

МИХАИЛ РЫКЛИН

× КОММУНИЗМ
КАК РЕЛИГИЯ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ
И ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
МОСКВА
2009

10. B 2193

УДК 141.82
ББК 66.1(0)6-194
Р94

Памяти Жака Деррида

Рыклин М.

Р 94 Коммунизм как религия: Интеллектуалы и Октябрьская революция. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. — 136 с.

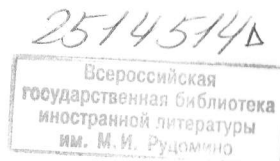
Большевиков с самого начала вдохновляла вера в радикальное преобразование мира. В ее основе лежал атеизм и отбрасываемая им тень (нерелексируемая изнанка): светская, политическая религиозность. Придя к власти, ВКП(б) объявила войну религиям царской империи, прежде всего православию. На месте старой возникла новая, коммунистическая обрядовость с ее «святыми местами», от обязательного «красного уголка» и стенгазеты до помпезных праздничных парадов и Мавзолея Ленина. За обожествлением вождя в сталинское время следует подчинение культуры официальному стилю (социалистическому реализму), а общества — партии и ее репрессивному аппарату.

В то же время ни одна политическая религия XX века не сравнима с коммунизмом (и с Октябрьской революцией как его символом) по притягательности для западных интеллектуалов (Раймон Арон справедливо назвал ее «опиумом интеллектуалов»). Анализ причин столь мощного и длительного влияния — основная задача предлагаемой книги. На примере текстов Бертрана Рассела, Вальтера Беньямина, Артура Кестлера, Андре Жида, Лиона Фейхтвангера, Бертольда Брехта и других авторов рассматриваются разные стороны коммунистической доктрины, заложенный в атеизме религиозный потенциал, превращение претендовавших на научность предсказаний в объект веры и поклонения.

Книга была впервые опубликована на немецком языке в марте 2008 года.

УДК 141.82
ББК 66.1(0)6-194

ISBN 978-5-86793-724-9



© М. Рыклин, 2009

© Художественное оформление. «Новое литературное обозрение», 2009

194

РОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ ИЗ ДУХА АТЕИЗМА

Бога нет!

Партия, пришедшая к власти в России в результате Октябрьского переворота, была партией атеистов. Ее лидеры гордились тем, что не просто не верили в Бога, но благодаря прозрению Маркса научно познали классовую сущность религии, ее связь с интересами эксплуататорских классов. В обществе, обобществившем средства производства, религия после непродолжительного переходного периода, именуемого диктатурой пролетариата, должна отмереть; когда отчуждение исчезнет, социальные отношения станут прозрачными и в религии просто не будет необходимости. Маркс называл религию «опиумом народа». Построение нового общества понималось большевиками как проведение курса дезинтоксикации, излечения от наркомании, от потребности в иллюзорном, религиозном утешении.

«Убежденнейшим атеистом» (Крупская) был сам Владимир Ленин [15, 18]. Он считал веру в Бога несовместимой с членством в революционной партии. В любом отклонении от материалистического решения основного вопроса философии, от признания первичности материи он усматривал зародыш политической неблагонадежности, угрозу делу революции. Нематериалист для Ленина — потенциальный враг, даже если он об этом не догадывается, считая членство в партии совместимым с увлечением модной философской доктриной. Свой основной философский труд, «Материализм и эмпириокритицизм», основатель большевизма посвятил защите материализма и атеизма от посягательств тех, кого он презрительно именовал «дипломированными лакеями поповщины». Особенно досталось увлекшимся «богостроительством» — т. е. сближением марксизма и религии — товарищам по партии. Под «поповщиной» будущий вождь Октября понимал комплекс идей, связывающий христианский взгляд на мир с идеализмом (в ленинском понимании — с представлением о первичности сознания перед материей). Нельзя, многократно утверждал он, желать мировой революции и быть не только религиозным человеком, но и идеалистом. Впоследствии, в советский период, это мнение вождя получило название «принципа партийности» в философии.

Тупики, в которые предстояло упереться ленинизму, во многом были предопределены активным, воинствующим атеизмом. Только материалист

может по-настоящему изменить мир, ибо, по Ленину, только он знает, что никакого потустороннего мира не существует и все будет решаться на этой земле. Априорная уверенность в благотворности подобных изменений предопределила и невиданную радикальность примененных для их достижения средств, и огромное число жертв революционного эксперимента.

После революции Ленин требовал воспитывать молодежь в духе коммунистической морали. Но что это была за мораль?

«В каком смысле, — писал он, — мы отрицаем мораль, отрицаем нравственность?»

В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога. Мы на этот счет, конечно, говорим, что в бога не верим, и очень хорошо знаем, что от имени бога говорило духовенство, говорили помещики, говорила буржуазия...

Мы говорим, что наша нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата» [15, 18]. И чтобы ни у кого не оставалось сомнений, вождь резюмирует: нравственно исключительно то, что способствует разрушению старого порядка и построению нового, коммунистического.

За пределами христианского теизма никакой религии, полагал основатель большевизма, нет и быть не может. Со всеми попытками соединить коммунизм с религией Ленин, вспоминает Надежда Крупская, «боролся со всей энергией... он считал крайне вредными разговоры на тему, что «социализм — это тоже религия»» [15, 57].

Бога Ленин определял как комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека природой и классовым гнетом, поэтому вполне логично, что после революции борьба с религией была поставлена в один ряд с борьбой с неграмотностью и нищетой.

Ленинские заветы и после его смерти неуклонно выполнялись. Какие только атеистические издания не выходили в СССР в 1920-е годы: «Революция и церковь», «Безбожник», «Антирелигиозник», «Безбожник у станка», «Деревенский безбожник», «Юные безбожники»! В 1932 году в СССР издавалось 10 газет антирелигиозного содержания и 23 антирелигиозных журнала, функционировали Союз воинствующих безбожников и Государственное антирелигиозное издательство.

Не менее убежденным атеистом был и Лев Троцкий. Он отрицал не только монополию религии на осмысление «высшей коллизии» (борьбы героя и рока, соотношения греха и искупления), но и ее адекватность задачам революционной эпохи, времени, когда человек освобождается от мистического и религиозного тумана и перестраивает себя и общество по собственному плану [23, 288]. В антропоцентризме, в культе человека он шел дальше Ленина. «Социалистический человек, — читаем в книге «Литература и революция», — хочет и будет командовать природой во всем

объеме... Он укажет, где быть горам, а где расступиться» [23, 297]. Основатель Красной армии не сомневался: искусство нового общества возродит трагедию, но, «конечно, без бога. Новое искусство будет безбожным искусством» [23, 291].

Глава Союза воинствующих безбожников старый большевик Емельян Ярославский написал «Библию для верующих и неверующих». В ней он среди прочего издевается над библейской идеей грехопадения. Если женщина рождает в муках, это происходит от несовершенства устройства ее тела, а не от древнего проклятия. «Но оказывается, что вовсе не обязательно, чтобы женщины в муках рожали детей. Успехи науки сделали возможными массовые обезболивания родов в Стране Советов. Советские ученые отменили старое «проклятие божье»» [27, 63]. То же относится и к необходимости добывать хлеб в поте лица своего. И это божье проклятие утратило свою силу после революции. «В СССР нет безработицы, нищеты и страданий масс. Труд, который, по Библии, проклят был богом, труд в нашей стране является делом чести и славы» [27, 64].

Старый большевик прав, но он забыл добавить: надпись «Труд есть дело чести, доблести и геройства» украшала не только порталы правительственных зданий, но и ворота сталинских концлагерей.

Атеизм большевиков сразу принял конкретные формы. Через несколько месяцев после взятия власти (в феврале 1918 года) Ленин набросал план «монументальной пропаганды». Он приказал наркому просвещения Луначарскому «в разных видных местах, на подходящих стенах или специальных сооружениях, разбросать краткие, но выразительные надписи, содержащие наиболее длительные, коренные принципы и лозунги марксизма, также, может быть, крепко сколоченные формулы, дающие оценку тому или другому великому историческому событию... Еще важнее надписей я считаю памятники: бюсты или целые фигуры, может быть, барельефы, группы» [20, 9]. Открытие каждого памятника должно было, по мысли вождя, стать «актом пропаганды и маленьким праздником». В декрете новой власти «О памятниках республики» (14 апреля 1918 года) предусматривался снос памятников царям и их слугам, а также переименование названных в честь угнетателей городов и улиц. Зная страстный атеизм большевиков, нетрудно догадаться, что монументальная пропаганда скоро приняла антирелигиозный характер: снос церквей, их превращение в светские учреждения, в амбары, склады и т. д. с краткими перерывами будут продолжаться на протяжении всего советского периода. Советская власть, осажденная врагами со всех сторон, торжественно отпраздновала свою первую годовщину. Улицы Москвы и Петрограда покрылись гирляндами зелени, красными звездами и плакатами, гербами Советской республики, портретами вождей и основателей марксизма. Всюду можно было видеть аршинные лозунги «Мир хижинам — война дворцам»,

«Пролетарию нечего терять, кроме цепей», «Война и смерть классовым врагам пролетариата» и т. д. Не осталась, конечно, без внимания и религиозная тема: Исаакиевскую площадь в Петрограде украшали панно, на одном из которых священник на фоне церкви говорил нищему: «Умирать пора», а на другом священник удалялся под руку с офицером на фоне портрета императора (к тому времени расстрелянного). Автоповозка с карнавальной фигурой священника, которую напоследок сжигали, стала неотъемлемой частью советского праздника.

В 1929 году карнавальные шествия на Красной площади и на Тверской улице (темы праздников, естественно, выбирались и утверждались партийным руководством) называлось «Похороны религиозных празднеств»: по улицам Москвы трудящиеся проносили гробы с названиями основных православных праздников и фигуры попов и мулл в окружении капиталистов и слуг царизма. Первой 1930 года также был посвящен борьбе с религией. Особенно красноречивой была декоративная установка «Религия и капитал» в ЦПКиО в Москве: между жерлами пушек, вырастающими из тучного тела капиталиста, маячила скульптура священника (идея агитки проста: капиталисты разжигают войны, а священники их оправдывают). Через год карнавальные фигуры Капиталиста и Священника в том же парке московские трудящиеся проносили вновь¹.

В 1929—1931 годах антирелигиозная пропаганда усиливается неслучайно. Начинается коллективизация, сопровождавшаяся оргией воинствующего безбожия. Письма крестьян того времени, не публиковавшиеся при советской власти, изобилуют красноречивыми подробностями борьбы с религией. «Многие русские храмы, — пишут крестьяне из Тверской области, — превратили в склады... отобрали церковную утварь, сбросили колокола... Христианство есть религия взаимной любви между людьми, искренней дружбы. Социализм же есть религия ненависти, зависти, вражды между людьми (любопытно, что крестьяне, в отличие от Ленина и Троцкого, считают социализм религией. — М. Р.)» [11, 17]. Те же темы звучат в неопубликованном письме крестьян в газету «Социалистическое земледелие»: «Большевики-атеисты обложили православные храмы непосильными налогами... отвели под театры, кинематографы, рабочие клубы,

превратили в склады, церковную утварь отобрали. Со многих храмов сбросили колокола... Прихожане сопротивлялись этому насилию коммунистов, но последние запугивали их огнестрельным оружием» [11, 61]. В статье «Головокружение от успехов» Сталин в своем обычном стиле говорить одно, а делать противоположное осудил «с позволения сказать "революционеров", которые дело организации артели начинают со снятия колоколов» [цит. по: 11, 60], после чего эксцессы воинствующего атеизма не только не прекратились, но усилились.

Итак, большевизм активно атаковал религию с самого начала, не дожидаясь времени, когда, следуя предсказанию Маркса, общественные отношения станут прозрачными и потребность в религиозном утешении отпадет сама собой. В течение первых четырех послереволюционных лет, впоследствии отождествлявшихся с золотым веком советской демократии, с религией боролись от имени познанной исторической необходимости, в интересах мирового разума. Новая власть была еще слишком молода и поглощена борьбой за выживание, чтобы всерьез задумываться о природе импульсов, которые воодушевляли ее представителей.

¹ Народное ликование на советских праздниках 1930-х годов было организовано, жестко подчинено логике власти. Современный немецкий исследователь советских праздников не оставляет в этом никаких сомнений: «"Vorn" marschierten jetzt in einer strikten Demonstrationsordnung immer die Herausgehobenen. Bei den lokalen städtischen Aufmärschen waren das zuerst Vorzeigbetriebe, innerhalb jeder Kolonne vornweg die Bestarbeiter. Ihr Abstand zur Rest der Demonstrationsskolonne wurde auch durch neue Kleidungsordnung visualisiert: nur sie durften am Festtag weißes Tuch tragen. Dagegen folgten "hinten", am Ende der Kolonne, die "Nachzügler", die "Zurückgebliebenen" und die anderen als rückständig Diffamierten» [51, 167].

Партия превыше всего

Поворотным пунктом стал X съезд ВКП(б), состоявшийся в марте 1921 года и ставший в истории большевизма судьбоносным. Убедившись, что мировая революция не выходит за пределы Российской империи и даже в ее пределах побеждает не везде, Ленин принял ряд решений, предопределивших дальнейшее развитие революции. В резолюции «О единстве партии», принятой делегатами по настоянию Ленина, содержалось требование распустить фракции, а послушников, даже в ранге членов ЦК, в особом секретном дополнении разрешалось понижать в должности и даже исключать из партии. Аппарат получил практически неограниченные полномочия по борьбе с ересями, которые Сталин, ставший в 1922 году Генеральным секретарем, не замедлит использовать против своих оппонентов. Троцкий, Бухарин, Каменев, Зиновьев сами проголосовали на съезде за механизм, который в скором времени приведет к их уничтожению, за документ, в зародыше уже содержащий элементы сакрализации аппарата и партийного вождя.

Во время съезда восстали моряки Кронштадта. Матросы требовали передачи власти Советам, отмены большевистской монополии на власть («комиссарократии»), возвращения к власти других революционных партий. Впервые против большевиков выступили люди, которых Троцкий в 1917 году называл «красой и гордостью русской революции», причем выступили под лозунгами, с которыми пришла к власти партия Ленина. Дело осложнялось тем, что требование демократизации исходило не только от кронштадтцев, но от внутрипартийной «рабочей оппозиции» и группы «демократического централизма».

Матросы, кроме того, требовали отмены принудительного изъятия продуктов у крестьян (продразверстки), и съезд, введя новую экономическую политику, т. е. отказавшись от насильственных реквизиций, казалось бы, выполнил их требования. Но тем более непримиримыми врагами партии предстали восставшие в глазах Ленина и его партийных товарищей!

Уровень партийного манихейства, взгляд на партию как на средоточие света, окруженное темной массой врагов, уже при Ленине был так высок, что члены «рабочей оппозиции» и группы «демократического централизма» добровольно, вместе с 300 другими делегатами, вызвались подавлять мятеж. Совпадение требований не сближало их с восставшими, но делало подозрительными в глазах товарищей по партии, требовало дополнительных доказательств лояльности. Доказательства были предоставлены незамедлительно. От имени «рабочей оппозиции» Александра Коллонтай заявила, что ее участники в числе первых пойдут подавлять контрреволю-

ционный мятеж. «Крайне левый бывший матрос Дыбенко и лидер группы «демократического централизма» писатель и солдат Бубнов, — писал в «Воспоминаниях революционера» свидетель тогдашних событий Виктор Серж, — отправились на лед сражаться против повстанцев, правоту которых они в глубине души признавали» [19, 159]. Мятеж был подавлен. Моряки умирали со словами «Да здравствует мировая революция!», «Да здравствует Коммунистический Интернационал!», умирали от пуль тех, кто на съезде, внутри партии, требовал того же, что они осмелились потребовать извне.

Внешнего наблюдателя могло удивить, как можно было на одном и том же съезде объявить НЭП (либерализовать экономику) и запретить фракции (милитаризовать партию). Но с точки зрения партии, привыкшей действовать в условиях подполья, изначально устроенной на военный манер, противоречия в этом не было: именно потому, что делалась временная уступка капиталистической стихии, ей надо было предстать максимально монолитной, как можно теснее сплотить свои ряды.

X съезд ознаменовал начало конца идейного большевизма с его стремлением к мировой революции, с обостренным сознанием того, что аграрная, «лапотная» (Ленин) Россия до социалистической революции не выросла, что революция может выжить лишь в случае, если ее поддержит Европа (к этому, собственно говоря, сводилась впоследствии демонизированная и приписанная Троцкому идея «перманентной революции»).

Экспорт революции становится отныне экспортом ее советской модели; при Сталине караются любые разговоры о недостатках этой модели.

В отличие от Ленина, навязывавшего партии свою волю в ходе дискуссий, новый вождь будет выражать ее непосредственно и безусловно. Его оппонентам за 15 лет предстояло проделать путь от партийных товарищей, с которыми надо дискутировать, до «шпионов», «бандитов» и «наемников империализма», подлежащих безжалостному уничтожению. Троцкий, с энтузиазмом поддержавший разгром Кронштадтского восстания, не предвидел, что через три года резолюция о единстве партийных рядов обернется против него. До конца жизни он упорно будет именовать сталинизмом то, что началось еще при Ленине и что его преемник лишь довел до логического завершения. С марта 1921 года кадровая политика, умение в нужный момент мобилизовать большинство, просто продуманная партийная интрига будут играть в жизни ВКП(б) роль более важную, чем блестящая речь или хорошо написанная дискуссионная статья.

Скоро истолкование истинной сущности ленинизма становится единоличной компетенцией вождя. То, что в ходе захвата и первоначального удержания власти составляло главное оружие большевистской партии, теперь стало представлять опасность и подлежало искоренению. Всего через полтора десятилетия после X съезда старые большевики, для кото-

рых не были тайной скромные теоретические познания Сталина (Кобы, как они по партийной привычке продолжали его называть), незаметно для самих себя стали опасными свидетелями партийной истории, того, «как это на самом деле было», и были почти поголовно истреблены в ходе Большого террора. После их смерти история большевизма под руководством Сталина была переписана до неузнаваемости.

Контроль над сферой идей в 1930-е годы попадает в руки политической полиции, которая преследует любую неортодоксальную идею как крамолу, угрозу национальной безопасности. В конце концов «идейные преступления» начинают в массовом порядке фабриковаться полицией еще до того, как кому-то пришлось в голову их совершить или даже задумать. То, что в 1921 году начиналось как забота о чистоте и единстве партийных рядов, превратилось в невиданную в истории машину казни за преступления, существовавшие исключительно в воображении палачей.

Объявление непримиримой войны духу, сознанию, идеальному началу в человеке способствовало тому, что последователи Ленина легко становились орудиями того, что представлялось их вождям исторической необходимостью. Из страстного стремления улучшить старый мир возникла новая вера. Ее носители не обладали моделью общества, которое предстояло построить, были увлекаемы потоком импровизаций. Большевики не просто утаивали истину от враждебного внешнего мира — она была непрозрачна для них самих. Партия говорила с собой на крайне непрозрачном, архаичном, религиозном языке. Вместо того чтобы, следуя Марксу, расколдовать мир, сделав ненужным религиозное отношение к нему, большевики его еще больше заколдовывают, опутывают многослойной тайной, делают максимально непрозрачным для самих обитателей.

Символами непрозрачности установившихся социальных отношений становятся новые культовые сооружения и обряды.

Вечно живой

О желании Ленина быть похороненным рядом с могилой матери знали не только Крупская и Троцкий, но все члены ближнего круга, в том числе, конечно, и Сталин. Сбыться этому желанию было, однако, не суждено. Тело вождя-атеиста партия решила сохранять в том виде, в каком его застала смерть, вечно живым. Была создана комиссия по увековечению трупа Ленина под руководством Сталина, Молотова и Дзержинского. Ученым предстояло разрешить сложную задачу: как сохранить мертвое тело как живое, как не допустить посмертной деградации подобно мумиям фараонов, которые, как известно, темно-коричневого цвета и совсем не похожи на человеческие тела, как долгое, желательно неопределенно долгое время создавать у многочисленных паломников иллюзию общения с живым вождем?¹

Тело вождя сохранялось усилиями партии и политической полиции, ЧК-ГПУ-НКВД Сталина и Дзержинского. «Нет никакого сомнения, что только благодаря исключительному вниманию партии и правительства и лично товарища Сталина, — писал отвечавший за сохранение тела Ленина профессор Збарский, — наша работа закончилась успешно.

Ф.Э. Дзержинскому как председателю комиссии по увековечению памяти Ленина поручено было оказывать нам содействие в работе... удачными результатами нашей работы мы во многом обязаны ему» [10, 39—40]. Идейные большевики во главе с Троцким и Крупской не осмелились (вспомним резолюцию «О единстве партии», принятую X съездом) не только протестовать, но и публично высказать свое мнение. Перед лицом прекрасно отрежиссированного спектакля они были бессильны: воля Сталина к тому же совпала с волей жаждущих объекта поклонения масс. Партийная дисциплина плотно сомкнула им уста; только в кругу «своих» они еще иногда сетовали на утрату ленинских идеалов.

Ученые выполнили задание партии — тело вождя было сохранено сначала на пять лет, а после этого на *неопределенно* долгое время [10, 42]. Методика бальзамирования до сих пор держится в тайне.

¹ Забальзамированное тело Ленина принято сравнивать с мумией, но это не соответствует требованиям новой религии. «Само собой понятно, — писал профессор Збарский, хранитель тела вождя, — что мумии представляют большой интерес для выяснения истории народов далеких времен, для археологов, антропологов, анатомов. Но нельзя забывать, что такое тело имеет коричневый, почти черный цвет и представляет собой как бы скелет, обтянутый кожей. Если бы показать кому-нибудь тело близкого человека, превращенного в мумию, то он ужаснулся бы» [10, 36]. Тело Ленина сохраняется в качестве «тела близкого человека» в том виде, в каком его застала смерть.

Мавзолей Ленина на Красной площади стал центром нового культа. Своим существованием он доказал, что отрицание теизма не равносильно отмене религии, что нетеистическая религия возможна. В регионе распространения буддизма это, скорее всего, никого бы не удивило, но религии Книги упорно отрицали возможность подобной метаморфозы. Ироничный и проницательный наблюдатель, владеющий марксистским языком, не преминул бы заметить, что ленинский культ, одним из (центральных, но далеко не единственным) аспектов которого стал Мавзолей, возник из-за чрезвычайной непрозрачности общественных отношений, вызванных к жизни революцией. Вместо того чтобы отмереть, религия изменила форму, трансцендентное, утратив потусторонность, стало имманентным. Мир как бы сплюснулся; его измерение, доселе считавшееся производным и тварным, эмансипировавшись от Творца, было наделено невиданной потенцией искупления.

Поражает скорость возникновения нового культа. Меньше чем через неделю после смерти ленинское тело уже покоилось в деревянном Мавзолее, созданном архитектором Щусевым. В тот же день у гробницы нес вахту почетный караул. Свою окончательную форму памятник-усыпальница обрел в 1930 году — на этот раз на изготовление Мавзолея пошли мрамор, гранит, порфир и лабрадор. Во время праздников на Мавзолее стояли живые вожди во главе со Сталиным, к тому времени окончательно закрепившим за собой статус верховного жреца.

Многие паломники понимали аналогию усыпальницы вождя с Гробом Господним буквально (т. е. совершенно неправильно с точки зрения партийной ортодоксии). Ленин был для них новым Христом. Вот как описывает посещение Мавзолея в 1927 году греческий писатель Никос Казандзакис: «Он лежал совсем как живой, в серой рабочей спецовке, укрытый по пояс красным знаменем, стиснув правую руку в кулак и положив левую на грудь. Улыбающееся румяное лицо, маленькая совсем светлая борода. Высокий, разогретый кристалл преисполнен покоя. Толпы русских смотрят испуганно — точь-в-точь как еще несколько лет назад смотрели на румяный русский лик Иисуса на раззолоченных иконостасах. Это тоже Христос, красный. Сущность та же — вечная сущность человека, сотворенная надеждой и страхом, меняющая только имена» [13, 375]. В этом описании стерты признаки ленинского тела как *материалистической* реликвии, как вечно живого физического тела, которому, в отличие от тела Христа, некуда возноситься: оно все оставило на земле.

Ближе к партийной ортодоксии стоит описание американского писателя Вилльяма Уайта: «Я много раз посетил Мавзолей Ленина, но впечатления первого посещения навсегда останутся в моей памяти. Нет никаких признаков смерти. Вы склонны думать, что перед вами спящий человек,

и невольно начинаешь ходить на кончиках пальцев, чтобы не разбудить его» [10, 51]. Здесь подчеркивается то, что отличает Ленина от основателя христианства: его святость — внутримирская, ориентированная на спасение нового типа, долженствующее совершиться усилиями самих людей. Лежащий в стеклянном гробу основатель большевизма — просто спящий человек, которого важно не разбудить. Он пребывает в пространстве, из которого не может исчезнуть, ибо оно наделено для него окончательным смыслом.

Подлинный смысл положения во гроб тела вождя-основателя ортодоксальнее всего определил его наследник. Именно его определение стало каноническим. Клятва, которую Сталин от имени партии дал у гроба умершего вождя, начиналась словами, зловещий смысл которых будет полностью осознан позднее. «Мы, коммунисты, — сказал Генеральный секретарь ВКП(б), — люди особого склада, мы скроены из особого материала. Мы — те, которые составляют армию великого пролетарского стратега, армию товарища Ленина. Нет ничего выше, как честь принадлежать к этой армии, нет ничего выше, как звание члена партии, основателем и руководителем которой является товарищ Ленин...» [12, 265].

Вдумаемся в смысл этих формул, литургическое звучание которых выдает бывшего семинариста. Что значит «мы, коммунисты, скроены из особого материала»? Какие следствия из существования «людей особого склада» вытекают для обычных людей?

Они должны быть перекованы по образцу избранных представителей нового человечества, бойцов ленинской гвардии.

Похоже, далеко не все партийцы осознавали тогда, в конце января 1924 года, сколь многое связывает их с ветхим Адамом, сколь много в них от утлого сосуда, который скоро будет брошен в раскаленную печь террора.

Как Мавзолей Ленина — памятник нового культа, так и эти слова Сталина — кредо новой религии. Военная метафора неслучайна: люди из особого материала — военные, они действуют в условиях чрезвычайного положения; огромным волевым усилием им предстоит переделать по своему образу и подобию остальных, ветхих людей. Выживет только тот, кто пройдет великое испытание, кто станет человеком особого склада. Ленин — первый человек, который, умерев, не ушел, а остался в мире, которому надлежит перестать быть тварным, сотворенным миром.

Большевики поражали иностранцев, включая коммунистов, своей непримиримостью, неспособностью представить себе оппонента иначе, чем в образе врага. Такое поведение неотделимо от величия демиургической задачи, которую они на себя взвалили. Перед лицом неизвестного ленинца полагались исключительно на самих себя; ради достижения неопределенной, но возвышенной цели они применяли наиболее радикальные методы. Любая терпимость воспринималась носителями подобной веры как

непозволительная слабость. Сосуды истины, наследники первого человека, в смерти сохраняемого живым на вечные времена, они, естественно, надеялись лишь на самих себя. Попытки обогатить их демиургический опыт отвергались как святотатство, ибо исходили от мира, религиозного в старом, неправильном смысле слова.

Возмущение некоторых иностранных коммунистов культом мертвого вождя проявлялось более прямо. Игнасио Силоне рассказывает: его друг, комсомольский вождь Лазарь Шацкин, пожаловался на то, что не смог по молодости лет поучаствовать ни в одной из трех русских революций и такой шанс уже не представится на его веку. Они шли по Красной площади, и Силоне, указав на тогда еще деревянный Мавзолей, сказал следующее: «Ты, надеюсь, не будешь спорить с тем, что суеверный культ его [Ленина] мумии является оскорблением его памяти и позором для Москвы как революционной столицы». Я предложил ему не мудрствуя лукаво достать несколько канистр бензина и с их помощью поджечь этот тотемный барак, после чего отпраздновать свою собственную маленькую «революцию» [37, 97].

Итальянец думал, Шацкин отшутится или переведет разговор на другую тему, но тот смертельно побледнел и прошептал: «Ты хоть понимаешь, что говоришь. Никогда, слышишь, никогда не смей произносить подобных слов!» В тот момент Силоне, думаю, понял, какая бездна отделяет его, руководителя подпольной организации итальянских коммунистов, от советских товарищей; он еще мог задавать вопросы, которые для них были кощунственными. В этом эпизоде уже заключен будущий разрыв Силоне с коммунизмом советского образца.

Места поклонения

Мавзолеем дело не ограничилось. Из монументальной пропаганды родилась советская система ритуалов, в чем-то дублировавшая, а в чем-то вытеснявшая предшествовавшую ей православную модель. Праздники утратили интернациональный характер, советизировались, прославление народа тесно переплелось в них с прославлением вождя. Имя верховного вождя отделилось от его носителя, растворившись в славословящей его массе затерроризированных людей.

Интересный случай приводит в «Возвращении из СССР» Андре Жид. Путешествуя по Грузии, он из Гори (родного города вождя) захотел послать телеграмму Сталину, но телеграфист отказался это сделать, если за именем не будет следовать официальный титул: «гениальный вождь мирового пролетариата», «великий учитель всех трудящихся» или что-то еще в этом роде. Писатель понял, что не может обратиться к вождю напрямую. Напрасно он уверял телеграфиста, что Сталин выше лести и в помпезных титулах не нуждается. Понимал ли он в тот момент, что для несчастного телеграфиста речь шла не о лести, а о жизни и смерти? Телеграмма, о которой просил Жид, наверняка стала бы для него смертным приговором.

Задуманный по рецептам лучших умов Запада, коммунизм в большевистском исполнении в 1930-е годы превратился в террористическую практику, возродившую в обществе подобие симпатической магии. Европейская интеллигенция, к сожалению, поняла это слишком поздно. Из первоначального атеизма, ощущавшего себя законным наследником Просвещения, выработалась светская религия, в которой место Бога занял верховный партийный жрец, единственный, как тогда выяснилось, человек, «скроенный из особого материала», готовый идти по пути террора до конца. Вопреки предсказаниям классиков (не исключая Ленина с его «Государством и революцией»), утверждавших, что переходный период от антагонистического строя к неантагонистическому будет относительно коротким (выступая перед комсомольцами в 1919 году, Ленин сказал, что они доживут до коммунизма) и безболезненным, Сталин стал утверждать, что по мере построения социализма классовые противоречия, наоборот, обостряются; у партии, поучал он своих клеветников, появляется все больше врагов, нуждающихся в безжалостном истреблении.

Во время Большого террора величие цели стало определяться числом принесенных на ее алтарь жертв. За индивидуумом окончательно перестало признаваться достоинство, независимое от коллектива; будучи лишенной традиционных религиозных мотиваций, его смерть предстала безра-

достным итогом отчаянной борьбы за выживание. Люди уходили из мира, ужас которого безмерно усиливался тем, что его объявили окончательным, единственно возможным, уходили без возможности спасения, часто без погребения. И никогда коммунистическое будущее не было таким неопределенным, как тогда, когда во имя него приносились неисчислимые жертвы. Обитатели СССР превратились в материал, из которого можно было лепить что угодно.

Революция с самого начала установила совершенно особые отношения с законом. Ее законом стал террор. Перегруженность мира окончательными смыслами, непоколебимая уверенность в том, что все должно решиться именно здесь, на преобразившейся, переставшей быть грешной земле, — таковы следствия террористической установки, которой следует революция. В отличие от того, что думал Федор Достоевский, постулат «Бога нет, значит, все позволено» *вытекает* из этой установки, а не просто ее обосновывает. Победившая партия действует так, что, с одной стороны, оказывается обреченной на атеизм (обосновать столь радикальные действия религии Книги не в силах), а с другой — в невиданной ранее мере «обоживает» мир, переставший быть тварным и поэтому нуждающийся в коренном переустройстве (фактически в сотворении заново). Речь идет уже не о почти безболезненном снятии отчуждения, не о прозрачности социальных отношений, делающих любую религию излишней, а о сверхлегитимации преступления, перенесении суждений о нем в сферу возвышенного, недоступную обычному правосудию. «Нас будет судить не ваш классовый суд, а суд истории», — любимый рефрен «идейных» большевиков.

Создается парадоксальная ситуация: чем больше СССР функционирует как лаборатория европейской мечты, тем меньше советский народ походит на другие европейские народы. Советская власть не просто разрушает церкви, запугивает верующих, преследует священников, лишает их и их детей гражданских прав. Ее уникальность в другом: ее притязания не менее демиургичны, в выполнении божественных заповедей она усматривает препятствие для реализации своих планов. Религии Книги приходят в неразрешимое противоречие с партийным государством, объединившим в себе светскую и духовную власть. Постулат «Богу — богово, кесарю — кесарево» перестает работать, так как при новом порядке обе сферы сливаются¹. Приватные пространства при советской власти рас-

¹ Наиболее глубоким анализом соотношения революции и преступления до сих пор остается трактат маркиза де Сада «Французы, еще одно усилие, если вы хотите стать республиканцами!» из книги «Философия в будуаре», написанный под впечатлением от якобинского террора. В период революции преступление, утверждает Сад, нельзя карать, ссылаясь на авторитет религии, так как заповеди последней отвергнуты вместе со

падаются, а публичные превращаются в храмы, украшаются изображениями вождей, красными уголками, стенгазетами.

Обладатель развитого фотографического зрения, Вальтер Беньямин в «Московском дневнике» (1926—1927) детально описывает пространства наглядной агитации и пропаганды, возникшие после Октябрьской революции и просуществовавшие до распада СССР. «Наивность» этих идеологически насыщенных пространств, повторяемость лозунгов и декора на первый взгляд сближают их с изделиями народных промыслов, которые Беньямин лихорадочно коллекционирует в столице мировой революции.

Вот некоторые примеры.

Посещение «государственного магазина»: «Изображения в распространенном здесь слащавом вкусе — серп и молот, шестерня и прочие механические приспособления сделаны, невероятно нелепо, из обтянутого плюшем картона. В этом магазине товар был только для крестьян и пролетариев» [2, 41].

«Вчера вечером был в вегетарианском ресторане, в котором стены были покрыты пропагандистскими надписями. “Бога нет — религия — это выдумка — мир никто не сотворил” и т. д. Много из того, что имело отношение к капиталу, Райх не смог мне перевести» [2, 41].

Беньямин в школе-интернате: «Мне устроили экскурсию по интернату. Очень интересны классные комнаты со стенами, порой сплошь покрытыми рисунками и картонными фигурами. Что-то вроде храмовой стены, на которой выставлены работы детей как подношения коллективу. Красный цвет преобладает на этих поверхностях. Они испещрены советскими звездами и портретами Ленина» [2, 43].

В комнате у знакомой, куда берлинский журналист заходит выпить чаю: «Обстановка и здесь была скудной, как и во всех комнатах, которые я уже видел. На серой стене большая фотография Ленина, читающего “Правду”...» [2, 46—47].

А вот как выглядит зал в Крестьянском клубе на Трубной площади, где проходит суд над деревенской знахаркой (она сделала аборт с летальным исходом): «Мы вошли в обитый красным зал, где собралось около трехсот человек. Зал был набит битком, многие стояли. В нише — бюст Ленина. Процесс проходил на сцене, по обе стороны от которой были нарисованы фигуры пролетариев, крестьянина и фабричного рабочего. Над сценой советская эмблема... В читальном зале мне бросилось в глаза, как и в детском санатории, что стены полностью украшены наглядными материалами, особенно много было статистических данных, составленных крестьянами...» [2, 72—74].

старым порядком, который она оправдывала. Сад предлагал якобинцам и их сторонникам возвратиться к гражданской религии римлян, но Робеспьер ограничился введением культа Верховного существа.

Был ленинский уголок и на фабрике, производящей елочные игрушки: «Начну с ленинского уголка. Задняя стена белой комнаты обита красным, с потолка свисает красный бордюр с золотой бахромой. Слева на этом фоне расположен гипсовый бюст Ленина — он такой же белый, как белевые стены... На стенах развешаны пропагандистские плакаты и портреты революционеров или картины, в стенографической форме изображающие историю российского пролетариата. События 1905—1907 годов представлены в виде огромной открытки. На ней, с наложением друг на друга, сражения на баррикадах, тюремные камеры, восстание железнодорожников, “черное воскресенье” перед Зимним дворцом. Многие плакаты направлены против пьянства. Этой же теме посвящена и стенная газета... Ее стиль в целом похож на детские юмористические издания: картинки чередуются с прозаическими и поэтическими текстами. В первую же очередь газета содержит хронику коллектива, работающего на этой фабрике... Другие плакаты посвящены гигиеническому просвещению: рекомендуются марлевые занавески как защита от мух, объясняются преимущества молочной диеты» [2, 89—90].

Даже перед входом в Грановитую палату Кремля Бенъямин наталкивается на огромный портрет Ленина: «...как обращенные в христианство язычники устанавливают крест там, где раньше приносили жертвы старым богам» [2, 98]. В клубе кремлевских красноармейцев он увидел деревянный рельеф, изображающий карту Европы. «Если покрутить ручку, укрепленную рядом, одно за другим освещаются места в России и в остальной Европе, в которых бывал Ленин... Мне доставил удовольствие плакат, объясняющий с помощью текста и прелестных цветных картинок, каких только способов не существует, чтобы портить книги» [2, 94—96].

Для внешних наблюдателей религиозный характер большевизма стал очевиден очень рано. В 1920 году между Францем Кафкой и Яноухом состоялся такой обмен репликами:

«Кафка листает принесенную Г. Яноухом книгу Альфонса Паке “Дух русской революции”».

— Спасибо. У меня сейчас нет времени. А жаль. Люди в России пытаются построить совершенно справедливый мир. Это религиозное дело.

— Но ведь большевизм выступает против религии.

— Он делает это потому, что он сам — религия. Интервенции, мятежи и блокады — что это такое? Это небольшие прелюдии к великим, лютым религиозным войнам, которые пробушуют над миром» [14, 561]. Кафка, как и Бенъямин, видит истину современной веры в атеизме, а Октябрьская революция видится ему предвестницей больших религиозных войн.

Понимал Кафка и карикатурность левых, пробольшевистских представлений о капитализме. Увидев рисунок Георга Гросса (толстяк в цилиндре, символ капитала, сидит на деньгах рабочих), Кафка заметил, что то,

что толстяк сидит на деньгах бедняков, — верно, но при этом толстяк не представляет капитализм: «Толстяк властвует над бедняком в рамках определенной системы. Но он не есть сама система. Он даже не властелин ее. Напротив, толстяк сам носит оковы, которые не показаны» [14, 566]. Большевики не могли представить себе капиталиста в качестве жертвы созданной (но не только им) системы; либидинальная сторона экономики осталась для них тайной за семью печатями, равно как и механизм авторепрессии, превративший Москву в место самобичевания буржуазии, в пролетарскую Мекку. Не поняв изнанки экономической эксплуатации, Ленин и его сторонники не смогли сделать предметом рефлексии собственную религиозность. Они оказались обречены на террор, потому что действовали в узкодетерминированном, лишенном сложности мире. Преобразовывать столь упрощенно понятый мир приходилось насильственными методами. Сталин выбил из завоеванного большевиками мира остатки сложности, свел его к пропагандистским формулам, малейшее сомнение в которых каралось смертью. Мастер подобных формул, он единолично воцарился в радикально измененном с помощью террора мире.

Избирательное сродство между Кафкой и Бенъямином тем более впечатляет, что в Москве пражский писатель не бывал. Тем не менее ближе всего к «Московскому дневнику» стоят не книги об Октябрьской революции Паке, Киша или Иозефа Рота, а роман Кафки «Замок» (хотя Бенъямин прочел его уже после возвращения из Москвы): те же крестьяне; тот же главный герой, скептик, задающий ненужные вопросы; та же бюрократия, которую бесконечность крестьянского терпения делает всемогущей и необозримой. Берлинец разглядел сельскую сущность Москвы, заметив, что каждый двор в ней — маленькая деревня; задолго до коллективизации он почувствовал, что революционный закон зарождается именно там, среди криков катающейся на салазках детворы, деревянных игрушек и торгов, от мороза закрывающих свой товар платками. В канцеляриях и в аппарате пропаганды он лишь упаковывается и оформляется. Как и у Кафки, в революционном мире нельзя любить; его обитатели не принадлежат самим себе; они привыкли жить в условиях колоссального дефицита обычных, неполитизированных эмоций. Вся их эмоциональная жизнь протекала вовне, не просто в клубах, в конторах, на собраниях, но в более радикальном смысле слова: они не принадлежат себе даже наедине, из них вытравлено все интимное, и лишь иногда у них неожиданно срабатывает атавистический потребительский инстинкт.

Здесь мы приближаемся к истоку новой веры, к ее подлинной правоте, умолчание о которой составляет важнейшую функцию производимых пропагандой продуктов. Истина веры, ее исток — это утрата самоидентичности, принимающая форму праведности; это заявка на восприимчивость исключительно жестокой социальной борьбе. Поэтому, как и герои «Зам-

ка», персонажи «Московского дневника» постоянно валяются с ног от усталости; их изматывает кажущаяся бессобытийность революционного Клондайка, где, добавляет Бенъямин, вместо золота день и ночь промывается драгоценное вещество власти. Вот что так ярко сияет миру, если смотреть на происходящее изнутри; вот что является неназываемым революционной веры. Выдерживать происходящую с ними метаморфозу революционерам настолько тяжело, что им не остается ничего иного, как объявить ее всеобщей и предложить ее всем в качестве нового утопического товара. Спрос же на него в конечном счете определяется не ими. Иностранные покупатели не просто подыгрывают производителям революционной культуры — их пафос часто им непонятен, — скорее с их помощью они осуществляют терапию собственных травм. Соединение двух совершенно разных видов невыносимости — капиталистической и революционной — и делает в 1920-е годы коминтерновскую пропаганду необычайно эффективной. То, что Октябрьская революция создала убедительный симулякр преодоления буржуазности по определенным правилам, хотя это и отрицали многие ортодоксальные марксисты, делало ее особенно убедительной в глазах тех, для кого буржуазность была *в любом случае* неприемлемой и невыносимой. Мощь этого чувства была в тогдашней Европе такова, что никакие свидетельства о революционных жестокостях не могли ее поколебать; парадоксальным образом кое-где, например во Франции, ее даже укрепляли, вызывая в памяти аналогии с Великой французской революцией и якобинским террором. В этом плане национал-социализм безнадежно уступал своему коммунистическому конкуренту.

Религия ли коммунизм?

Политическая религия, или научная идеология, как она себя именovala, в отличие от ее предшественниц не ограничивается пространством храма; ее храмом становится все, к чему она прикасается. Она не знает вне себя ничего профанного; новой идеологией сакрализуются станции метро, Выставка достижений народного хозяйства, высотные здания, жилые дома, новый быт.

Особенность коммунистической веры с самого начала состояла в том, что ее религиозный характер был очевиден для социолога или психолога, но с конфессиональной, христианской точки зрения она религией («подлинной» религией) не признавалась. Впрочем, и ученые относили коммунизм к религии с большими оговорками.

Французский социолог Раймон Арон считал коммунизм, наряду с итальянским фашизмом и национал-социализмом, светской религией. Его сторонники, с одной стороны, отказывались воплощать объект своих неосуществленных желаний в потусторонних, трансцендентных образах, а с другой — до конца не порывали с трансцендентным, а ограничивались тем, что мыслили его как имманентное, реализуемое в этом мире. Отсюда парадокс, подмеченный не только Ароном: «...Социализм является религией именно потому, что он антирелигиозен... светские религии заменяют в душах наших современников исчезнувшую веру и обещают спасение на земле, в форме общества, которое надлежит построить» [1, 168—169]. В XX веке коммунизм составлял смысл жизни миллионов людей; ради него проявлялись самопожертвование, фанатизм, безграничное рвение. Он задавал цель, ради которой было позволено все. Тайный источник могущества марксизма лежал, конечно, за пределами науки, в эмоциональной сфере. Конца капитализма желают потому, что вместе с ним, как предсказано в коммунистической Библии, исчезнут ненавистная эксплуатация человека человеком и отчуждение, порождающее традиционные религии [1, 171—172].

Многие исследователи, не отказывая коммунизму в статусе религии, приходят к выводу, что по сравнению с предшественницами это слабая, «неподлинная» (Арон) религия, более того, карикатура на религию. Да, у него наличествуют все религиозные атрибуты. «Но это, — продолжает Герд Кенен, — не более чем аналогии. Они указывают на сходство психических энергий... заполнявших пустоту, образовавшуюся на месте традиционных религий» [45, 417]. Другими словами, коммунизм, если следовать

этой логике, не более чем эрзац-религия, бессильное подражание полноценному прототипу, прежде всего христианству¹.

Обесценивая коммунизм как религию, на самом деле эти аргументы прежде всего обесценивают породившее его время. Если бы кроме слабых политических религий XX век породил другие, сильные, связанные с аутентичным переживанием трансцендентного вида веры, было бы легко согласиться с подобной аргументацией. Но прошлый век вызвал к жизни *только* «неподлинные» религии, вступавшие в конкуренцию с христианством, претендовавшие рано или поздно его преодолеть, заняв его место.

Сам Раймон Арон призывает христиан выйти за пределы храма, завязать более тесные связи с окружающим миром, справедливо видя в этом противоядие от будущих политических религий. Подобное развитие будет означать еще один виток секуляризации. Сила англосаксонского мира перед лицом светских религий (ни одна из них не смогла в нем укрепиться) заключалась в том, что христианство пропитало в нем все аспекты светской жизни, стало нравственностью и трудовой этикой, несовместимой с коммунистической антицерковью [1, 218].

Другими словами, только по-настоящему секуляризованное христианство, породившее *ставшие независимыми от него*, исторически обособившиеся трудовые и нравственные императивы, а вовсе не подлинное, аутентичное христианство было способно оказать эффективное сопротивление напору политических религий. Христианство, претендовавшее в XX столетии на подлинность, напротив, часто проигрывало светским религиям, особенно коммунизму, отдавало им миллионы своих духовных чад.

Так что те, кто призывает следовать примеру англосаксонских стран, должны апеллировать не к аутентичному религиозному опыту, на обладание которым в XX веке претендовали прежде всего светские религии, а к опыту в максимальной мере секуляризованному, ставшему прочной основой общественной нравственности. Не надо также забывать, что секуляризация в глобализирующемся мире имеет куда более глубокие основания, чем заставляют предположить такие квазирелигиозные эксцессы, как воинствующий атеизм или религия крови, что ее подлинные причины — не чья-то прихоть или просчет, а следствие образа жизни сотен миллионов людей.

Жак Деррида, в отличие от Арона, считал особо ценной в учении Маркса интернациональность коммунистического послания, невозможность заключить его в национальные рамки. И хотя утопическая составляющая

¹ «Diese genuine Verführungskraft einer totalitären Gewalt führt zurück an die dunklen Quellen aller Religionen — eines Numinosen, die sich ursprünglich gerade aus den Menschenopfern und dem Schrecken vor dem Dämonisch-Göttlichen speiste» [45, 416].

марксизма, признает основатель деконструкции, при попытке его осуществления (при Сталине коммунизм окончательно советизировался, став национальным проектом) была утрачена, мы должны учесть само событие обещания. Никакая партия не может этим событием овладеть, более того, структурное мессианство, по Деррида, — единственный недеконструируемый момент в учении Маркса. В этом современные люди — наследники Маркса, выработанной им «философской и научной формы. Форма эта, в принципе, не религиозна в смысле позитивной религии; она не мифологична, следовательно, она и не национальна... Форма этого проекта остается абсолютно уникальной» [7, 133]. Наиболее радикальный разрыв с *этой* формой марксистского мессианства в прошлом веке представлял собой как раз большевизм, особенно в его сталинской разновидности.

Антирелигиозные эксцессы политических религий далеко не так радикальны и, главное, не так эффективны, как казалось их фанатичным сторонникам. Мягкий индифферентизм глобализующегося мира, не отрицающий традиционные религии, но мягко (и тем более надежно) растворяющий их в постоянно совершенствующейся технологической среде, на самом деле как средство избавления от веры куда эффективней, чем воинственный атеизм большевиков, в свои лучшие моменты (1917—1921 годы) вызывавший ассоциации с аскетизмом первоначального христианства. Нет более надежного средства обесмысливания веры, чем систематически проявляемая по отношению к ней *радикальная нейтральность*, входящий в привычку, ставший автоматическим — при соблюдении внешних ритуалов — индифферентизм.

Связь религии с теизмом, а тем более с монотеизмом, не столь существенна, как думают люди, интериоризовавшие ценности христианской культуры. Инстинктивно отождествляя атеистическое с нерелигиозным, мы забываем, что требования нравственности (генетически связанные с религией, но давно эмансипировавшиеся от нее, существующие самостоятельно) выше самых возвышенных религиозных заповедей. Трагедия коммунизма в том и состояла, что его сторонники ради достаточно туманной цели покусились не просто на церкви, мечети, пагоды и синагоги — они задумали каленым железом выжечь в человеке саму основу общежития, нравственное начало. Знаменитая революционная бдительность, возводившая доносительство в ранг добродетели, разрушала человеческую солидарность, была преступлением против морали. Преступления против религии прискорбны, но выявить и осудить их сравнительно легко. Преступления против нравственности намного ужасней, но осудить и выявить их гораздо труднее. Если преступления против религий большевики совершали от имени того, что считали не религией, а наукой или научной идеологией, то преступления против нравственности совершались ими *именно ради* высшей, революционной нравственности.

Арон считал коммунизм абсолютно неспособным произвести на свет нового человека, но такой человек существует, хотя и не соответствует грезе Маркса или Ленина. Новый человек пережил СССР, он процветает в новой России и других постсоветских странах. Православие и другие религии снова в фаворе, преступления против них осуждены, восстановлены тысячи церквей, но революционная бдительность по-прежнему дает о себе знать, порядочность по-прежнему в дефиците. Зародившись в атеистической среде, новый человек быстро научился пользоваться религией для демонстрации своей враждебности окружающему миру. Пройдя полный круг, первоначальное Марксово мессианство, устремленное на поиски чистой, независимой от содержания конкретных заповедей нравственности, превратилось в собственную противоположность, в этику революционной бдительности, тотальной подозрительности. В коммунизме Деррида интересует чистота упования, сохранение события обещания, извращенного в процессе воплощения; Арона же занимают прежде всего сами воплощения, окончательно, по его мнению, дискредитировавшие первоначальный проект. По Деррида, чистота упования не бывает запятанна его несовершенным воплощением, даже если удастся доказать, что это воплощение было единственно возможным. При столь различном подходе и выводы, естественно, оказываются разными.

У всякого, взявшегося писать о коммунизме как религии, прежде всего возникает вопрос, что считать религией. Выражаясь более конкретно, можно спросить: необходимым ли образом религия связана с потусторонним существом, с Богом? Теми, кому эта связь представляется неразрывной и необходимой, коммунизм, исходящий из того, что потусторонний мир есть не более чем фикция, причем фикция разоблаченная, служащая интересам эксплуататоров, конечно же, религией признан не будет.

Но стоит посмотреть на религию по-другому, например как на систему окончательных мотиваций, наполняющих смыслом человеческую жизнь, как то, ради чего люди готовы приносить любые жертвы, — и тогда коммунизм окажется, пожалуй, наиболее оригинальной религией XX века. В него верили десятки миллионов людей; в опыте построения коммунизма разум наиболее явно обнажил свою травматическую изнанку. От имени коммунизма объявили врагами, заключили в тюрьмы и концлагеря, «ликвидировали» огромное число людей, объявленных «классовыми врагами», «бывшими людьми», «чуждыми элементами», контрреволюционерами. Многим лучшим умам цивилизованного мира коммунистический идеал (гипотетическое состояние общества будущего) казался чем-то настолько высоким, что оправдывал в их глазах истребление целых классов. Массовый террор представлял перед ними в ореоле исторической необходимости. То, что в их собственных странах показалось бы немыслимым, натолкнулось бы на решительное сопротивление, случившись на родине мирового пролетари-

ата, часто вызывало или шумное одобрение, или молчание, граничившее с сообщничеством. Именем коммунизма большие группы людей приносились в жертву в соответствии с «научными» критериями, а их смерть выдавалась за залог лучшего будущего человечества.

Утверждающие, что коммунизм отрицает трансцендентное, более того, основывается на его отрицании, упускают из виду одно существенное обстоятельство: преображенный мир, строящийся по законам, принципиально отличным от известных нам из истории, более радикально отличается от привычного, здравосмыслового мира, является более загадочным, чем потусторонние миры религий Книги.

Вера в историческую неизбежность выхода за пределы истории остается религиозной: перед ней бессильны фактичность, эмпирия, наблюдаемая реальность. Более того, в случае коммунизма сами акты веры начинают выдаваться ее носителями за результаты научного наблюдения. Ленин, Троцкий, Бухарин, Брехт, Арагон, Кестлер, Шоу и тысячи других, менее известных людей меньше всего считали себя верующими людьми. Революция была в их глазах торжеством разума, событием, сделавшим ненужной унаследованную религию. Парадокс с самого начала заключался, однако, в том, что предсказанное Марксом постоянно откладывалось, переносилось в неопределенное будущее, ради которого надо было приносить в настоящем все новые и новые жертвы. Историческая закономерность приобретала в результате черты религиозного упования. Коммунизм никогда не строили, никто не знал, что это такое. В распоряжении большевиков находились лишь несколько отрывков из «Коммунистического манифеста», «Капитала» и «Критики Готской программы», к тому же чрезвычайно многозначных, так что пространство импровизации, затягивающее революционеров, оказывалось воистину безмерным. Цель революции на каждом этапе настолько отличалась от достигнутого, что для опознания хоть каких-то признаков приближения к ней, нахождения на правильном пути коммунистам нужна была воистину нерассуждающая вера. Сначала непогрешимой была объявлена ленинская партия, а по мере укрепления власти Сталина таковой стала воля ее вождя. Ведущие большевики — Ленин, Троцкий, Бухарин, Сталин — не случайно сравнивали партию с религиозным (или военным) союзом, орденом, братством. (Об этом подробнее см.: 50, 18—19 etc.)

Пафос выхода за пределы истории в состояние, которое еще никому не удалось описать, неизбежно находит выражение в религиозных образах (иудеохристианских, античных, магических). Оказывается, что стихия коммунизма глубоко родственна религиозному опыту не вопреки, а именно благодаря радикальности атеистических притязаний. Атеизм, претендующий на научность, уподобляется религиозной экстаике, отказавшейся от опоры на потустороннее, но обретшей не менее прочное основание

в трансцендентности имманентного. Современные религии отличаются от своих традиционных, теистических предшественниц тем, что остаются имманентными состоянию, которое стремятся максимально, до неузнаваемости преобразить. Святое оказывается для их сторонников внутренне присущим профанному миру, подлежащему преображению изнутри. В отличие от носителей подобной веры, прихожане традиционных, даже реформированных конфессий, как правило, все больше черпают свою веру в *отдаленности* от основных явлений современной жизни. На Западе вера в коммунистический эксперимент далеко не всегда сопровождалась членством в партии, но являлась, как в случае Беньямина, важным условием интеллектуальной работы, общения с носителями наиболее современных идей в гуманитаристике и искусстве (сюрреалистами, членами франкфуртского Института социальных исследований, Брехтом), также в разной мере затронутыми новой верой.

Горючим коммунистической веры в интеллектуальных кругах была обострившаяся в годы Первой мировой войны ненависть к капитализму. Октябрьская революция была отдушиной, дававшей проявиться инстинктивному неприятию единственного мира, который был известен «попутчикам» не понаслышке, частью которого они, проклиная себя, оставались. Потребность в вере была огромной; никакие стоны жертв эксперимента, никакие труды о ЧК и Красном терроре не могли переубедить тех, кто проецировал на революцию глубинное недовольство *собственной* жизнью, для кого путь к традиционному религиозному утешению был надежно перекрыт Просвещением. В 20-е и 30-е годы XX века Москва стала плоскостью проекции необычайной силы: что бы ни происходило в новой Мекке, все преобразалось, превращалось в часть ее завораживающей силы. Даже критики новой власти (тот же Бертран Рассел) не сомневались в неминуемом и скором крахе капитализма. На Западе революционный культ был неотделим от непреодолимого желания революции, был его продолжением.

В период между двумя мировыми войнами СССР был местом утопии, местом того, что не имеет места. Этот парадоксальный статус признавали за ним тогда многие интеллектуалы, писатели, художники, ученые, политики. Среди них были искренне верующие, вступавшие в компартии, проводившие в жизнь линию Коминтерна, боровшиеся против империализма, фашизма и «социал-фашизма» (как коммунисты называли в то время социал-демократов), потерпевшие поражение и нашедшие прибежище на «избранной родине». Большинство из них Сталин «отблагодарил» расстрелами, лагерями и ссылками. Были и верующие другого рода, известные интеллектуалы, сочувствовавшие советскому эксперименту и публично его поддерживавшие. Их имена имели большое пропагандистское значение. К ним примыкала большая группа «попутчиков», которые,

не состоя в партии, также совершали путешествие в «святую землю большевизма», чтобы поведать о свершениях новой власти. Спектр их суждений простирался от безоговорочной поддержки и прославления до сочувственной, хотя и сдержанной оценки увиденного.

В наше время перспективы светских религий не выглядят радужными; их вытесняет возрождение различных фундаментализмов. Создается впечатление, что мания улучшения мира на рациональных основаниях, владевшая умами интеллектуалов сто лет назад, перестала быть притягательной, утратила утопический потенциал. Мир за это время стал настолько ускользающим и несубстанциональным, что неясно, не только что в нем нуждается в улучшении, но и что есть улучшение такого мира. От очевидностей вековой давности мало что осталось. И ничто так не скомпрометировало коммунистическую идею, как опыт построения «реального социализма».

Но одно представляется несомненным: религии, которые способны породить глобализирующееся общество, скорее всего, будут еще более имманентными, еще менее совместимыми с идеей потустороннего существа.

ВЕРИТЬ БЕЗ БОГА

В ПРОЛЕТАРСКОЙ МЕККЕ

На «избранной родине»

Путешествия западных интеллектуалов в СССР в период между двумя мировыми войнами вызвали к жизни литературный и религиозно-профетический жанр, который Жак Деррида предложил (по образцу знаменитой книги Жида) называть «возвращениями из СССР». Этот жанр возник как реакция на событие Октябрьской революции, «знаменующее собой решающий момент в истории человечества» [8, 14]: «Ничего подобного не было до Октябрьской революции, и он (этот жанр. — М. Р.) прекратит свое существование в ближайшее время: он станет невозможным после окончания периода борьбы и надежд, предвидений и дискуссий, повод к которым дала Революция...» [8, 14—15].

Кроме обычной у многих интеллектуалов после 1917 года появляется «избранная родина» — «*patrie d'élection*» (Жид), отечество всех прогрессивных людей, Советский Союз, единственная страна, чье название не отсылает к этносу или к местоположению, является, по выражению Деррида, «чисто политическим, коммунистическим». Большевики, если верить авторам «возвращений», осуществляют универсальную, общечеловеческую задачу, строят мир, в котором не будет разделения на классы, эксплуатации человека человеком.

Игра своего и чужого в текстах, принадлежащих к этому жанру, парадоксальна; своим в них является происходящее не на родине, а на «избранной родине». Большинство интеллектуалов, ставших очевидцами Октябрьской революции (журналисты, приехавшие, подобно Альфонсу Паке и Джону Риду, ее освещать, русофилы, как Пьер Паскаль, оказавшиеся в это время в России, социалисты, революционеры, анархисты и т. д.), подпадают под обаяние этого события, становятся его восторженными поклонниками. Красный террор не является для них тайной, но они оправдывают его чрезвычайными обстоятельствами, борьбой революции за выживание. Религиозный момент в их приверженности большевистской революции будет отрефлексирован позже и только теми из них, кто порвет с коммунизмом. Осмысление этого типа веры становится возможным после ее утраты; те же, кто останется в рядах коммунистического движения, так и пребудут до конца своих дней истинно верующими, то есть

убежденными атеистами. Как вера большевизм принципиально атеистичен; его религиозное ядро сохраняется лишь в том случае, если соответствующие убеждения (как бы слепо и фанатично им ни следовали, какие бы жертвы ради них ни приносились) запрещается именовать религиозными. Аналогии с традиционной, теистической верой следует, по мнению адептов новой веры, избегать по принципиальным соображениям: она запятнана первородным грехом угнетения, на отмену которого претендует коммунизм.

Среди страстных поклонников революции было мало верующих людей. Когда выяснилось, что Пьер Паскаль — практикующий католик, в Коминтерне слушалось «дело Паскаля»; специальная комиссия пришла к выводу, что христианин — даже оказавший революции такие неоценимые услуги, как Паскаль, — не может занимать пост в международной пролетарской организации. Французский «попутчик» вскоре действительно отошел от коммунизма; вернувшись во Францию, он стал ученым-русистом.

Октябрьская революция была событием, располагавшимся за пределами здравого смысла; в отношении его, убеждали коммунисты, надо было определиться заранее, не дожидаясь поездки в революционную Мекку. Протекающие там процессы настолько сложны и необычны, что понять их на месте, тем более для иностранца, крайне затруднительно.

И тем не менее многие ехали в Москву именно для того, чтобы понять смысл осуществляемого там эксперимента. Для таких людей столица мирового пролетариата стала местом мощных духовных метаморфоз, где убеждения легко переходят в свою противоположность, Савлы превращаются в Павлов и наоборот. Альфонс Паке в 1918 году приехал в Москву убежденным «европейским империалистом», за несколько месяцев, подружившись с Радеком и другими ведущими большевиками, проникся сознанием значимости революционных изменений и возвратился в Германию сторонником большевизма¹. Известный писатель и журналист Йозеф Рот, напротив, в 1926 году приехал в СССР сторонником большевиков; путешествуя по стране, он круто изменил свои взгляды и вернулся, по его же собственным словам, «роялистом»².

¹ Подробнее о пребывании Паке в Советской России и его реакциях на событие революции см.: 44, 143—168 etc.

² В «Московском дневнике» (запись от 16 декабря 1926 года) Бенъямин сообщает о встрече с Ротом в московской гостинице и добавляет следующее: «В разговоре... я довольно быстро вынудил его проявить свою позицию. Если выразить это одним словом: он приехал в Россию (почти) убежденным большевиком, а уезжает из нее роялистом. Как обычно, страна расплачивается за смену политической окраски тех, кто приезжает сюда с красновато-розовым политическим отливом (под знаком «левой» оппозиции и глупого оптимизма)» [2, 43].

Число такого рода примеров нетрудно умножить. Обобщая, можно сказать: наиболее пронизательные критики советской системы, особенно в ее сталинской ипостаси, — Виктор Серж, Борис Суварин, Артур Кестлер, Анжелика Балабанова, Рут Фишер — начинали как активные коммунисты, почти все они владели русским языком и знали советскую жизнь не понаслышке. Трагедия заключалась, однако, в том, что им отказывались верить из-за их коммунистического прошлого, принимая прозрения, за которые пришлось заплатить немалую цену, за месье бывшим товарищам по партии.

Большинство из тех, кто восторгался достижениями большевиков и считал СССР «избранной родиной», сами переселяться туда не собирались. В этом вроде бы нет ничего удивительного: ведь нельзя же требовать от христиан переселения в Иерусалим, а от мусульман — в Мекку или Медину. Важно, как и в случае коммунистических верующих, что они связаны со святыми местами духовно и таким образом в сущностном, религиозном смысле пребывают в них всегда. Конечно, это так, но разница между религиями Книги и новой верой заключается в том, что события, в которые верят христиане и мусульмане, произошли в святых местах в отдаленном прошлом, а событие коммунизма *еще только должно* случиться. Судьба коммунизма решается в этом конкретном месте; поэтому его связь с местом свершения (с топом, с локусом) несравненно более сущностна, чем в случае ориентированных потусторонне теистических религий. Осуществление коммунистического пророчества однозначно привязано к месту его свершения; вне него не существует и само событие. Пути бегства из этого места в иной мир надежно перерезаны воинствующим атеизмом.

Чтобы распространиться на весь мир, приобрести универсальный статус, который приписывают ему верующие, коммунистическое пророчество должно реализоваться в этом конкретном месте. Поэтому прибывшему в Москву «попутчику» нельзя было остаться просто туристом, наблюдающим происходящее извне; он внутренне обязывался взвалить на себя груз свидетельства, стать, так сказать, материалистическим евангелистом. Даже простой рабочий, крестьянин, член профсоюза, не говоря уже об интеллектуалах и знаменитостях, в революционной Мекке переживали метаморфозу, превращались в свидетелей, от суждения которых как бы зависела аутентичность эксперимента. Мир строящегося коммунизма вывернут наизусть, обращен к судящему; он давит на него, ждет благоприятного отзыва и делает все, чтобы его добиться. В эпоху зарождающегося массового туризма было крайне необычно, что страна, большинство граждан которой жили в униженной нищете, не останавливалась ни перед какими расходами, лишь бы иностранцы говорили и писали о ней только в восторженных тонах.

Даже если коммунизм и был прежде всего «опиумом интеллектуалов» (Арон) [32], его первоначальное послание имело всеобщий характер и не знало «ни эллина, ни иудея». В лице коммунизма впервые религия, не утратив ни грана своей парадоксальности, решительно сошла на замлю. От прибывших в страну победившего пролетариата пилигримов требовали суждения, предварительно, правда, отключив механизм здравого смысла и парализовав возможность судить. В результате возникла парадигма «бытия-в-становлении» (мы застаем ее у Жида, у Фейхтвангера, у Луиса Фишера, отчасти у Бенямина и почти во всех литературных произведениях и фильмах сталинского времени), по отношению к которому *любое суждение* будет заведомо неверным: все в СССР менялось якобы так быстро, что увиденному вчера сегодня уже ничто не соответствовало. Поэтому для идеологов новой власти суждение есть *primo logo* проявление веры, ликующая, прославляющая, экзальтированная эмоциональная реакция.

Любая оценка мгновенно устаревает; только сильная эмоция остается не подверженной изменению, нетленной.

Пересечение границы Советской России было связано с сильными эмоциями. Она была оформлена не просто как въезд в еще одну европейскую страну, а как ворота в новый мир. Эта граница, пишет Йозеф Рот, имеет «историческое значение»: «...Кажется, что здесь проходит не обычная граница между странами, она видится скорее границей между двумя мирами» («...Es scheint doch, dass hier nicht eine gewöhnliche Grenze ist zwischen Land und Land, sie will eine Grenze sein zwischen Welt und Welt») [цит. по: 40, 100]. Даже воздух на социалистической родине пахнет по-другому, уверяли читателей привлеченные аурой революции пилигримы. «Раньше я не понимал крестоносцев, целовавших землю, по которой ступал Спаситель, — писал Макс Бартель, которому через несколько лет предстояло перейти в лагерь национал-социализма, — но сам я испытал на русской границе подобные же чувства» («Ich habe früher Kreuzfahrer nicht begriffen, die das Land, wo ihr Heiland gewandelt hat, geküsst haben, aber mit den gleichen Gefühlen betrat ich Russland») [цит. по: 40, 99]. Молодые люди поведдали Элен Штеккер (Helene Stöcker), что после пересечения советской границы они сразу же почувствовали себя на родине [цит. по: 40, 99]. Клара Цеткин призывала каждого на советской границе снять башмаки, ибо земля, на которую они ступают, — «это святая земля» [цит. по: 26, 98].

Собрание патетических высказываний подобного рода могло бы заполнить много страниц. Но как минимум столько же людей испытывали при пересечении советской границы прямо противоположные чувства: настроение ухудшалось, они начинали нервно проверять паспорта и готовиться к худшему.

Итак, «что одному казалось раем, — резюмирует Отто Фридендер, — представлялось адом другому» [цит. по: 40, 98], и между этими сильными

эмоциями пустота: никаких посредствующих звеньев, никаких более умеренных чувств.

Впечатления от поездки в СССР были в основных чертах закодированы уже в первоначальных реакциях паломников. В страну победившей революции, как правило, приезжали занявшие позицию люди; и априорное отношение, восторженное или депрессивное, находило выражение в их текстах. Случалось, что позиция менялась на противоположную, но стать *умеренной* она не могла — СССР вызывал *только* сильные эмоции. Буржуазия, с детства уверяли советских школьников, платила родине пролетариата той же монетой. Они заучивали наизусть стихи Маяковского о советском паспорте. Их тема — ужас, с каким иностранный пограничник берет в руки «молоткастый, серпастый» советский паспорт поэта: «как бомбу», «как кинжал», «как саблю обоюдоострую», «как гремучую, в двадцать жал, змею двухметроворостую»! Для поэта такое отношение — предмет гордости за свою страну; ненависть буржуа в его глазах — доказательство реальности революционных преобразований.

В сильных эмоциях не было недостатка не только на границе, но и в самой пролетарской Мекке. Никос Казандзакис вспоминает, что на праздновании 10-летия Красного Октября пришел в такой экстаз, что стал обниматься со своим соседом, китайским генералом, их обоих обнимал огромного роста чернокожий, и все вместе они плакали от счастья. «Сколько часов, — спрашивает себя греческий автор, — длилось это божественное опьянение? Сколько веков?.. Я сжимал в объятиях китайского генерала, нас обоих сжимал негр, я чувствовал, как границы рушатся, имена, страны, расы исчезают, — человек обнимал человека... Я поклялся, что жизнь моя обретет с этого мгновения единство, а сам я избавлюсь от различного рода порабощений, одолею страх и ложь и другим тоже помогу избавиться от страха и лжи. Поклялся не позволять больше людям творить несправедливость, дать детям всей земли чистое небо, игрушки и книжки, дать женщине свободу и счастье, доброту и благородство — мужчине, и пшеничное зернышко птичке — сердцу человеческому.

«Это клич России!» — сказал я и поклялся следовать ему до конца жизни» [13, 381].

Неудивительно, что новый культ отвергал традиционные религии; он претендовал не только выполнять те же функции, но делать это значительно лучше конкурентов. Как показывает опыт Казандзакиса и многих других паломников, СССР создавал убедительное впечатление того, что искупление уже состоялось.

Стоит ли после этого удивляться, что после возвращения с «избранной родины» паломники видели свою старую родину, Европу, в преобразованном свете. Люди и вещи оставались на своих местах, но оптика становилась иной.

По возвращении из Москвы «новое духовное состояние» позволяет Беньямину замечать, как одиноки люди в его родном городе, как чисто выметены и широки тротуары, как велико расстояние между пешеходами. «Для приезжающего из Москвы, — резюмирует свои впечатления немецкий “попутчик”, — Берлин — мертвый город. Люди на улице кажутся безнадежно обособленными, от одного до другого очень далеко, и каждый из них одинок на своем участке улицы... Новый взгляд на город, как и новый взгляд на людей, напоминает обретение нового духовного состояния: все это несомненный результат поездки в Россию» [13, 160].

После пережитого в Москве озарения Никосу Казандзакису на обратном пути в Грецию Берлин и Вена с их ночными ресторанами и клубами, ухоженными женщинами и самодовольными мужчинами, смотрящими на религию глазами разума, показались уже не привлекательными, как раньше, а, напротив, отталкивающими, отвратительными. Он увидел Европу в апокалиптической перспективе: как Содом и Гоморру, как Помпеи. Распутный континент вот-вот засыпет лавой, которую готов извергнуть на него Везувий революции. На своем образном языке Казандзакис выразил это особенно ярко: «Когда по прошествии трех этих месяцев, возвращаясь в Грецию, я снова оказался в Берлине, а затем — в Вене, мир изменился. Нет, не мир, а мое видение мира. То, что прежде представлялось мне необычайным и восхитительным, — фривольные танцы, современная варварская музыка, размалеванные женщины, размалеванные мужчины, резкая ироническая усмешка, неумная страсть к золоту и ласкам — все это теперь вызывало у меня тошноту и содрогание, и я видел в этом предвестие конца. Тяжкий смрад стоял в воздухе, словно мир гнил. Такой запах, должно быть, стоял над Содомом и Гоморрой».

Такой запах стоял, должно быть, и над Помпеями незадолго до того, как они обратились в пепел...

Помпейские погребки были полны вина, женщины — распутны, ухожены и бесплодны, мужчины — верочужды, ироничны и усталы. Все боги — эллинские, африканские и азиатские — были сбродом, оскотинившимся в своей демократической никчемности: безбожники и трусы, с лукавой ухмылкой делившие между собой жертвенные подношения и души. Весь этот город, лежавший, откинувшись навзничь, у ног Везувия, беззаботно заливался смехом» [13, 396—397].

Логика понятна: точно так же, как в свое время помпеяне, беззаботно веселился Европа в преддверии конца; она точно так же ухожена и безрелигиозна («безбожниками» греческий автор называет даже ее богов), хотя и продолжает по привычке соблюдать обряды. Настоящая вера переместилась на родину революции, и именно атеизм является гарантией ее подлинности. После того как боги умерли, сохранилась лишь вера в демиургические способности самого человека.

Благодаря новой оптике казавшееся естественным попадает в принципиально иной контекст и внутри него проявляет свою ограниченность, искусственность и извращенность. У совершивших революционный хадж «попутчиков» появлялся внешний взгляд на собственную жизнь, особенно ценный по причине ее тогдашней неустойчивости.

Если бы паломничество выполняло только терапевтическую функцию, в этом не было бы ничего плохого, но, к сожалению, пик культа «избранной родины» пришелся на апогей сталинских репрессий, жертвами которых стали миллионы людей. И это со всей серьезностью ставит ряд моральных вопросов, к которым я вернусь ниже.

Жак Деррида. «Возвращения из СССР»

В эссе «Back from Moscow, in the USSR» Жак Деррида выделил дискурсивные приемы, позволявшие превратить суждение об СССР в событие веры. Авторы «возвращений» оперировали теми же фактами, что и их оппоненты, но ставили их в иную перспективу, меняли оптику наблюдения, заставляя посмотреть на происходящее сквозь призму материалистического, революционного мессианства. «Возвращения из СССР» образуют, по Деррида, литературный корпус со своим ритмом, внутренним драматизмом, повторяющейся формальной структурой. Внутри него свидетельства признанных, авторитетных писателей приобретают особое влияние (часто за счет текстов более профессиональных, но менее влиятельных авторов).

Начиная анализ с книги французского литературоведа-компаративиста, в прошлом коммуниста Рене Этьембля «Убийство папаши» (он посетил СССР в 1934 году), Деррида отмечает три черты, характерные для всего жанра: во-первых, это стремление понять уникальный процесс в образцовой стране, во-вторых, осознание того, что «время этого эксперимента предварительно и постижимо лишь в качестве такового» [8, 29—30], в-третьих, путешествие в СССР подается не как поездка за границу, в чужую страну, а как парадоксальная поездка-возвращение «к себе», на «избранную родину». Все происходящее в Стране Советов переходно, временно, устремлено к будущему, знаки которого едва проступают в настоящем. Задача паломника — научиться читать эти знаки.

После посещения Мавзолея Ленина Этьембль записывает: «Разве это восхищение мертвым не лучше поклонения какому-то святому?» Хотя он с гордостью добавляет, что Москва — не Иерусалим, а Ленин — не святой, отношение французского коммуниста вполне религиозно: так, он завидует солдату, который несет караул у тела вождя, — ведь тот смотрит прямо в дорогое лицо [8, 30—31].

Деррида ставит задачей отделить «возвращения из СССР» от близких исторических жанров, рассказов о паломничествах, стихов об «утраченном рае», о посещении «старых и новых Иерусалимов, Афин, Римов», свидетельств о Французской революции. «Оригинальную историчность этих сочинений можно, как мне кажется, сравнить с рассказами о паломничестве, например в Иерусалим» [8, 31], с двумя, однако, существенными ограничениями: во-первых, в отличие от завершенной темпоральности Нового Завета, событие, на место которого приехал паломник, еще не состоялось, это «процесс в действии», и, во-вторых (и это главное), революция претендует положить конец религии. Как раз в это время по при-

казу Сталина в СССР разрушаются храмы, преследуются священники, подвергаются гонениям верующие.

В то же время не случайно, читая отрывки из «Убийства папаши», основатель деконструкции обнаруживает в них, как и в других образцах этого жанра, «остаточный религиозный слой» [8, 32]. В чем в данном случае заключается религиозность? В том, что авторы «возвращений» претендуют рассказывать о чем-то совершенно другом, нежели поездка в конкретную страну с определенной культурой (авторы самых знаменитых «возвращений», в том числе рассмотренных в этой книге, не владеют русским языком). Место поисков Грааля в коммунистической Мекке занимают поиски всеобщего смысла, обнаружение человечества, говорящего на универсальном наречии, пробивающемся сквозь оболочку русского языка. Эти путешествия знаменуют собой конец путешествий, окончательное возвращение «к себе». «Само произведение, событие языка, дискурс свидетельства, повествование о путешествии должны тут же раствориться в служении всеобщему» [8, 36].

В коммунизме Этьембль разочаровался после московских показательных процессов; его, француза из католической семьи, кроме всего прочего оттолкнул в них антисемитский подтекст (среди обвиняемых оказалось много евреев). Он подал заявление о выходе из партии, но от партийной конспиративности избавился не полностью: «Жид опубликовал свое “Возвращение из СССР”. Я согласился со многими упреками, которые я и сам делал во время поездки в 1934 году, не признаваясь в этом тем не менее [открыто] из-за нацистской опасности» [цит. по: 8, 43].

В модальности «бытия-в-становлении», «бытия-в-строительстве» [8, 50] выдержана и знаменитая книга Андре Жид, сыгравшая в жизни Деррида особую роль. Он прочитал ее в возрасте 15 лет, на пике увлечения творчеством писателя; именно «Возвращение из СССР» убедило будущего философа в «трагической неудаче советской революции» [8, 35]. Повествование начинается на мифической ноте, с мифа о Деметре и царице Метанейре. Беспрецедентность опыта изначально соединяется с единственностью места его проведения: «там», в том месте, на «избранной родине», разыгрывается будущее «нас», всего человечества. СССР — это место, где утопия должна стать реальностью. «Новое пространство, — продолжает Деррида, — в котором движется письмо “возвращений”, является пространством мифическим (аисторическим, *in illo tempore*) и эсхатологическим (Моисеевым и мессианским) в той самой мере, в какой оно еще должно возникнуть, подобно Земле Обетованной и будущему “избранной родины”» [8, 46].

И, поставив революции диагноз, Жид не вышел за пределы парадигмы «бытия-в-строительстве». «СССР “строится”... — цитирует “Возвращение” Деррида, — кажется, само будущее рождается на глазах» [9, 522].

Тем самым диагноз как бы оказывается неокончательным, ему угрожают «родовые муки будущего», которые продолжают и могут кончиться неожиданно — «лучезарный младенец» Демофоон все еще имеет шанс появиться на свет. К будущему обращен не только коммунистический опыт, но и сами путешествия в СССР, и упорядочивающие их тексты.

По-другому, но не менее явно революционная эсхатология дала о себе знать в «Московском дневнике» Вальтера Бенямина. В качестве основного в этом автобиографическом тексте Деррида выделяет «феноменологический мотив». Вместо того чтобы написать «портрет Москвы», Бенямин в письме Мартину Буберу объявляет, что через его текст заговорит сама вещь, так как в этом месте (в столице революции) в настоящий момент (когда решается ее судьба) все наблюдаемое — уже теория. Другими словами, способ изложения должен соответствовать присутствию самой вещи, принимать форму ее самоописания, «находиться за пределами интерпретации, спекуляции, идеологии и т. д.» [8, 56—57]. Подобное заключение субъекта в скобки, воздержание от суждения, нейтрализация любой интерпретации возможны, замечает Деррида, исключительно благодаря «настоящему моменту» в Москве, благодаря событию революции и особой (парадоксальной: будущее-в-настоящем) темпоральной структуре этого события. Такова, выражаясь религиозным языком, «благодать текущего момента» [8, 58]. Столица мировой революции может быть описана только чисто экспрессивным, неинструментальным языком; таков результат уникальности «настоящего момента» в месте, отмеченном материалистической благодатью. «...С помощью происходящего в Москве, — подытоживает Деррида логику Бенямина, — можно восстановить первоначальный опыт языка, подобие искупления первородного греха» [8, 62]. Хотя воплотить столь амбициозный проект немецкий автор не сумел, событие обещания важно само по себе, должно быть сохранено как таковое. Обещание похоже на коммунизм в том смысле, что он также был и остался призрачным, завещанным грядущему, отличным от любой полноты присутствия [7, 133].

Наследием марксизма, в глазах основателя деконструкции, является прежде всего «мессианство без религии», идея справедливости, отличная от права и даже от прав человека. В спасении этого момента от «кошмара советской бюрократии», от «сталинизма в прошлом» и «неосталинизма в настоящем» Деррида с самого начала видел свою задачу как философа: «Как раз такой и была естественная среда, в которой возникло то, что мы называем деконструкцией, — и понять что-либо в сегодняшней деконструкции, особенно в той, что существует во Франции, совершенно невозможно, если не учитывать это историческое переплетение» [7, 30].

Деррида впервые приехал в Москву зимой 1990 года, в разгар перестройки и связанного с ней окончательного, как он полагал, завершения

жанра «возвращений из СССР» (о том, что самому СССР оставалось существовать менее двух лет, тогда мало кто догадывался). Подвергая анализу тексты Этьембля, Жида и Бенямина, он хотел объяснить, почему невозможно его собственное «возвращение», что мешает «просто рассказать» о поездке на родину социализма. Собственные впечатления Деррида наметил пунктиром, как бы спрятав их среди отрывков из текстов о паломничествах в Мекку революции. Он отказался от состязания с авторами «возвращений» в постижении смысла Октябрьской революции, считая его изначально множественным, распыленным на фрагменты, не подводимым под единый знаменатель.

«Кронштадт» и «возвращение к людям»

С легкой руки журналиста Луиса Фишера слово «Кронштадт» стало нарицательным. Фишер, сам много лет работавший в СССР и симпатизировавший большевикам, в переносном смысле назвал «кронштадтом» момент, когда уверовавший в революцию человек окончательно разочаровывается в объекте своей веры. Сами пережившие трансформацию люди считали «кронштадт» прозрением, а их бывшие партийные товарищи — впадением в ересь, предательством дела революции. Для разных «попутчиков» и коммунистов поводами к «кронштадту» послужили разные события: для кого-то коллективизация, для других (например, для упоминавшегося Рене Этьембля) — московские показательные процессы, для третьих — преследование в СССР кого-то из их друзей и т. д., и т. п.

И наконец, для очень многих из веривших в коммунизм людей «Кронштадтом» с большой буквы стал конкретный день, 23 августа 1939 года, когда в Москве был подписан пакт Молотова—Риббентропа. Это событие нанесло жанру «возвращений из СССР» удар такой силы, что по большому счету он от него так и не оправился; его можно также считать началом необратимого заката веры в революцию как в универсальную освобождающую силу. Трудно не согласиться с автором книги «В стране светлого будущего» Франсуа Урманом (François Hourment): «Подписание германо-советского пакта нанесло коммунистической прессе смертельный удар... завершился период эпохальных путешествий в загадочную Красную Россию» («La signature du pacte germano-soviétique porte un coup fatale à la presse communiste... une page est définitivement tournée: celle de grands voyages dans l'énigmatique Russie rouge») [41, 39]. Вера, пережившая это событие, была либо совершенно наивной и слепой, либо отражала цинизм касты «посвященных», для которых необязательны постулаты их собственной религии. Во всяком случае, Луис Фишер, Кестлер, Беньямин и тысячи других до этого преданных делу революции людей прозрели или встали на путь прозрения именно 23 августа 1939 года; даже самые непоколебимые ортодоксы, судя по их позднейшим признаниям, испытали в тот день неприятные чувства.

Фишер писал, что «кронштадт», отказ от большевистского манихейства, от априорной уверенности в принадлежности к силам света, независимо от того, правы те или нет, означал для него «возвращение к людям» [37, 230], моральное возрождение¹. «Кронштадт» был для раскаявшихся выходом за

¹ Употребляя слово «кронштадт» в переносном смысле, Луис Фишер ссылается на разочаровавшихся в революции из-за жестокого подавления Кронштадтского восстания в марте 1921 года американских анархистов Эмму Гольдман и Александра Беркмана.

пределы фанатизма, возвращением к категорическому императиву с его призывом не делать другим того, чего ты не хотел бы, чтобы они сделали тебе.

Попытки возродить жанр «возвращений из СССР» после 1945 года успеха не имели, хотя влияние победоносного СССР и коммунистических идей в европейских интеллектуальных кругах оставалось весьма значительным. В 1950-е годы из-за критики СССР у западных интеллектуалов иногда возникали нешуточные разногласия. Сартр поссорился с Альбером Камю, после того как тот открыто осудил существование в СССР концентрационных лагерей, хотя сам он не отрицал, что они существуют¹. Он, как и Брехт, считал, что перед лицом худшего из миров (буржуазного) западный интеллигент не имеет права осуждать Советский Союз, остающийся главным противовесом капитализму. Но подобные эпизоды были скорее отголосками борьбы, кипевшей в 1920—1930-е годы; отлиться в полноценный литературный жанр им было не суждено. Страна, стоявшая во главе огромной империи, не вызывала больше энтузиазма у революционных идеалистов. У оставшихся верными коммунистическому кредо интеллектуалов, конечно, и после войны были свои малые «кронштадты»: ГДР (1953), Венгрия (1956), Чехословакия (1968), Афганистан (1979). Это этапы последовательной десакрализации события революции. Под их влиянием одни приняли капитализм как неизбежное зло, другие увлеклись более свежими революционными идеями, отправляясь на Кубу и в Китай. Новые Мекки породили ручейки «возвращений», куда менее полноводные, чем первоначальный поток. После 1968 года необходимость в наркотике революции шла на убыль; у людей общества потребления потребность впитывать сияние, излучаемое материалистическими религиями, стала сокращаться. Появились труды, авторы которых убедительно доказывали, что причины религиозного отношения к революции надо искать не столько в ней, сколько в механизмах переноса, связанных с обстоятельствами жизни верующих; по мере изменения обстоятельств ослабевала и вера².

на. По аналогии с ними и другие «попутчики» и коммунисты переживали позже свой «кронштадт» [37, 204].

¹ Сообщая об этом эпизоде в книге «Опиум интеллектуалов», Раймон Арон добавляет, что во Франции 1950-х годов в интеллектуальной среде достаточно было чуть более резко покритиковать СССР, чтобы распались старые дружеские отношения. Пример Сартра и Камю — не единственный [32, 59 и 63].

² Например, Габриэль Элмонд (Gabriel Almond) в книге «The Appeals of Communism» опросил 221 бывшего коммуниста из четырех стран о причинах их вступления в партию. Выяснилось, что на 52% опрошенных перед вступлением в партию отразилось ухудшение экономического положения; среди руководящих кадров таких оказалось еще больше, 67% (об этом см.: 56, 50). О причинах привлекательности коммунистических идей для интеллектуалов-евреев в рассматриваемый период среди прочего см.: Löwy Michael Erlösung und Utopie: Jüdischer Messianismus und libertäres Denken [48]; Judentum und politische Existenz: Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektuellen [42].

Основные причины революционной страсти, как постепенно выяснилось, лежали за пределами компетенции ее жрецов. В результате коммунистическая вера предстает в куда более сложной оптике, чем во времена ее предполагаемой неотразимости.

Я прокомментировал в этой книге тексты английских, немецких и французских авторов, более или менее равномерно распределенные по межвоенному двадцатилетию. Средний интервал между их написанием составляет три-четыре года. Все они в той или иной мере испытали на себе притяжение революции на разных ее этапах, от военного коммунизма до апогея сталинских чисток, и, конечно, воздействие столь разных событий не могло не быть различным. Комментируемые тексты не просто дают представление о жанре «возвращений из СССР», но в логическом отношении являются ключевыми, хотя составляют ничтожную часть архива. Даже беглый обзор архива «возвращений из СССР» занял бы много томов¹. От Рассела до Брехта прослеживается своеобразная феноменология коммунизма как религии, позволяющая понять, что побуждало современников Октября верить в мир, который люди хотели построить на земле своими руками, без помощи Бога. Будь авторы просто верующими, их тексты отдавали бы однообразием и едва ли представляли интерес для нашего времени. Но это не так. Во всех выбранных текстах ценна дистанция; непосредственные переживания авторов стали частью письма. На их примере мы видим, что жанр «возвращений из СССР» состоит из множества подвидов. Над всеми ними стоит своеобразный знак вопроса, вытекающий из недостаточного *телесного* опыта соприкосновения с новой властью. Между тем, как показывает пример Балабановой, Сержа, Суварина, Истрати и многих других, живших в СССР сторонников коммунизма, по-настоящему отрезвлял именно он. Но я воздержался от анализа книг названных авторов не только по причине ограниченности объема книги, но главным образом потому, что все они — в разной, правда, мере, — сохранили первоначальную коммунистическую веру, отрекшись от ее ложных подобий; поэтому проблематика коммунизма как религии не становится предметом их осмысления; как правило, они (как и Троцкий) ограничиваются более или менее глубокой *политической* критикой режима с точки зрения идеалов революции, которые продолжают разделять.

Между тем тексты Рассела, Беньямина, Кестлера, Жида, Фейхтвангера и Брехта отличает не просто ненависть к капитализму, уверенность в

его скором крахе, но и интерес к разным аспектам самой коммунистической веры (по крайней мере эстетически значимый взгляд на нее, какой имел место у Брехта). На их примере видно, как велик был первоначальный утопический потенциал революции и как постепенно на его обломках воздвигалась материалистическая религия, интимно связанная с формировавшимися параллельно с ней террористическими практиками.

¹ Кроме известных книг о путешествиях в СССР французских, немецких, британских, швейцарских «попутчиков» Фреда Купфермана [47] и уже упоминавшихся Франсуа Урмана, Христианы Улиг и других авторов, стоит сослаться на новейшие труды: «Berlin, Paris, Moskau: Reiseliteratur und die Metropolen» [35] и «Die Blicke der Anderen: Paris — Berlin — Moskau» [36].

*To kill or not to kill.**Историческая ответственность интеллектуалов*

Коммунизм был не просто наркотиком для интеллектуалов; на него упал отблеск священного в той форме, какую оно еще могло принять в XX веке. За него готовы были отдать жизнь не только члены компартий, но и такие люди, как Жид. В списках основателей организаций помощи, солидарности и дружбы с СССР мы находим имена Эйнштейна, Ролана, Пискатора, Стефана Цвейга, Томаса и Генриха Маннов, Кете Кольвиц, Альфреда Дёблина... этот список можно продолжать долго. «Arbeiter-Illustrierte Zeitung», например, выпускалась тиражом в 500 тыс. экземпляров [49, 194]. В подлинно религиозном отношении к стране победившего пролетариата недостатка не было. В 1933 году театральный критик Альфред Керр (Alfred Kerr) писал: «Для меня само существование “Республики Советов” принадлежит к числу вещей величайших, приносящих наивысшее удовлетворение. Там впервые за две тысячи лет предпринимается серьезная, мощная попытка установить в мире справедливость. Если завтра мне предстоит умереть, мысль об этом уникальном феномене послужит единственным надежным утешением» («Das Faktum “Sowjetrepublik” ist für mein Bewusstsein eine der größten und beglückendsten Tatsachen. Weil hier seit zweitausend Jahren zum ersten Male der ganz ehrliche Versuch gemacht wird, durch Energie Gerechtigkeit in der Welt zu bringen. Wenn ich morgen sterbe, wird der Gedanke an dies vereinzelt Phänomen der letzte, der einzige solide Trost sein») [цит. по: 49, 200]. Здесь есть все: и уподобление большевизма христианству («впервые за две тысячи лет»), и видение коммунизма как единственно способного дать предсмертное утешение в падающем в бездну мире, и уверенность в том, что усилиями сторонников Ленина в мир наконец-то внесится подлинная справедливость.

Влюбленных в СССР часто упрекают в непоследовательности, в том, что они ограничились кратким паломничеством, а не переселились на «избранную родину». Но и мусульмане, совершив хадж, также возвращаются на родину, хотя хадж — главное событие в их религиозной жизни. Ничто, впрочем, не излечивало от коммунистической веры лучше, чем тяжелый советский быт и всеприсутствие политической полиции.

Значительно труднее поклонникам СССР было бы отразить другой упрек. Подыгрывая сталинскому режиму в тот момент, когда уничтожались миллионы людей, они легитимировали его в глазах мирового общественного мнения и тем самым способствовали чудовищному размаху, который приняли репрессии. Даже если ими в основном двигало неведение или

заблуждение, их страстная вера не была лишь невинным украшением неизбежного, фатума, от которого в любом случае нельзя было уклониться. Правда состоит в том, что многие интеллектуалы активно поддерживали сталинский террор. «Our question, — записал после поездки в СССР в 1931 году Бернард Шоу, перефразируя знаменитые слова принца Гамлета, — is to kill or not to kill, but how to select right people to kill» [49, 206]. Едва ли английский драматург мог прямо повлиять на выбор «правильных людей», которых следует расстреливать НКВД, но подобные призывы — а в них — увьи! — не было недостатка — безусловно, играли на руку тоталитарному режиму.

В отношении прокоммунистической интеллигенции работают многие аргументы, которые после 1945 года приводились в отношении Карла Шмитта, Мартина Хайдеггера, Лени Рифеншталь, Луи-Фердинанда Селина и Эзры Паунда. Не думаю, чтобы ответы бывших поклонников Сталина сильно отличались от тех, с помощью которых парировали критику выше-названные интеллектуалы. Это были бы молчание и умолчание, ссылки на незнание, неопытность; отсутствие исторических прецедентов, лишаящее ориентации; чисто эстетическая и интеллектуальная, а не террористическая вовлеченность. Но если обратиться к многочисленным высказываниям апологетов СССР 1920—1930-х годов, мы обнаружим в них не незнание, а, напротив, уверенность в своем праве судить, пророческие интонации, учительские нотки.

Признание того, что все это делалось по неведению, имело бы, конечно, некоторое морально очищающее значение, но не избавило бы от кропотливой работы с архивом «возвращений» и сходных по содержанию произведений. Ибо слишком многое в архиве Октябрьской революции нуждается не в моральном осуждении, а в подлинной деконструкции, в создании исторической дистанции от массы патетических, профетических, автобиографических повествований. Без этой работы под коммунистической верой едва ли можно будет подвести черту. Прodelать ее без антикоммунистической истерии — задача ближайшего будущего. Мы созреем для нее, когда избавимся от двух видов ослепления: попустительства («все невинны, никто ничего страшного не сделал») и мести («все они одинаково преступны»). Тем более, что идея справедливости полностью, в отличие от права, свободной от мести, и есть та часть наследия Маркса, которую — в характерной для начала 1990-х годов атмосфере разочарования в коммунизме, интенсивной работы траура — призывал любой ценой сохранить Жак Деррида.

«Рука в огне». Советский Демоfoon

В заключение я хотел бы прокомментировать историю советского заключенного, инженера Михаила Алексеевича Костылева, которую приводит в книге воспоминаний под названием «Иной мир» польский писатель, бывший узник ГУЛАГа Густав Герлинг-Грудзинский.

Фабула проста: раз в несколько дней Костылев развязывал повязку на правой руке и держал руку какое-то время над огнем, чтобы получать освобождение от работы.

Перед нами советский Демоfoon, закаляющий руку в огненной стихии. Таким его запомнил и автор книги: «...Вижу его с искаженным от боли лицом и рукой, погруженной в огонь, словно лезвие закаляемого меча» [6, 86].

Ради чего держал руку над огнем заключенный Костылев?

Сталинская система наказания карала не преступное деяние; она, констатирует польский автор, ставила целью разрушение человеческой личности и построение на ее месте другой личности, с новыми реакциями. В терминах тогдашней идеологии это называлось «воспитанием нового человека».

Советскую идеологию того времени нельзя было воспринимать искренне, тем более буквально. Она утверждала, что все страдание сосредоточено на Западе, в СССР же его упразднила победоносная революция. Но освобождать Запад от его пороков следовало с ненавистью, а не с любовью, страдания тамошних людей не должны были вызывать в потенциальных освободителях сострадания. С манихейской точки зрения благодетельствовать следовало именно врага, притом с применением насилия, в целительности которого большевики не сомневались с самого начала. Изначальная ошибка Костылева состояла в том, что он воспринял страдания живущих при капитализме людей искренне, с состраданием и действительно хотел им помочь.

Отсюда глубина его разочарования, когда из французских книг — Бальзака, Стендаля, «Воспитание чувств» Флобера, «Исповеди сына века» Альфреда де Мюссе и «Адольфа» Констан — выяснилось, что его с детства обманывали, что советский мир — ледяная пустыня; в сравнении с ней климат, в котором действуют герои названных романов, — просто тропический, благоприятный для жизни людей. Однажды в споре с товарищами Костылев, забывшись, воскликнул: «Освободить Запад! От чего? От такой жизни, какой мы и в глаза не видели!» В нетоталитарной стране подобное увлечение показалось бы мелочью, запоздалым эстетическим переживанием, но в сталинском СССР это было «идейное преступление», которое следователь, после года «промывания мозгов» и пыток, прирав-

нял к попытке свержения советской власти с помощью иностранных держав. В этом удалось «убедить» и самого сломленного «преступника», но в лагере ему в руки снова попала одна из тех французских книжек, и он еще глубже понял, как жестоко обманул его советский мир.

После этого Костылев принял решение никогда не работать «на них», даже если ему придется умереть. С тех пор раз в несколько дней он стал держать над огнем правую руку, после чего перебинтовывал ее и получал освобождение от работы. Он все время читал французские книги, которые ему каким-то загадочным образом удавалось добывать в лагере.

В ГУЛАГе заключенный, считаясь здоровым, не мог долго уклоняться от работы только потому, что у него не заживает рука; и автор книги «Иной мир», подружившись с Костылевым, просил его оторваться от чтения и выйти на работу. Тот категорически отказывался. В конце концов лагерное начальство решило отправить строптивого зэка на Колыму, что, замечает Герлинг, в Освенциме было бы равносильно направлению в газовую камеру. Перед этапом он в бане облил себя кипятком и скончался в ужасных муках.

Я привел эту историю потому, что в ней, как у Жида, присутствует тема плоти, которую закаляют над огнем. Правая рука инженера Костылева, которую тот, разбинтовав, держал над огнем, в описании польского автора представляла собой «опухшую колоду, обтянутую сползавшей от ожогов кожей и истекавшую кровью и гноем, который, как масло, шипя, капельками падал на докрасна раскаленные чурбаки» [6, 83]. Огонь разрушал его руку так же, как он разрушил бы руки мечтателей о человечестве, закаленном в огненной купели.

Поведение Костылева нетипично для зэка сталинского времени. Герлинг-Грудзинский и сам удивляется, как советскому молодому человеку из провинции удалось создать себе столь возвышенное представление о культуре Запада. Так или иначе, он сделал выбор; ставкой в этой игре стала жизнь, которую бывший инженер обменивал на чтение старых иностранных книг. Вспоминая этот рассказ, невольно спрашиваешь себя: как же интенсивно должен был человек читать и, главное, как самозабвенно любить описанный в романах мир, чтобы ради него пойти на саморазрушение? Читал ли хоть кто-то из нас когда-либо с такой интенсивностью, создавая воображаемый мир, стоящий выше собственной жизни?

Проникновение в буржуазный мир, даже в форме отождествления с его художественным образом — тем более если оно было выражено публично, как это сделал Костылев, — квалифицировалось при Сталине как уголовно наказуемое деяние, за которое можно было поплатиться жизнью. Способны ли были западные интеллектуалы, восхищавшиеся советским экспериментом, вообразить себе, что ненавидимый ими мир (по меньшей мере его прошлые подобию, отразившиеся в литературе XIX века) в силах заморозить образованного советского человека? И что бы сказали Брехт,

Арагон, Шоу, Ролан и тысячи других поклонников Сталина, узнав, какую цену надо было за это заплатить в СССР?

Видение другого народа закаляемым в божественном пламени, указывающим страждущему человечеству путь является репрессивным представлением; по этому возможно судить лишь о глубине отчаяния разделяющих его людей. Оно серьезно вредит тем, на кого проецируется, подводя псевдорелигиозный фундамент под действия их палачей, но по большому счету не помогает тем, кто проекцию совершает (они испытывают разве что фантомное облегчение, чреватое в будущем вполне реальными угрызениями совести).

Не думаю, чтобы в лагерном бараке, среди голода, унижения и непосильного труда собратьев по несчастью, Костылев дегустировал стилистические оттенки читаемых книг; иначе как смог бы он одновременно запоем читать Флобера и Константа, Бальзака и Мюссе? Его завораживал «тропический» климат, в котором действуют герои всех этих книг, свобода душевных движений, богатство отношений, зависимость судьбы персонажей от их поступков; его зачаровывало все то, что стало немыслимым в «ледяном» сталинском мире, исчезло из него. И буржуазный мир, как показывает этот пример, может стать предметом веры необычайной силы¹. В отличие от советской системы, вознаграждавшей любой, сколь угодно наигранный восторг перед своими достижениями, капитализм, строй куда более старый и поэтому не нуждающийся в непосредственном признании, никак на эту веру не реагировал, возможно считая ее чем-то само собой разумеющимся. С относительным равнодушием взирав он и на ненависть, которую питали к нему его дети, этим он также отличался от нетерпимой к любой критике коммунистической власти. Асимметрия бросалась в глаза: на буржуазный мир проецировали ненависть, не становясь врагами, а как бы используя законное право критики, которого сталинские подданные были полностью лишены.

Сначала следователь, а потом Герлинг-Грудзинский, «мой хороший друг с Запада», убеждали Костылева, что он — Дон Кихот, что на Западе много несправедливости, жестокости, что о нем нельзя судить по старым романам, но он видел вокруг себя ледяную пустыню и никакие аргументы не могли остановить человека, испытывавшего непреодолимую потребность из нее бежать.

Я не стал бы писать об этом эпизоде из гулаговского опыта польского писателя, представляя он собой единичный случай, но за три поколения закрытых границ и пропагандистской лжи возникло множество Костылевых. Мир, куда так долго не пускали, миллионам людей должен был казаться вождельным, пространством утопии, шансом лучшей жизни.

¹ Подробнее о советском восприятии Запада на примере анализа текстов художника Ильи Кабакова см.: 53.

БЕРТРАН РАССЕЛ. САМОУБИЙСТВО РАЗУМА

Философ, логик и математик Бертран Рассел посетил Россию в 1920 году, за два года до того, как она стала СССР, в составе делегации английских профсоюзов. Октябрьская революция показалась ему событием даже более значительным, чем Французская революция. Освободить человека от проклятия труда ради прибыли, возратить ему достоинство не средства, а цели, считал он, — великая задача. Не сомневался философ — что тоже отвечало духу времени — также в скором конце капитализма, строя, до основания потрясенного великой войной.

Но, одобряя цели большевиков, он отказался признать научными их представления об истории (в особенности о ее преодолении с помощью познания ее собственных законов). Воспитанный в атмосфере научных дискуссий, приверженный одушевляющему их духу терпимости, преданный либеральным ценностям, Рассел был неприятно удивлен атмосферой фанатизма и нетерпимости, царившей в стане большевиков. За притязанием на познание законов истории, на эксклюзивное представительство от имени разума он быстро разглядел новую религию. Свои впечатления от встречи с Лениным он резюмировал в следующем пассаже: «...Он произвел на меня впечатление крайне самоуверенного, негибкого ортодокса. Его сила коренится в непоколебимой вере — религиозной вере в евангелия от Маркса, которая занимает то же место, что и вера христианских мучеников в Царствие Небесное... Возможно, любовь к свободе несовместима с верой в существование панацеи от всех человеческих бед... Я приехал в Россию коммунистом, но общение с теми, у кого нет сомнений, тысячекратно усилило мои собственные сомнения — не в самом коммунизме, но в разумности столь безрассудной приверженности символу веры, что ради него люди готовы множить без конца невзгоды, страдания, нищету» [18, 24].

Восхищение великой задачей, поставленной Октябрьской революцией, не помешало скептически настроенному англичанину увидеть за ее кулисами вызов, брошенный разуму молодой фанатичной верой. Он несколько раз сравнивает большевизм с исламом времен расцвета: обе религии, по мнению философа, «практичны, социальные, неспиритуальные, ориентированы на завоевание господства в этом мире... Что магометанство сделало для арабов, то большевизм может сделать для русских» [18, 6]. То, что в исламе является следствием последовательного монотеизма, вытекает в большевизме из не менее последовательного атеизма. Имен-

но атеизм делает сторонников Ленина воинственно-религиозными людьми, нетерпимыми ко всякой иной вере. На авторитет основателей своего учения, харизму вождя и партийные решения большевики опираются так же, как раньше мусульмане опирались на авторитет Пророка и Коран. Английский философ усомнился, что, как и ислам, новая религия способна противостоять соблазнам «мира сего»¹. Послание большевизма универсально, он будет осуществлять экспорт революции в другие страны, как когда-то их силой оружия завоевывал ислам.

В глазах Рассела цельность, своеобразный холизм коммунизма, отсутствие в нем мировоззренческих лакун, обладание ответами на все вопросы, непримиримое отношение к любым (даже самым на первый взгляд добросовестным) оппонентам, готовность для достижения возвышенной цели применять насильственные средства, воинствующий атеизм — признаки не научного (свободного), а религиозного (несвободного) отношения к миру. В своей брошюре он предпринял попытку расчленения коммунистической доктрины на составные части, объединенные, по его мнению, в единое целое произвольно. Так, материалистическая концепция истории и философский материализм, считает он, — учения принципиально разные. Если первая в качестве научной гипотезы поддается верификации на конкретных примерах и обладает относительной истиной (которую коммунисты произвольно превращают в абсолютную), то философский материализм (убеждение в универсальной зависимости психического измерения от физического) экспериментальной проверке не поддается в принципе и принимается на веру. Радикальный атеизм большевиков опирается прежде всего не на исторический, а на философский материализм, т. е. является продуктом веры, явлением недоказуемым и неопровержимым. Политическая практика, основанная на вере, особенно если последняя рядится в тогу научности, обречена на фанатизм и применение насилия, способные скомпрометировать великую цель.

Рассел однозначно отказывает большевизму в статусе научной теории: «Социальный феномен большевизма следует рассматривать как некую религию, а не просто политическое движение. Возможны два разных, равно важных отношения к миру — религиозное и научное. Научное отношение базируется на опыте и постепенности, строится на доказательствах за, а не против...

Под религией я понимаю совокупность убеждений, принимаемых как догма, которые господствуют над ходом жизни; при этом они игнорируют очевидность или противостоят ей; они внедряются с опорой на эмоциональные и авторитарные средства, но не на разум. По данному опреде-

¹ Имеется в виду искушение Христа в пустыне властью «над царствами мира сего и славою их» (Евангелие от Матфея, 4.8).

лению, большевизм является религией: его догмы далеко отстоят от очевидности или противоречат ей... Принимающие большевизм становятся невосприимчивыми к доказательствам науки и совершают интеллектуальное самоубийство» [18, 65].

Даже если все марксистские доктрины были верны, налагаемый на их свободное исследование и обсуждение запрет выводил бы их за пределы науки. Догматика большевизма столь же опасна для свободы научного исследования, как и теология римско-католической церкви, а вытекающая из нее политическая практика основывается не на утверждении нового, а на фанатичном отрицании и искоренении старого. Если мы действительно хотим построить коммунистическое общество, основным движущим мотивом наших действий не может быть ненависть к капитализму; энергично уничтожать зло еще не значит насаждать добро. Настоящий коммунизм, по Расселу, победит в процветающей стране, граждан которой (и притом не с помощью насилия, а разумными аргументами) удастся убедить, что существует нечто лучшее, более существенное для человека, чем материальное благосостояние. Да, капитализм обречен, но из этого не следует, что одной ненависти к нему достаточно для учреждения нового социального порядка. Во всяком случае, его вряд ли построит фанатичное меньшинство, опирающееся на насилие в дотла разоренной войной стране.

Общество всеобщей человечности нельзя построить бесчеловечными методами; цель в таком случае неизбежно становится жертвой избранных для ее достижения средств. Объявив войну не на жизнь, а на смерть одной порочной человеческой страсти — стремлению к наживе, — большевики, по Расселу, необычайно укрепили другое, еще более опасное свойство человеческой природы — инстинкт власти, — и на третьем году революции он уже дает о себе знать и мешает установлению социальной справедливости. «Марксисты, — пишет философ, — никогда не осознавали, что жажда власти является таким же сильным побудительным мотивом, как и страсть к наживе» [18, 77].

Энергии большевикам не занимать, их цель возвышенна и универсальна, но, к сожалению, ее нельзя воплотить насильственными методами в отсталой стране.

Брошюра Рассела «Практика и теория большевизма», увидевшая свет в 1920 году, служила молчаливым упреком авторам, которые десятилетия спустя утверждали, что разгадать загадку коммунистического сфинкса в их время было невозможно из-за исторической беспрецедентности происходившего, отсутствия опыта исследования экстремальных явлений, недостатка информации и т. д. За два года до рождения СССР английский философ предсказал поражение старых большевиков от людей, примк-

нувших к революции после ее победы¹, противостояние СССР и США², возникновение социального неравенства. Такая пронизательность стала возможной потому, что он принадлежал к англосаксонской философской традиции, опирающейся на экспериментальную науку, подозрительную к любому холизму и широким обобщениям, а тем более к попыткам положить подобные обобщения в основание политической практики. Это позволило философу не потерять голову перед лицом революционного апокалипсиса. Сочувствие к целям эксперимента не ослепило его в отношении к применяемым методам, а симпатия к некоторым идеям (например, к материалистическому пониманию истории) не помешала установить религиозную генеалогию других идей. В отличие от огромного большинства поклонников революции, Рассел наотрез отказался принести свой разум в жертву цели, возвышенность которой не отрицал. Он явно вменял себе в обязанность сохранение критического духа при любых обстоятельствах. Да и трудно требовать от человека, считавшего Христа менее совершенной личностью, нежели Сократ [17, 109], преклонить колени перед Лениным и не увидеть пятен на солнце большевизма. Наука не знает окончательных истин, в ней все подвержено обсуждению и опровержению, любой теории отведен определенный срок жизни — вот истины, на которые опирался Рассел.

В совсем другом климате живет когорта убежденных людей, решивших осуществить свои идеалы любой ценой. Для них невозможно никакое обсуждение адекватности применяемых средств провозглашенным целям; перед лицом враждебного окружения они соблюдают глубокую конспирацию. Через год после визита Рассела по инициативе Ленина в ВКП(б) будет запрещена фракционная борьба и окончательно воцарится атмосфера взаимной подозрительности.

Рассел не отрицал эффективности большевистских методов индустриализации отсталой, аграрной страны за много лет до того, как они были на практике применены Сталиным, но это не помешало ему признать, что как выход за пределы истории «коммунистический эксперимент потерпел неудачу» [18, 97]. Основную причину неудачи он приписал большевистскому мировоззрению, в основе которого лежала убежденность в том, что человеческую природу можно радикально преобразить с помощью наси-

¹ «И как Али был низвержен политиками, которые поддержали Пророка (Мохаммеда. — М. Р.) только после его успеха, — замечает Рассел, — так и подлинные коммунисты могут быть низвержены теми, кто только сейчас сплывается вокруг большевиков» [18, 66]. В 1937—1938 годах эти слова оказались пророческими: старая ленинская гвардия была уничтожена людьми Сталина, в большинстве своем примкнувшими к революции уже после ее победы.

² В случае коммунистической экспансии, утверждал английский философ, «отчаянный конфликт с Америкой» неизбежен [18, 66].

лия. Насилие может способствовать ускоренной индустриализации России, но оно не в силах улучшить природу человека или создать более счастливый мир. Более того, скорее всего, с его помощью будет достигнут противоположный результат. Коммунизм достигнет своих истинных целей лишь в странах, для граждан которых насильственные методы неприемлемы, и его основным оружием будет не порабощение, а убеждение. «Чтобы коммунизм имел хорошие шансы на успех, — повторяет Рассел, — его следует устанавливать в процветающей стране. Однако процветающую страну не так легко побудить к действию призывами к ненависти и всеобщему восстанию, выдвигаемыми Интернационалом... надо делать акцент скорее на надежду, чем на отчаяние, и показывать, что переход к коммунизму можно осуществить без катастрофического снижения уровня благосостояния» [18, 105]. Хотя в этих рассуждениях английского философа, как и в предсказании Марксом победы коммунизма в наиболее развитых в промышленном отношении странах, есть логика, на бумаге кажущаяся неотразимой, верифицировать эту гипотезу мы не можем — по той простой причине, что нельзя привести ни одного случая такой победы. Коммунизм остался прежде всего религиозной идеей, упованием, а не экономически максимально эффективным и вместе с тем наиболее гуманным строем.

Это хорошо понял соотечественник Рассела известный экономист Джон Кейнс. «Когда начинающие студенты Кембриджа отправляются в обязательное путешествие в святую землю большевизма, разве они испытывают разочарование, увидев царящую там нищету? Вовсе нет! Ведь они за этим туда и поехали» [25, 183]. Секрет «почти неотразимого очарования» коммунизма лежит не в области экономики, а в религиозно-нравственной сфере. Паломники стягиваются в СССР, чтобы своими глазами увидеть не наиболее процветающий мир, а мир, где нет погони за прибылью, где на основе экспроприации средств производства осуществляется, как им кажется, более высокий нравственный идеал. Им, как правило, и невдомек, что за фасадом обобществленных средств производства скрывается беспрецедентная концентрация власти в руках меньшинства, враждебного не только парламентаризму, но любой легальной, т. е. опирающейся на закон, форме правления.

Бертран Рассел понял, что инстинкт власти лежит глубже стремления к наживе, что без равенства в доступе к власти правящий слой всегда найдет средства, сохраняя иллюзию равенства, создать для себя значительные преимущества. Первородный грех большевизма он усмотрел в разрыве с разумом, в догматическом принятии на веру большого числа недоказуемых и неопровержимых постулатов, в создании вокруг еретиков атмосферы нетерпимости. «Религиозная вера тем и отличается от научной теории, что хочет возвестить вечную и абсолютно достоверную ис-

тину, в то время как наука всегда предположительна, — читаем в книге Рассела «Религия и наука», — сам ее метод не допускает полного и окончательного доказательства» [17, 135]. Столкновение с революционным опытом не заставило английского философа отказаться от научной установки в пользу более эмоциональной религиозной установки. Естественно, он хотел, чтобы коммунизм зародился в более прозрачных и гуманных обстоятельствах и основывался на убеждении, но он не смог объяснить, что заставит благополучных людей в него *поверить* и как простое улучшение старого мира создаст новый. В отрыве от религиозной установки коммунизм не работает, по природе своей он не может вытекать из ориентированного на познание разума. Он зарождается и умирает в стихии веры.

Большевики правы: революцию нельзя совершить, не принося в жертву разум, даже если она делается от имени разума. Рассел также прав: коммунизм нельзя построить насильственными методами. Однако предлагаемая им альтернатива (построение коммунизма в процветающей стране) не выглядит реалистичной. Октябрьская революция не опьянила автора «Практики и теории большевизма»; он наблюдал ее протекание как бы извне. Трезвому человеку действия опьяненных видятся чрезмерными. Даже их ближайшие последствия, не говоря уже об отдаленных, ужасают его. Опьяненным же, наоборот, странными кажутся суждения трезвого человека об их поступках. Для них эти поступки ничтожны; состояние перманентного опьянения позволяет им видеть только сияющую цель. Они думают, что их действия не имеют иной логики, нежели логика цели, возвышенный характер которой не отрицает и Рассел. Люди, пребывающие в столь разных состояниях, лишены возможности понимать друг друга. Аргументы скептика в лучшем случае убедят внуков революционеров, да и то в том случае, если пагубные последствия революции отразятся на их судьбе.

Вывод философа предсказуем: «Я вынужден отвергнуть большевизм по двум причинам: во-первых, потому что цена, которую должно заплатить человечество за достижение коммунизма большевистскими методами, более чем ужасна; во-вторых, я не убежден, что даже такой ценой можно достичь результата, к которому стремятся большевики» [18, 89].

С этим вердиктом трудно не согласиться. Проблема, однако, в другом: если большевизм является прежде всего религией, то может ли религиозный идеал в принципе быть реализован средствами разума? Чем в этом смысле коммунистический идеал отличается от христианского, в отношении которого Рассел проявлял куда больший скептицизм?¹

То, что в своей брошюре скептический философ предложил альтернативный проект построения коммунизма, такой же знак времени, как и Октябрьская революция. В глазах Рассела коммунизм, в отличие от христианства, не был исключительным достоянием веры; в нем жила остаточная научность, позволяющая сформулировать условия его аутентичной реализации. И пусть условия эти оказались невыполнимыми, сама потребность в реализации коммунистической утопии симптоматична.

В брошюре «Почему я не христианин» Рассел объявил «христианскую религию в своей церковной организации... главным врагом нравственного прогресса в мире» [17, 110], в большевизме же он осудил неадекватные методы осуществления возвышенного идеала, который следует тем не менее попробовать осуществить иными, более гуманными методами.

¹ «Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотов. Это концепция, совершенно недостойная свободных людей» [17, 112].

В самом названии текста Вальтера Беньямина — «Капитализм как религия» — заложен новый взгляд на капитализм, но проявляется новизна не сразу, а вырастает, как обычно бывает у этого автора, постепенно, складываясь из отдельных фраз, из накопления деталей и достаточно конкретных наблюдений.

Во-первых, замечает Беньямин, капитализм как религия сводится исключительно к культу, у него нет ни догматики, ни теологии. Во-вторых, этот культ не знает временных пробелов; он продолжается непрерывно, «sans treve et sans merci» (в тексте стоит «sans reve», но, скорее всего, опечатка). В-третьих, уникальность капиталистической религиозности и в том, что она не только не предполагает искупления, но пробуждает в тех, кто этому культу предается, все более и более глубокое чувство вины, которое в конечном счете должно стать всеобщим. Это «первый случай не искупительного, а, напротив, увеличивающего вину культа» [33, 100]. Форму культа здесь приобретает огромное, ни с чем не сравнимое чувство вины, долг настолько большой, что его никак нельзя возвернуть. Это чувство «вбивается» («*einhängern*») не только в сознание человека, но в длительной перспективе предполагает полное заражение им самого Бога. Только в этом состоянии он сольется с религией чистого культа, какой видится Беньямину капитализм. Парадоксальным образом именно с достижением этого состояния крайнего отчаяния и связывается еще некоторая надежда.

Историческая беспрецедентность капитализма, по Беньямину, состоит в том, что с религией ассоциируется уже не «реформа бытия», а его расчленение на мелкие части («*Zertrümmerung*»). Божественной трансцендентности больше не существует; однако Бог странным образом не умер, а превратился в «саму человеческую судьбу» [33, 101]. Первым это понял Ницше, который не замедлил возложить выполнение заветов новой религии-культа на фигуру сверхчеловека, которая стала необходимой в результате заражения Бога чувством вины, или, что то же самое, принятия им на себя человеческой судьбы.

Четвертая черта капитализма как религии такова: поскольку Бог скрыт, обратиться к нему становится возможным лишь на пике его погружения в вину и долг («*im Zenith seiner Verschuldung*», где «*Schuld*» — и долг, и вина), т. е. в ипостаси сверхчеловека Ницше взрывает небо с помощью все возрастающей человечности сверхчеловека, исключаяющей какое-либо искупление.

И здесь Беньямин как бы невзначай делает решающий ход. Капитализм на Западе, замечает он, подобно паразиту, настолько прочно привился к древу христианства, что вся история последнего является историей его паразита, т. е. капитализма. Нет никакой независимой от капитализма истории христианства — революционный тезис, не правда ли?

«Было бы интересно исследовать, в какие отношения с мифом вступали деньги до тех пор, пока им не удалось притянуть к себе достаточное число мифических элементов и сконструировать свой собственный миф» [33, 102]. Неплохо было бы сравнить изображения святых в разных религиях с изображениями на банкнотах разных стран, чтобы решить, какой «дух» связан с этими орнаментами.

Оригинальность подхода Беньямина, как видим, состоит в том, что он, в отличие от Макса Вебера, не сопрягает капитализм с религией как с чем-то унаследованным от прошлого и лишь эволюционирующим в новом климате (превращаясь, например, в протестантскую этику), сохраняя догматико-теологическое ядро, а считает *сам капитализм религией*. Капитализм как таковой есть уже религия, культ без догматики и теологии.

Перед нами *радикальный имманентизм*, заранее обрекающий на неудачу все попытки преодолеть капитализм изнутри, от кого бы они ни исходили: от Ницше, от Фрейда (психоанализ он объявляет квинтэссенцией капитализма: он понимает вытеснение по аналогии с капиталом и извлекает проценты из ада бессознательного) и даже от Маркса. Самодельные религии этих великих людей лишь по видимости обладают независимым от капитализма утопическим потенциалом — на самом деле это различные грани того же культа. Стремящиеся к преодолению не понимают изначально религиозной природы того, что стремятся преодолеть, поэтому они и усматривают выход там, где расположен всего лишь еще один вход... в тот же самый храм капиталистического культа.

Но Беньямин, конечно, знал, что в 1917 году в России произошло событие, которое претендовало дать альтернативу капитализму как религии, прорвать его имманентность самому себе, стать внешним по отношению к нему. Этим событием была Октябрьская революция. Она заявила о себе как об искуплении того, что изнутри только наращивает долг. Она восстала против принципиальной неискупимости буржуазного мира. Она восставила акции трансцендентного с помощью террора.

Еще до поездки в Москву Беньямин знал о событии революции не понаслышке. В Италии он познакомился с «революционеркой из Риги» Асей Лацис, которая не только рассказывала ему о революции — она сама была представительницей революционной культуры. Беньямина в ней очаровывает новое трансцендентное, которое она излучает. Влюбляясь в нее, он влюбляется также в выход из невыносимой имманентности религии, не знающей ничего, кроме культа.

Вообще тема невыносимости капитализма — одна из самых распространенных. Она встречается под пером даже таких авторов, которые, подобно Ханне Арендт и Франсуа Фюре, являются критиками тоталитаризма. То, что «реальность», от имени которой они говорят, представляется невыносимой, составляет главное внутреннее противоречие, пронизывающее их тексты. Критерии имманентности, заданные Беньямином в наброске «Капитализм как религия», настолько глубоки, что заранее исключают возможность выхода.

Но странным образом до своего паломничества в Москву Беньямин верил в выход больше, чем после нее.

Именно в Москве он медленно и мучительно осознает свою несовместимость с тем новым трансцендентным, которое излучает Октябрьская революция. Оно его одновременно завораживает и пугает. Беньямин приезжает в столицу пролетарской революции не только для того, чтобы быть ближе к любимой женщине и написать эссе «Москва» для журнала «Die Kreatur», — он предлагает свой труд, он надеется стать европейским корреспондентом какого-нибудь из московских изданий. Но, как оказывается, условием революционной игры является то, что покупается не труд, а все его человеческое существование целиком, включая право на собственное суждение. В эпицентре мировой революции ему не удастся завязать меновые отношения, а тотально принести себя в жертву новому виду трансцендентного он, в отличие от Аси Лацис и Бернхарда Райха, оказывается неспособен. В записи от 9 января 1927 года читаем: «Дальнейшие размышления: вступать в партию? Решающие преимущества: твердая позиция, наличие — пусть даже только принципиальная возможность — мандата. Организованный, гарантированный контакт с людьми. Против этого решения: быть коммунистом в государстве, где господствует пролетариат, — значит полностью отказаться от личной независимости. Задача организации собственной жизни, так сказать, уступает партии» [2, 109]. Немецкий «попутчик» ценит мандат не настолько, чтобы ради него отказаться от «личной независимости», став идеологическим работником партии. С точки зрения введенного им в «Капитализм как религии» правила имманентности «личная независимость» — не более чем фикция, одна из форм глобального закабаления, связывания долгом; но в цитадели революционного трансцендентного, где написаны эти слова, способность продавать свой труд, не попадая в тотальную зависимость от партии, — существенная ценность, расстаться с которой он не готов.

С одной стороны, он видит, что многие устои капиталистического культа в Москве если не полностью разрушены, то основательно потрясены. Прежде всего у москвичей бросается в глаза совершенно иное, неевропейское чувство времени, которое в революционной метрополии перестает быть главным товаром, даже более абстрактным, чем деньги. Беньями-

на поражает, что такое банальное высказывание, как «Время — деньги», в стране большевиков освящается авторитетом самого Ленина. «Мне кажется, что такого количества часовщиков, как в Москве, нет ни в одном городе. Это тем более странно, что люди здесь не слишком ценят время. Но тому есть, видимо, исторические причины» [2, 70]. На улицах Москвы не видно спешащих людей: ничто не происходит в то время, в какое назначено («Начинаешь понимать русский фатализм», — замечает Беньямин в записи от 18 декабря 1926 года).

Деньги также не играют в Москве решающей роли; во всяком случае, они не перекодируются во власть. Те, кто обладает немалыми деньгами, нэпманы, не только не располагают властью, но окружены нескрываемым презрением. Во всем их облике проглядывает униженность; малейшее изменение революционной политики может оказаться для них фатальным. «НЭП, с одной стороны, разрешен, с другой — допущен лишь постольку, поскольку это в государственных интересах. Каждый *нэпман* может стать бессрочной жертвой поворота в финансовой политике, даже просто временной демонстративной меры властей... Они являются антиподами героев военного коммунизма (т. е. тех, кто обладает властью в СССР. — *М. Р.*), героическими *нэпманами*» [2, 103]. Если власть станет обмениваемой на деньги, откроется, по выражению путешественника, «черный рынок власти», то коммунизм погибнет.

Частная жизнь москвичей также находится в руинах. Комнаты меблированы случайными предметами, сохранившимися от дореволюционных гарнитуров; остатки буржуазного уюта соседствуют с пролетарской безбытностью. Реальная жизнь большинства москвичей протекает в публичных пространствах, в конторах, на рабочих местах, на собраниях. Бывшие частные квартиры превращены в коммунальные: в каждой из них живут по несколько семей. Беньямин не случайно сравнивает их с «лазаретами после инспекции»: «В этих помещениях, выглядящих словно лазарет после недавней инспекции, люди могут вынести жизнь, потому что помещения отчуждены от них образом жизни. Они проводят время на работе, в клубе, на улице» [2, 39].

Перечисленные предпосылки революционного культа — «азиатское» отношение к времени, неперекодируемость власти в деньги, отмирание частной жизни — с одной стороны, вдохновляют Беньямина (как искомый выход из безвыходности религии, не знающей искупления), а с другой — вызывают усталость и периодическую депрессию. В городе налицо признаки нового культа, культа ленинских изображений, географических карт, красных уголков, стенных газет, через которые осуществляется политическая индоктринация советских людей. Догматика нового, атеистического культа направлена против капитализма и основана на разоблачении его эксплуататорской сущности. Но его генеалогия вызывает у Беньямина

глубокие сомнения. Маркс предсказывал, что капитализм погубят его собственные противоречия, причем проявившись в наиболее развитой форме. Так почему же, постоянно спрашивает он себя, это пророчество сбылось в России, которая была лишь поверхностно затронута капитализмом? Не окажется ли коммунизм лишь особым русским путем к тому же капитализму, а революционная догматика — переходным этапом на пути к чистому культу, описанному в наброске «Капитализм как религия»?

В «Дневнике» Беньямин отказывается ставить диагноз революционной России: ведь переход еще не завершен, и даже его вектор сомнителен. Да, капитализм здесь действительно подорван, но нетрудно подорвать то, что не существовало в развитой форме. К тому же отмена капиталистических запретов породила не вакуум, а множество других, часто не менее суровых запретов. Самим революционерам — Райху, Лацис, Гнедину, Кнорину, Панскому и другим героям «Московского дневника» — кажется, что акт интериоризации запретов является продуктом их свободного выбора, но наблюдательный иностранец видит всю фиктивность этого выбора, запрограммированность революционной праведности и бескомпромиссности по отношению к классовым врагам. Как и правила капиталистического культа, эти запреты существуют до всякого выбора, они имманентны новому полю власти. Он прекрасно знает, что, стоит ему принять революционный «мандат», и сам он также лишится свободы выбора («личной независимости»). Постепенно выясняется, что роль свободного духовного производителя, продающего свою рабочую силу на интеллектуальном рынке, — при всей фиктивности этого обмена *внутри* капиталистического порядка, — предпочтительнее роли идеологического работника партии, которая не «унижается» до обмена, а экспроприирует сразу все.

Итак, выход за пределы капитализма как религии Бога без трансцендентного возможен и принимает форму революционного трансцендентного без Бога, но в рамках этого выхода нет места Беньямину как автору. Его место занимает партия: оно необсуждаемо, она ни с кем не намерена им делиться.

Советские люди не одиноки, они постоянно общаются и составляют части многочисленных коллективов; но новая коллективная форма идентичности так же мало является продуктом свободного выбора, как и одиночество буржуазного индивида. Коммунизм как религия не оставляет своим сторонникам никаких лазеек для отступления, не дает даже таких (фиктивных, если верить «Капитализму как религии») выходов, как марксизм, психоанализ и нищезанятие. Поскольку коммунизм объявляет себя универсальным выходом, в нем, естественно, отсутствует сама идея другого выхода. Если в рамках капиталистического культа Бог продолжает почитаться и после его смерти, как бесконечно закабаляемая сущность, то коммунизму не остается ничего другого, как сакрализировать

вать новые формы коллективной жизни. Капитализм преодолим, но не в точке его подлинной имманентности, о которой идет речь в «Капитализме как религии».

Коллективистский принцип, победивший в СССР, скорее всего, преобладал в России и до революции. Ведь даже через 10 лет после нее видно, что Россия — крестьянская страна; что Москва — «импровизированная метрополия» (запись от 18 декабря 1926 года), город-деревня, в котором земля ничего не стоит; что русское отношение ко времени отличалось от европейского задолго до Октябрьской революции. Капитализм был повержен там, где его, по сути, не было, но это, увы, слабое утешение для интеллектуала, который увидел в капитализме прежде всего религию — не сосуществующую с христианством, а полностью переработавшую и подчинившую его себе. Беньямин, в отличие от многих его современников, не перенес прямо и непосредственно на Москву, СССР, коммунизм и революцию свои упования, связанные с преодолением чего-то одновременно непреодолимого и невыносимого, капитализма как религии. В его случае механизм переноса оказался очень сложным: в Москве (но не в Берлине и особенно *не после 1933 года*) он понял событие Октябрьской революции прежде всего не как преодоление капитализма — на что она, конечно, претендовала, — но как Другого по отношению к капитализму, Другого, создавшего достаточно убедительный в глазах внешнего мира образ несостоявшегося преодоления. Именно с чистой другойностью России связаны наиболее лирические страницы «Московского дневника».

Ничего похожего на лиризм мы, конечно, не найдем в текстах Беньямина о фашизме, который объявил капитализм и коммунизм, претендуя на их радикальное преодоление, двумя ликами одного и того же. Тожество он усмотрел в фигуре еврея, превращенного этой логикой в объективного врага.

В «Дневнике» СССР является для Беньямина не капиталистическим Другим, за какового он себя выдает, но все-таки другим — в менее заметном и более глубоком смысле. Это — форпост крестьянской культуры, стремящейся своим оригинальным способом приобщиться к мировой цивилизации и с этой целью бросающей ей радикальный революционный вызов. То, что берлинский философ видит в Москве, не похоже на преодоленный по Марксову рецепту капитализм (к тому же, как явствует из «Капитализма как религии», он не верит в этот рецепт); перед ним оригинальное образование, возникшее из собственных корней. Москва — город только с фасадной части: «Если пройти в одну из подворотен — часто у них есть кованые ворота, но я ни разу не видел, чтобы они были закрыты, — то оказываешься на окраине обширного поселка, раскинувшегося часто так широко и привольно, словно место в этом городе не стоит ничего»

(запись от 5 января 1927 года) [2, 100]. В другом месте (запись от 29 января 1927 года) он говорит о «деревенской сущности Москвы» («Деревенская сущность Москвы неожиданно открывается в пригородных улицах со всей откровенностью, ясно и безусловно. Возможно, нет другого такого города, в котором огромные площади оказываются по-деревенски бесформенными и словно размытыми после непогоды растаявшим снегом и дождем» [2, 159]).

Почему пролетарская революция произошла именно здесь, в этом городе-деревне, столь же непонятно, как и то, почему великие кафковские бюрократы укрываются в сельского вида Замке, на чердаках и в других наименее подходящих для этого местах. Но исходящее от них, как и от революции, трансцендентное начало не дает ни на минуту усомниться в их значимости.

Радикальный имманентизм Беньямина не дает ему возможности поставить диагноз ни капитализму, ни коммунизму. Маркс, Фрейд, Ницше и Вебер, каждый по-своему, полагали, что духовное начало возвышается над инфраструктурой как нечто относительно самостоятельное; что оно не только детерминировано ею, но и детерминирует ее. Но если капитализм сам по себе уже есть религия, то христианство (а тем более производные от него духовные конструкции) не более как его инструмент. Беньямин не оставляет между базисом и духом ни малейшего зазора, в который могло бы вклиниться идеальное. В результате вместо ответов мы находим прихотливо расходящиеся серии разнообразных симптомов. Внутри одной из таких серий, существенной с внешней, европейской точки зрения и особенно перед лицом нацистской угрозы, Октябрьская революция является всемирно-историческим событием, радикально изменившим отношение к деньгам, времени, деприватизировавшим быт и т. д. С этой серией связан известный исторический оптимизм, который у Беньямина, правда, нигде не достигает масштабов революционной веры. Из Берлина некоторые продукты революционной культуры — «Ревизор» в постановке Мейерхольда, «Броненосец «Потемкин»», «Цемент» Гладкова — вдохновляют его своей антибуржуазностью, но не изменяют его крайне скептического отношения к автономии духовной сферы. В рамках другой серии симптомов, которая прописана в «Московском дневнике» и не предназначена для широкого распространения, Великая революция произошла в «деревне», слабо затронутой влиянием буржуазной цивилизации и именно в силу этого, по исторической наивности претендующей преодолевать непреодолимое, выводить за пределы капитализма как религии.

В Москве автора «Улицы с односторонним движением» поражает приступ коллекционирования, который, по его собственному признанию, граничит с безумием: он лихорадочно покупает вятские глиняные игрушки, бумажные китайские рыбки, лакированные шкатулки, рождественские

елочные украшения и т. д., и т. п. С одной стороны, это помогает ему преодолеть окружающее отчуждение, создать вокруг себя привычную среду, а с другой — служит постоянным напоминанием о том загадочном обстоятельстве, что столица мировой революции является и столицей мирового крестьянства.

Революционная вера Лацис, Райха, Гнедина и других в его глазах не более чем еще один симптом, который сам себя не объясняет. Поэтому он начинает самостоятельное расследование других симптомов коммунистической религии, невидимых самим революционерам. Прежде всего, он подмечает страх и прямо-таки кафковскую осторожность, с какой связано в Москве высказывание несанкционированных партий мнений. Он понимает, что экспроприация не ограничилась сферой материального, а зашла намного дальше, перекинулась на область духовной жизни. Отношение носителей новой культуры к своей внутренней жизни становится инструментальным, подчиненным высшей партийной инстанции, внутри которой на глазах Беньямина заделываются последние трещины и изживаются остатки троцкизма. Революционеры не замечают грандиозности принесенной ими жертвы, но для автора «Дневника» спонтанность, неподконтрольность духовной жизни единой экспроприирующей инстанции является условием его присутствия на интеллектуальном рынке, его «инкогнито среди буржуазных авторов». Он дипломатично называет страх «осторожностью» и регистрирует его многочисленные проявления. Мейерхольдовскому «Ревизору» жидко аплодируют потому, что в «Правде» на него вышла отрицательная рецензия и никто не осмеливается проявить энтузиазм, которого «это великолепное зрелище» заслуживает. «Аплодисменты, — читаем в записи от 19 декабря 1926 года, — в театре были жидкими, и возможно, что это объясняется не столько самим впечатлением, сколько официальным приговором... такие вещи, по-видимому, связаны с господствующей здесь общей осторожностью при открытом выражении мнения» [2, 48]. Вместо собственного мнения зачастую высказывается мнение общепризнанное, подтвержденное партийной оценкой. Жизнь в послереволюционной Москве «насквозь политизирована» (запись от 8 января 1927 года) [2, 106], поэтому осторожность — ее наиболее очевидное проявление. Если хочешь, чтобы в СССР тебя принимали всерьез, ты, предупреждает он сам себя, должен цензурировать свои мысли, запрещать себе обсуждение таких вопросов, по которым еще нет официального мнения или оно противоречит твоим взглядам. Любое проявление интеллектуальной спонтанности в революционном климате наказуемо. Он сравнивает Москву с Клондайком, где непрерывно идет промывание драгоценного вещества власти; это занятие то смертельно утомляет золотоискателей, то вселяет в них неоправданный оптимизм.

Итак, путешественник понимает, что попал в эпицентр новой внутри-мирской религии с собственным культом (изображения Ленина), догматикой (марксизм в его партийной интерпретации) и теологией (коммунизм). Он подмечает также, что, в отличие от чисто культовой и лишенной перспективы искупления капиталистической религии, постулаты новой веры находятся в процессе становления, быстро и непредсказуемо меняются. Жрецами этой религии владеет неотрефлексируемый страх, заставляющий их вести себя в интеллектуальной сфере инстинктивно, как если бы речь шла о чисто природных закономерностях. Возможно, за всеобщим пафосом революции скрываются пока неясные особенности местного контекста.

Другими словами, капитализм как религию трудно сравнивать с коммунизмом как религией: если первая устоялась, то вторая находится в процессе становления, к тому же во власти расходящихся серий симптомов. Закон имманентности новой веры пока неясен, поэтому ее сторонники и объявляют догматику наукой, теологию — идеологией. Но и капитализм как религия также связывает Бога принципиальным отсутствием искупления и наличием возрастающего долга и заменяет теологию экономической рациональностью. Глобальное противостояние двух религий, старой и новой, продуктивно потому, что новая религия дублирует внутри себя ключевые моменты старой.

Октябрьская революция мыслила себя как искупление, как превращение возрастающего долга в выполненное обещание. Но это искупление не только не поразило капитализм в высшей точке его закабаления долгом и виной, но, напротив того, стало возможным в силу того, что закабаление было минимальным и еще может быть воспроизведено в будущем. Искупление еще может превратиться в долг.

Подобно тому как капитализм отказывается от трансцендентного, формально не переставая обращаться к Богу и тем самым делая его *главным свидетелем* своего отказа, коммунизм открыто провозглашает разрыв с Богом, но вместе с тем максимально интериоризирует в себе трансцендентное начало. Революционному трансцендентному без Бога противостоит капиталистический Бог без трансцендентного, и именно на зеркальности этой оппозиции, *являющейся формой тождества*, революция основывает претензию на радикальное преодоление капитализма. «Московский дневник» не оставляет сомнения в том, что трансцендентное без Бога обладает не меньшим потенциалом порабощения, чем подчиненный бесконечности вины Бог без трансцендентного. Новый коллективный закон также требует жертв. Бенямин ясно видит обреченность нэпманов, их зависимость от малейшей прихоти государства; знает он от Лацис и Райха об ограничениях авангардных экспериментов в художественной сфере и о гонениях на троцкистов (он присутствует на вечеринке, которую

троцкист Лелевич организует перед отъездом в ссылку). Носители революционного культа готовы отделаться от нэпманов и контрреволюционеров. Однако экономическая формула самого этого культа сложится через несколько лет после путешествия Бенямина и станет результатом другого важнейшего события советской истории — коллективизации.

В письме к Юле Радт от 25 декабря 1926 года Бенямин так суммирует свой московский опыт: «Я не берусь все это оценить... Абсолютно невозможно предсказать, что в России из всего этого выйдет. Может быть, подлинное социалистическое сообщество, а возможно, нечто совершенно иное. Битва, в ходе которой это решится, сейчас в самом разгаре» [34, 127]. Итак, Бенямин не исключал построения в СССР «подлинно социалистического сообщества» при всей загадочности словосочетания, которое он нигде не расшифровывает. С другой стороны, допускал он и то, что может произойти нечто «совершенно иное», под которым он, скорее всего, имел в виду зигзагообразное возвращение коммунизма к своей зеркальной противоположности, т. е. к капитализму. Но скорый приход к власти в Германии нацистов, объявивших сущностное тождество конкурирующих систем, отвратило его от этого мыслительного хода и заставило противопоставлять коммунизм уже не демократии, а фашизму, что было вполне в духе времени. Ницшевский сверхчеловек превратился в СССР в партийного вождя, напоминающего по своей непредсказуемости кафковского Бога. В работе Бенямина о Кафке отсутствует какое-либо упоминание о московском опыте, хотя, казалось бы, аналогия напрашивается. Причина, видимо, была в том, что нельзя было *одновременно* видеть в коммунизме альтернативу фашизму и разоблачать наиболее травматичные стороны революционного культа. К тому моменту коммунизм стал именоваться социализмом, окончательно отказался от компромисса с капитализмом, воплощенного в 1920-е годы в фигуре нэпмана, и стал еще менее прозрачным для внешних наблюдателей.

Так что же произошло? Возникло «подлинно социалистическое сообщество» или нечто «совершенное иное»? Обретя после окончательной победы Сталина свой собственный принцип, социалистическое общество на поверку оказалось совершенно иным, непохожим как на «научные» предсказания марксистов, так и на буржуазное гражданское общество. В каких-то отношениях оно напоминало Третий рейх, но не настолько, как это полагали сторонники теории тоталитаризма. В других отношениях — полное уничтожение гражданского общества, постоянный террор на собственной территории, экспроприация кулачества, плановая экономика — оно было уникальным. Бенямин, конечно, не мог созерцать нацизм столь же отстраненно, как коммунизм, — ведь он изменил его жизнь так же радикально, как обретший собственную плотность социализм изменил жизнь большинства героев «Московского дневника». Почти все они стали жерт-

вами сталинского террора, который к тому же, в силу их предшествующей революционной веры, представлялся им просто нелепой ошибкой. К моменту, когда Бенямин совершил самоубийство в городке Порт-Бу на франко-испанской границе, Лацис, Райх, Гнедин были репрессированы, а Лелевич, Кнорин, Радек убиты. Подлинно коммунистической религией 1930-х годов оказался Террор, а вовсе не великая истина, которую мечтатели намеревались поведать миру. После многих метаморфоз общество победившего социализма — но, конечно, не «подлинно социалистическое сообщество», — прибило к капитализму, первая попытка «состыковаться» с которым потерпела неудачу; что не исключает более удачных «состыковок» в будущем. Через 75 лет после написания «Московского дневника» социализм уже не представляется радикально несовместимым с капитализмом, трансисторическим выходом, порождаемым противоречиями последнего. В силу своей способности к изменениям, в том числе и в социалистическом направлении, капитализм проявил себя как более длительное и жизнеспособное образование.

Но его имманентность самому себе при этом только возросла. Так что набросок Вальтера Бенямина сейчас актуален как никогда.

АРТУР КЕСТЛЕР. КРОКЕТ ПО-БОЛЬШЕВИСТСКИ

Объяснить, почему о вступлении в коммунистическую партию Германии в начале 1930-х годов думали эстеты, библиофилы, художники, люди, готовившие себя к академической карьере, невозможно, не принимая во внимание как массовое разорение тогдашнего среднего класса, так и событие Октябрьской революции, неотразимо притягательное на этом фоне. В этом плане особенно интересны обмен письмами между Шолемом (жившим с 1923 года в Иерусалиме) и Бенямином, состоявшийся в 1931 году, а также тексты Артура Кестлера, в которых тот анализирует причины своего перехода в коммунистическую веру.

После поездки в Москву Бенямин все-таки написал для «Советской энциклопедии» статью о Гёте. В ней он писал об отношении писателя к Французской революции и империи Наполеона, о том, как на его творчество повлияло положение министра при веймарском дворе, фактически — осторожно применял некоторые принципы исторического материализма.

Он послал копию статьи в Иерусалим своему старому другу Гершому Шолему. Весной 1931 года она стала поводом — причина лежала гораздо глубже: Бенямину предстояло написать множество текстов, в которых ощущается еще большее влияние марксизма, — для обмена письмами, которому исследователь каббалы придавал такое значение, что поместил их в приложение к своим воспоминаниям о Вальтере Бенямине.

В письме от 30 марта 1931 года Шолем упрекает своего друга в том, что тот всего лишь поверхностно применяет марксистскую терминологию, что он не внес и не внесет в марксизм никакого самостоятельного вклада, что он остается метафизиком, занятым философией языка, наследником Гаманна и Гумбольдта. Эта «игра двусмысленностями» («*Spielen mit den Zweideutigkeiten*») ни к чему по-настоящему существенному привести не может и есть не более чем самообман («*Selbsttaeuschung*») («...как настоящий теолог, скажу, что ты к этому (стать материалистом. — М. Р.) совершенно неспособен» [55, 286]).

По ходу письма аргументация Шолема принимает все более патетический характер. «Я готов поверить, что тебя это зависание (промежуточное состояние, «*Schewebezustand*») привлекает, но я тем не менее приветствовал бы любую возможность с ним покончить. То, что твоя диалектика не является диалектикой материалиста, однозначно, ясно, резко и окончательно (*explosiv*) выяснилось бы тогда, когда своими же товарищами («*Mitdialektiker*») ты был бы разоблачен в качестве типичного контррево-

люционера и буржуа. До тех пор, пока ты пишешь для буржуазной публики, *настоящему* материалисту совершенно все равно, предаешься ты иллюзии того, что делаешь с ним одно дело, или нет. Наоборот, он, выражаясь диалектически, должен быть даже заинтересован укрепить тебя в этом намерении, поскольку в *этой* почве твой динамит производит куда большее разрушение, чем его собственный» [55, 285].

Но не дай Бог тебе заступить на его территорию, став членом КПГ: «Верным средством продемонстрировать мою полную правоту было бы твое вступление в КПГ, но рекомендовать его тебе я могу разве что в плане иронии. Оно наверняка закончилось бы *capitis deminutio*, чего, как друг, я, конечно, не могу тебе пожелать» [55, 286—287].

Если же я ошибаюсь, добавляет Шолем, и ты все-таки совершишь эту фатальную ошибку, «ты окажешься хоть и не последней, но *самой невероятной* («*unbegreiflichste*») жертвой смешения политики и религии, критического анализа которого следовало ожидать именно от тебя» [55, 287].

Последняя фраза удачно подытоживает предыдущее. Шолем объявляет своего друга, поддавшегося соблазну исторического материализма, «жертвой смешения религии и политики», потому что он *не считает* коммунизм религией — для него религия, принявшая форму политики, — это не более как пародия на религию. Настоящая религия неотделима от Бога, от трансцендентного начала; материалистической диалектике, порвавшей с трансцендентным, принципиально атеистичной, нельзя приписывать чуждый ей смысл. И уж точно она не сможет составить конкуренцию настоящей вере; в ней отсутствует нравственное начало, «одна из твоих главных ценностей» [55, 286].

Шолем ждет от своего друга не обращения в новую веру — к тому же для него, некоммуниста, явно непостижимую, — а как раз обратного: анализа противоестественности смешения религии (каковой он считает религию Книги) и политики (каковой является ложный претендент на роль религии — коммунизм).

Проблема, однако, в том, что Беньямина интересуют прежде всего «профанные озарения», присутствие священного в обыденном. В отличие от Шолема, он полагает, что не религия Книги определяет горизонт всякой, в том числе и современной, религиозности, но сама она остается религией лишь постольку, поскольку сохраняет свое живое присутствие в совокупности проявлений меняющегося мира, а не только в пространстве храма. То, что уместается в размеры храма, как раз утратило первоначальный религиозный смысл и не может служить мерилom современной религиозности.

Ответ Беньямина на письмо из Иерусалима, написанный 17 апреля 1931 года, поражает откровенностью, с какой он объясняет причины своего интереса к коммунизму, и скрытой иронией по поводу монументальности вопроса, который ставит перед ним Шолем.

Твое письмо, начинает Беньямин, «метя в меня, попадает в небольшую, но крайне важную авангардную группу, в занятую ею позицию» [55, 288]; поэтому я хотел бы обсудить его с Э. Блохом и другими членами группы (речь идет о группе сторонников советского и художественного эксперимента). Он (зная, что Шолему это неприятно) отмечает растущую «солидарность с работой Брехта», лидера группы [55, 288].

На первый взгляд Беньямин не полемизирует с Шолемом, не опровергает его аргументы. Кажется, он даже заостряет их. Но параллельно он набрасывает совершенно иную картину собственного творчества, представляя его как *сугубо контекстуальное*, открытое возможным изменениям, не имеющее прямой связи с истиной (говоря его собственными словами, «продуктивно ложное»). Свое место мышления, Берлин, Беньямин подает как сугубо историческое, подверженное неизбежным, возможно, катастрофическим изменениям, даже революциям. «Мне и не снилось видеть в том, что я делаю, нечто большее, нежели продуктивно ложное; ни о какой непогрешимости не может быть и речи», — предупреждает он с самого начала [55, 288].

«В частности, ты не должен думать, что у меня есть хоть малейшие иллюзии по поводу длительности моей принадлежности к партии и позитивности ее отношения к моим работам. Но было бы близоруко считать такое положение дел неизменным, скажем, при таком немаловажном изменении, как [победа] большевистской революции в Германии. И не то чтобы победоносная партия пересмотрела свое отношение к моим работам, но... она создала бы для меня возможность писать по-другому. Свое дело я готов делать при любых условиях, но не при любых из них оно будет одним и тем же. Оно по преимуществу контекстуально (*Sie ist vielmehr eine Entsprechende*). Правильно соответствовать ложным обстоятельствам мне не дано» [55, 289].

Моя небольшая фабрика по производству текстов, продолжает он, находится в западном Берлине; и для того, чтобы я мог на ней работать, мне нужна «наисовременнейшая» («*modernste*») культура. В другой части Берлина я писал бы по-другому. «...Но не хочешь ли ты запретить мне вывесить в своем окне красное знамя на том основании, что это всего лишь кусок материи? Если некто пишет «контрреволюционные» вещи (как ты совершенно справедливо характеризуешь мои работы с партийной точки зрения), следует ли ему еще и сознательно поставить их на службу контрреволюции? Не нужно ли... напротив того, сделать их для нее непригодными («*ungeniessbar*»)?» [55, 290]. Как отличаться от соседей, которых (из-за их пронацистских симпатий) стараешься все чаще избегать в жизни? Какой есть здесь, в Берлине 1931 года, «иной, некоммунистический способ» отличаться от подобных людей?

Из Палестины все смотрится по-другому, обращается Бен-Ямин к Шолему, там, судя по тому, что ты пишешь, существуют другие возможности отличаться от буржуазии. «...Ты можешь называть это верхом двусмысленности, но здесь их нет... Потерпевший кораблекрушение человек, оказавшись среди обломков, из последних сил карабкается на вершину мачты. Ибо у него есть шанс подать оттуда сигнал к своему спасению.

Обдумай, пожалуйста, все это хорошенько. И сделай мне, если можешь, встречное предложение» [55, 290].

В ответном письме от 5 мая 1931 года Шолем еще раз призывает Бен-Ямина возвратиться к истокам своего дарования. «Самообман часто переходит в самоубийство, твое же [самоубийство] было бы слишком дорогой платой за революционную ортодоксию» [55, 292]. Потребность в сообществе революционных апокалиптиков для тебя, предупреждает друга Шолем, опасней ужаса одиночества, который чувствуется в некоторых твоих работах.

Трудно принять этот совет за встречное предложение, о котором иронически попросил Бен-Ямин. Он писал из столицы страны, стремительно скатывавшейся к национал-социализму, и спрашивал, какие иные, коммунистические способы политизации интеллектуала-еврея имеются не в абстрактной, а именно в этой исторической ситуации. Шолем предложил ему одиночество как меньшее зло, но проблема потерпевших кораблекрушение людей в том, что они отчаянно нуждаются в спасении, роскошь одиночества им недоступна.

Из переписки явствует, что друзья по-разному понимали религию. Понимание Шолема теистично, религия без Бога для него немыслима, он ждет от своего друга разоблачения попыток синтеза политики и религии. Подобный синтез логически неустойчив, неорганичен и морально предосудителен, потому что в нем не остается места Богу. Для Бен-Ямина, напротив, связь религии с персонифицированным трансцендентным началом, т. е. с теизмом, не необходима, а исторична и контекстуальна. В Москве он убедился, что трансцендентное при определенных условиях может становиться имманентным; при этом его притягательность в качестве основы религии только увеличивается.

Автор «Московского дневника» признает, что в глазах коммунистических функционеров он, возможно, навсегда останется чуждым элементом, буржуа, но иного способа интеллектуальной политизации, кроме марксизма, для него, представителя стремительно пролетаризирующегося среднего класса, к тому же еврея, в создавшейся отчаянной ситуации просто нет. «Встречного предложения» из Иерусалима, конечно, не последовало.

Бен-Ямин, как известно, так и не вступил в КПГ, но определенную симпатию к советскому коммунизму, редко переходящую в энтузиазм, он сохранял до тех пор, пока не был заключен пакт Молотова—Риббентропа,

потрясший его, как и многих других, до глубины души. Шолем перечисляет свидетельства «отрезвления» своего друга. «Грета Кон-Радт позже рассказывала мне, что по выходе из лагеря (в Невере, куда он был интернирован после начала войны. — М. Р.) в конце 1939 года он сказал ей, что испытывает облегчение от того, что с Россией для него наконец-то покончено» [55, 274]. Ссылается он и на сообщение писателя Сомы Моргенштерна о том, что последний текст Вальтера Бен-Ямина, знаменитые тезисы «О понимании истории», были теоретическим откликом на шок, который философ испытал под влиянием сближения СССР с нацистской Германией. Но главным свидетельством изменения отношения к советскому опыту остается последнее письмо Бен-Ямина Шолему, содержащее такой отрывок: «Как ни грустно, что мы не можем поговорить друг с другом, но у меня такое чувство, что обстоятельства не дают больше повода для столь острых споров, какие время от времени возникали между нами. Теперь для них больше нет повода... Наступил момент, когда мы можем в духовном смысле упасть друг другу в объятия» [55, 275]. Так как наиболее острые споры между друзьями касались отношения Бен-Ямина к коммунистическому эксперименту в СССР, Шолем прав, полагая, что за год до смерти отношение Бен-Ямина к СССР существенно изменилось. Но это не затронуло ни его отношения к Брехту, ни общей ориентации на неортодоксальное соединение марксизма с разными видами мистического и художественного опыта (включая каббалу, сюрреализм, наркотический опыт и т. д.).

Короче говоря, крах революционной веры у Бен-Ямина, так и не вступившего в КПГ, даже в самом конце жизни не был полным.

В том же, 1931 году, к которому относится переписка Бен-Ямина и Шолема, другой житель Берлина, Артур Кестлер, перешел запретную черту и вступил в компартию. Он был членом КПГ с 1931 до 1938 года и впоследствии подверг этот период своей жизни детальному анализу [см.: 37; 46].

Фоном, на котором происходила радикализация интеллектуалов, Кестлер, как и Бен-Ямин, считал массированное разорение немецкого среднего класса в годы Веймарской республики. Из его деклассированных представителей рекрутировали своих приверженцев и Джугашвили (Сталин), и Шикльгубер (Гитлер). У интеллектуалов-евреев выбор по понятным причинам был еще более ограниченным.

Дополнительная привлекательность коммунистической веры для интеллектуалов состояла в том, что она, в отличие от конкурентов, не порывала с научными идеалами, а, напротив, претендовала на воплощение и реализацию их. Местом ее осуществления, экспериментальной лабораторией, был тогда СССР. Потребность в этой разновидности веры была, можно сказать, разлита в воздухе времени независимо от того, оставался ее носитель «попутчиком» или вступал в коммунистическую партию.

Кестлер, молодой преуспевающий журналист, работавший в крупном медиаконцерне «Ульштайн», в 1931 году предложил КПГ свои услуги. «Я хотел оставить свой пост и посвятить себя партийной работе в качестве пропагандиста или, еще лучше, поехать в СССР и работать там трактористом (это было время насильственной коллективизации, и в советской прессе раздавались отчаянные жалобы на недостаток трактористов)» [37, 21]. Оба предложения руководитель отдела пропаганды КПГ отклонил, заявив, что ценность для партии представляет настоящее место работы Кестлера, а в СССР отправляют разве что старых и заслуженных партийных работников, а не начинающих коммунистов. Молодой журналист был принят в партию под вымышленным именем, не входил ни в одну из ее первичных организаций и передавал конфиденциальные сведения, скорее всего представлявшие интерес не только для КПГ, но и для ГПУ. Официально его членство в партии было оформлено уже после того, как он потерял работу.

В компартии Кестлера на первых порах удивили: 1) крайняя конспиративность; 2) унаследованная от русских товарищей привычка опаздывать; 3) подчеркнутая небрежность в одежде у партийных дам; 4) плохо скрываемое презрение к интеллигенции.

Свое увлечение коммунизмом окончательно прозревший после пакта Молотова—Риббентропа писатель описывает в терминах веры. «Вера, — начинает он свою исповедь, — не приобретается с помощью разумных соображений» [37, 9]. Этими соображениями ее в лучшем случае объясняют *post factum*, после того как опьянение осталось в прошлом. Под влиянием страстной веры мир преобразуется, наделяется свойствами, которыми до этого не обладал. Общение с другими верующими истребляет остатки сомнения в новой реальности. Место Сверх-Я занимает партия, чьи приказы, какими бы мотивами ни руководствовались отдающие их люди, исполняются беспрекословно. Конспирация перед лицом лишеного истинной веры мира воспринимается как само собой разумеющаяся мера самозащиты. Частью символа коммунистической религии является преклонение перед СССР, шестой частью суши, преодолевшей тяготение истории, пребывающей в состоянии благодати.

Акции настоящего упали в большевистской стране будущего так низко, что его стало возможно просто игнорировать. Один из самых верных «попутчиков», американский журналист Луис Фишер, рассказывает о том, как писатель Всеволод Иванов был откомандирован на строящийся Горьковский автозавод, чтобы написать книгу. Он писал о трудностях, с которыми сталкивались строители. Рабочие спросили писателя, когда выйдет в свет его роман, и тот ответил, что примерно через год. «Тогда, — ответили они ему, — ты занимаешься пустым делом! Через год этих трудностей уже не будет, мы их преодолеем, и получится, что ты зря старался.

Так не лучше ли тебе сразу писать о будущем, в котором трудностей не будет?» [37, 295]

Полное присутствие будущего в настоящем через деструкцию элементов прошлого — одна из сквозных тем сталинской культуры. Так, в фильме «Новая Москва» (1938) художник, стоя с мольбертом на балконе, рисует соседнюю церковь и старые дома, но раздаются взрывы и все это рассыпается в прах. Он по телефону обращает к городскому начальству истерически повторяемый вопрос: «Кто отвечает за пейзаж?» За пейзаж в СССР, как известно, отвечала коммунистическая партия, инстанция, обращенная к светлому будущему, на фоне которого распадающееся настоящее представляло собой не более чем досадный, преходящий эпизод. Тварная субстанция прошлого в СССР подвергается постоянной чистке, превращаясь в чистую сущность будущего. Кестлер признается, что на этапе глубокого погружения в новую веру эталоном подлинной культуры ему казался советский рабочий Иван Иванович с Путиловского завода в Ленинграде [37, 45]. С помощью орудия новой веры, диалектического метода, он преодолел «механистическую» приверженность к фактам и обрел состояние, близкое к благодати. «Это пребывание в состоянии благодати доставляло огромное удовлетворение... Партия была непогрешима логически и морально. Непогрешимой морально ее делало то, что ее цели были верны, т. е. соответствовали исторической необходимости и оправдывали любые средства. А логически партия была непогрешима потому, что являлась передовым отрядом пролетариата, а пролетариат служил воплощением исторического прогресса» («Es war ein höchst befriedigender Zustand der Gnade... Die Partei war sowohl moralisch, als auch logisch unfehlbar; moralisch, weil ihre Ziele richtig waren, d.h. der Dialektik der Geschichte entsprachen. Und diese Ziele rechtfertigten alle Mittel; logisch andererseits, weil die Partei die Vorhut des Proletariats und das Proletariat die Verkörperung des aktiven Prinzips in der Geschichte darstellte») [37, 29].

Ни о какой дискуссии с оппонентами, а тем более с бывшими партийными товарищами, этими «потерянными душами», при вдохновленном верой взгляде на мир, конечно, не могло быть и речи. Мир виделся черно-белым, точнее, все цвета мира сходились на одном-единственном полюсе. С психологической точки зрения, замечает Кестлер, проследить разницу между революционной и традиционной верой невозможно, разве что первая по молодости была еще бескомпромиссней. Овладев «стилем Джугашвили» [37, 43], заключив в кавычки мир здравого смысла, член партии мог заставить себя поверить во что угодно. В его мире Троцкий не был основателем Красной армии, а бывший товарищ, которого нацисты пытали в Дахау, «объективно», в свете непогрешимой партийной догмы, представлял пособником собственных истязателей. Закаленного в диалектических баталиях коммуниста уже не удивляло, когда в Кремле Риббен-

тропу вручали орден Революции и когда в его честь оркестр Красной армии исполнял нацистский гимн «Хорст Вессель». Сложными риторическими построениями камуфлировался, в сущности, простой тезис: партия (а фактически — руководство, а еще более точно — вождь) всегда права. Все ереси начинались с того, что подвергалась сомнению непогрешимость партии.

Как и Рассел, Кестлер описывает зарождение веры как победу сильных эмоций над разумом [37, 9—10]¹. Возникающее в результате измененное состояние сознания он неоднократно сравнивает с действием галлюциногена. Воображаемый мир, в который попадает верующий, видится ему миром высшей реальности, независимое от настоящего прошлое исчезает, сквозь преображенный «текущий момент» (Деррида) просвечивает будущее. Истинный верующий должен жить в постоянной готовности к тому, что еще вчера считавшиеся достойными поклонения личности, предметы, события потеряют ауру святости, а нечто еще недавно профанное, напротив, вознесется в высшие сферы. Он должен привыкнуть к состоянию парения над эмпирией и понять, что не партия воплощает некую предданную истину, а все, что исходит от партии в каждый данный момент времени, и есть истина.

Кестлер сравнивает положение члена коммунистической партии с ситуацией, в которую у Кэрролла (в «Алисе в Стране чудес») попадает Алиса в главе «Королевский крокет». Слова «агент», «свобода», «демократия» и многие другие приобретали в партийном жаргоне совершенно отличный от обычного смысл; к тому же сама партия придавала им разный смысл при каждом изменении своей линии. Сохранение ортодоксии требовало в этих условиях большого искусства. Королевский крокет — это крокет, правила которого выполнить невозможно, так как в нем каждый элемент (шар, воротца, молоток) неадекватен своему назначению.

«...Наши способы ведения полемики напоминали игру в крокет с участием Червонной Королевы... во время которой воротца сами передвигались по полю, а мячами служили живые ежи. Единственное различие заключалось в том, что, если (у нас. — М. Р.) игрок пропускал свою очередь и королева кричала: «Отрубить ему голову!», приказ действительно выполнялся. Тот, кто хотел оставаться в партии, должен был стать мастером крокета из Страны чудес» [37, 44].

¹ «...Действительная причина того, почему люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди принимают религию из эмоциональных побуждений. Часто нас уверяют, что нападать на религию весьма пагубно, ибо религия делает людей добродетельными. Уверяли в этом и меня, но я что-то не примечал, что дело обстоит действительно так», — писал Рассел в брошюре «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» [17, 109].

Сравнение это, конечно, не случайно. Коммунистический верующий должен был отождествиться с волей партии, отдать себя в ее власть настолько, что *любое* изменение хода игры (партийной линии) казалось ему естественным и закономерным. При этом перед лицом враждебного мира он делал вид, что играет обычным молотком, что шары — деревянные, а воротца навсегда застыли на своем месте. Отличие королевского крокета Кэрролла от крокета по-большевистски в том, что в первом смерть имитируют, а во втором головы рубят по-настоящему. В отличие от литературного мира, в воображаемом мире социальной утопии смерть реальна; в этом отношении он тождественен здравому смыслу. Притягательность коммунизма состояла в том, что внутри него разум отрицал себя по своим же законам, ликвидировал себя не произвольно, а, так сказать, в акте собственного воплощения. Любой произвол успешно выдавался за проявление исторической необходимости, а переход от научного энтузиазма к религиозному опьянению, в отличие от фашизма, совершался незаметно для новообращенных. Более того, их вера была тем прочнее, чем меньше они считали себя религиозными людьми, чем упорнее они исповедовали атеизм. Атеизм не разрушает, а укрепляет этот вид веры. Она существует, лишь скрывая от себя собственную природу, лишь будучи искренне уверенной в несовместимости с (традиционной) религией, лишь объявляя ей войну. Пока такие люди, как Кестлер, Игнацио Силоне или Ричард Райт (Richard Wright), были коммунистами, они, естественно, не считали себя верующими, зато, разочаровавшись, неизменно описывали случившееся в религиозных терминах. Те же, кто, подобно Жиду, ждал от коммунизма осуществления христианского идеала, обычно не пересекали черту, отделяющую «попутчика» от члена партии.

В конце лета 1932 года 26-летний Кестлер получил задание написать книгу об СССР и с этой целью отправился в святую землю большевизма. Он ездил по стране с мандатом Союза писателей; в его честь устраивались банкеты, ему выплачивали щедрые авансы за переводы еще не написанной книги на языки народов Советского Союза (которые так никогда и не появились). Он не понимал, что все это значит, и только удивлялся завидному статусу писателя в Стране Советов. По тому, какой прием оказывали власти на местах молодому коммунисту, пишущему свою первую книгу, можно судить, во что Советскому Союзу обходились услуги его более именитых коллег.

Кестлер разочаровывался в коммунизме поэтапно. Он участвовал в войне в Испании и видел, как агенты Сталина расправлялись с представителями других левых партий. Потом в Харькове арестовали его близких друзей, физиков, и он подписал письмо в их защиту. Друзей отпустили, но с партийной точки зрения сомнение в непогрешимости НКВД — смертный грех. Затем в начале 1938 года он произнес в Париже речь, в которой от-

рицались непогрешимость любой партии, движения или личности и нетерпимость в отношении тех, кто другим путем идет к той же цели [37, 69]. Для некоммунистов в этих мыслях не было ничего необычного, но для товарищей по партии это было равносильно объявлению войны. После семи лет членства Кестлер покинул ряды КПГ.

Но и выход из партии не полностью подорвал его веру в страну победившего социализма, где нет частной собственности и чьи отклонения от верного курса, полагал он, со временем будут устранены. Окончательно отрезвил его пакт Молотова—Риббентропа: «Это был конец. С этого момента мне стало все равно, обзовут ли меня контрреволюционером новые союзники Гитлера» [37, 70]. Впрочем, он продолжал верить, что хозяйственная система социализма прогрессивней капиталистической, хотя уже не делал из этого постулата далеко идущих выводов о качественном улучшении человеческой природы. Из-под догмы стали появляться ростки гуманизма. Партия в крокет по-большевистски завершилась.

«В течение семи лет я служил коммунистической партии, ровно столько, сколько когда-то Иаков пас овец Лавана, чтобы получить в жены его дочь Рахиль. По окончании срока в темный шатер ввели невесту, и лишь на следующее утро он понял, что израсходовал страсть не на красавицу Рахиль, а на дурнушку Лию. Преодолеет ли он потрясение от того, что спал с иллюзией? И повторится ли счастливый конец этой легенды? Библейский Иаков все же получил свою Рахиль ценой еще одного семилетнего служения; иллюзия превратилась в действительность. И эти семь лет показались ему благодаря любви единым днем» [37, 71].

Аналогия с Иаковом не совсем точна. Кестлер служил партии (Лавану), потому что верил в ее непогрешимость, а не за вознаграждение, поэтому и разочаровался он в вере в партию, поняв ее иллюзорность. Иллюзией оказался Лаван, а вовсе не Лия. Свою Рахиль английский писатель так и не обрел.

Просвещение подорвало, по его мнению, веру в личное бессмертие, оставив в душе человека незаживающую рану. Попытки революций — от Великой французской до Октябрьской — ее излечить потерпели неудачу [46, 239]. Сионизм также, похоже, не удовлетворил бывшего коммуниста. Он пришел к печальному выводу: «Только шоковая терапия фактов может излечить от наркомании» [46, 242]. Чем больше люди будут знать о Советском Союзе, тем меньше вероятность того, что их отношение к этой стране будет религиозным. Но в силах ли курс фактотерапии излечить от веры? Увы, печальный опыт многочисленных паломников показывает, что факты сами по себе терапевтической функцией не обладают. Для излечения требуется длительный телесный опыт соприкосновения с коммунизмом, знание закулисной стороны происходящего в СССР и в компартиях; наконец, нужно шоковое событие, которое разрушило бы веру, дотолпе

казавшуюся незыблемой. Только бывшие верующие, прошедшие через все это и, подобно Суварину, Сержу, Силоне и самому Кестлеру, прозревшие, способны за манящей поверхностью новой веры разглядеть травматическую изнанку. Но в 1920—1930-е годы их свидетельства не мешали новым роям мотыльков устремляться на свет новой веры; сообщенные факты бессильны были их остановить. Это и понятно: факты нуждаются в интерпретации, а ее орудием сплошь и рядом оказывается вера. Сам Кестлер в начале своей исповеди признал безусловный примат веры над разумом в кризисные времена. Чтобы суметь сопротивляться соблазну веры, нужна либо непоколебимая вера в разум (как у Бертрана Рассела), либо глубокое разочарование (как у Жида, Виктора Сержа); а у тех, кто готов поддаться коммунистическим чарам, как правило, нет ни того, ни другого. Кестлер поставил опыт на себе и рассказал читателю о его протекании и конечном результате, но по-настоящему поймут его рассказ те, у кого был аналогичный опыт.

Причины, которые делали коммунизм неотразимым в глазах значительной части европейской интеллигенции, по Кестлеру, имели к СССР весьма косвенное отношение. Великая война и последовавшее массированное разорение европейского среднего класса невиданно обострили его застарелую болезнь: ненависть буржуазии к себе самой. Не случайно Вальтер Беньямин подает свое обращение к коммунизму как жест отчаяния, последнюю попытку потерпевшего кораблекрушение человека подать сигнал бедствия. С одной стороны, Кестлер трактует советский миф как явление *sui generis*, практически независимое от советской действительности («...как все подлинные мифы, он отвечает глубинному, бессознательному устремлению, практически независимому от исторической действительности, которую он отражал; равным образом христианский миф никак не затронули открытия, проливающие свет на Христа и его учеников как исторических личностей» [46, 138]. С другой стороны, он признает, что в первые годы после революции советский миф и русская реальность друг друга все же отражали. «Это было героическое время, когда рождались легенды. За дымом тогда был настоящий огонь. И какой огонь!» [46, 139]. То есть в то время Россия не была простым полем для компенсации травм европейских левых; там имел место эксперимент, ценный сам по себе, вызывавший восхищение своим размахом. По мере того как он выдыхался, компенсаторная роль советского опыта возрастала. Советский миф («дым», в терминах Кестлера) разрастался и в итоге поглотил породившую его стихию, революцию (сам «огонь»). Теперь его жертвами становились прежде всего иностранцы («Те из нас, кто примкнул к коммунистическому движению, знают, что советский миф воздействовал в первую очередь не на русских, а на верующих за пределами России», — читаем в книге Кестлера «Йог и комиссар» [46, 141]). В фанатизме, с каким

прокоммунистические круги нападали на любую критику СССР, английский писатель усматривает защитный механизм, самозащиту веры против любого сомнения.

Потребность в новой вере была связана и с растущей секуляризацией традиционных религий, с эрозией их мессианских обещаний. Коммунизм удачно заполнил образовавшуюся пустоту потому, что, с одной стороны, радикально порвал с обанкротившимися религиями, а с другой — в полной мере воплотил в себе их былой мессианский потенциал. Россия между двумя войнами была, признает Кестлер, единственной страной, ради которой «стоило жить» [46, 146]. Даже биржевым маклерам в эпоху Великой депрессии стало казаться, что в социалистическом плановом хозяйстве было зерно истины.

Советская жизнь — и в этом ее уникальность — была устроена как ловушка для желания Другого. Обделенные в качестве индивидов, люди Страны Советов как части коллективного тела излучали невиданный энтузиазм. Это не могло не воздействовать на паломников. Без эффекта обольщения советский опыт в том виде, как мы его знаем, был бы невозможен. Гигантские пропагандистские шоу ставились не просто для внутреннего пользования, а для обольщения внешнего наблюдателя, его втягивания в стихию ликования, в которой зарождается и укрепляется вера. Коммунизм начал с желания завоевать мир, но был вынужден ограничить себя более скромной задачей, завоеванием желания Другого. Если бы Сталину на пике Большого террора не удалось убедить многих людей Запада в том, что СССР — главный оплот демократии, кто знает, каким был бы исход Второй мировой войны.

Коммунизм в его советской, китайской, кубинской и других разновидностях всегда зависел от успешности овладения фантазиями внешнего наблюдателя, от умения спроецировать их на себя. Его в силу этого трудно свести к национальной специфике. «Русский эксперимент, — утверждает Кестлер, — не доказывает и не опровергает возможность построения социализма; он не может служить доказательством, так как был предпринят в максимально неблагоприятных лабораторных условиях» [46, 206]. Данный аргумент повторяет тот, который в 1920 году приводил Рассел (с той лишь разницей, что, если верить ему, большевистские методы противостоят целям эксперимента). На это можно возразить, что коммунистический эксперимент *всегда* осуществлялся в неблагоприятных условиях, что в этом — его природа. Не случайно ни Кестлер, ни Рассел не приводят ни одного примера коммунистического эксперимента, протекавшего в благоприятных условиях и давшего качественно иные результаты.

Основная причина неудачи коммунистического опыта в СССР лежит, по Кестлеру, в духовной сфере, в непонимании того, что экономика — не самое главное, что и самая полная экспроприация не предохраняет от

крайностей тирании. Из-за непризнания первичной потребности в духовной пище коммунисты вынуждены были прибегнуть к «старым наркотикам», насилию и обману [46, 216]. Советский комиссар ошибочно полагал, что, обобществив собственность, он решил все проблемы¹.

В своих выводах Артур Кестлер был не одинок.

Чем выше поднимался человек по ступеням коммунистической иерархии, тем строже была партийная дисциплина, которой он подчинялся. Вера в непогрешимость РКП(б) и ее вождя, Сталина, уже в середине 1920-х годов была для таких людей законом. Большевики, пишет Игнасио Силоне, один из тогдашних руководителей Итальянской компартии, отличались абсолютной неспособностью вести диалог с носителями иных мнений. «Противник, как только он решался им противоречить, превращался в предателя, продажного оппортуниста. Добросовестного оппонента русские коммунисты просто не могли себе представить» [37, 96]².

В стане ленинской гвардии уже в начале 1920-х годов царил атмосфера нетерпимости. Александра Коллонтай (кстати, одна из малого числа старых большевиков, которым удалось полностью переродившись, выжить при Сталине) сказала Силоне в 1922 году перед его отъездом из Москвы: если ты прочтешь в газетах, что Ленин приказал арестовать меня за кражу ложек из Кремля, это будет всего лишь означать, что я не полностью согласилась с ним по одному из второстепенных хозяйственных вопросов [37, 96].

В мае 1927 года итальянский коммунист на собственном опыте убедился, что в словах Коллонтай не было преувеличения. Он приехал на внеочередное заседание Исполкома Коминтерна и вместе с Пальмиро Тольятти участвовал в работе комиссии по выработке повестки дня. Присутствовали Сталин, Бухарин, Рыков и другие вожди большевиков. Председательствующий на заседании Эрнст Тельман поставил на голосование резолюцию, в самых сильных выражениях осуждающую письмо Троцкого в Политбюро о провале революции в Китае. Силоне сказал, что хочет прочитать письмо, прежде чем его осуждать, на что Тельман заметил: «Мы сами этот документ не читали, но советские товарищи уже приняли по нему решение на Политбюро». Осуждать письмо заочно итальянец отказался. Поднялся скандал, Силоне обвинили в мелкобуржуазном поведении. В итоге Сталин поручил болгарскому коммунисту Коларову раскрыть итальянскому товарищу глаза на истинное положение дел.

¹ Вот как эта мысль выражена в книге «Йог и комиссар»: «Комиссар верит в изменение извне. Он считает, что все беды мира, включая запоры и эдипов комплекс, излечиваются революцией посредством радикального изменения в системе производства и распределения товаров; он уверен, что эта цель оправдывает любые средства, в том числе насилие, обман, предательство и нетерпимость» [46, 11].

² Ему вторит другой критик РКП(б), Виктор Серж: русская революция не решила проблему «противостояния без ненависти» [19, 459].

За чаем болгарин объяснил Силоне, что письмо не читал и не стал бы этого делать, даже если бы Троцкий прислал ему его с нарочным. Дело не в письме, поучал Коларов, а в том, что на самом верху, между Сталиным и Троцким, идет борьба, в которой большинство на стороне Сталина, и он, Коларов, присоединяется к этому большинству. Отказавшись последовать примеру Коларова — слепо поддержать Сталина, Силоне, как и предсказывал, превратился не в оппонента, с которым можно спорить, а во врага, с которым надо бороться.

Порвав с партией, он, как и Кестлер, понял, что в коммунизме его привлекала не теория, а вера в то, что возможна «новая форма совместной жизни»: «Социалистическая политика была для меня связана не с теорией, а с верой. Чем научнее смотрятся теории, тем быстрее они устаревают; но «социалистические ценности» остаются... с помощью теорий можно основать школу, но не... культуру, не цивилизацию, не новую форму человеческих отношений» [37, 109].

АНДРЕ ЖИД. ХРИСТОС И ДЕМОФООН

Ничто, записал в судьбоносном для Европы 1933 году в своем «Дневнике» Андре Жид, так не враждебно учению Христа, как капитализм [9, 619—620]. Симпатии писателя к коммунизму коренились в остром переживании того, что христианство не выполнило свою историческую миссию. Между проповедью Христа, обращенной к униженным и оскорбленным, основанной на отвержении мира сего, и церковью, вошедшей в сговор с мамоной, считал он, зияет бездна. Церковь так тесно сплелась с антихристианскими по существу своему силами, что «теперь уже невозможно избавиться от этих гнусных сил, не свалив одним ударом и религию» [9, 620] (здесь почти буквально повторяется лейтмотив из текста Бенъямина «Капитализм как религия», который не был опубликован к тому времени; сходство следует отнести за счет духа времени). Более того, если бы церковь не уклонилась от евангельской проповеди Христа, в коммунизме не было бы необходимости: его послание было бы реализовано внутри христианства. «Поэтому можно сказать, что коммунизм вырос из предательской деятельности христианства и что в существовании коммунизма не было бы смысла, если бы не обанкротилось христианство» [9, 621]. Именно коммунизм, эта «религия без мифологии» [9, 625], уничтожил дух собственности и осуществил равенство человеческих возможностей; следовательно, то, что именует себя атеизмом, на самом деле реализует подлинную сущность веры.

Таково было упование, с которым французский писатель приехал в 1936 году в СССР. Смешно полагать, что сталинский СССР мог соответствовать столь возвышенному ожиданию, не говоря уже о том, чтобы его оправдать. В «Возвращении из СССР» Жида поражает воля, с какой его автор противостоял мифологии революции (сильно разросшейся к тому времени) ради «религии без мифологии», и неудивительно, что его покорила, более того, задела за живое бесцеремонность, с какой советский атеизм обходился с христианством. Да, возможно, Христос не был исторической личностью, да, церковь обманывала бедных и способствовала их эксплуатации, но разве можем мы на этих и подобных основаниях отрицать очевидное: христианство было самым мощным революционным ферментом своего времени. Жид проницательно предсказал, что, выйдя из-под власти агрессивной антирелигиозной пропаганды, народы СССР, скорее всего, станут жертвами «эпидемий мистики»; последние действительно обрушились на граждан бывшего СССР после его распада в виде

целых полчищ ясновидящих, гадалок, пророков, представителей черной и белой магии, чья назойливая реклама до сих пор заполняет страницы газет.

Жид связывал с судьбой СССР будущее человеческой культуры, поэтому его особенно возмутило грубое пренебрежение к евангельским и античным образам, «значение которых огромно и вечно» [9, 536]. Вместе с грязной водой в данном случае в спешке выплеснули и ребенка, а ведь это был тот самый ребенок, ради которого была совершена Октябрьская революция, «лучезарный младенец» из мифа о Демофооне, к которому мы еще возвратимся. Можно сказать, что Жид не смог простить советскому атеизму того, что это атеизм без собственной сущности, то есть без искупления.

Если Брехт приезжал в Советский Союз, чтобы увидеть общество, совершившее экспроприацию частной собственности и тем самым преодолевшее историческое тяготение, то вопрошание Жида носило, можно сказать, непосредственно религиозный характер. Именно потому, что он видел в коммунизме реализацию подлинной сущности веры, для него были невозможны ни сделка с приглашающей стороной, ни объяснение недостатков советского строя случайными, привходящими обстоятельствами. Свое возвышенное ожидание он поставил выше обстоятельств, выше любого стечения исторических случайностей, даже столь судьбоносных, как противостояние коммунизма и фашизма. Перед их лицом спасовали тогда очень многие, но не Жид. Как только он увидел в партии новую церковь, а в Сталине — обожествленного вождя, он отшатнулся от большевистского эксперимента и, главное, решил поведать миру о причинах своего разочарования. Политическая неискушенность Жида сослужила ему (как за сто лет до него маркизу де Кюстину) хорошую службу; и на этот раз критика наемных писак и коммунистических функционеров была мимо цели. Успех «Возвращения из СССР» у европейского читателя был огромным.

Если бы текст Жида не сохранил отсветов его восторга перед поверхностью советской жизни, если бы в нем не запечатлелось манящее сияние, местами становящееся неотразимым, его записи ничем не отличались бы от писаний многочисленных консерваторов. Главным оружием писателя была искренность в ожидании чуда и связанная с этим драма разочарования; впрочем, разочарования неполного, колеблющегося, цепляющегося за остатки надежды, как бы через силу ставящего диагноз советскому Демофоону. Жид не стал врагом СССР и уже после войны записал в дневнике, что очень хотел бы еще раз побывать в этой стране. Но путь в коммунистическую Мекку ему был закрыт. Там еще долго не забудут вынесенного им в 1936 году вердикта: «И я не думаю, что в какой-то другой стране, хотя бы и в гитлеровской Германии, сознание было бы так

несвободно, было бы более угнетено, более запугано (терроризировано), более порабощено» [9, 544].

Во многих свидетельствах, относящихся к жанру «возвращений из СССР», присутствует религиозный подтекст, особенно, кстати, в текстах, чьи авторы сознательно уклоняются от обсуждения этой темы. Это зачастую значит, что они не хотят проблематизировать свою веру, — слишком та еще сильна и первозданна. В этом плане им есть чему поучиться у Андре Жида, не только не скрывавшего, что в СССР его привела новая, коммунистическая вера, но подвергнувшего ее суровому детальному анализу.

Советские впечатления Жида неоднородны, даже противоречивы. С одной стороны, его пугает обезличивание советских людей, которым позволено выражать одно-единственное мнение. «Wenn der ganze Chor unisono singt, kann von Harmonie nicht mehr die Rede sein» [37, 170]. Он замечает, что какая-либо критика партийной линии строжайше запрещена; обсуждать можно лишь пути ее реализации. Результатами являются тотальный конформизм, доноительство, невиданное раздробление общества, отчуждение людей друг от друга. Такова, так сказать, террористическая составляющая советского общества.

С другой стороны, Жид с беспокойством отмечает в сталинском обществе признаки обуржуазивания, возврата к растленному капитализму. В нем происходит имущественное расслоение, возрождается социальное и семейное неравенство, запрещаются аборты, то есть в нем ликвидируется наследие Октябрьской революции. Можно возразить, что по сравнению с ужасами террора, о которых французский писатель имеет далеко не полное представление, возрождение зачатков буржуазных ценностей представляет собой не столь уж кошмарную перспективу, но мы знаем, что для Жида нет ничего хуже капитализма. Связывая с СССР будущее культуры, он и мысли не допускал, что и культура, и идея прогресса, и гуманизм, и права индивида являются изобретениями буржуазии и нельзя, следовательно, одновременно ненавидеть всеобщее обезличивание и критиковать появление малейших ростков социального расслоения. Безупречная личная честность и неподкупность французского писателя только оттеняют фантастичность ожиданий, которые западные интеллектуалы связывали с Советским Союзом в 1920-е и особенно в 1930-е годы. Они свято уверовали, что капитализм на «родине победившего пролетариата» преодолен, тогда как Октябрьская революция всего лишь с корнем вырвала его слабые ростки. Дореволюционная Россия не была капиталистической страной — и именно поэтому в ней произошла успешная социалистическая революция. Априорная пропагандистская схема, в которую очень хотелось поверить, сплошь и рядом оказывалась для лучших умов Европы убедительнейшей информацией, которую читатель мог бы почерпнуть из двух-трех не самых сложных книжек о дореволюционной России.

СССР стал плоскостью проекции мощных и неконтролируемых желаний, он был устроен (злые языки говорят даже: был задуман основателями) как ловушка для желания Другого, как место, где рассудок отключается и в силу вступает логика веры. При этом очередного верующего не покидает ощущение, что обращение в новую веру совершается на рациональном основании; субъективно ослепление переживается как величайшее прозрение, поднимающее его над окружающим. Под обаяние коммунистической веры попадали и рабочие, и крестьяне, и священники, и парламентарии, и члены правительств, но особенно часто ее носителями были интеллектуалы. Не случайно Раймон Арон назвал ее «опиумом интеллектуалов». В XX веке не было, пожалуй, изобретено более сильного наркотика, чем этот.

Уникальность Жиды среди известнейших европейских писателей состоит в том, что в «Возвращении из СССР» он стряхнул с себя наркотический дурман и встал на сторону жертв сталинского режима, в то время когда огромное большинство его коллег по перу либо воспевало советский строй, либо молчало. Никто, пожалуй, не сказал о книге Жиды лучше, чем русский философ Георгий Федотов: она «есть событие в мире моральном. Закрывая эту книгу, говоришь с облегчением: да, в мире не окончательно пропала совесть» [цит. по: 9, 23].

Пятнадцать лет назад, во время больших надежд, я написал довольно иронический текст о «Возвращении из СССР» [54]. Речь в нем шла о том, как плохо знатный иностранец, которого власти пригласили для вынесения диагноза об их социальном порядке, ориентируется в незнакомой ему стране; как он проигрывает в состязании с властью, громоздящей одну потемкинскую деревню на другую; как неоправданно эйфорически порой реагирует он на окружающее. Легкая ирония по отношению к такому неудобному свидетелю, как Жид, не представлялась тогда неуместной — ведь демократическая Россия, как казалось, окончательно сделала иной, несоветский выбор, и в контексте этого выбора «Возвращение» Жиды имело уже чисто историческое значение.

За эти годы многое изменилось. Я на своем опыте осознал, как трудно свидетельствовать даже против авторитарной (пока еще не тоталитарной) власти, которой благоприятствуют сопутствующие обстоятельства, как сложно сказать ей «нет». С тех пор как я сам стал неудобным свидетелем, на собственном опыте узнав, что значит даже в менее трагических обстоятельствах идти против течения, я смог по-настоящему оценить свидетельство Жиды и то, что отделяло и отделяет его от многочисленных «возвращений из СССР», писавшихся в те годы. В отличие от Анжелики Балабановой, Бориса Суварина, Виктора Сержа¹, Артура Кестлера, Игна-

¹ Виктор Серж информировал Жиды о положении в СССР: «Я обратился к Андре Жиду с открытым письмом накануне его поездки в Россию, в котором писал: "Мы создаем фронт

цио Силоне и других бывших коммунистов, порвавших с ВКП(б), он не знал советский мир изнутри и разочаровался в нем по совсем иным, неполитическим причинам. Перед лицом конкурирующих тоталитарных систем этот пожилой человек осмелился не просто выкрикнуть: «Чума на оба ваших дома!» (что уже само по себе было по тем временам дерзким и необычным), но написать, что в СССР, успешно выдававшим себя за оплот подлинной, социалистической демократии, человек еще менее свободен, чем в нацистской Германии. Напечатать такое в 1937 году значило проявить незаурядное гражданское мужество, предпочесть истину любым прагматическим соображениям, весомость которых в ситуации надвигавшейся войны не оспаривалась почти никем. В то время как тысячи жертв сталинского террора считали, что постигшее их наказание — результат нелепой случайности, автор «Возвращения», заезжий иностранец, глубже них заглянул в духовную сущность советского режима. Он знал, что книгой воспользуются его противники, те, у кого, по словам цитируемого им Токвиля, «любовь к порядку сочетается со вкусом к тирании». Даже если Советский Союз и не преодолеет свои «тяжкие ошибки», они, писал он, «не могут скомпрометировать истину, которая служит общечеловеческому, интернациональному делу. Возможно, кому-то ложь умалчивания или упорство во лжи могут показаться оправданными, но на самом деле все это только на руку врагам, истина же, как бы ни была жестока, наносит раны только для исцеления» [9, 523]. Чистота упования оказалась для Жиды важнее несовершенной попытки его исторической реализации, истина «интернационального дела», человечество — выше «избранной родины», каковой он объявил СССР.

Любой исторический материалист сказал бы Жиду, что все это — свидетельство его непреодоленной религиозности, изначального заблуждения, в результате которого коммунизм предстал ему в мессианской перспективе, в ракурсе искупления, как сосуд для восприятия истины обанкротившегося христианства. Но как иначе, возразил бы ему Жид, можно отождествиться с жертвой и отшатнуться от палача? И разве исторический оптимизм, не отступающий ни перед чем, не оказывается сплошь и рядом точкой зрения палача?

Восторгов по поводу разных сторон советской жизни в «Возвращении», повторяю, больше, чем у Эгона Эрвина Киша [43] и Лиона Фейхтвангера вместе взятых, но этот сияющий мир, мир, в котором просто нельзя не смеяться, в конечном счете расшифровывается им как последовательно бесчеловечный. «Er konnte uns seine Meinung offen sagen», —

против фашизма. Как преградить ему дорогу, когда за нашей спиной — столько концлагерей?.. Позвольте сказать Вам, что рабочему классу в СССР можно служить, лишь смотря в лицо действительности. Разрешите обратиться к Вам от имени тех, кто сохранил мужество, — имейте же и Вы мужество смотреть в лицо действительности» [19, 409].

возмущалась в письме к Вальтеру Беньямину Ася Лацис [52, 575]. На это Жиду было что ответить. «Быть невеселым, — читаем в «Поправках к моему "Возвращению из СССР"», — или по крайней мере не скрывать этого — чрезвычайно опасно. Россия не место для жалоб, для этого есть Сибирь» [9, 592].

В конце «Поправок» Жид возвращается к теме коммунизма и христианства. Он рассказывает, как в Сочи некий Х., выпив, попросил переводчицу (которые обычно докладывали в органы НКВД о том, как вели себя советские граждане в присутствии иностранцев) сходить за сигаретами и во время ее отсутствия прочитал ему запрещенное стихотворение Сергея Есенина, написанное поэтом в ответ на богохульную статью. Вот как оно звучит в пересказе Жиды: «Когда ты выступаешь против попов, — обращался к автору статьи Есенин, — мы тебя поддерживаем. Мы с тобой, когда ты смеешься над небом и преисподней, над Богом и Богородицей. Но когда ты говоришь о Христе, поостерегись. Не забудь, что тот, кто отдал жизнь за людей, был не с сильными мира сего, но с несчастными и обездоленными и славу свою видел в том, что его, сына Божьего, называли сыном человеческим» [9, 605].

Мне не удалось найти у Есенина стихотворение, которое приводит Жид, но оно как нельзя лучше иллюстрирует его отношение к советскому опыту и подводит итог путешествию писателя на «избранную родину». К коммунизму он пришел не благодаря изучению Маркса или Ленина (хотя, конечно, читал и того, и другого), но из-за неприятия вопиющего социального неравенства. Он стыдился того, что принадлежал к привилегированному меньшинству, у которого нет необходимости зарабатывать свой хлеб в поте лица, он приехал в СССР для того, чтобы увидеть мир социального равенства, мир, свободный от погони за прибылью. И что же? От «родины прогрессивного человечества» его оттолкнуло как раз то, чем его там собирались прельстить. «Никогда я не путешествовал в таких роскошных условиях. Специальный вагон и лучшие автомобили, лучшие номера в лучших отелях, стол самый обильный и самый изысканный. А прием! А внимание! Предупредительность!.. Но это внимание, эта забота постоянно напоминали о привилегиях, о различиях там, где я надеялся увидеть равенство» [9, 589]. И если Жид не поддавался соблазну почестей и денег, воздействовавших на многих из его собратьев по перу, это можно не в последнюю очередь отнести за счет его христианского воспитания. «Убежденным сторонником, энтузиастом я ехал восхищаться новым миром, а меня хотят купить привилегиями, которые я так ненавидел в старом» [9, 590].

Резюмирую сказанное: Жид отверг коммунизм как религию. Бремя спасения человечества от неравенства, которое он на себя взвалил, оказалось для него непосильным. По сравнению с этим провалом все ос-

тальное, в том числе и многочисленные успехи советской власти, показалось писателю второстепенным, заслуживающим лишь поверхностного удивления.

* * *

Но в тексте Жиды есть и пласт, отличный от христианского. Жак Деррида, обративший на него внимание, назвал его мифически-эсхатологическим. Мифическая нота звучит в «Возвращении» с самого начала. Великая богиня Деметра, говорится в эпиграфе к «Возвращению», приняла облик Демофоона: «...С притворной жестокостью, а на самом деле с безграничной любовью, желая ребенка превратить в бога, она укладывала его обнаженным на ложе из раскаленных углей» [9, 520]. Становясь сверхчеловеком, «лучезарный младенец» символизирует будущее человечества, которое закаляется в огненной купели. И все было бы хорошо, если бы мать, царица Метанейра, испугавшись за жизнь младенца, не сняла его с огненного ложа «и, чтобы спасти ребенка, погубила бога» [9, 520].

Аналогия понятна: подобный же великий эксперимент, закаливание нового человечества, шел в СССР после Октябрьской революции, но, когда начали появляться признаки того, что эксперимент удастся, партия, или, если угодно, бюрократия, испугавшись его радикальности, вынула почти готового нового человека из огненной купели, и тот превратился в обычного человека. Жиды, по мнению Деррида, изначально притягивало к СССР ощущение «беспрецедентности опыта» [8, 47], осуществляемого в этом уникальном месте, опыта, обращенного к будущему. Собственно, это абсолютное будущее, готовое осуществиться в настоящем, и не оправдывает ожиданий писателя. «Утопия, не-место, была вот-вот готова занять место на этой земле...» [8, 47], и только какая-то случайность, неверный поворот колеса не дали свершиться чуду, появлению на свет «лучезарного младенца». Об опыте «бытия-в-строительстве», в котором перманентно пребывает Советский Союз: по определению, нельзя знать заранее, к чему он приведет; то, что истинно для одного момента, может оказаться ложным для следующего.

Деррида проницательно замечает, что мифическим и эсхатологическим является не только происходящее в СССР; таково прежде всего письмо самого Жиды. В пространстве этого письма зарождается и умирает великая вера в «лучезарного младенца». То, что интенсивно переживает-ся как провал коммунистического эксперимента, неотделимо от коллапса письма, желающего нас об этом известить. «Почему так настаивают на "бытии-в-строительстве"? Не для того ли, чтобы лучше очертить "родовые муки" самих этих "путешествий", этих "возвращений", равно как и текстов, которые их упорядочивают? Несомненно» [8, 50].

В перевернутом виде эта логика продолжается в повествованиях об СССР периода перестройки. Теперь уже туда едут не для того, чтобы оценить ход невиданного эксперимента, а для того, чтобы решить, соответствует ли происходящее модели западных парламентских демократий. Другими словами, хотя СССР из оригинала превратился в копию, а Запад из копии в оригинал, логика мифа, эсхатологического ожидания сохранилась неизменной. Но как СССР, саркастически замечает Деррида, не обладал экспортной моделью коммунизма, так и Запад не обладает экспортной моделью демократии. И то и другое принципиально не поддается завершению, существует лишь в обращенности к будущему. В истории несбывшееся обещание является не исключением, а нормой.

В связи с мифом о закаляемом Деметрой «лучезарном младенце» мне хотелось бы дополнить анализ Деррида обстоятельством, которое мог подметить только человек, учившийся в советской школе. Перед поездкой в СССР Жид, скорее всего, прочел роман Николая Островского «Как закалялась сталь», в котором повествуется о героическом строительстве железной дороги молодыми коммунистами во время Гражданской войны. Сочинение это является одновременно атеистическим и религиозным, свидетельством зарождения новой веры. Помню, в школе нас заставляли заучивать наизусть наиболее знаменитый отрывок из него: «Жизнь дается человеку один раз, и прожить ее надо так, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы, чтобы не жег позор за подленькое и мелочное прошлое и чтобы, умирая, смог сказать: вся жизнь и все силы были отданы самому прекрасному в мире — борьбе за освобождение человечества!» Этот отрывок, да и весь пафос романа «Как закалялась сталь» не мог не найти живого отклика в сердце Жида.

Жид встретился с ослепшим и парализованным Николаем Островским в Сочи и назвал его святым. «Вот, — воскликнул он, вглядываясь в лицо писателя, — наглядное доказательство того, что святых рождает не только религия. Достаточно горячего убеждения, без надежды на будущее вознаграждение. Ничего, кроме удовлетворения от сознания выполненного сурового долга» [9, 557]. Жид долго держал руку Островского в своей; на прощание поцеловал его, с трудом сдерживая слезы. Пожалуй, не об одном советском собрате по перу он не отозвался с таким восторгом. Время героического коммунизма первых послереволюционных лет было предметом восхищения многих; собственно, его исчезновение оплакивает Жид в своей книге.

Поэтому осмысленно, на мой взгляд, предположить, что закаливание Деметры в огненной купели и закаливание молодых, самоотверженных коммунистов в купели революции в книге «Как закалялась сталь» — части единого целого.

Андре Жиду не удалось свести воедино иудеохристианскую тему с языческой, объединить мотив христианского обещания, еще раз данного и не сдержанного Октябрьской революцией, с языческим мотивом «лучезарного младенца» Деметры, преждевременно вынужденного из огненной купели. Первое обещание относится к преображению в духе, второе — к преображенной телесности, не знающей времени и боли. Только восторженная вера в революцию позволяла думать, что то и другое можно реализовать одновременно. Деметра, закалившись в купели, стал бы языческим богом, чью статую христиане сочли бы идолом. Финалом же христианского искупления по необходимости является потусторонний, а не тварный, не дольний мир. Революционный атеизм впервые сближает закаленного, нового человека с радикально преображенным земным миром, уничтожая тем самым теизм как в языческом, так и в христианском варианте. Восторгаясь и Христом, и Деметрой, Жид остается в пределах эстетики, которые революция пытается прорвать с помощью террора. Он хотел сохранить минимум теизма любой ценой; поэтому оба лика революции, языческий и христианский, одинаково ужаснули и разочаровали его.

ЛИОН ФЕЙХТВАНГЕР. УЛЫБКА РАДЕКА

«...Его книжонка была быстро написана», — пренебрежительно отозвался о «Возвращении из СССР» Бертольд Брехт [4, 260]. Он обрушился на Жиду со всей страстью убежденного сторонника советского эксперимента. Вместо того чтобы самому измениться под влиянием увиденного в Стране Советов, продолжал он, французский романист предпочел подогнать увиденное под свои выработанные в буржуазных условиях, предвзятые представления. Он увидел множество счастливых, улыбающихся лиц, но они были «обезличены», т. е. счастливы не так, как того хотелось бы Жиду, и их счастье полностью обесценилось в его глазах, стало поводом для упрека. На одной шестой части земли идет невиданный по масштабам эксперимент, люди живут «в совершенно новых, небывалых условиях», поэтому на родине революции возникают новые личности, которым Жид отказывает в этом качестве. «Ну что же, он скептик, как многие большие клирики. Его скепсис, конечно, не очень всеобщ, не всесторонен, это особый скепсис, скепсис его класса, класса буржуазии. Он скептичен по отношению к другим классам» [4, 262].

Жид, по мнению Брехта, ломится в открытую дверь; он оплакивает исчезновение личности, ставшей совершенно бессмысленной в советских условиях. Октябрьская революция и совершалась для того, чтобы буржуазной личности больше не было. Именуя его «большим клириком», Брехт явно намекает на непреодоленное христианское воспитание писателя, не позволившее ему понять специфику революционного опыта, в основе которого лежал радикальный атеизм.

И разве генеральная линия партии стоит вне критики, как утверждает Жид? Да, ее нельзя критиковать в газетах, в книгах или болтая с друзьями у камина. «Но ее критикует сама жизнь» [4, 263]. Просто буржуазная ограниченность помешала автору «Возвращения» постичь новую форму критики; он ограничился тем, что влил новое вино в старые, либеральные меха.

В конце 1936 года, когда было написано цитируемое эссе «Сила и слабость утопии», Брехт был значительно менее известной фигурой, чем Андре Жид, и совсем не очевидно, что, если бы его пригласили в СССР для вынесения вердикта, он ограничился бы панегириком сталинизму. (Не случайно Брехт не затрагивает наиболее болезненные точки в критике Жиды, развитые в «Поправках к моему "Возвращению из СССР"»: эпидемию доноительства, социальное расслоение, массовые политические репрессии.)

Зато отношение Брехта к другой книге, посвященной СССР, было прямо противоположным. Через несколько месяцев после визита Андре Жиды в Москву приехал старый друг драматурга, писатель Лион Фейхтвангер. Итогом его пребывания в СССР стала работа, по объему скорее напоминающая брошюру, — «Москва. 1937. Отчет о поездке для моих друзей». Обычно суровый в оценке коллег по перу, Брехт отзывался о ней с нескрываемым восторгом: «...Его небольшой репортаж в стиле Тацита всегда казался мне маленьким чудом... Такому скептику, как он, нелегко хвалить: ему приходится полностью перестраивать свой стиль... За эту книжницу... он попал во французский концлагерь» [4, 297].

Книга Фейхтвангера была, выражаясь в терминах Луи Альтюссера, «сверхдетерминирована» историческими обстоятельствами. Это не просто ответ на еретическое «Возвращение» Жиды. Автору пришлось лавировать между здравым смыслом и необходимостью (перед лицом победившего национал-социализма, Нюрнбергских законов, растущего антисемитизма в других странах Европы, соблазнов финансового и символического порядка) апологии сталинского режима, позиционировавшего себя как последовательно антифашистский. Эту противоречивую задачу писатель по мере возможности разрешил: апология была признана убедительной, да и здравый смысл не понес невосполнимых потерь. Хотя вердикт писателя (троекратное «да!» советскому строю в финале книги) был абсолютно позитивным, на заднем плане текста угнездилось множество критических замечаний, сомнений и вопросительных знаков. На сотне страниц Фейхтвангер высказался о Троцком и Сталине, Радеке и Пятакове, месте писателя в СССР, уровне развития театрального искусства и, главное, о логике признаний на показательном процессе, на котором ему довелось присутствовать. Основной литературный ход в «Москве. 1937» — это сомнение иностранца, которое рассеивается под воздействием увиденного посредством приобщения, как сказал бы Деррида, к истине самой вещи: казавшееся враждебным в итоге расшифровывается как непривычное. Да, люди живут бедно, но раньше они жили хуже; да, жилищные условия плохи, зато подлинная жизнь переместилась в конторы, в клубы, на собрания, в парки культуры и отдыха.

Скрытая, не тематизируемая прямо тема книги имеет отношение к коммунистической вере. Фейхтвангер подробно описывает обстановку второго показательного процесса, проходившего в Колонном зале Дома союзов в конце января 1937 года. Кроме Радека, Пятакова и Сокольников на нем обвинялись еще 14 человек, среди них пара личностей явно уголовного вида. Потягивая чай с лимоном, подсудимые сидели на невысокой эстраде, они не были отделены от зала барьером; из кармана Радека торчали свежие газеты. Обвиняемые признавались в страшных преступлениях спокойным, тихим голосом. «Сами обвиняемые представляли со-

бой холеных, хорошо одетых мужчин с медленными, непринужденными манерами... По общему виду это больше походило на дискуссию, чем на уголовный процесс...» [24, 78].

Что заставляло их признаваться, спрашивал себя немецкий писатель. И почему, признаваясь, они не приводили мотивов совершения преступлений? Зачем не объявляли себя открыто врагами советской власти, а лишь патетически раскаивались, как бы исповедуясь перед партией и народом?

Да и слаженность всей постановки была такова, что выдающемуся режиссеру, вроде Брехта, для ее достижения, считает писатель, потребовались бы годы. Казалось, обвиняемые, прокурор и судьи одержимы одинаковым, чуть ли не «спортивным» интересом к установлению истины.

Фейхтвангер отверг предположение, что показания были получены под пытками, что применялись психотропные вещества. Нет, продолжает он с априорной уверенностью, признания были получены законно, преступления были действительно совершены. У Троцкого были все основания желать падения ненавистного сталинского режима, и для достижения этой цели он мог объединиться с фашистами. «Если Алкибиад пошел к персам, то почему Троцкий не мог пойти к фашистам?» — добавляет «Тацит», забывая, что в задачу следствия входило доказать не то, *мог ли* Троцкий объединиться с Гитлером, а *объединился ли* он с ним на самом деле, как это сделал Сталин через два с половиной года, в августе 1939 года.

По поводу Радека у Фейхтвангера была беседа со Сталиным: «Потом он [Сталин] заговорил о Радеке — писателе, наиболее популярной личности среди участников второго троцкистского процесса; говорил он с горечью и взволнованно; рассказывал о своем дружеском отношении к этому человеку. «Вы, евреи, — обратился он ко мне, — создали бессмертную легенду, легенду об Иуде». Как странно мне было слышать от обычно спокойного, логически мыслящего человека эти простые патетические слова. Он рассказал о длинном письме, которое написал ему Радек и в котором тот заверял в своей невинности, приводя множество лживых доводов; однако на другой день, под давлением свидетельских показаний и улик, Радек сознался» [24, 69—70]¹.

¹ Подробности сообщает биограф Радека, Ж.-Ф. Файе. В январе 1937 года Сталин, по настоянию Фейхтвангера, согласился встретиться с Радеком. Он обещал сохранить Радеку жизнь, если тот будет сотрудничать со следствием. «...Беседа, при которой присутствовал Ежов (тогдашний глава НКВД. — М. Р.), состоялась во время посещения Сталиным здания на Лубянке (штаб-квартиры НКВД. — М. Р.). Радек, видимо, получил от него все необходимые заверения, так как на следующий день он стал давать показания» [38, 704]. Протоколы допросов и обвинительное заключение Радек написал собственноручно. Следователи НКВД были в восторге и не исправили ни слова. «Разработанный сценарий так понравился Сталину, особенно в том, что касалось связей с нацистами и

На самом деле Радек начал давать показания после личной встречи со Сталиным, состоявшейся, кстати, при посредничестве Фейхтвангера; на ней диктатор обещал сохранить ему жизнь, а также не преследовать его жену и 17-летнюю дочь (последнее обещание было нарушено). После этого Радек *написал сценарий* всего процесса, который был одобрен сначала следователями НКВД, а потом самим Хозяином, т. е. Сталиным; более того, под него были задним числом подогнаны показания других участников процесса. Так что если Радек и повел себя как Иуда, то не по отношению к Сталину (кто мог его в этом смысле превзойти!), а по отношению к другим обвиняемым. Опытный пропагандист, он втянул других в паутину своих «признаний», поэтому процесс вылился в тихую беседу за чашкой чая (вовсе, между прочим, не похожую на бурные партийные дискуссии ленинского времени).

Сказать, что Сталин солгал Фейхтвангеру, — значит ничего не сказать. Он создал климат, в котором систематическая ложь давно стала высшей истиной, предметом гордости, символом принадлежности к клану избранных. Она не переживалась как обычная ложь, являясь своего рода религиозным обязательством, данным перед лицом тварного, не затронутого большевистским искуплением мира. Именно потому, что в Сталине сознание этого обязательства было доведено до совершенства, он судил, а Зиновьев, Радек, Бухарин сидели на скамье подсудимых, он был ленинцем, а они — «троцкистами».

Фейхтвангер был в тот момент, в начале 1937 года, Сталину очень нужен, но ни евреев, ни буржуа он не любил.

Немецкий писатель не понял, почему Радек, выходя из зала суда после вынесения приговора, сохранившего ему жизнь, «обернулся, приветственно поднял руку, почти незаметно пожал плечами, кивнул остальным приговоренным к смерти, своим друзьям, и улыбнулся. Да, он улыбнулся» [24, 80]. Что означала улыбка Радека? Хотел ли он ею сказать: вот видите, мой договор с Хозяином сработал, мне, в отличие от вас, сохранили жизнь? Или он намекал на то, что случай был на его стороне, а им, увы, не повезло? Или иностранец (а возможно, и любой не посвященный в

японскими милитаристами, что остальным обвиняемым пришлось изменить свои показания с учетом новых элементов, внесенных Радеком... Он разработал сценарий всего процесса...» [38, 705]. Придуманная Радеком фабула основывалась на том, что Троцкий якобы предложил нацистам (в частности, Рудольфу Гессу) отдать Германии Украину, а японцам — часть Сибири, если они помогут ему свергнуть Сталина и захватить власть в СССР. Во время процесса Радек несколько раз давал понять прокурору, что весь процесс держится на его показаниях; против обвиняемых не было ни одного вещественного доказательства. Дочь Радека и его жена были арестованы через несколько месяцев после окончания процесса. А в мае 1939 года сам Радек был убит в Нерчинске солдаты, скорее всего уголовниками [38, 719].

партийные тайны человек) в принципе не способен расшифровать ее смысл?

И почему Радек и другие не защищались, а только усугубляли свое положение дополнительными признаниями? Почему, если обвиняемые действительно троцкисты, они не использовали суд, чтобы громко и внятно об этом заявить?

«Раскрыть до конца западному человеку их вину и искупление сможет только великий советский писатель» (курсив мой. — М. Р.) [24, 82]. Почему, спрашивается, писатель, а не юрист? Ведь речь идет об уголовном процессе, в котором писатель (вспомним платоновского «Иона») понимает все же куда меньше юриста.

Но судя по тому, как сам Фейхтвангер за не родившегося пока «великого писателя» разъясняет мотивы признаний обвиняемых, нетрудно догадаться, что он не оговорился: *такой* процесс действительно лучше понял бы писатель (психолог, психоаналитик), чем юрист. Это был, по выражению немецкого писателя, по сути, не уголовный, а «партийный суд»; в таком суде и ведут себя совершенно по-другому. Не случайно в какой-то момент Радек, забывшись, назвал судью «товарищем», а тот поправил его: «Говорите гражданин судья». Это был спор товарищей; судьи, прокурор, обвиняемые были действительно «связаны узами общей цели» [24, 83]. Обвиняемые просто сбились с пути; они совершили преступления невольно, по неосмотрительности, но общее дело, построение социализма, было дорого им так же, как и их обвинителям. Развитие событий в СССР убедило их в банкротстве троцкизма; они утратили веру в своего вождя, поэтому их признания и «прозвучали как вынужденный гимн режиму Сталина» [24, 84].

Фейхтвангер прибегает к религиозной метафоре: «Обвиняемые уподобились тому языческому пророку из Библии, который, выступив с намерением проклясть, стал, против своей воли, благословлять» [24, 84].

Так были они все-таки язычниками или случайно заблудшими овцами большевистского стада? Товарищами по партии или врагами, вознамерившимися проклясть сталинский режим, но благословившими его против своей воли, под давлением очевидности?

Ответов на эти вопросы, как и на многие другие, мы в книге «Москва. 1937» не найдем. Ее автор не объяснил читателю ни то, какое право имел партийный суд приговаривать к смерти и длительным срокам заключения; ни то, почему невольное отклонение от партийной веры предстало на суде как крещендо чудовищных уголовных преступлений.

Нигде, пожалуй, большевистская вера не проявилась в такой чистоте, как на показательных процессах. Обвиняемые годами жили по принципу «партия всегда права», они многократно обвинялись в ереси и раскаивались перед партийным судом, от их первоначального идейного больше-

визма к моменту показательного процесса ничего не осталось. Некоторые из них получили от Сталина обещание сохранить жизнь в обмен на участие в грубой пародии на суд истории. Они брали политическую ответственность за все, но в конкретных уголовно наказуемых деяниях не признавались. Самой «религиозной» манерой давать показания и делать признания они косвенно опровергали уголовные обвинения, и, если бы в СССР соблюдался закон, позиция Зиновьева, Радека, Бухарина и многих других была бы юридически неуязвимой. Но сами они годами делали все, чтобы превратить закон в фикцию, наполненную случайным, революционным содержанием, и теперь фикция обернулась против них самих. Поэтому тонкости их защиты от уголовных обвинений были рассчитаны не на советскую публику, а на правовое сознание внешнего наблюдателя. На примере Фейхтвангера мы видим, что эта тактика сработала лишь отчасти.

По модели показательных процессов фабриковались миллионы других дел. Если друзей Ленина расстреливали «как бешеных собак», на что мог рассчитывать рядовой партиец, попавший под колеса истории, а тем более обычный советский гражданин?

Даже свою собственную смерть, свой последний ресурс, ленинская гвардия поставила на службу партии; вчерашняя принадлежность к готовой раздавить их ВКП(б), похоже, до последнего вздоха была для ее представителей важнее солидарности с согражданами. Вера этих людей до конца оставалась антигражданской.

Фейхтвангер вяло упрекнул Жида в том, что тот не понял стахановского движения, остался в плену мифа о врожденной лени русского человека и не преодолел «представлений первобытного христианства» о пользе всеобщей бедности [24, 27]. Возражения немецкого писателя относились к второстепенным пунктам «Возвращения». Именно потому, что в его отношении к СССР изначально отсутствовала присущая Жиду восторженность энтузиаста, он смог написать книгу, приемлемую для советской пропаганды. В отличие от Брехта, Пискатора и Джона Хартфилда, этот достаточно традиционный романист не был перед Октябрьской революцией также в эстетическом долгу.

Известно, что «Москву. 1937» давали читать арестованному Николаю Бухарину, чтобы отбить у того охоту «запираться» и надеяться на помощь извне.

Однако после заключения пакта Молотова—Риббентропа остаток тиража был конфискован. Еврей и буржуа, Фейхтвангер превратился в 1939 году в *persona non grata* не только в глазах национал-социалистов...

БЕРТОЛЬД БРЕХТ. ВЕЛИКИЙ ПОРЯДОК

Ленин смеялся над разговорами о коммунистической религии. Вслед за ним и Бертольд Брехт меньше всего относил свое восхищение Октябрьской революцией на счет веры. Подобно основателю большевизма, он считал веру исключительной принадлежностью традиционных религий, служащих оболваниванию людей, их подчинению эксплуататорам. Он подражал атеизму большевиков, перенося его на более высокий, эстетический уровень.

Брехт не сомневался, что мир, в котором упразднена частная собственность, при всех возможных недочетах и недостатках — радикально преобразенный мир, стоящий неизмеримо выше буржуазного. Наиболее развернутая интерпретация событий в СССР содержится в книге Брехта «Ме-ти. Книга перемен». В Су (т. е. в СССР) после революции, считал он, победил Великий порядок; в этой стране уже не меньшинство подавляет большинство, а, наоборот, большинство временно подавляет остатки эксплуататорского меньшинства. Поэтому разговоры о несвободе в стране победившего пролетариата отдают лицемерием; человек в этой стране объективно более свободен. Насилие большевиков — чисто оборонительное. «Вследствие того, что противники применяют против него насилие, введение *Великого порядка* является актом насилия, совершаемого подавляющим большинством народа» [3, 211]. Здесь Брехт повторяет тезис самих большевиков и их сторонников, опровергаемый всеми остальными наблюдателями: если верить последним, насилие в революционной России осуществлялось меньшинством против огромного большинства населения.

Он полагал, что люди, живущие в странах, «которые еще не прогнали своих экономических господ» [3, 199], т. е. где не победила социалистическая революция, не имеют морального права клеймить Советский Союз за чрезмерное применение насилия: ведь там «принуждение применялось против всех, кто составлял угрозу великому производству благ для всех» [3, 199], а не в пользу кучки эксплуататоров.

Великий порядок Брехт провозгласил «самым прогрессивным в мировой истории», а его недостатки списывал за счет того, что «развиваются далеко еще не все основные элементы *Великого порядка*» [3, 212].

Вера известного поэта и драматурга в то, что СССР в главном преодолел сопротивление истории, вышел на принципиально иную орбиту, недоступную ни для одного из буржуазных обществ, была непоколебимой. Страна, в которой одни близкие ему люди (Сергей Третьяков, Карола

Неер, Мария Остен) погибли, а другие (Ася Лацис, Бернхард Райх) попали в лагерь, в полной мере сохраняла в его глазах первоначальный революционный престиж. Его не поколебали ни признания старых большевиков на показательных процессах, ни даже пакт Молотова—Риббентропа. Это, на его взгляд, были щепки, которые летят, когда рубят лес истории.

Брехт осуждал любую мистику (даже «материалистическую» мистику Вальтера Беньямина); подобно Ленину, Троцкому, Бухарину и другим большевикам, он никогда не тематизировал свой атеизм в качестве разновидности веры, не рассматривал непоколебимость своей приверженности Советскому Союзу как пребывание в состоянии благодати. Выход из этого состояния лишил бы его права судить ветхий буржуазный мир, считать его приговоренным к смерти самой историей. Он не примерял новый мир на себя; и мы не знаем, как он повел бы себя, если бы революционная власть конфисковала его многочисленные банковские счета.

На смерть Третьякова Брехт написал стихотворение. «В стихотворении-реквиеме “Непогрешим ли народ?”», — пишет российский театровед Владимир Колязин, — смятенный Брехт пытается в сталинском принципе отсутствия презумпции невиновности для врага народа освободить хотя бы одно местечко: “Среди 50 осужденных может быть один невинный. А что если он невиновен?” Стих дает представление о буре чувств в брехтовской душе и сумятице представлений о реальном СССР: тут и “самые героические учреждения в мире”, и “враги”, засевшие “в важнейших лабораториях”, и тихое пасторское мольба-заклинание “А что если он невиновен?”» [5, 371].

Итак, Брехт считал, что в сталинском СССР «среди 50 осужденных (как Третьяков, по 58-й политической статье. — М. Р.) может быть один невинный!» Так заблуждаться могла только слепая вера! В «Архипелаге ГУЛАГ» Александр Солженицын вспоминает, как он был поражен, когда один из сокамерников представился ему: «Румынский шпион». Он был уверен, что все без исключения «политические» преступления фабрикуются органами НКВД. А тут Брехт пишет о своем первом переводчике и друге, о человеке, которого он называл учителем, так, как если бы он мог быть виновен, как если бы он допускал подобную мысль. Значит, вера в непогрешимость Великого метода могла перевесить даже близкую дружбу? Да, в тогдешнем СССР внешнему наблюдателю многое было трудно понять; да, происходившее было уникальным, аналогии не срабатывали, но значит ли это, что надо было оправдывать внесудебную (Третьяков удостоился лишь пародии на суд) расправу над собственным другом?

И уж, во всяком случае, допускающий подобные суждения человек не должен уверять других, что ни во что не верит и судит на основании опыта. Брехт был уверен, что Сталин — простой добросовестный человек с практической, крестьянской сметкой, пекущийся прежде всего о благе народа,

а Троцкий — талантливый писатель, не способный к практической работе. Он воспевал московское метро и считал показательные процессы не слишком убедительно инсценированной правдой. «Ме-ти (автобиографический персонаж. — М. Р.) порицал Ни-эня (Сталина. — М. Р.) за то, что при проведении судебных процессов... он требовал от народа чересчур много доверия... Ни-энь, возможно, принес пользу народу, удалив своих врагов из союза (т. е. ВКП(б). — М. Р.), но он не доказал этого... Ему следовало научить народ требовать доказательств, в особенности от него, как человека в общем-то полезного» [3, 214]. Знал ли Брехт, что в 1937—1938 годах при правлении «в общем-то полезного человека» *ежедневно* расстреливалась тысяча человек и еще две тысячи приговаривались к разным срокам заключения? Что место доказательства давно занял донос, вмененный в обязанность советскому человеку? Что выразить малейшие сомнения в прозорливости Сталина означало подписать себе смертный приговор?

Суждения драматурга об СССР — образцы веры настолько глубокой, что она не допускает мысли о себе как о вере, объявляя себя продуктом знания, содержание которого, правда, благоразумно не эксплицируется и публично не предьявляется. Он был бы неприятно удивлен, узнав, что, подвергнутый пыткам, Третьяков сам написал сценарий своей вины как чисто художественное произведение; малейшая попытка проверить приводимые им факты (он объявил себя японским шпионом¹) привела бы к его оправданию. Но кто проверял тогда факты, кто отличал их от вымысла? Писателя расстреляли на основании его собственной фикции, с радостью воспользовавшись ее плодами.

Механизм советской социальной причинности, сам по себе достаточен туманный, до сих пор непостижимый до конца даже для специалистов, остался для немецкого поэта и драматурга тайной за семью печатями. Великое заблуждение сталинской системы относительно себя самой было условием ее существования; не приходится поэтому удивляться, что ее было тем более трудно понять извне, не имея с ней длительного и близкого телесного контакта.

Брехт искренне попытался рационализировать непостижимое, подвести его под ортодоксальные марксистские формулы. В «Ме-ти» он уста-

¹ Сергей Третьяков был арестован в июле 1937 года в Кремлевской больнице. После применения «методов физического воздействия», т. е. пыток, он «признался», что с 1924 года работал на японскую разведку, и сам сочинил фиктивный сценарий своей «преступной деятельности». Он описал многочисленные встречи с вымышленными японскими агентами и выполнение таких «заданий», как фотографирование Горьковского автозавода или передача информации «о принципах колхозного строительства». Следователи, как и в случае со сценарием Радека, были в восторге и даже не пытались что-либо проверять. 10 сентября 1937 года выдающийся журналист и писатель был расстрелян на основании собственных показаний (подробнее об этом см.: 5, 46—68).

ми китайских мудрецов повторяет известные пропагандистские клише, не признаваясь в главном: в том, что СССР служит нерационализируемой проекцией его желания. Если другие верующие оставляли в своих душах место для критики и сомнения, Брехт в отношении Великого метода себе этого не позволял; дальше признания того, что коммунизм еще не раскрыл всех своих потенциальных возможностей, он не шел. Все прегрешения большевиков представлялись ему мелкими, легкоисправимыми ошибками, болезнями роста.

В лице Октябрьской революции он с энтузиазмом приветствовал начало Страшного суда над буржуазным миром, в котором, по его мнению, сосредоточились все беды человечества.

Если связь книги «Москва. 1937» со всем корпусом текстов Фейхтвангера представляется скорее случайной, страстный коммунизм Брехта прямо связан с нервом его творчества. Этот автор хотел заступиться за пределы литературы в область исторической истины, воплощением которой была революция. Красный Октябрь был для него тем, чем для Гегеля являлась Французская революция: ключевым проявлением мирового духа. Ни Фейхтвангер, ни Жид, ни Ромен Ролан, ни Бернард Шоу, ни многие другие «попутчики» не находились в зависимости от события революции *на уровне письма*. Брехт находился. Существенное изменение отношения к ней, десублимация, затронуло бы все его творчество, основывавшееся на непроблематизируемости этого события. Его видение «святой» советской истории отдает мелодраматизмом¹.

Советский Союз в таких текстах, как «Ме-ти», строится по закону новой веры, утратившей связь с трансцендентным началом, но отнюдь не потребность в спасении. Если бы Брехт понимал сталинский режим на фактографическом уровне, который доступен в настоящее время, вера потребовала бы от него куда больших угрызений совести. Как ни странно это звучит применительно к тем, кто, подобно ему, претендовал на знание истины истории, в их пользу говорит именно *наивность* их веры, их нежелание знать. Если бы СССР был таким, каким он виделся его поклонникам, коммунистическую веру не пришлось бы постоянно насаждать с помощью насилия.

Возможно, нам предстоит научиться более дистанцированно относиться к учительской позе брехтовских нарраторов, к пафосу праведности,

¹ Тут уместно вспомнить предостережение Бертрона Рассела: «Но для счастливого исхода спора весьма существенно, чтобы не мелодрама определяла наши взгляды на большевиков: они не ангелы, которых надо боготворить, и не дьяволы, которых следует изгонять. Это просто дерзкие и способные люди, пытающиеся с большим искусством решить почти неразрешимую задачу» [18, 67]. Отличие Брехта от Рассела состояло в том, что он считал поставленную большевиками задачу не просто разрешимой в принципе, но в основном разрешенной; осталось, полагал он, лишь устранить мелкие недочеты.

одушевляющему некоторые его тексты. Она возникла не благодаря знанию, а благодаря незнанию, безмерно усиленному верой. За позой пророка, вооруженного Великим методом (знанием законов истории), скрывался, возможно, все тот же крик ухватившегося за рухнувшую мачту человека, о котором Бенямин писал в письме Шолему.

Интеллектуально и эстетически Октябрьская революция была несравненно значимее для Брехта и Бенямина, нежели для Фейхтвангера, Барбюса или Ролана. Сталинский режим, однако, предпочитал вербовать своих апологетов среди буржуазных знаменитостей; и его не умилял тот факт, что среди интеллектуалов, в то время менее известных, существовали люди, превратившие революционный пафос во внутренний импульс своего творчества, воспринявшие революцию серьезно именно в эстетическом плане. Похоже, зрелый сталинизм (особенно после превращения соцреализма в официальную доктрину) даже недолюбливал таких людей, как Брехт. Это и понятно: на сферу эстетики просоветский конформизм Брехта не распространялся. Эстетически писатель всю жизнь сохранял верность постреволюционному авангарду, разрушенному сталинским режимом. Он считал, что реализм нельзя свести к вопросам формы, что главное — «дойти до сути социальной причинности» [4, 154]. Революционное искусство, по мнению Брехта, основывает свою мораль на потребностях борьбы за преобразование общества [4, 198], и формы ему диктует изменяющаяся действительность. За единственным исключением, ни одна пьеса драматурга не была поставлена в СССР в 1930-е годы, а такие марксистские теоретики, как Георг Лукач, неоднократно подвергали критике его творческий метод.

Революционным, собственно говоря, оставался брехтовский театр, а не социальные воззрения автора. Между тем сталинский режим отторгал театр и эксплуатировал воззрения. «...Сталин был мастером одновременно расхваливать нужных ему людей и нападать на них. Работы Брехта, — пишет его биограф Джон Фуеджи, — критиковали, но не останавливались ни перед чем, чтобы сделать его своим рупором на Западе» [39, 461]. И он, надо сказать, оправдал возлагаемые на него ожидания. С террором писателя примирила не только ненависть к демократии, но и вера в то, что благая цель оправдывает насильственные средства ее достижения¹. Какая, казалось бы, вера могла быть у убежденного атеиста, каким был (и считал себя) Брехт? Но мало кто так крепко верил в то, что событие пролетарской революции нельзя оценивать обычными мерками, что оно нуждается в критериях оценки, неподконтрольных разуму. Он верил, что мос-

ковское метро — не обычное транспортное сооружение, а символ победы нового мира над капиталистической стихией. За деяниями Радека и других обвиняемых на процессе 1937 года, по мнению Брехта, «скрывалась политическая концепция, затащившая их в болото уголовного преступления... Ложная политическая концепция привела их к глубокой изоляции и к уголовному преступлению... Со всей этой сволочью (т. е. с уголовными преступниками, которых использовали на показательных процессах для компрометации старых большевиков. — М. Р.) у них были единые цели» [39, 496]. В январе 1939 года он пишет в дневнике об аресте Кольцова, об исчезновении «японского шпиона» Третьякова и Каролы Неер, об аресте Белы Куна, об отсутствии вестей от Аси Лацис (она была арестована в марте 1938 года) и Бернхарда Райха, о том, что Мейерхольд потерял свой театр. Из всего этого следует, что информирован он был хорошо, но с Октябрьской революцией его до конца жизни связывал обет молчания, коммунистическая разновидность сицилийской «омерты». Даже пакт Молотова—Риббентропа, потрясший его («...Союз спас свою шкуру дорогой ценой...» — читаем в дневнике [39, 514]), не заставил его заговорить. В ГДР он встречался с Ценцль Мюзам, возвратившейся из ГУЛАГа, и с другими жертвами сталинизма. «Но хотя уши, — заключает Джон Фуеджи, — заткнуть он не мог, рта он не открыл: публично свой голос против сталинских преступлений он так и не возвысил...» [39, 819]. Брехт в полной мере выполнил обещание, данное в мае 1941 года Апплетину, руководившему иностранным отделом Союза писателей: «Я никогда не напишу ничего против СССР. Все другое возможно, но этого не будет» [39, 577].

В связи с Брехтом в голову невольно приходит знаменитый фильм братьев Коэн «Бартон Финк». Главный герой сочиняет пьесу о простых людях, рыбаках, которая имеет шумный успех на Бродвее. Критика пишет о восходящей звезде. Бартон Финк приглашают в Голливуд, но тот сомневается, стоит ли ему туда ехать, отрывать от своих героев, простых людей. Ироничный нью-йоркский продюсер уверяет его, что простые люди, пока он подзаработает денег в Калифорнии, никуда не денутся. «Да к тому же, — добавляет он, — как знать, может, и там найдется пара-тройка простых людей».

В итоге Финк соглашается. В Голливуде ему поручают написать сценарий «бойцовской картины». Работа не клеится. Он жалуется портю на шум в соседнем номере. Соседом оказывается страховой агент, некий Чарли. Они знакомятся, драматург радостно излагает соседу свою концепцию нового театра, свободного от формализма и вычурности, понятного простым людям, вроде Чарли. Все кончается трупом женщины, убитой соседом Финка, о чем тот не догадывается. Когда Чарли «по делам» уезжает в Нью-Йорк, он оставляет Финку на хранение коробку. Появляется полиция. Выясняется, что сосед писателя вовсе не страховой агент, а серийный

¹ «В течение всей своей жизни, — пишет Фуеджи, — он считал оправданным применение насилия политической элитой, поскольку это была элита, к которой принадлежал он сам» [39, 461].

убийца по кличке Бешеный Мундт. После того как «Чарли» возвращается и убивает полицейских, Финк спрашивает его: «Почему ты выбрал именно меня?» «А потому, — отвечает Мундт, — что ты не умеешь слушать! Кто ты такой в этом мире? Ты просто турист с пишущей машинкой, а я здесь живу. Ты приходишь в мой мир и еще жалуешься, что я произвожу слишком много шума!»

Здесь мы сталкиваемся с травматической изнанкой представлений создателя нового, порвавшего с условностями театра. «Простым человеком» на поверку оказывается профессиональный убийца, который вручает Финку коробку с головой убитой им женщины, и тот растерянно ходит с ней повсюду, не подозревая о содержимом.

Сценарий бойцовского фильма он все-таки заканчивает, и ему кажется: это его лучший текст о простых людях. Однако директор голливудской студии, который его нанял, придерживается другого мнения. Он принимает Финка в форме полковника (дело происходит в 1941 году, японцы напали на Пирл-Харбор, началась война) со словами: «Ты не писатель, а писака. Ты не смог рассказать историю, которая тронет зрителя, просто-го американца, твой текст слишком заумный, в нем нет действия, борьбы, столкновения характеров».

Несчастный Бартон терпит поражение и как психолог, не способный распознать преступника и становящийся его жертвой (он дал Мундту адрес своих родителей в Нью-Йорке и теперь беспокоится об их судьбе), и как сценарист, не способный рассказать историю, которая имела бы успех у зрителя и принесла бы доход студии. Оказывается, «простой человек», на которого рассчитан его театр, не более чем его фантазм. Так называемые простые люди — это Бешеный Мундт, который одурачивает интеллигента, и директор студии, который не умеет читать, но точно знает, какую историю надо рассказать, чтобы привлечь в кинозалы публику и заработать. По сути, за пределами желания самого драматурга нет никакого простого человека, это — проекция его желания. Для Финка непостижим ни психотический мир Мундта, ни фантазии среднего американца, на эксплуатации которых зарабатывает Голливуд.

Я не знаю более безжалостной сатиры на революционные устремления западной интеллигенции, чем этот фильм. Его главный герой трогателен, но по всему видно, как глубоко ему чужд окружающий мир, как трудно ему ориентироваться, как он заблуждается относительно тех, для кого творит.

В чем-то Брехт был противоположностью Финка — в практической хватке создателю нового театра отказать трудно. Однако у его представления о Сталине как о простом человеке, старающемся сделать все для блага других, и об СССР, стране, где сбылась главная мечта человечества, была своя, не менее травматическая изнанка. Он хотел создать «театр процес-

сов» [39, 422], на сцене которого ставились бы суды над поджигателем Рима Нероном, поджигателями Рейхстага и т. д. Но я не сомневаюсь: он не смог бы реалистично, т. е. докопавшись «до сути социальной причинности», поставить в этом театре московский показательный процесс. Для этого Брехт был слишком ослеплен советскими «новыми людьми».

В своем ослеплении знаменитый реформатор театра был, конечно, не одинок. В 1930-е годы не один левый интеллигент, образованный, талантливый человек, образно говоря, гулял повсюду с коробкой в руках, не подозревая, что в ней — голова его друга, убитого тем, кого он наивно принимал за простого человека.

Да и большевистский «простой человек» также на поверку оказался вовсе не так прост, как казалось Ленину в 1917 году, во время написания им брошюры «Государство и революция».

ЭПИЛОГ

КОММУНИЗМ СЕГОДНЯ

«Новый человек». Эволюция его веры

В коммунизм верили не только партийные вожди и интеллектуалы. *Никогда* за решетками тюрем и за колючей проволокой лагерей не оказывалось столько сторонников покаравшей их власти, как в сталинском СССР. В их числе были люди, которых даже Александр Солженицын — а его трудно заподозрить в симпатиях к большевизму — считал истинно верующими. Для таких людей «эта коммунистическая вера была внутренней, иногда (она оставалась) единственным смыслом оставшейся жизни» [21, 298]. Они не занимали привилегированного положения в лагерях, не считали, что другие (некоммунисты) были репрессированы правильно, не доносили на своих товарищей. Были также верующие (к ним Солженицын относится более сурово), которые сказали своим детям, что виноваты, только для того, чтобы не разрушать в них веру в советский строй [21, 301—302]. Верующими коммунистами признает автор «Архипелага ГУЛАГ» и троцкистов, последних, кто перед смертью в лагерях оказал сталинской власти организованное сопротивление.

А что уж говорить об огромном числе партийцев, которые и в заключении считали себя сталинцами, репрессированными по недоразумению!

Но постепенно коммунистическая вера вступает в компромисс со стихией потребления, которую на первых этапах радикально отрицала.

После смерти Сталина партия обещает измученным террором, войной, постоянными лишениями советским людям необычайное изобилие материальных благ в близком будущем. Первоначальные цели революции (сначала преобразование всего мира на принципах равенства и социальной справедливости, а потом воспитание в СССР нового человека, коммунистического Демифона) к началу 1960-х годов десакрализируются и принимают форму конкретного обещания: догнать и перегнать США по производству материальных благ. То, что раньше отодвигалось в неопределенное будущее, построение коммунизма, при Хрущеве КПСС обязуется выполнить к 1980 году: в программе партии, принятой в 1961 году, речь идет о бесплатном проезде в общественном транспорте, лечении, отдыхе, питании. Коммунистическое невыразимое предстает в виде грезы о всеобщем и равном потреблении благ и услуг.

Вообще, по сравнению с радикальностью атеистической веры сам высший принцип коммунизма — «от каждого по способностям, каждому по потребностям» — всегда звучал удивительно приземленно. Чеслав

Милош в «Порабощенном разуме» остроумно заметил, что, конечно, этап реализованного коммунизма для самих верующих — это «святая святых», это — «Небо»; но если все-таки отважиться на Небо подняться, обнаружится, что оно «не очень отличается от Соединенных Штатов в период полной занятости... Массы живут физиологической жизнью, пользуются материальными достижениями цивилизации, а этому препятствует доктрина, видящая цель в освобождении человека от материальных забот ради чего-то, что, согласно самой же доктрине, бессмысленно» [16, 82]. Радикальный атеизм большевиков и их сторонников истреблял в человеке метафизическое начало ради необыкновенного, как считалось, расцвета производительных сил, но при этом оставалось неясным, зачем этот расцвет нужен людям, которых мало что друг с другом объединяет. Символический смысл коммунизма по мере его построения не прояснялся. «Сомнительно, — заключает Милош, — что партийное подражание христианской литургии и своего рода богослужения перед портретами вождей доставят людям абсолютное удовольствие» [16, 82].

Но и мечту о всеобщем и равном потреблении коммунизм оказался не в силах осуществить; он покинул историческую арену, так и не обогнав страны Запада по уровню производства. К тому времени главный посыл коммунизма как религии — образ человечества, свободного от погони за прибылью, но вместе с тем способного рационально устроить свою жизнь, — изрядно поблек. Веру в него утратили сами элиты, которые в конце концов приватизировали коммунистический проект, раздав его остатки своим согражданам.

Менялось и представление иностранцев о советских людях. Уже в «Русском дневнике» Джона Стайнбека, побывавшего в СССР в 1947 году, русские представлены обычными людьми, ничем не отличающимися от всех прочих [22].

Постепенно коммунистический эксперимент утрачивал черты беспрецедентности. Когда в конце 1980-х годов мы познакомились с американскими марксистами, выяснилось, что они рассматривают коммунизм как альтернативную стратегию модернизации. Что ж, и в этом качестве его трудно признать эффективным: капитализм оказалось легче объявить загнивающим, нежели догнать и перегнать.

Коммунистическая вера, конечно, ослабла, но списывать ее со счетов рано. И не только потому, что такие страны, как Китай, Куба, Северная Корея, продолжают называться коммунистическими, а жизнь самого «золотого миллиарда», став более комфортной, не приобрела вождя осмысленности. Коммунизм будет жив до тех пор, пока существует «новый человек», продукт атеистической веры. И здесь мало что меняет тот факт, что в экономическом плане советский эксперимент потерпел неудачу, а воспитанный им «новый человек» оказался агрессивным собственни-

ком и «экстатическим» потребителем. Коммунизм обрушил на унаследованные верования шквал насилия, но довольно быстро сам превратился в религию, оброс обрядами и святыми местами. Он пожрал своих первоначальных адептов после того, как те, ведомые новым мессианством, переступили через религиозные заповеди и моральные обязательства. Неудивительно, что создателям мира, в котором была возможна лишь пародия на суд, не на что было опереться в час бессудной расправы над ними самими.

«Новый человек», воспитанный в СССР, не похож на бескорыстного, открытого миру субъекта, который грезился утопистам. Атеизм научил его не считаться с потусторонними упованиями, а революционная бдительность излечила от моральных обязательств. Вытесненное трансцендентное если и входит в его жизнь, то не разом, а мучительно и постепенно. Он по привычке ищет искупления в профанном, но уже не совместными усилиями, а каждый для себя, для своей семьи, для своего клана. При этом он пренебрегает интересами других в масштабах, каких не допускает цивилизованное общество.

Этому человеку чужда универсальность и интернациональность первоначального коммунистического проекта, в который верили в 1917 году Ленин и Троцкий. Этот проект отвергается потомками тех, кто совершил Октябрьскую революцию, более того, современной российской молодежи он непонятен. Куда сложнее оказалось расстаться со сталинским имперским атеистическим проектом, возникшим на обломках идейного большевизма и пронизавшим собой всю ткань советского общества. Даже в брежневские времена, не говоря уже об эпохе Хрущева, на полках книжных магазинов не скапливалось столько хвалебных, агиографических сочинений о Сталине, как в нынешней России. Как мы увидим ниже, их авторы противопоставляют его Ленину в качестве спасителя православия, веры отцов.

То, чего больше всего опасались авторы «возвращений из СССР» — что в стране произойдет буржуазное перерождение, — случилось, но не так, как они это себе представляли. «Новый человек» отличается от носителя капитализма как религии тем, что, связывая свою идентичность с властью, которая перекодируется в деньги, он не становится законопослушным; напротив, он ставит закон на службу своим частным интересам.

Попробуем проследить судьбу коммунистических идей в путинской России на примере ключевых фигур советской истории, Владимира Ленина и Иосифа Сталина. Отношение к ним как нельзя лучше иллюстрирует судьбу двух коммунистических проектов: первоначального, космополитического, и позднейшего, имперского.

«Плохой дядя»

В 2006 году день рождения Ленина пришелся на канун православной Пасхи. На первой странице органа КПРФ «Советской России» вождь пролетарской революции сравнивался с Христом, а его нынешние гонители уподоблялись фарисеям Нового Завета. «Сегодня, к сожалению, Ленин проходит путь на голгофу, когда его соплеменники... после многолетней осанной вопиют о необходимости распять его дух и дело на кресте предательства, невежества и мещанства» [31]. На последней странице газеты был помещен гимн Пасхе и Русской Православной церкви, совместно с которой коммунисты борются за возрождение «Великой России с чистым и трепетным сердцем Святой Руси». Голоса коммунистов и православных христиан, продолжает лидер коммунистов Геннадий Зюганов, «сливаясь вместе, звучат все громче» [31]. О том, что Ленин был воинствующим атеистом, что при нем громили церкви и расправлялись со священниками, не упоминается ни словом, — главное, что сейчас россияне поступают с Лениным так же, как иудеи когда-то поступили с Христом.

Поэтому как нынешние коммунисты славят «Святую православную Русь», так православная церковь не спешит отречься от «сергианства», доктрины патриотического служения атеистической власти, которую она исповедовала в советский период, — ведь пока тело Ленина покоится в Мавзолее и с коммунизмом еще не покончено. Многочисленные журналисты и писатели, на все лады воспевая русский коллективизм, духовность и «соборность», как правило, не уточняют, о каком коллективизме идет речь: о советском или о христианском. Подразумевается, что существует некий синтез этих противоположных начал, природа которого, однако, не раскрывается.

Вальтер Бенъямин, посетивший Москву на рубеже 1926—1927 годов, писал, что изображения Ленина становятся в СССР частью нового культа, пришедшего на смену иконам; их можно увидеть везде: в школах, в клубах, в детских садах и даже в Оружейной палате Кремля. В возрасте, когда дети учатся различать изображения вождя, писал он, они становятся октябрятами, потом пионерами, потом комсомольцами.

А что знают о Ленине нынешние школьники, правнуки, внуки и дети тех, кто воспитывался в советское время?

В связи со 136-й годовщиной со дня рождения основателя советского государства газета «Московский комсомолец» опубликовала результаты опроса на тему «Кто такой Ленин?» [30, 6]. Самые младшие дети, семи-восьми лет, называют его математиком, художником, композитором, космонавтом, но чаще всего они именуют вождя памятником или мумией.

Для школьников чуть постарше Ленин — «президент». Чувствуется, что учителя и родители разъяснили им, кто в России самый главный, и дети наивно проецируют сказанное взрослыми на фигуру Ленина. «Он был злым президентом России», — пишет ученик 4-го класса. «Президент Ленин, — продолжает он, — забирал у богатых деньги и отдавал их бедным, и в итоге все стали бедными. Еще он сделал революцию». «А еще он придумал, — добавляет Степан из 6-го класса, — что все люди равны».

Казалось бы, тема защиты бедных и проповеди равенства всех людей должна вызывать у детей положительное отношение к действиям «президента» Ленина. Но нет, они не одобряют революционных инициатив вождя. Одна девочка констатирует, что при Ленине люди в ее районе жили в коммунальных квартирах, а теперь живут в отдельных. Даже оценки немногих школьников, которым революция вроде бы нравится, лишены идеализма. «Он провел, — пишет 15-летний юноша, — не только военную революцию, но и духовную. Он наравне в Че Геварой бьет рекорды по продаже футболок». 13-летний школьник называет Ленина «известным человеком, который занимался вложением денег в развитие СССР».

Другими словами, то, что по приказу Ленина убивали людей, пусть даже ради бедных, ради равенства и социальной справедливости, по мнению детей, в любом случае очень плохо: благие намерения вождя не оправдывают совершенных по его приказу жестокостей. Хорошо в Ленине лишь то, что укладывается в парадигму потребления, на которую ориентируются почти все респонденты (то, что футболки с его изображением хорошо продаются, что он вкладывал деньги в СССР и т. д.).

Отношение к Ленину в семьях большинства московских школьников отрицательное («Мне всегда говорили, что Ленин — это зло» (11 лет); «Моя семья не очень хорошо к нему относится» (12 лет); «Сволочь и гад... Я знаю, что он разрушил половину русских церквей, убивал тех, кто верил в Бога, и тех, кто был против него» (12 лет); «Ленин для меня никто. Я считаю его не лучше Гитлера и Сталина» (13 лет)).

У старших школьников в связи с именем Ленина возникает тема революции. Это событие, восхитившее в 1920—1930-е годы многие лучшие умы человечества, не вызывает у юных россиян никакого энтузиазма. 17-летняя девушка, например, пишет: «В.И. Ленин, настоящая фамилия Ульянов, — великий реформатор. С помощью революции, проплаченной/спонсированной немцами/фашистами, сверг монархию. Был атеистом, жег церкви, казнил священников... Еще у него был брат Саша. Он хотел убить царя, но был пойман». Ученица 10-го класса, с одной стороны, считает Ленина «великим реформатором», а с другой — объявляет Октябрьскую революцию проплаченной немцами (намек на деньги, полученные Парвусом от германского Генштаба), которых она путает с фашистами, т. е. преступлением, связанным с изменой родине.

8-летний мальчик знает о Ленине только то, что «это человек из Ульяновска, который прогнал и убил царя, то есть отомстил за брата».

Как известно, старший брат вождя, Александр Ульянов, был повешен в Шлиссельбургской крепости в 1887 году за подготовку покушения на жизнь императора Александра III. И *единственный* мотив для совершения Великой Октябрьской социалистической революции, который представляется школьникам более или менее понятным, даже легитимным, — вовсе не утверждение социальной справедливости, не защита бедных от богатых, а... месть Ленина за убийство царем его брата «Саши». В многочисленных «бандитских» сериалах, которые показывают по российскому телевидению, герои постоянно мстят за отцов, братьев, жен, сестер, за неотданные долги, за предательство партнеров по бизнесу. Они балансируют между смертью и сказочным богатством, но в их действиях нет даже намек на утопические революционные мотивации. По ответам чувствуется, что дети усваивают эту логику: в результате месть как мотив действия понятнее им и приемлемее для них, чем восстановление социальной справедливости.

Политтехнологи (а эту роль в сегодняшней России играют и журналисты, и социологи, и политологи, и депутаты, и даже заезжие иностранцы) из кожи лезут вон, доказывая, что в России все — свое, особое, не такое, как на Западе. «И самодержавие у нас особое, соборное, — пишет в газете «Аргументы и факты» близкий к Кремлю «евразиец» Александр Дугин. — И церковность. И даже демократия» [28, 4]. «Россия должна быть великой, — утверждает в журнале «Итоги» французский писатель Морис Дрюон, друг Владимира Путина, — или ее не должно быть» [29, 35].

Анализируя мнения московских детей о Ленине, я не мог отделаться от одной мысли: насколько же вымученными являются представления о русском народе как о прирожденном коллективисте, носителе идей равенства и социальной справедливости! В ответах детей лежит разгадка и разоблачение пафоса взрослых: они не могут, подобно нынешним коммунистам, любить Ленина и православие одновременно, и им нет нужды разыгрывать из себя коллективистов, каковыми они не являются. Быть нормальным для них значит нормально потреблять, жить в собственных квартирах, носить футболки с изображением Ленина (или Че Гевары) и, если возможно, заработать и вложить деньги в бизнес.

Таков итог социального эксперимента, во многом определившего лицо XX века. За политтехнологическими идейными коктейлями, которые щедро оплачиваются нефтедолларами, по сути, скрывается примерно то же, что лежит на поверхности в ответах московских школьников: «естественный», неотрефлексированный консюмеризм, последний вздох почившего в бозе коммунизма. Октябрьскую революцию в сегодняшней России почитают в лучшем случае как крупный национальный проект, наряду с

Петровскими реформами и покорением космоса. И пожалуй, ни в одной стране Европы власть не обменивается на деньги так прямо и непосредственно, как в современной России, нигде «черный рынок власти» (Беньямин) не функционирует так открыто.

Если вы через девяносто лет хотите получить поколение экстатических консюмеристов, имеющих о «реально существующем капитализме» приблизительное представление, рецепт прост: совершите революцию, проведите экспроприацию, закройте границы и стройте социализм. В результате будет пролито столько крови, труд станет столь неэффективным, а знания о внешнем мире — такими рудиментарными и ненадежными, что любое другое развитие событий, не исключая, увы, и откровенного шовинизма, миллионам людей покажется меньшим злом.

Святой большевик

Три события особенно запечатлелись в памяти огромного большинства советских людей: коллективизация, Большой террор и Великая Отечественная война. Каждое из них унесло миллионы человеческих жизней.

Летом 2007 года исполнилось 70 лет со времени начала Большого террора. Я пролистал два десятка российских газет и ни в одной из них не нашел даже упоминания об одной из величайших трагедий XX века. Информацию о Большом терроре можно найти только в Интернете, на сайтах правозащитных организаций и демократических партий.

Сталин по-прежнему присутствует в жизни общества, его проект формирования «нового человека» задействован политически. Поэтому ведущие политики России не нашли слов соболезнования миллионам семей, чьи близкие были расстреляны или отправлены в лагеря, из которых мало кто вернулся. Выдыхающийся ручеек научной литературы о сталинском времени теряется в море измышлений авторов, всячески обеляющих Сталина, доказывающих, что никаких преступлений не было вообще, что число их жертв безмерно преувеличено, а наказанные были действительно виновны.

Этим дело не ограничивается. Из показанного несколько месяцев тому назад фильма «Сталин и Третий Рим» зрители узнали, что большевистский вождь, оказывается, не просто возрождал православие на Руси, но хотел превратить Москву в Третий Рим. Если верить создателям фильма, то, публично поцеловав патриарха Сергия, полковник НКВД Георгий Карпов (ответственный за отношения с РПЦ) чуть ли не возвестил начало новой эры в отношениях православия и государства; за всем этим стоял, конечно же, генералиссимус Сталин («Этот поцелуй был согласован на самом высоком уровне», — уверяет автор рецензии на фильм). Продолжая эту тенденцию, писатель-ультрапатриот Александр Проханов выдвигает лозунг «Россия — религия, Сталин — святой», из которого следует, что нельзя относиться к России религиозно — а именно на такое отношение претендуют нынешние патриоты, — не считая святым человека, лично подписавшего сотни расстрельных списков и санкционировавшего применение пыток к «врагам народа». И вот уже настоятель Знаменской церкви под Петербургом отец Евстафий служит по Сталину панихиду и регулярно прославляет его в своих проповедях. На вопрос о том, как быть с миллионами загубленных при правлении «святого» православных жизней, священник ничтоже сумняшеся отвечает, что жертвы эти послужили появлению на Руси новомучеников.

Не останавливаются православные сталинисты и перед фальсификацией документов. Они изготовили и разместили в Интернете ряд фальши-

вок, относящихся к разному времени; если верить им, Сталин отменил начатую Лениным антирелигиозную кампанию; уже в 1930-е годы он якобы тайно стремился к возрождению православия, которое и осуществилось по его повелению в 1943 году. И хотя состряпаны эти документы на скорую руку и специалистами всерьез не принимаются, для верящих в святость Сталина они столь же подлинны, как Протоколы сионских мудрецов — для антисемитов.

Современная Россия пребывает во власти, казалось бы, противоречивых импульсов. С одной стороны, она воцерковляется, но церковь, принимающая новообращенных в свое лоно, полвека служила атеистическому режиму. С другой стороны, на вершину власти при Путине поднялись многочисленные представители другого института, ставшего всемогущим в сталинское время, — КГБ; они принесли с собой и распространили на все сферы жизни привычные им методы управления.

На первый взгляд возвращение к православию, вере отцов, должно было сопровождаться решительным отказом от атеизма советского образца и от проповедовавшей его власти. Но происходит как раз обратное: возвращаются в церковь, которая не только не отрекается от Сталина и от своего служения атеистическому режиму, но объявляет (одни ее представители делают это явно, другие — по умолчанию) Сталина последовательным поборником православия, создает ему вымышленную религиозную генеалогию. Фактически имеет место очередной компромисс, заключаемый между церковью и государством. Вера обретается как ритуал и отвергается как состояние души (любовь, терпимость, милосердие). Ради веры новообращенные сплошь и рядом совершают то, что еще недавно совершалось под влиянием атеизма.

Теперь, думаю, понятно, почему ключевое значение приобретает именно фигура Сталина: она сплавляет коммунизм с православием, осуществляет синтез вчерашнего государственного атеизма с нынешней огосударственной верой.

Коммунизм с самого начала выступал как светская религия, принципиально несовместимая с потусторонним воздаянием. Свой атеизм Ленин унаследовал не только от Маркса, но и от целой плеяды русских революционных демократов, особенно Чернышевского и народников-террористов. После смерти вождя Октябрьской революции Сталин получил ключи от новой церкви, ВКП(б), и у гроба Ленина поклялся хранить верность всем его заветам, прежде всего хранить единство церкви, то есть партии большевиков: «Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам хранить единство нашей партии как зеницу ока. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы с честью выполним эту твою заповедь» [12, 256]. У историков нет оснований считать, что Сталин нарушил данную клятву. Разве при нем не разрушили тысячи храмов, не уничтожали, не ссылали, не посылали в лагеря

верующих и священство, прежде всего православное? И разве большевистская партия, переименованная перед смертью вождя в КПСС, когда-нибудь отказывалась от своей «руководящей» роли по отношению к РПЦ, маргинальному институту советского времени?

Но эти аргументы не убедят тех, чье желание верить в святость «отца народов» слишком велико. Для такого желания не существует независимых исторических фактов. Коммунистическая вера исповедовалась в СССР слишком долго и в столь искаженной форме, что, видимо, просто вернуться к вытеснявшейся ею православной религии нельзя; возвращению должен предшествовать противоестественный синтез старой и новой веры.

На самом деле Сталин не возродил в России православие, а в условиях войны, подчинившись народным настроениям и ожиданиям западных союзников, санкционировал создание церкви, подчиненной интересам атеистического режима. Здесь он поступил как верный ученик Ленина, который учил менять — иногда довольно радикально — политику под влиянием изменившихся обстоятельств.

По радикализму нынешний режим в России, конечно, не идет в сравнение со сталинским; не располагает он и идеологией, способной конкурировать с коммунистической. Но это не помешало ему разрушить начатки институтов гражданского общества, упразднить разделение властей, свободу прессы и сколько-нибудь нестесненное выражение общественного мнения. Не изменив ни одного слова в Конституции России, он просто перестал с ней считаться.

Здесь напрашивается аналогия со сталинским временем. В преддверии Большого террора, в декабре 1936 года, в СССР была единодушно принята «самая демократическая в мире» сталинская Конституция. Она не только предоставляла свободу слова, печати, собраний и митингов, уличных шествий и демонстраций, но и обеспечивала их исполнение «предоставлением трудящимся и их организациям типографий, запасов бумаги, общественных зданий, улиц и т. д., необходимых для их осуществления» [цит. по: 24, 45]. Ни одна из буржуазных конституций, трубили сталинские идеологи, не гарантирует реализации записанных в ней формальных свобод. «Эта статья, — писал в книге «Москва. 1937» Лион Фейхтвангер, — производит отрадное впечатление» [24, 45], и ему в тогдашней Европе вторили многие голоса.

Беда в том, что ни одним из прав, предоставляемых этой Конституцией, никогда никому не пришлось воспользоваться.

Жестокое истребление интернационально ориентированной революционной культуры нынешние националисты и их покровители ставят в заслугу Сталину. Тут их трудно упрекнуть в непоследовательности. Но они заблуждаются, полагая, что эту бойню «отец народов» устроил ради воз-

рождения православия. Религиозную форму русский национализм окончательно принял уже после распада СССР, а цели Сталина не выходили за пределы советского атеистического проекта.

Для националистов нынешняя власть — слишком умеренная. И недостаточно православная. Ей, полагают они, надо еще многому учиться у Сталина. Недавно рупор этих кругов, Александр Проханов, заявил по радио, что «Путин (на тот момент действующий президент. — М. Р.) если поднимется на цыпочки и очень постарается, то, может быть, сумеет завязать шнурки на ботинках Сталина».

К счастью, это действительно так — в начале XXI века второй Сталин в России невозможен. И в этом следует видеть завоевание миллионов людей, заплативших за это огромную историческую цену.

Судьба «возвращений»

В период горбачевской перестройки многие в России и за границей верили, что она даст быстрые и ощутимые результаты. В 1990 году Жак Деррида писал, что, если перестройка действительно состоится, жанр «возвращений из СССР» (даже в тех смягченных и неконвенциональных формах, которые он принял после Второй мировой войны) отойдет в прошлое, станет достоянием истории. Тогда казалось, что СССР сохранится и быстро демократизируется. Произошло как раз обратное: советская империя распалась, а демократизация ее отдельных фрагментов пошла значительно труднее, чем казалось в годы правления Михаила Горбачева.

До тех пор пока Россия, не будучи демократической страной, будет хотеть, чтобы внешний мир рассматривал ее в качестве таковой, жанр «возвращений» (пусть в смягченных формах) будет жить. Едва ли нынешней «управляемой» или «суверенной» демократии удастся повторить успех советской пропаганды 1930-х годов, выдавшей за образец демократии страну, в которой свирепствовал террор. Авторы нынешних «возвращений» подают Россию как демократию с отдельными, легкоустраняемыми недостатками, между тем как из других, конкурирующих сообщений явствует, что в России нет свободы прессы, преследуется оппозиция, отсутствует независимое правосудие. Другими словами, образ России при президентстве Владимира Путина по-прежнему двоится, и у читателя, познакомившегося с книгами Анны Политковской или мемуарами бывшего канцлера Герхарда Шрёдера, несомненно, возникнет впечатление, что речь идет о двух совершенно разных странах.

Остается надеяться, что когда-нибудь, в не столь отдаленном будущем, российские мистер Джекил и мистер Хайд наконец-то сольются и потребность вводить внешний мир в заблуждение относительно природы существующих в стране социальных отношений станет достоянием истории.

Литература

1. Арон Р. История XX века. М.: Ладомир, 2007.
2. Беньямин В. Московский дневник. М.: Ad Marginem, 1997.
3. Брехт Б. Ме-ти. Книга перемен. М.: LogosAltera, 2004.
4. Брехт Б. О литературе. М.: Художественная литература, 1977.
5. «Верните мне свободу!». Деятели литературы и искусства России и Германии — жертвы сталинского террора. Мемориальный сборник документов из архивов бывшего КГБ. М.: МЕДИУМ, 1997.
6. Герлинг-Грудзинский Г. Иной мир. М.: Прогресс, 1991.
7. Деррида Ж. Призраки Маркса. М.: LogosAltera, 2006.
8. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: Ad Marginem, 1993.
9. Жид А. Подземелья Ватикана. М.: Московский рабочий, 1990.
10. Збарский Б.И. Мавзолей Ленина. М.: ОГИЗ-Госполитиздат, 1945.
11. Зеленин И.Е. Сталинская «революция сверху» после «великого перелома», 1930—1939. Политика, осуществление, результаты. М.: Наука, 2006.
12. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). М.: Госполитиздат, 1938.
13. Казандзакис Н. Отчет для Эль Греко. Афины: Лотос-Раритет, 2005.
14. Кафка Ф. Замок. Новеллы и притчи. М.: Изд-во политич. литературы, 1991.
15. Крупская Н.К. О коммунистическом воспитании школьников. М.: Просвещение, 1987.
16. Милош Ч. Порабощенный разум. СПб.: Алетейя, 2003.
17. Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987.
18. Рассел Б. Практика и теория большевизма. М.: Наука, 1991 (1-е издание: Russell B. The Practice and Theory of Bolshevism. L.: George Allen and Unwin LTD, 1920).
19. Серж В. От революции к тоталитаризму: Воспоминания революционера. М.: Праксис; Оренбург: Оренбургская книга, 2001.
20. Советское декоративное искусство. Материалы и документы, 1917—1932. Агитационно-массовое искусство: оформление празднеств. М.: Искусство, 1984.
21. Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ, 1918—1956: Опыт художественного исследования. М.: Книга, 1990. Т. III—IV.
22. Стейнбек Д. Русский дневник. М.: Мысль, 1990.
23. Троцкий Л. Перманентная революция. М.: АСТ, 2005.
24. Фейхтвангер Л. Москва. 1937: Отчет о поездке для моих друзей. М.: Художественная литература, 1937.
25. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. М.: Ad Marginem, 1998.

26. Шлегель К. Берлин, Восточный вокзал. Русская эмиграция в Берлине между двумя войнами (1918—1943). М.: НЛО, 2004.
27. Ярославский Е. Библия для верующих и неверующих. М.: Изд-во политич. литературы, 1977.
28. Аргументы и факты. 2006. Апрель. № 16.
29. Итоги. 2006. 17 апреля.
30. Московский комсомолец. 2006. 23 апреля.
31. Советская Россия. 2006. 22 апреля.
32. Aron R. L'opium des intellectuels. Paris: Calmann-Lévi, 1955.
33. Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1985. Bd. VI.
34. Benjamin W. Moscow Diary. Massachusetts; L.: Harvard University Press, 1986.
35. Berlin, Paris, Moskau: Reiseliteratur und die Metropolen / Hrsg. von W. Fähnders, N. Plath, H. Weber, I. Zahn. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2005.
36. Die Blicke der Anderen: Paris — Berlin — Moskau / Hrsg. von W. Asholt, C. Leroy. Bielefeld: Aisthesis, 2006.
37. Ein Gott der keiner war. München: DTV, 1962.
38. Fayet J.-F. Radek (1885—1939): biographie politique. Bern: Lang, 2004.
39. Fuegi J. Brecht and Co.: Sex, Politics and The Making of The Modern Drama. N.-Y., 1994; цит. по нем. пер.: Fuegi J. Brecht & Co.: Eine Biographie. Hamburg: Europaeische Verlagsanstalt, 1997.
40. Furler B. Augen-schein: Deutschsprachige Reportagen über Sowjetrußland, 1917—1939. Frankfurt-am-Main, 1987.
41. Hourmant F. Au pays de l'avenir radieux: Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire. Paris: Aubier, 2000.
42. Judentum und politische Existenz: Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektuellen / Hrsg. von M. Buckmiller, D. Heimann, J. Perels. Hannover: Offizin, 2000.
43. Kisch E.E. Zaren, Popen, Bolschewiken. Berlin: Aufbau-Verlag, 1961.
44. Koenen G. Der Russland-Komplex: Die Deutschen und der Osten, 1900—1945. München: C.H. Beck, 2005.
45. Koenen G. Utopie der Säuberung: Was war der Kommunismus? Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
46. Koestler A. Der Yogi und der Kommissar. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
47. Kupferman F. Au pays des Soviets: Le voyage français en Union Soviétique, 1917—1939. Paris: Gallimard, 1979.
48. Löwy M. Erlösung und Utopie: Jüdischer Messianismus und libertäres Denken: Eine Wahlverwandtschaft (aus dem Französischen von Dieter Kurz und Heidrun Töpfer). Berlin: Philo, 1997.
49. O'Sullivan D. Furcht und Faszination: Deutsche und britische Russlandsbilder. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1996.
50. Riegel K.-G. Der Marxismus-Leninismus als «politische Religion» // Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

51. Rolf M. Das sowjetische Massenfest. Hamburg: Hamburger Edition, 2006.
52. Russen in Berlin: Literatur, Malerei, Theater, Film, 1918—1933 / Hrsg. von F. Mierau. Leipzig: Reklam, 1987.
53. Ryklin M. Die Reise in den Westen: Nach dem Kommunismus: 15 Jahre ohne Grenze // Zurück aus der Zukunft / Hrsg. von B. Groys, A. von der Heiden, P. Weibel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 617—661.
54. Ryklin M. Schönschriften des Terrors // Ryklin M. Räume des Jubels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 164—184.
55. Scholem G. Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
56. Uhlig C. Utopie oder Alptraum: Schweizer Reiseberichte über Sowjetunion, 1917—1941. Zürich, 1992.

СОДЕРЖАНИЕ

КРАСНЫЙ ОКТЯБРЬ	9
Рождение религии из духа атеизма	
<i>Бога нет!</i>	9
<i>Партия превыше всего</i>	14
<i>Вечно живой</i>	17
<i>Места поклонения</i>	21
<i>Религия ли коммунизм?</i>	27
ВЕРИТЬ БЕЗ БОГА	35
В пролетарской Мекке	
<i>На «избранной родине»</i>	37
<i>Жак Деррида. «Возвращения из СССР»</i>	44
<i>«Кронштадт» и «возвращение к людям»</i>	48
<i>To kill or not to kill. Историческая ответственность</i> <i>интеллектуалов</i>	52
<i>«Рука в огне». Советский Демофоон</i>	54
Бертран Рассел. Самоубийство разума	57
Вальтер Беньямин. Топос утопии	64
Артур Кестлер. Крокет по-большевистски	75
Андре Жид. Христос и Демофоон	89
Лион Фейхтвангер. Улыбка Радека	98
Бертольд Брехт. Великий порядок	104
ЭПИЛОГ	113
Коммунизм сегодня	
<i>«Новый человек». Эволюция его веры</i>	115
<i>«Плохой дядя»</i>	118
<i>Святой большевик</i>	122
<i>Судьба «возвращений»</i>	126
Литература	127

Михаил Рыклин КОММУНИЗМ КАК РЕЛИГИЯ: Интеллектуалы и Октябрьская революция

Дизайнер
С. Кистенев
Редактор
С. Тимофеева
Корректоры
Т. Озерская, О. Косова
Компьютерная верстка
С. Петров

Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:
129626, Москва, И-626
а/я 55,
тел.: (495) 976-47-88
факс: (495) 977-08-28
e-mail: real@nlo.magazine.ru
Интернет: <http://nlo.nlobooks.ru>

Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная № 1.
Офсетная печать. Печ. л. 8,5. Тираж 1000. Зак. № 4785
Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14