

9.

Индивид в истории культуры





Петер Норманн Воге (род. 1953) –

известный норвежский славист,
философ, культуролог, журналист
и писатель.

Автор фундаментальных монографий
«Федор Достоевский: свержение идолов»
(1997) (опубликована в России в 2003
году) и «Невидимый континент:
Владимир Соловьев как европейский
философ» (1988). Многие его книги
и статьи получили признание
за пределами Норвегии и переведены
на немецкий и английский языки



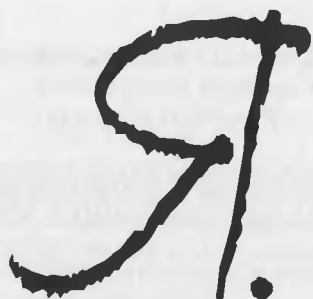
Peter Normann Waage

Jeg.

**INDIVIDETS
KULTURHISTORIE**

Forlaget Schibsted A/S
2011

Петер Норманн Воге



Индивид в истории культуры

Санкт-Петербург
Центр гуманитарных инициатив
2011

ББК 71.4(3)(4Нор)
В61

Перевод с норвежского
Светланы Карпушиной
и Катарины Мурадян

Издательство благодарит литературное агентство
НОРЛА (Norwegian Literature Abroad)
за помощь в издательстве этой книги

Воге Петер Норманн

В61 Я. Индивид в истории культуры / Воге Петер Норманн;
[пер. с норвежского С.В. Карпушиной, К.Е. Мурадян]. —
СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. — 728 с.

ISBN 978-5-98712-065-1

Петер Норманн Воге (род. в 1953) — известный норвежский славист, философ, культуролог, журналист и писатель. Он — автор фундаментальных монографий «Федор Достоевский: свержение идолов» (1997) (опубликована в России в 2003 году) и «Невидимый континент: Владимир Соловьев как европейский философ» (1988). Многие его книги и статьи получили признание за пределами Норвегии и переведены на немецкий и английский языки.

«Петер Норманн Воге — тип универсального ученого. Его одновременно влечет к исследованию глубин человеческой психики и социальных процессов», — отзывался о нем философ Григорий Померанц.

Книга «Я. Индивид в истории культуры» — «попытка проложить собственный путь через исторический пейзаж», по словам автора. Как менялся индивид на протяжении истории? Какова природа тоталитарных режимов? Кто санкционирует террор? Сможем ли мы сохранить себя — как человечество и как личности — в условиях столкновения цивилизаций? Автор не навязывает нам стереотипных ответов на эти и другие не менее глобальные вопросы, а призывает нас поразмышлять вместе с ним и во многом поспорить.

Книга адресована не только историкам, философам, социологам, политикам, журналистам, но и самому широкому кругу читателей.

ISBN 978-5-98712-065-1

© Forlaget Schibsted A/S, 2011
© Светлана Карпушина, перевод, 2011
© Катарина Мурадян, перевод, 2011
© Алла Шарапова, перевод стихов Эмили Дикинсон и Боба Дилана, 2011
© Центр гуманитарных инициатив, 2011

Оглавление

НЕВОЗМОЖНАЯ КНИГА.....	9
------------------------	---

ЗАГАДКА

*Я — фигура со многими измерениями и находящаяся в движении;
Я простирается в пространстве и времени, оставляет следы,
но в то же время само невидимо.*

КТО ЖЕ ТАКОЙ ЭТОТ Я, О КОТОРОМ ВСЕ ГОВОРЯТ?.....	17
--	----

Мы встречаемся сами с собой — все и никто

*Я — это выбор / Я — это принадлежность / Я — есть роль / Я — это тело /
Я — есть никто / Я — это возможность / Я — это Ты / Я — это Мы / Я — это Оно /
Я — это время / Я — это все / Я — это Я*

МИФОЛОГИЯ

*История индивида начинается с грехопадения.
Рождение индивида присутствует как в греческой,
так и в египетской мифологии*

ВЫСОКОМЕРИЕ, СТЫД И СМЕРТЬ	57
----------------------------------	----

*Мы встречаем Адама и Еву, к нам приходит Прометей,
и мы становимся свидетелями неудавшихся реформ Эхнатона
Моменты вечности / Вор среди богов / Бог — это я /
Я есть в смерти / Несвоевременный восход солнца*

АНТИЧНОСТЬ

*Повивальная бабка индивида родом из Афин;
его религия — из Иерусалима, а права — из Древнего Рима*

ИНДИВИД КАК ПРЕСТУПНИК.....	81
-----------------------------	----

*Герой трагедии Орест пробуждает нашу совесть,
Сократ пытается поколебать нашу уверенность в себе,
Платон выводит нас на правильный путь,
а Александр Македонский разрывает все границы
Муки совести / Полис / Повивальная бабка и мучитель / Служитель добра /
Высокомерие как личность*

ИНДИВИД КАК ПРИНЦИП.....	103
--------------------------	-----

*Мы научаемся стоическому спокойствию и встречаем Иисуса
Уход в себя / Гражданин и лицо / Я — есть истина*

СРЕДНИЕ ВЕКА

Тысяча лет унижения — созревание личности

ИНДИВИД ОБРЕТАЕТ ВНУТРЕННИЙ МИР 121

Что искали Августин и епископ манихеев Фавст

Что есть истина? / Ересь / Церковь

ВНУТРЕННИЙ МИР ИНДИВИДА ПОЛУЧАЕТ НЕВОЛЬНЫЕ ПОБОЧНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ, 143

которые имеют значение для нашего отношения к окружающему миру

Процессы над ведьмами / Человек и природа / Контроль и доверие

ИНДИВИД КАК СЛУГА..... 151

Отдельные встречи — Парцифаль, Тристан и Изольда

и Фридрих II Великий из династии Гогенштауфенов

Собственность господина / Монашество / Рыцарство / Любовь / Тело /

Одухотворенный индивид

ВОЗРОЖДЕНИЕ

Индивид просыпается и смотрит в зеркало

ИНДИВИД КАК ТВОРЕЦ И КАК ТВОРЕНИЕ..... 187

Мы знакомимся с Данте, Джотто и Мазаччо,

однако в центре внимания — Филиппо Брунеллески

Черная смерть / Возрождение / Флоренция / Дети Флоренции /

Автопортрет / Центральная перспектива / Человек, который исчез

ИНДИВИД КАК ОПЫТ..... 219

Парацельс и Николай Кузанский расширяют сферу опыта.

Коперник, Кеплер и Галилей простирают его до современного уровня

Единство / Книга / Отчуждение

НОВОЕ ВРЕМЯ

*Индивид становится величиной,
с которой приходится считаться*

ИНДИВИД КАК ВНУТРЕННЕЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ..... 237

Декарт, Лютер и Кальвин указывают нам путь

*к нашему внутреннему миру. Монтень и Гамлет показывают,
что мы можем найти*

Мышление / Страх / Вера / Призвание / Загадка / Неясность

ИНДИВИД УТВЕРЖДАЕТ СВОИ ПРАВА.....	269
<i>Мы получаем права человека от Джона Локка.</i>	
<i>Жан-Жак Руссо делает нас политическими деятелями.</i>	
<i>Мэри Уолстонкрафт выступает от имени женщин</i>	
Власть и право / Новый мир / Общая воля / Слово имеет женщина /	
Гуманизм на ложном пути / Нация / Права человека	

ИНДИВИД ИЩЕТ ВЗАИМОСВЯЗИ	305
<i>Иммануил Кант раскрывает неизвестные страницы.</i>	
<i>Г.Э. Лессинг преподает нам урок</i>	
Переселение душ / Путешествия на другие планеты / Жизнь как школа	

ВОЗМОЖНОСТИ ИНДИВИДА	317
<i>В гостях у Юма, Канта, Фихте, Гёте и Гегеля</i>	
Откуда происходит знание? Что такое знание?	
Безграничное Я / Превращение и усиление / Мировой дух	

XIX ВЕК

Столетие индивида

Я И МОЙ ДВОЙНИК.....	347
<i>Франкенштейн и Г.К. Андерсен, Николай Гоголь и Федор Достоевский,</i>	
<i>Шопенгауэр и Шеллинг вызывают беспокойство</i>	
Чудовище / Бессознательное / Мир как представление	
Бессознательное сценическое искусство / Я это мир	

СЛОВО Я ПИШЕТСЯ КИРИЛЛИЦЕЙ.....	367
<i>Мы отправляемся в страну-двойника Европы</i>	
<i>и находим этого двойника в образе Петра Первого</i>	
<i>и Федора Достоевского</i>	
Царя подменили / От приказов к бунту / Свет с Запада? /	
Нигилисты и террористы / Дважды два – пять	

Я ВЫБИРАЮ САМ СЕБЯ I	391
<i>Макс Штирнер, Сёрен Кьеркегор и Генрик Ибсен просят нас об этом</i>	
Единственный / Этот единичный / Юлиан!	

Я ВЫБИРАЮ САМ СЕБЯ II.....	425
<i>А теперь мы следуем призыву Фридриха Ницше,</i>	
<i>Рудольфа Штейнера, Жан-Поля Сартра и Симоны де Бовуар</i>	
Воля к власти / Этический индивидуализм / Приговор свободы / Второй пол	

Я – И ГОСПОДИН, И РАБ	471
<i>Чарльз Дарвин, Карл Маркс и Зигмунд Фрейд</i>	
<i>выдвигают двусмысленные идеи.</i>	
<i>Эмма Гольдман более уверена в себе</i>	
<i>Новый миф о происхождении человека / Новые боги /</i>	
<i>Новые общины / Новая религия</i>	

XX ВЕК

Когда индивид сводит счеты с самим собой

Я ОБНОВЛЯЕТСЯ.....	535
<i>Андрей Белый и Джеймс Джойс — среди тех, кто нас поддерживает</i>	
<i>Малый мир / Модернистский эксперимент / Бесконечное как роман / Великий мир</i>	

Я РАСТВОРЯЕТСЯ	555
<i>— с помощью Освальда Шпенглера, Людвига Витгенштейна</i>	
<i>и Мишеля Фуко</i>	
<i>Какания / Катастрофа / Коллектив и формы культуры / Язык — мой мир /</i>	
<i>Пустой человек</i>	

Я СТАНОВИТСЯ МАССОЙ	583
<i>и сырьем для нового человека по Ленину, Гитлеру и Сталину</i>	
<i>Фараоны приходят в Европу, а Фрейд отправляется на Запад</i>	
<i>Возвращение Египта / История это вздор / Фрейд в Америке</i>	

Я СТАНОВИТСЯ ФИКЦИЕЙ.....	603
<i>Евгений Замятин, Джордж Оруэлл и Олдос Хаксли создают утопию.</i>	
<i>Чарли Чаплин привлекает нас</i>	
<i>Литература как реальность / Наш дивный новый мир / Умение видеть другого</i>	

Я НЕ МОГУ ИНАЧЕ	619
<i>Виктор Франкл, Ханс и Софи Шолль и Александр Солженицын —</i>	
<i>из тех, кто научил нас сопротивляться</i>	
<i>Воля к смыслу / Белая роза / Теленок и дуб /</i>	
<i>Достоинство как болезнь / Эксперимент / Оказавшиеся за бортом</i>	

Перспективы на 21-й век

Хотя этот век не принадлежит индивиду, но будущее зависит от каждого

МИР Я.....	675
<i>Мы возвращаемся к исходному пункту и обретаем себя заново</i>	
<i>Гарри Поттер и Лорд Вольдеморт / Ночные бабочки / Все дозволено / Возможности</i>	

Указатель имен с комментариями. Составитель К.Е. Мурадян.....	699
--	------------

Невозможная книга

Я спою вам хорошую песню, дамы и господа,
Это хорошая песня, но можете говорить: «ерунда!»

Боб Дилан

Над этой книгой я работал всю свою сознательную жизнь. Хотя, впрочем, я этого и сам не знал, поскольку идея такой книги родилась у меня несколько лет назад. Ее тематика — достоинство индивида, его ценность и возможности — пронизывает почти все, что выходило из-под моего пера, с тех пор как в газете «Афтенпостен» в 1976 г. впервые была напечатана моя статья. Статья была посвящена так называемому «делу Гру»¹, и в ней я с юношеским задором пустился в атаку на редукционистский образ человека², вытекающий из книги американского психолога, представителя бихевиоризма Берреса Фредерика Скиннера «Beyond Freedom and Dignity» («За пределами свободы и достоинства»).

Сегодня мое вдохновение ничуть не убавилось. И хотя я попытался определенным образом ограничить свой проект, мой пыл все-таки несколько не ослабел. Да иначе и не могло быть, ведь тогда мне пришлось бы просто молчать. Поэтому перед вами невозможная книга.

Я решил ограничить свою работу исследованием Европы и европейской культуры. Тем не менее, рамки остались довольно широкими, что настораживает. Ведь все равно остается риск злоупотребить широтой повествования, будь то Гомер или Гарри Поттер, философия от Сократа до Сартра или скульптура от Мирона до Мура. Ведь тема книги — история всей нашей культуры.

Достаточно привести в качестве примера развитие жанра автобиографии. Привожу такую убийственную историю. В 1904 г.

¹ В 1973 г. журналисты организовали газетную кампанию с целью улучшения условий содержания умственно-отсталых детей. Исходным пунктом послужила история 12-летней девочки Гру, которая подвергалась методам лечения, приближающимся к пыткам (Прим. пер.).

² Редукционистский подход предусматривает расчленение сложного на составные части (человек социальный, экономический и т.д.) (Прим. пер.).

26-летний исследователь Георг Миш получил от прусской академии премию за очерк об истории автобиографии. Он продолжал работать над этой темой до самой смерти, постигшей его в возрасте 87 лет в 1965 г. Миш изучал древненорвежские, арабские и византийские источники, чтобы проследить истоки жанра и написал восемь томов сочинений общим объемом 3885 страниц. И дошел он в своем исследовании до Данте, которого, впрочем, так и не успел исследовать до конца¹.

Или скажем, Соединенные Штаты Америки. Как в отношении индивида, так и в других отношениях, США все равно что рыбная кость в горле — интригующе, но весьма неприятно. США в некотором смысле *и есть* место пребывания индивида и его история. В этой сверхдержаве мы видим все — и Декларацию независимости с ее верой в каждого отдельного человека и варварское перерождение индивидуализма в эгоизм, когда ценность индивида путают с размером его состояния. И проблема не становится легче с учетом того, что американская цивилизация содержит так много несовершенных элементов.

И наконец, куда поместить Россию и византийский мир с его исламским ответвлением? Ни русская культура, ни ислам не могут считаться принадлежащими европейскому культурному развитию. И тем не менее импульсы из этих окраинных зон играли порой решающую роль как в общей истории культуры, так и в развитии самосознания.

Название книги — «Я» — означает не только то, что я хочу проследить развитие индивидуальности в истории, но и то, что это делаю я, что это мой взгляд на вещи. Это *моя* книга. Но, подобно большинству книг, она написана для других людей. И подобно большинству писателей, я мечтаю о том, чтобы у нее оказалось как можно больше читателей. У меня была еще одна мечта прочитать такую книгу в молодом возрасте. Поэтому я рассказываю не только историю, но и пересказываю мифы и другие истории. У каждого в жизни есть момент, когда он встречается с этим впервые. Может быть, кто-то впервые повстречается с мифом в моей книге. И пусть остальные простят меня, если я излагаю то, что они знают.

¹ Weintraub, Karl Joahim: The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography. Chicago/London, 1982. S. xviii.

В моей погоне за непонятной величиной, называемой Я, исходным пунктом является в первую очередь *самосознание*. Следует сразу же подчеркнуть нечто само собой разумеющееся: даже если я ощущаю себя в качестве маски моего рода, нации или племени, или чувствую себя суверенным и независимым от всех уз и традиций, я переживаю себя самого как нечто *мое*. Разница здесь в том, что я в первом случае вижу себя самого принадлежащим большой общности. И выйти из этой общности также неестественно и досадно, как для «суверенного» человека склонить голову перед игом традиции.

Подобно большинству явлений в истории культуры рассказ о появлении и росте индивида будет зависеть от того, к какой половине человечества этот индивид относится. Кое-где эти различия сохраняются и вплоть до нового времени. Женщины не считались членами общества, обладающими достоинством личности или индивида. Их местом была семья. И все же выдающиеся образы женщин встречаются даже в самых мрачных для них эпохах. Я рассказываю о некоторых из них. Можно было бы назвать и больше. В отдельных местах я напоминаю о том, с какими специфическими проблемами сталкивались женщины на протяжении истории. И все же, как это ни странно, индивид не имеет определенного пола. Когда он впервые появляется на арене истории, он может выступать как в образе женщины, так и мужчины.

Я вовсе не собирался писать академическое исследование, а скорее проложить собственный путь через исторический пейзаж. На этом пути мне встречаются Гомер и Гарри Поттер, я захожу в гости к Сократу и Сартру, но держусь на расстоянии от Мирона и Мура. Зато посещаю других деятелей изобразительного искусства. Я делаю довольно обширные отступления, посвященные русской культуре и истории русского менталитета, и более короткие, посвященные американской культуре. Для возмещения этого недостатка и чтобы отдать должное «другой Америке», я снабдил каждую главу эпиграфами, взятыми из американской поэзии — Уолта Уитмена, Эмили Дикинсон и Боба Дилана. Я не дал никакой воли своим исламским вдохновениям. Иначе я взорвал бы все рамки, в том числе мои собственные. Совершенно естественно, что такой путь с остановкой по самолично выбранным пунктам и игнорированием остальных, не может претендовать на звание главной дороги. Другой человек представил бы историю по-другому. Моя

цель состояла в том, чтобы вскрыть корни и возможности современного самосознания.

В ходе работы я обнаружил и поначалу сам удивился тому, что след, по которому я иду, ведет меня к индивиду и в то же время к тоталитаризму XX века. Эти две величины казались мне не только различными, но противоположными. Однако я понял, что они имеют общую точку соприкосновения в современном индивиду. Если я вижу самого себя как Я и в то же время рассматриваю другого как Ты, свобода индивида сохраняется. Но если я рассматриваю другого как Оно, как вещь, то возникает соблазн взять на себя роль его господина.

Современное представление об автономном, выбирающем и полностью ответственном индивиду совершенно новое. Поэтому значительные части книги посвящены *предыстории* этого индивида или его *истории*.

Кое-кто может подумать, что история, которую я пишу, — история производная, ибо самосознание определяется и формируется экономическими отношениями, отношениями собственности и структурой общества.

И это тоже верно. Развитие самосознания проходило не в вакууме. Оно имеет структурные причины. Индивид не переносился вперед в виде эстафеты и не передавался из рук в руки в ходе истории. Однако он в то же время не является величиной, возникшей из одних только окружающих обстоятельств. Каждому растению для роста требуются благоприятные условия и хорошая почва. Однако это не означает, что растение и *есть* эта почва или условия. Поэтому я излагаю данную тему в качестве истории менталитета, в которой ряд отдельных лиц представляют различные стадии и позиции. Они не всегда выражают самосознание «большинства людей» своего времени, а выступают пионерами, предвестниками будущего. Приобретение власти над самим собой может показаться излишней забавой человеку, у которого нет куска хлеба. Поэтому мои пионеры принадлежат обычно высшим слоям общества.

Идею свободного индивида в наше время часто искажают и понимают как человека, пробивающего себе дорогу и наживающего состояние в условиях рыночного либерализма. Мое понимание не таково. Я надеюсь показать, что отдельный человек не только зависит от других, но что плодотворное Мы может возникнуть лишь на базе самостоятельных личностей.

Книга состоит из вступления — неисторической части, в которой я, исходя из настоящего момента, пытаюсь обозначить тему и ее охват. Далее следует мифологическая интермедия. За ней идет главная часть, состоящая из исторического и более или менее хронологического описания истории культуры от Древней Греции до конца XIX века. Чем ближе мы подходим к современности, тем больше опускается количество мыслителей и направлений мысли. Множество других людей возникли бы во время путешествия, если бы за рулем стоял кто-то другой. Вслед за главной частью идет описание XX века и свирепствовавшей в этом веке борьбы против индивида. И в заключении я возвращаюсь к исходному пункту и современности, однако, на основе всего изложенного.

Что касается общей истории культуры, то здесь я опираюсь в основном на пятитомное издание «A History of Private Life» («История частной жизни») под редакцией французских историков Филиппа Ариеса и Жоржа Дюби и на книгу немецкого социолога Норберта Элиаса «О процессе цивилизации» (*The Civilizing Process*). Что касается цитируемых книг, то я стараюсь ссылаться на норвежские переводы, там, где они имеются. Кроме того, я ссылаюсь на критические работы норвежских авторов, чтобы опираться на более или менее знакомый материал. Профессор истории идей в Университете Осло Тронд Берг Эриксен упоминается в нескольких качествах: как редактор трехтомного труда «Vestens tenkere» («Западные мыслители»), цитатами из которого я сильно злоупотребляю, как автор исследования об Августине, как переводчик и комментатор Фридриха Ницше, как автор критической работы о Зигмунде Фрейде, а также как специалист по истории науки и философии. Он заслуживает множества комплиментов за свою посредническую деятельность. В остальном приводится подробный список литературы.

«Как перышко, носиться вдоль потока
Истории, и будто в смене сна,
Ее в душе вторично пережить, —
Вот цель моя!»¹

¹ Генрик Ибсен. Пер Гюнт. / Пер. Ю. Балтрушайтиса. М., 2006. С. 261.

Так фантазирует Пер Гюнт, надеясь на успешное познание истории. Чтобы меня не постигла судьба бедного Георга Миша, я предпочел держаться поближе к Пер Гюнту.

И если Я не будет автономным и самоуверенным, оно не сможет существовать в мире само по себе. Так и эта книга не могла бы быть создана без помощи, совета и поддержки целого ряда людей. Никто не назван, но никто и не забыт.

*Осло, 26 июня 2008 г.
Петер Норманн Воге*

Загадка

*Я — фигура со многими измерениями и находящаяся в движении;
Я простирается в пространстве и времени,
оставляет следы, но в то же время
само невидимо*

Кто же такой этот Я, о котором все говорят?

Мы встречаемся сами с собой — все и никто

Я никто! А ты — ты кто?
Может быть — тоже — никто?
Тогда нас двое. Молчок!
Чего доброго — выдворят нас за порог,
Как уныло — быть кем-нибудь —
И — весь июнь напролет —
Лягушкой имя свое выкликать —
К восторгу местных болот.

Эмили Дикинсон¹

То Я, о котором написана эта книга, возникло в Западной культуре. Тот факт, что эта культура в настоящее время ковром покрывает всю землю, где-то, правда, поверхностно, где-то — основательно, приводит к тому, что современное самосознание не имеет географических границ. Это самосознание также характерно для нашей эпохи: сегодняшний глобальный мир способствует индивидуальной саморефлексии. Встреча с чужими культурами и обычаями, а также ощущение того, что мы все время находимся в пути, хотя всю жизнь живем на одном месте, заставляет каждого из нас обратиться к самому себе.

Я попытаюсь разъяснить, *каким образом* сформировались современное самосознание и идентичность. *Почему* они являются плодом Западной культуры — вопрос еще более сложный. Я могу намекнуть лишь на несколько ключевых слов. Европейская культура с самого своего начала содержит образы и изречения, ведущие к саморефлексии. Вспомним хотя бы надпись над храмом Аполлона в Дельфах «Познай самого себя!» и обитавшую там прорицательницу. Своими загадочными ответами она стимулировала процесс мышления и размышления. По словам Сократа, посвятившего себя философии, или служению Аполлону, философия и мышление ведут к саморефлексии.

Другая важная основа Западной культуры, иудаизм, несет в себе элемент самостоятельного мышления и самосознания. Бог, кото-

¹ Эмили Дикинсон. См.: Сборник стихов зарубежных поэтов / Пер. В. Марковой.
www.poeti.biz/stihi/dikinson_emili.html.

рому поклоняются в иудаизме, носит, по Его собственным словам, имя «Я есмь Сущий»¹.

Христианство обладает потенциалом индивидуализма, однако эта религия двойственна, и она приобрела такой характер, прежде всего, на Западе. Для этого понадобилось, правда, 16 столетий, тем не менее, значение христианства для секуляризации и индивидуализации неоспоримо. В ходе этого процесса само христианство претерпело некоторые преобразования, ибо индивидуализм имеет несколько источников. Эфиопия — издавна христианская страна, однако в эфиопской культуре прослеживается очень мало или почти никаких следов развития, пройденного Европой.

Я имеет много имен; и в этой главе я хочу исследовать важнейшие из них. Начнем с повседневной речи.

«Индивид», «индивидуальность», «Я», «самость», «лицо», «личность» и «отдельный человек» — вот некоторые понятия, подходящие к нашей теме. Прямо под поверхностью бродит философский «субъект», психоаналитическое «эго» и «Сверх-Я», а также выражения с более религиозным содержанием — «высшее Я», противопоставляемое «малому я». Бросим беглый взгляд на некоторые из этих понятий. Остальные будут исследованы в других главах этой книги.

Пара понятий «малое-я» — «высшее-Я» могут быть двусмысленными. Нет никаких сомнений в том, что каждый из нас является носителем чего-то большего, чем простая повседневная «самость», однако оказывается, что призыв к этому более высокому может открыть путь для манипуляций и уничтожения личности. Призыв к тому, чтобы «следовать своему высшему я», может прельстить нас, и мы будем делать то, что говорит Мастер. Ибо он видит то, что составляет нашу *собственную* суть. Последуй ему — и ты обретишь себя. И слишком часто в результате ты становишься одним из многих одинаковых членов секты. Так тоталитаризм выпускает свои когти.

«Индивид» — это не что иное, как перевод на латинский язык греческого слова «атом». Оба слова означают «неделимый» и обозначают изначально то, что мы связываем с понятием «отдельный человек». И даже если у человека больше ничего нет, он обладает телом, которое неделимо, ибо иначе исчезает сам человек. В русском языке слово «индивид» в основном сохранило свое первоначальное значение. Это понятие может использоваться по аналогии

¹ Вторая книга Моисея. Исход, 3, 13.

с «экземпляром». Что касается нашей темы, то в русском языке здесь больше всего подходит слово *личность*. Однако в русском языке, так же как и в норвежском, мы некоторым образом упускаем из виду внутреннее самопонимание. Осознание себя самого в качестве *индивида* означает не только самоосознание себя как тела, но и внутреннее переживание, ощущение того, что я есть *Я*. Индивид — это то, как я себя ощущаю, а также та роль, которую я играю в глазах других людей. *Личность* — это форма оказания мне чести другими.

Слово *личность* — производное от слова «лицо», или «персона». Оно также двусмысленное, несмотря на свое первоначальное значение по-латыни — театральная маска или «роль». Тем не менее, опыт помогает нам понять слово «лицо» в том смысле, на который указывает его первоначальное значение — «маска», т. е., внешнее лицо индивида, а слова «самость» или *Я* — как «самосознательный субъект». В христианской троице Бог един в трех лицах, но не в трех индивидах. А если кто-то посмеет утверждать последнее, то рискует быть отлученным от церкви.

Самость — это *Я*, и несколько шире. Самость — это *Я* в качестве объекта для себя самого. «Самопознание» — это познание себя самого в качестве объекта. Существует субъект, *я* — среди прочих. Понятие самости шире, чем *Я*, но менее ясно. Это *я* целиком — как сознательное, так и бессознательное.

В сборнике статей «The Category of the Person» («Категория личности») французский антрополог Луи Дюман характеризует отношение между лицом и *Я* следующим образом: «Чтобы увидеть нашу культуру в ее целостности и с ее особенностями, мы должны смотреть на нее в перспективе, противопоставив ее другим культурам. Только таким образом мы сможем обратить внимание на то, что мы считаем само собой разумеющимся, известной и имплицитной предпосылкой нашей общей беседы. И когда мы говорим о человеке как об индивиде, мы одновременно используем два понятия: внешний объект и его ценность. Если мы захотим провести сравнение, то должны будем аналитически расчленить эти два аспекта. Один аспект — это *эмпирический* субъект речи, мысли и воли, индивидуальный экземпляр человеческого рода, имеющий место в каждом обществе. Другой же аспект — это независимое, автономное и, следовательно, в основе своей несоциальное моральное существо, представляющее собой первостепенную цен-

ность и встречающееся в первую очередь в рамках нашего современного понимания человека и общества»¹.

Объект, находящийся «вовне», называется «лицом» и воспринимается одинаково — как самим человеком, так и другими людьми. Автономное и независимое существо «внутри» переживается человеком самим как самостоятельный индивид, самость или Я, и именно так к нему относятся другие. Тогда я это Ты.

В то время как местоимение первого лица обозначает взгляд, направление и волю, местоимение второго лица представляет собой сигнал о том, что на кого-то *смотрят*, с кем-то говорят и чего-то хотят. Я есть Ты — если смотреть изнутри. Ты есть Я — если смотреть снаружи. В этом простом грамматическом и психологическом примере выступают на поверхность все неясности, касающиеся обозначений Я. Я — и внутренний мир, и внешний мир, я — в диапазоне между моими идеалами (или Сверх-Я) и моими возможностями. Я один из многих однородных и я единственный в своем роде. Я — имя, которое я дал сам себе, но в то же время — имя, которое носят другие и которое придает им абсолютную ценность. Я могу сузиться и видеть только себя и мое, или же я могу признавать других как равноценных Я. Я — или индивид — иными словами, скорее отношение, чем вещь, скорее движение, чем факт.

Американский социолог Стивен Люкес сформулировал четыре основных признака современного понимания самости нами и другими: каждый отдельный человек — это существо со своим собственным *нерушимым достоинством*. Каждый человек — это *автономное существо*, которое в состоянии решать за себя. Каждый человек имеет право на *личную жизнь*, в которой он может поступать и думать независимо от общественной сферы. Каждый человек — это существо, которое может и должно *осуществить само себя*². Норвежский магистр философии Хельге Салемонсен добавляет к этим признакам в своей книге еще один пятый признак — *одиночество*³. Ибо пусть я обладаю достоинством и ценностью, но лишь пока я сам их поддерживаю. Это не является, несмотря ни на что, одним только делом самого индивида. Даже самый суверенный индивид живет во взаимодействии с другими. Именно взгляды других

¹ Carrithers Michael, Steven Collins, Steven Lukes (ed): The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge, 1999, S. 94.

² См.: Steven Lukes. Individualism. Bristol, 1973. S. 45—73.

³ См.: Salemonsens H. Under kunnskapens tre. Oslo, 2005. S. 33.

людей поддерживают мое достоинство, так что я могу утвердиться как самость — и точно так же мой взгляд на других или на другого поддерживает их достоинство как индивидов. И поэтому я утверждаю, что современный индивид обладает еще одним признаком, а именно, что он может смотреть на другого как на *Ты*. В противном случае другой становится *Оно*. Мы оба — граждане в человеческом мире. Когда же другой становится *Оно*, возникает презрение — сначала по отношению к другим, а затем — к самому себе.

Я — это выбор

Благодаря выбору современный человек либо конституируется, либо бежит от самого себя. Рыночная экономика — не что иное, как система, призванная приобщить экономическую составляющую к нашему выбору. Капитализм предполагает выбор между товарами потребления. Альтернативы редко сильно отличаются друг от друга. «Пятьдесят семь каналов и ничего там нет», — поет американский рок- и фолкмузыкант Брюс Спрингстин о коммерческих телеканалах. Однообразие прикрывается тем, что выбору придается новый смысл: структура потребления придает мне идентичность, сигнализирует, каким я хочу быть.

Демократия — *это выбор*. Не будем здесь говорить о том, насколько реален этот выбор и приводит ли он к основополагающим изменениям в балансе сил. Суть в принципе — современная демократия обращается к каждому для того, чтобы он или она выбрали политических лидеров.

Врачебная наука ставит нас перед другим, более экзистенциальным выбором. Надо ли позволить родиться зародышу, с которым не все в порядке или у которого «не тот» пол? Когда отключать аппарат искусственного дыхания у жертвы автомобильной аварии? Есть шансы, что он или она проснется и придет в себя, но они невелики. Может быть, следует принять решение о том, что эту жертву следует использовать в качестве склада запасных частей — сердце одному, легкие — другому, роговую оболочку — третьему. Технологии спасают людей, и тела перемешиваются. Сердце, стучащее в твоей груди, недавно принадлежало другому. А я, который недоволен своим телом, могу ли я его изменить? Может, изменить пол?

Порой выбор не обладает такой же степенью добровольности. Мало кто из тех, кто по экономическим, политическим или дру-

гим причинам вынужден бежать со своей родины, захочет, чтобы ему пересадили новую культурную кожу. Даже тот, кто думает, что знает, куда идет, вскоре понимает, что то, что он считал корнями, превратилось в ноги, которые живут своей жизнью. На новом месте его прежние уверенные и закреплённые традицией нормы и привычки имеют небольшую ценность или вообще никакой, они предстают в невыгодном свете.

Создается впечатление, что множество возможностей выбора создает пространство для нового психиатрического диагноза — многократное раздвоение личности (MPF), когда пациент выступает сразу в нескольких различных личностях¹. Известно, что рекордное число личностей около 90. Пациенты могут быть разного или смешанного пола, разного возраста, у них может быть различное давление и очки с разными диоптриями. Этот диагноз был официально признан американскими психиатрами в 1980 г. В США в некоторых местах до пяти процентов людей живет с таким диагнозом.

Канадский профессор философии Ян Хакинг утверждает, что человек с таким диагнозом уже больше не пешка в детерминированной игре, а автономная личность. Этот человек выбрал свою собственную личность или скорее личности. Происходит инсценировка себя самого, причем количество ролей в репертуаре увеличивается².

На более нормальном психическом уровне отдельный человек в наши дни также вынужден предпринимать такие инсценировки, которые никак не укладываются в традиции прошлого. Далеко не само собой разумеется, что дети будут придерживаться норм и убеждений своих родителей или семьи. И если для внешней демонстрации своей идентичности, выражающейся в постоянном обновлении одежды или тела, нужны материальные средства, то даже наименее обеспеченные имеют большой, нередко приводящий в замешательство выбор различных идеологий, мировоззрений и религиозных убеждений.

Однако, как указывает норвежский антрополог Томас Хиланд Эриксен в своей книге «Røtter og føtter» («Корни и ноги»), «представление об абсолютно свободном человеке в нашем постмодернистском мире так же далеко от жизни, как советская вера в то, что можно создать *homo sovjeticus*. Даже если индивид выбирает свободно, его выбор происходит на основе, которую он сам не

¹ Следующий абзац основан на книге: Anderson W.T.: Det nye selvet. Identitet i det 21. århundre. Oslo, 2000. S. 149—154.

² Ibid. S. 152.

выбирал»¹. Все мы несем с собой багаж ценностей, ожиданий и представлений о том, что истинно или ложно, хорошо или плохо. Все развиваются в определенной среде, в культурном и религиозном окружении. Отдельный человек может в достаточно большой степени оценивать стоящие перед ним инициативы, но людей, совсем лишенных традиций, не бывает. Даже такой литературный герой моего детства, как «одинокый рыцарь», был носителем взглядов, которые были намного старше его самого. Как и он, мы можем воспринимать эти взгляды как «голос совести».

Слово «совесть» означает первоначально «совместное знание». По традиции, именно то, что мы знаем сообща, называется моральным измерением. Однако, совесть — одно из моих самых интимных качеств. Если я пытаюсь от нее защищаться, «то это все равно, что покупать свободу фальшивой монетой», — указывает датский философ-антропософ Хеннинг Андерсен². Индивид может, конечно, обдумывать вопросы совести, однако многое свидетельствует о том, что каждый человек вырастает в определенной среде и культуре.

Я — это принадлежность

Никто не стал бы рассуждать о своих традициях или групповой принадлежности, если бы мы не встречали людей с иным культурным багажом. Само собой разумеющееся — это то, что думаешь и делаешь сам. И, следовательно, другие кажутся странными, если они ведут себя по-другому, и встреча с другими нередко вызывает высокомерие по отношению к ним.

Постмодернистский, глобальный мир — место, в котором отдельный человек предоставлен самому себе не только потому, что традиция больше не в состоянии решать моральные дилеммы. Мы встречаемся также как бы в различных временах. «И даже те, кто живет одновременно, больше не живут в одном и том же времени», — отмечает норвежский историк философии Тронд Берг Эриксен³. Развитие технологии, наряду с присутствием культурных традиций, происходящих из различных мест нашей планеты, приводит к тому, что жизнь в сегодняшних городах проходит как бы в разных исторических эпохах. А объединяет нас архетип современной жизни — переживание того,

¹ Eriksen H. Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid. Oslo, 2004. S. 138, 168.

² Andersen H. Samvittighedens Odyssé. København, 1987. S. 131.

³ Eriksen T.B. Tidens historie. Oslo, 1999. S. 267.

что мы находимся в своего рода изгнании. Ошибается тот, кто думает, что глобализация делает нас более похожими друг на друга. Мы только становимся более сравнимыми и, следовательно, подвергаемся опасности стать все более *непохожими*, поскольку так соблазнительно выделять и подчеркивать свою собственную традицию и одновременно скрежетать зубами по поводу традиций чужих. Географические расстояния прошлого сменяются отличиями, выражающими нашу культурную и традиционную идентичность. Никогда раньше разговоры о «типично норвежском» и «норвежских ценностях» не занимали так много места в повседневной жизни и общественных дебатах.

С другой стороны, возможность сравнивать подтверждает существование некоего общего языка или, по меньшей мере, его зачатков. И этот язык позволяет нам понять чужеродное, если мы, конечно, захотим этого.

Решающим здесь является то, удастся ли нам увидеть себя со стороны, чужими глазами. «Другие» не обладают монополией быть странными; все мы довольно странные со стороны. В нашем мире, где мы постоянно встречаем иностранцев в самых что ни на есть домашних ситуациях — во дворе, в магазине, в такси и на работе, — гарантированы трения, отступления и агрессия. Три великих монотеистических религии по необходимости кощунственно относятся друг к другу, утверждая в качестве своей основы нечто противоположное догматическому содержанию других. Так же велики противоречия между секулярными традициями в различных культурах. Даже формулы вежливости, которые, казалось, должны были бы облегчить социальное общение между иностранцами и приглушить страх и агрессию, бывают порой прямо противоположными в различных культурах. В одних странах иностранцев встречают разговорами, в других — молчанием; где-то людижимают друг другу руки, в других местах — обнимают друг друга, а кое-где вообще не дотрагиваются друг до друга.

«Что происходит, когда два индивида из различных культур встречаются согласно принятым у них правилам вежливости? — спрашивает сотрудник кафедры лингвистики и нордических исследований Университета Осло Вероника Паджаро, родом из Аргентины, и сама отвечает: Возникшие недоразумения могут привести к неприятию, нетерпимости и даже к расизму, а могут быть и забавные недоразумения. Контраст показывает нам, насколько искусственны наши ритуалы»¹.

¹ *Reidun Aambø (red.). Typisk norsk å være uhøflig? Innvandrere har ordet. Oslo, 2005. S. 272.*

Если мы будем импульсивно следовать нашим собственным заученным кодам, не соизмеряя их с другими, то рискуем попасть в ситуацию, когда доброжелательное вежливое поведение может обидеть и привести к конфликту. Если же поразмышляем о самих себе и взглянем сами на себя с иронией, вместо того, чтобы слепо верить в странность других людей, то мы сделаем шаг по пути, ведущему к взаимопониманию, пусть даже с юмором. Встреча с людьми из чужой культуры становится, таким образом, постоянным призывом посмотреть на самого себя, обратить внимание на собственные предрассудки или же обосновать собственные ценности и моральные принципы. Они уже не кажутся нам «естественными», а требуют определенной ответственности. Здесь традиция нам также не поможет. Каждый должен завоевать и защищать психологические территории, которые совсем недавно казались такими само собой разумеющимися. Мне надо подтвердить свою принадлежность.

Я — это роль

«Как ты называешься? — спрашиваем мы по-норвежски, и я отвечаю: Я называюсь Петер». Просто-напросто. Что может быть проще? Может быть, вопрос по-русски такой же по содержанию. «Как тебя зовут? — спрашивают там, и я тут же отвечаю: Меня зовут Петер». Ибо имя, подобно моему лицу, я получаю от других — нет ничего более естественного.

В то время как мы в Норвегии имеем множество имен, в России их гораздо меньше. Но зато там имена меняются в зависимости от ситуации. На работе я «Петр Петрович» — имя и отчество. Однако не все любят, когда к ним так обращаются. Это звучит официально и выражает подчинение, авторитет или и то, и другое. Дома или с друзьями я — «Петя», «Петруша», «Петечка». Такие уменьшительные имена гораздо приятнее. Возможно, норвежский вариант со множеством различных имен, которые не изменяются в зависимости от того, где и кем используются, говорит о том, что я верен себе независимо от ролей, в то время как русская традиция означает, что я должен играть целый ряд ролей в различных условиях.

Норвегия и Россия не так далеки друг от друга. Однако тот небольшой нюанс между обеими культурными традициями, который прослеживается и обнаруживается уже в одном из первых вопросов, задаваемых друг другу, указывает на основополагающее куль-

турное различие между Востоком и Западом. Если в одной традиции подчеркивается коллективизм, в другой на первом месте стоит индивид. В одной культуре каждый человек получает свою роль от окружения, в другой предполагается, что он или она сами определяют, какую роль они хотят играть.

«Западная культура порой слишком озабочена индивидуализмом. На Дальнем Востоке понятие “индивидуализм” не получило развития и не считается даже культурной чертой», — пишут Су Ми Парк Далгард, преподаватель университета по японскому и китайскому языкам и кореец по происхождению, и датский журналист Асгер Нёргорд Ларсен. Это различие становится более заметным при сравнении Кореи с Данией, чем России с Норвегией: «Человек никогда не бывает в одиночестве — он рождается в семье и поэтому всегда является членом группы, даже если в физическом смысле совсем одинок»¹. Это относится к Корее. «Датские дети систематически воспитываются и стимулируются к одиночеству и разрыву с семьей, в то время как только смерть может оторвать от семьи индийских детей», — цитируют авторы книги индийского антрополога Пракеша Г. Редди, который приходит к выводу о том, что основное качество датчан — одиночество и отсутствие чувства общности².

В традиционной культуре, в которой как достоинство индивида, так и ролевые ожидания связываются с семьей или другой общностью, «честь» и «стыд» — живые понятия. Эти понятия существуют и на Западе, но в более скрытой форме. Так, понятие «честь» очень актуально для людей, корни которых зиждутся на другой культуре, даже если они живут в крупных городах на Западе, как, впрочем, и для тех, кто объединился в сообщества, находящиеся в большей или меньшей степени вне общества. Все банды имеют строгие кодексы чести, будь то Hells Angels или бандитские группировки А и В в Осло. Их члены играют заданные роли, не навлекая позора ни на свою семью, ни на группу.

На Западе также существуют еще ролевые ожидания хотя бы для половины населения, а именно, для женщин. Прежде, если они вели себя «неподобающим образом», то навлекали позор на свои семьи, как это имеет место во всех традиционных крестьянских культурах. На Западе женщина просто так также не становится индивидом. «Идея о свободном, независимом, изучающем и выбирающем индивиде, эта

¹ Larsen A.N., Su Mi Park Dahlgaard. Øst er øst og vest er vest... En kulturhistorisk veiviser. Oversatt av Lasse Midttun. Oslo, 1993. S. 98.

² Ibid.

центральная идея европейского мышления, была всегда по сути идеей о *мужчине*», — пишет английский философ и этик Мэри Мидгли. Этот мужчина самостоятелен, поскольку вокруг и позади него стоят несамостоятельные женщины¹. Сейчас история индивида подошла к той стадии, когда женщины освобождаются от строгих ролевых ожиданий и становятся индивидами, и это развитие представляет собой в наши дни одно из сильнейших социальных и политических движений, несмотря на то, что выглядит по-разному в зависимости от культурного окружения. Ибо «быть индивидом» — это тоже роль. И она должна быть сыграна самим индивидом. И в соответствии с природой вещей это может происходить по-разному. Однако, как пишет Люкес, если уж идея о самостоятельном индивиде попадает в культуру, то пути назад к старому представлению об исполнении роли нет².

Это не означает, что в современном, ориентированном на индивида обществе, нет ролей. Это привело бы к гибели общества. У нас также есть роли в соответствии с этикой. Учителя, врачи, психологи и люди иных профессий наказываются, если выходят за рамки своих профессиональных ролей и, к примеру, вступают в интимную связь с учеником или пациентом. Именно *роль* делает это действие неприемлемым. В другой роли этот человек мог бы сделать то же самое, и никто даже глазом бы не моргнул.

Вдобавок к этому, как это ни парадоксально, чем более сложным и современным становится общество, чем более централизована и бюрократична его организация, тем сильнее становится соблазн для отдельного человека спрятаться за своей ролью и отказаться от ответственности за свои поступки. Крайний вариант находим в гитлеровской Германии, где ответственный за уничтожение евреев Адольф Эйхман впоследствии оправдывался тем, что играл роль винтика в механизме и выполнял приказ. Он играл свою роль. А ведь каждая бюрократическая система несет в себе аналогичную угрозу. Любой исполнитель в социальной конторе или в иммиграционном ведомстве может «передвигать» свою роль между собой и клиентом — и в какой-то степени он вынужден это делать, — чтобы таким образом избежать ответственности за чужую судьбу.

Цена за благополучие может оказаться высокой — отдельный бюрократ рискует понять себя самого, понять, что он не нрав-

¹ Цитируется по послесловию Стивена Люкеса в книге: *Carrithers M., Lukes S.C.S. (ed) The Category of the Person. Cambridge, 1999. S. 299.*

² *Ibid. S. 300.*

ственный индивид, а инструмент, средство для достижения определенной цели.

Однако даже то развитие, которое привело к представлению о самостоятельном, ответственном и свободно поступающем индивиде, началось с ролей или масок. Антропологи могут рассказать, что отдельный человек из индейцев пуэбло или хопи в коллективе в большей степени является ролью или маской, нежели определенным человеком. В Европе даже понимание отдельного человека как юридического субъекта усилилось благодаря появившемуся в Древнем Риме восприятию отдельного человека как *лица*, т.е. маски или роли, обозначающей принадлежность к роду.

Зрелый, нерушимый и ответственный индивид, таким образом, сбросил маску, как бабочка избавляется от куколки.

Я — это тело

«Ты говорила когда-то, что непрерывно меняешь маски, так что в конце концов не знаешь, кто ты есть, — говорит в фильме Ингмара Бергмана «Фанни и Александер» злой и хитрый епископ Эдвард Вергерус своей жене Эмили, бывшей актрисе. — У меня же только одна маска, но она твердо вошла в мою плоть»¹.

Не только он, но и многие другие видят идентичность своей маски или лица, и плоти или тела. В этом случае именно тело выступает как индивидуализирующее начало. Именно оно неделимо и делает нас отдельными существами, отличными друг от друга. И даже если большинство людей на вопрос, кто они такие, не отвечают: «Я — это мое тело», — все же фиксация на теле говорит о том, что тело есть в наши дни один из решающих, если не *самый* решающий признак идентичности. Здоровое, тренированное и молодое тело свидетельствует о том, что ты удачлив и доволен собой. Ты можешь выставить на обозрение нечто, что вызывает восхищение. Поэтому борьба против процесса старения одновременно есть борьба за сохранение себя. Даже не смерть, а просто старение — уже есть угроза для современного индивида. Стыдиться своего тела означает стыдиться самого себя. Французский историк Антуан Прост, бывший профессор Парижского университета, утверждает, что современный человек не чувствует себя в такой же степени ответственным за мысли, чувства, мечты и

¹ Bergman I. Fanny og Aleksander. Oslo, 1983. S. 177—178.

стремления по сравнению с прежними поколениями. Ведь они могут быть навязаны извне. Но люди идентифицируют себя со своим телом. Тело есть сущность самости. Истинная жизнь — это уже больше не работа в общественной сфере, а жизнь в свободное время, когда тело свободно. Он цитирует ученика старшей школы, который говорит, что звери такие же, как люди, «но свободные»¹.

Однако это вовсе не означает, что человек открыл тело как важную часть человеческой личности лишь в наше время. Если бросить взгляд на историю, то только в Средневековье мы находим относительно распространенную тенденцию к презрению тела. Как Античность, так и Новое время знали культивирование тела, хотя воспринимали то, что культивировали, совершенно иначе. Современные олимпийские игры имеют лишь общее название с античными играми.

Растущая идентификация самости с телом в последние 200 лет связана с появившейся в результате промышленной революции социальной мобильностью, которая начала набирать силу в начале и, особенно, в середине XIX века. Пролетариату было нечего терять кроме своих цепей, но заработать на жизнь он мог лишь с помощью тела. Буржуазия сохранила целый ряд аристократических привычек и форм общения, но и они во все большей степени приватизировались и фиксировались физически.

Рассмотрим, к примеру, портретную живопись. Портрет вплоть до конца XVIII века был привилегией аристократии и крупной буржуазии, однако затем начал распространяться на все более широкие слои населения и становиться более интимным. Портреты украшали миниатюрные шкатулки и прятались в медальонах.

В 1839 г. была изобретена техника фиксации изображения с помощью света на пленке. Процесс занимал 15 минут. Однако техника быстро совершенствовалась, время выдержки сократилось, и в 1862 г. один только изобретатель миниатюрной фотографии Андре Адольф-Эжен Дисдери продавал ежедневно свыше двух тысяч экземпляров своей продукции.

Постепенно позирование стало в Европе частью повседневной жизни, во всяком случае, для зажиточных слоев населения. Забота о «том, как ты выглядишь» перед действительной или воображаемой камерой, а не только лицом к лицу с другими людьми, играла

¹ A History of Private Life. Vol. 5: Riddles of Identity in Modern Times, red.: Philippe Ariès and George Duby. London, 1991. S. 92—94.

важную роль в представлении о себе. Для тех, кто хотел лучше выглядеть, появилась возможность удовлетворить это желание даже на «настоящем портрете», которым была фотография по отношению к живописи, — благодаря технике ретуширования, появившейся и добившейся успехов в 1860 — 70-е годы. Тело косвенно стало объектом, которым можно было манипулировать¹.

И вот мы снова попадаем в наше время, когда тело является и точкой фиксации идентичности, и объектом, который с согласия общества открыт для манипуляций и изменения. И если раньше стало возможным ретушировать и улучшить свое изображение на портрете, сейчас появляется все больше возможностей «ретушировать» само тело: пластические операции становятся все дешевле, и все более молодые люди ложатся под нож хирурга.

«Сегодняшнее постмодернистское общество — это огромный цирк, — пишет американский политолог и социолог Уолтер Андерсон, — состоящий из людей, которые разрывают границы во всех направлениях — изменяют свою идентичность, внешность, пол, социальные роли, и даже сознание таким образом, какой ранее казался совершенно невозможным»². И он спрашивает, что же произойдет, когда тысячи, а со временем сотни тысяч людей будут рассказывать вокруг с чужими органами? Не приведет ли это к решающему перевороту во взгляде на то, что такое Я?

Как ироническое эхо на вопрос Андерсона прозвучал заголовок статьи в газете «Верденс Ганг» от 11 декабря 2005 г.: «Я сразу поняла, что это я». Эти слова произнесла француженка Изабель Динуар, взглянув на себя в зеркало. Изабеллу искусала собственная собака, и ей впервые в мире пересадили лицо умершей женщины.

Тело — бесспорно очень важный показатель идентичности; однако все же не *тело* узнает себя в качестве *Я*. Эта инстанция невидима — она ничто.

Я — это никто

«Да, гюнтское “я сам” есть легион желаний, и влечений, и страстей», — хвастается Пер Гюнт как вселенский господин перед Трумпе-

¹ A History of Private Life. Vol. 4: From the Fires of Revolution to the Great War, red. Philippe Ariès and George Duby. London, 1990. S. 460—464.

² Anderson Walter Truett. Det nye selvet. Identitet i det 21. århundre. Oversatt av Ingeri Engelstad. Oslo, 2000. S. 71.

терстролле и monsieur Баллон, высказав свою мечту стать царем: «Гюнтское “я сам” есть море замыслов, порывов к цели, потребностей... ну, словом, то, чем я дышу, живу — таким, каков я есмь»¹. И здесь надо отдать ему должное — разве я в первую очередь не переживание того, что я нечто исключительное, отличное от остального мира?

Однако все преходяще, и после некоторых размышлений остается не так уж много: «Не царь, а луковица ты! Постой-ка, возьми сейчас да облуплю тебя, мой милый Пер, как ни вертись, ни сетуй!» — восклицает Пер Гюнт, оставшийся ни с чем, но вернувшийся на родину целым и невредимым. В образе луковицы он принимается чистить самого себя, отщипывает один слой за другим и не находит ядра. «Скажите, от начала до конца одни слои, листки — все мельче, мельче! Природа остроумна»².

Кажется, что Пер делает вывод: «Я — никто». За две тысячи лет до этого то же самое заявил другой литературный герой — Одиссей у Гомера.

По дороге домой с Троянской войны Одиссей и его спутники попадают в плен к циклопу Полифему. Их ждет ужасный жребий: циклоп собирается убить их и съесть. Однако «многохитрому» Одиссею удается напоить Полифема. Напившись, циклоп просит Одиссея назвать свое имя и обещает приготовить ему подарок.

«Славное имя мое ты, циклоп, любопытствуешь ведать,
С тем, чтоб, меня угостив, обычный мне сделать подарок?
Я называюсь Никто; мне такое название дали
Мать и отец, и товарищи так меня величают».

С злобной насмешкой мне отвечал людоед зверонравный:

«Знай же, Никто, мой любезный, что будешь ты самый последний
Съеден, когда я разделаюсь с прочими, — вот мой подарок».

Однако Одиссею и его спутникам удается выколоть циклопу его единственный глаз и сбежать из пещеры.

Новое имя Одиссея спасает его также от остальных циклопов. Они слышат крики Полифема и спрашивают, что случилось. Неужели какой-то смертный захотел убить его или похитить его баранов?

¹ Генрик Ибсен. Пер Гюнт / Пер. А. и П. Ганзен. М.: ОГИ, 2006. С. 85.

² Там же. С. 144—145.

«Им отвечал он из темной пещеры отчаянно диким Ревом: «Никто. Но своей я оплошностью гибну; Никто бы силой не мог повредить мне». В сердцах закричали циклопы: «Если никто, для чего же один так ревешь ты? Но если болен, то воля на то Зевеса, ее не избежешь».¹

Между ними, правда, ближе к Перу Понту, нежели к Одиссею, находится английский философ Дэвид Юм. Он также отмечал, что *Я* не существует. Юм не видит такой величины и заключает, что ее существование в лучшем случае сомнительно. Но тем не менее он продолжает использовать это местоимение — очевидно по привычке, которая есть один из основных принципов его теории познания.

Пер Понт делает то же открытие, что и Юм. Он не может увидеть самого себя, а видит лишь прошлое — слои лука, не связанные друг с другом. А кто может увидеть что-то иное? *Я*, или субъект, — это всегда тот, кто смотрит, а не тот, кого видят. Мы можем увидеть то, чем мы были. Хельге Салемонсен делает это важное познание главной мыслью своего исследования «Под деревом познания» и убеждает нас в том, что *я* — это *ничто*. *Я* — никто. *Я* невидим. *Я* — это *я*².

В этом заключается и причина того, что Изабель Динуар, которой пересадили лицо умершей женщины, сразу поняла, что видит себя в зеркале. Она обратила внимание на то, чем она была — самой собой. Ведь самосознание не пересаживали.

Субъективность, или *Я*, присутствует — как воля к познанию, к пониманию — смотреть и замечать, отсеивать. Создавать мнение. *Я* — это мост между прошлым и будущим, между видимыми слоями лука, порой неприятно пахнущими, а порой ностальгически соблазняющими. *Я* — это будущее, которое еще не наступило и поэтому не может быть познано, однако непрерывно создается более или менее намеренными действиями и познаниями каждого чело́ека. Одиссей же — «никто», так же и потому, что он и есть этот мост, он есть намерение. Он тот, кто *хочет* домой на свою любимую Итаку к Пенелопе.

¹ Пер. В.А. Жуковского. Хрестоматия по античной литературе. М., 1947. С. 52—53.

² См.: Salemonsens Helge. Under kunnskapens tre. Oslo, 2005. S. 207—237.

Я — это возможность

Нельзя сказать, что Пер Гюнт очень хорошо себя чувствовал, отбросив в сторону луковицу. Вначале он страдал от того, что он кем-то *не* стал, чего-то не сделал, не смог добиться. Несмотря на то, что он постоянно разъезжал и никогда не знал покоя, он вынужден был признать, что его ошибки больше, чем достижения. И вот он встречает отвратительное существо — Литейщика пуговиц, который послан, чтобы найти некого Пера Гюнта и переплавить его:

Средь пуговиц, в нарядах пестрых мира,
Ты мог блистать; ушко не удалось,
И вот ты будешь брошен в ящик с ломом,
Чтоб в общий сплав обратно перейти¹.

История индивида развивалась таким образом, что индивидуальность, по-видимому, вовсе не всегда была постоянной и тождественной себе. Она скорее похожа на молнию, вездесущую и могущественную, которая вдруг сверкает и ослепляет на короткий, но решающий миг, а затем исчезает, и на ее месте остаются пустыня и пожарище. Вернее, совсем она, строго говоря, не исчезает, возможность *остается*, я — это процесс.

Мимолетность — это качество, которое присуще индивидуальности уже на протяжении многих столетий; оно появляется задолго до того, когда заходит речь о том, что «быть индивидом» — это нечто более или менее само собой разумеющееся. Я хотел бы привести два примера, иллюстрирующие эту мимолетность. Таким примеров множество, вы найдете их дальше по ходу изложения, хотя я уже не буду их выделять.

Немецкий поэт-мистик Иоганнес Шеффлер, живший с 1624 по 1677 гг., взял себе поэтическое имя «Ангел Силезский», перейдя в 1656 г. в католицизм. Ранее его единоверцы запрещали его труды и преследовали его, хотя он был, как и они, лютеранином. Шеффлер, или Ангел Силезский, имел не только два имени. У него было две совершенно различные карьеры, которые отчасти соприкасались. Первая — в качестве поэта-мистика. Он писал в традиции Якоба Бёме и Майстера Экхарта. Его поэзия основывается на вере в то — или может быть, понимании того — что человек нахо-

¹ Генрик Ибсен. Пер Гюнт / Пер. Ю. Балтрушайтиса. С. 298.

дит Бога через свое я и что Бог и человек взаимно зависят друг от друга. Вот образец его поэзии:

Я знаю: без меня не может жить и Бог.
Коль превращусь в ничто, испустит дух и Он?¹

Я — образ Господа, чтоб мог наедине
Он созерцать Себя, как в зеркале, во мне².

Господь во мне огонь, а в Господе я — свет.
Мы внутренне одно. Меж нами граней нет³.

Ангел Силезский издал шеститомный труд под названием «Херувимский странник». Там полно подобных стихов с призывами познания Бога через познание себя. Последний том вышел в 1676 г. и заканчивается так:

На том и кончим, друг! А хочешь больше знать,
Сам книгою ты стань и сам начни читать⁴.

К этому времени автор сам давно уже стал «книгой», однако вовсе не в том значении, которое вытекает из его стихов. Он начал другую свою карьеру — стал фанатичным католическим полемистом и преследователем еретиков. Неверных — лютеран — надо хватать и обращать. Он уже не считает, что выше всего стоит *самопознание своего я*; выше всего теперь Церковь и вера самого Ангела. Этот разрыв, или скорее раскол — ибо он писал новые стихи и готовил новое издание ранее написанных стихов одновременно с преследованием еретиков — настолько силен, что по крайней мере один из его биографов пришел к выводу о том, что Иоганнес Шеффлер и Ангел Силезский — два разных человека.

Все становится на место, если понимать это как две различные роли, которые играл один и тот же индивид. Как мистик он взывал к познанию Бога как к самопознанию, а как знаменосец католицизма —

¹ Ангел Силезский. Херувимский странник / Пер. Л. Гинзбурга. См.: <http://land-of-spirit.ru/dir/8-1-0-302>.

² Ангел Силезский. Пер. Николая Белоцветова. См.: <http://www.vekperevoda.com/1887/belotsv.htm>.

³ Там же.

⁴ Там же.

призывал к насилию по отношению к тем, кто не хотел обращаться в иную веру. Важно было дать неверным доступ к небу, обещаемый католической церковью. «В его жилах горит кровожадность. Человек, бывший когда-то поэтом с терновым венцом на голове, теперь собирается спасти неверных “тернистыми” муками», — говорится в предисловии к последнему изданию произведений Ангела Силезского¹.

Норвежский писатель Андре Бьерке характеризует его как «типичного человека эпохи барокко», времени, когда все противоречия жили бок о бок². Отсутствие каких-либо признаков того, что современники считали две эти роли противоречащими друг другу, говорит о том, насколько расколотой была эпоха. Да и сам Ангел Силезский, по всей вероятности, не осознавал в себе конфликта между мистиком и преследователем еретиков. Ничего странного, возразят многие, ведь он не был «индивидом» в современном понимании — человеком, выбравшим свой путь. Он был слугой Бога, жившим по его образу, и служил своему Богу одинаково смиренно в обеих ролях. Это, возможно, так и есть. Однако в силу того, что он явно признавал и узнавал самого себя и тогда, когда писал, что Бог может быть найден путем самопознания, и тогда, когда пытал своих собратьев, наставляя их на веру истинную, я берусь утверждать, что Ангел Силезский является выражением неуверенности и двойственности, часто свойственных индивиду. В противном случае следовало бы толковать *Я* в его стихах как «Ангел Силезский», и тогда весь сборник стихов «Херувимский странник» становится просто пропагандой для самоудовольствия.

Карл Иоахим Вейнтрауб, американский историк культуры, родом из Германии, написавший основательное и многоплановое исследование истории автобиографий, выделяет Иоганна Вольфганга фон Гёте как завершителя жанра — и как законченного индивида. Он пишет: «Гёте рассматривал индивидуальность как часть природы, постоянно претерпевающей изменение и метаморфозы. Бесконечный процесс индивидуализации означает постоянное взаимодействие между самостью и окружающим миром. ...Самость не может оценивать себя независимо от мира. Любить самого себя означает любить обстоятельства вокруг. Гёте не противопоставлял мир и самость друг другу»³.

¹ *Angelus Silesius. Samtliche poetische Werke in drei Banden.* München/Wien, 2002. B. 1. S. 50—51.

² *Silesius Angelus. Den kjerubinske vandringsmann.* Oslo, 1974. S. 65.

³ *Weintraub Karl Joahim. The Value of the Individual. Self and Circumstances in Autobiography.* Chicago/London, 1982. S. 336.

Гёте также не сомневался в том, что его индивидуальность вещь — ценная и что он человек выдающийся. В связи с вопросом об объединении Германии Гёте клеймил позором желание немцев стать политической нацией. В беседе с доктором Римером в 1807 г. он ставит *самого себя* в пример всей нации: «Немцам следовало бы относиться к остальному миру более положительно, более щедро, раскрыть свои сердца для плодотворного восхищения, наполнить их разумом и любовью... Здесь я мог бы служить образцом и примером для них. Вот как должно было быть! Вот каково их предназначение, а не быть закоренелыми, настаивая на подлинности своей нации и глупеть в безвкусном самосозерцании и самовосхвалении или даже в глупости и нелепом желании господствовать над миром»¹.

Гёте — также один из героев моей книги. Это не означает, что он был образцом для подражания во всем и для всех. Гёте в течение всей своей жизни восхищался еврейским мыслителем Спинозой и очень скептически относился к христианству. В одной из эпиграмм он писал, что больше всего ненавидит четыре вещи: запах табака, постельных клопов, чеснок и крест². Тем не менее, он очень отрицательно отнесся к идее великого герцога Карла Августа разрешить в Веймаре браки между евреями и христианами³.

Я отнюдь не воображаю себя всемирным судьей или Литейщиком пуговиц. Великолепие мистической поэзии Ангела Силезского, как и величие Гёте, не подлежат сомнению, несмотря на то, что в их жизни и творчестве *также* имеются черты, противоположные тому, что они сами утверждали или представляли собой. Оба они — ярко выраженные индивиды и представители своего времени. В последней из этих ролей они всеобъемлющие, а в первой — выдающиеся. В XVII в. было огромное количество таких преследователей еретиков, как Шеффлер, а в начале XIX в. — множество противников смешанных браков. Однако лишь один человек оставил потомкам такое замечательное произведение, как «Херувимский странник», и лишь один создал гениального «Фауста». В этом вся соль — мы не можем и не должны искать «цельную личность» в нашей погоне за индивидом и индивидуальностью. Индивид — это возможность. Его можно сравнить со стройплощадкой, порой на-

¹ Цитируется по: «Tysk selvforståelse» i Karl Brodersen. Underveis, Oslo, 1997. S. 282.

² Там же. С. 288.

³ См.: Georg Brandes. Wolfgang Goethe. København/Kristiania, 1915. B. 1. S. 309.

поминающей руины. В одном месте построена башня, в другом — флигель, а видимые части главного здания могут быть останками, которые должны быть снесены, или основанием для возведения великолепного сооружения.

Это относится ко всем нам. Кто может сказать, положи руку на сердце, что он или она есть «интегрированная и последовательная личность»? Мы все многообразны и противоречивы. Осознание этого факта — часть процесса, который называется познанием самого себя. Если нам удастся сделать это, то мы сможем узнать и других.

Я — это Ты

«Осенью 1799 г. один французский крестьянин обнаружил на своем картофельном поле нечто такое, чего никогда не видели ни он, ни кто-либо другой в деревне, — рассказывает биолог Маркус Линдхольм. — Между бороздами ползало странное светло-коричневое существо: голое, грязное до безобразия и со множеством болячек, шрамов и царапин. Не без труда существо было поймано и доставлено в ближайшую деревню. Оно оказалось мальчиком в возрасте около 12 лет, который, по всей вероятности, прожил большую часть своей короткой жизни на природе, будучи отрезанным от всяческих контактов с людьми. Во всяком случае он не проявил никакого интереса к людям и с большой неохотой воспринял жизнь в закрытом помещении. Его назвали Виктор. В дальнейшем ежедневное наблюдение за ним было поручено Жан-Мари Итарду, главврачу Императорского института глухонемых, имевшему большой опыт и хорошую репутацию. Несмотря на давность, по данному делу имеется обширная документация в форме отчетов, журнальных записей и писем»¹.

Виктор был так называемым «волчьим ребенком», ребенком, выросшим без контакта с людьми. Нам известно около пятидесяти рассказов о таких детях, из которых десять случаев подтверждаются таким количеством документов, что сомнений в их существовании быть не может. К ним относится и Виктор. Двое других — девочки — были обнаружены в 1920 г. в пещере недалеко от Калькутты. Их, очевидно, удочерила волчица; она кинулась их защищать, и

¹ *Markus Lindholm. Drømmen om det naturlige mennesket, i Naturen, 6/2002. Bergen, 2002. S. 282.*

ее пришлось пристрелить. Одной из девочек было полтора года, а другой восемь лет, и заботу о них взял на себя католический священник-миссионер Иозеф Сингх, который окрестил их Амала и Камала. Младшая из девочек умерла год спустя, а старшая, Камала, прожила девять лет в детском доме, причем Сингх вел журнал, где записывал свою педагогическую работу с девочкой, ее реакции и развитие. Сингх не знал историю Виктора, однако как Амала, так и Камала обнаружили те же черты, что Виктор. Они предпочитали передвигаться на четырех конечностях, ели прямо с земли, не прибегая к помощи рук. Они, казалось, не были восприимчивы к боли, холоду и жаре. Их чувства развивались в ином направлении, нежели у людей. Так, у них было хорошо развито ночное зрение. Слух был также острым, однако вначале они не реагировали на человеческие голоса, как будто не слышали. Они так и не выучились языку. Правда, Камала в конце своей жизни знала около 40 слов, но ни она, ни Виктор не понимали, что слова можно связывать в предложения. Примечательна также сексуальная дезориентация, описанная в случае с Виктором. Достигнув половой зрелости, он неоднократно обнаруживал сексуальные влечения, однако они были неопределенными, как будто он не знал, куда или к кому их направить¹.

Эти несчастные дети ближе всего к «природному человеку». Существа эти, возможно, природные, но вряд ли их можно назвать человеческими. Данное качество обретается в контакте с другими людьми, с тем, кт. е. *Ты*. Даже сексуальность не получает направленности вне контактов с другими людьми.

«Узнать можно только те вещи, которые приручишь» — сказал Лис Маленькому принцу. — Если хочешь, чтобы у тебя был друг, приручи меня!» ...И Маленький принц приручил Лиса. И вот настал час прощанья. «Я буду плакать о тебе», — вздохнул Лис. «Ты сам виноват, — говорит Маленький принц. — Я ведь не хотел, чтобы тебе было больно, ты сам пожелал, чтобы я тебя приручил...»².

Priver — устаревший французский глагол, означающий «приручать»; *domesticate* — английское слово, означающее «приручать» и «прививать любовь к дому». Это относится не только к домашним животным. Люди также в этом смысле «приручаются», когда

¹ *Markus Lindholm. Drømmen om det naturlige mennesket. S. 282—285.*

² *Антуан де Сент-Экзюпери. Маленький принц / Пер. Норы Галь // Антуан де Сент-Экзюпери. Планета людей. М., 1970. С. 180—181.*

становятся «личными», приобретают взгляд на другого человека и когда на них обращается взгляд другого человека. Человек становится человеком и индивидом с помощью других. Когда передо мной стоит кто-то другой, которого я называю *Ты*, я подтверждаю как самого себя как единственное *Я*, так и другого как такое же единственное *Я* по имени *Ты*. Таким образом, я подтверждается как *Ты* — в глазах другого человека.

А как же эгоизм, спросите вы. Ведь он также свойственен индивиду. Да, в том смысле, что отдельные люди могут быть чрезвычайно эгоистичными. Однако это качество все же слишком общо, чтобы считаться признаком индивида. Думать, вести себя и действовать эгоистично, топтать других ногами в собственных интересах, можно точно так же от имени группы, семьи или нации. Эпоха, доказавшая — и по-прежнему доказывающая, — какие жестокости могут совершаться под знаком национальной или этнической принадлежности, должна была бы сознавать, что эгоизм — не единственное качество человека. Он скорее признак того, что индивид не воспринимает себя самого как индивида, как *Я*, смотрящего на других так же, как на индивидов.

Честь и стыд — другие выражения группового эгоизма. Исходя из этих понятий, совершаются «убийства чести» — даже ближайших членов семьи. Их обвиняют в совершении индивидуально-го выбора, отдалившего их от интересов группы. Они опозорили семью, клан или род, и должны умереть для восстановления коллективной чести. Такое понимание чрезвычайно далеко от ответственного, сознательного индивида. Клан, который отнимает у своих членов моральный выбор и выталкивает из своих рядов тех, кто сам берет на себя ответственность за свою мораль, — это *Мы*. Известный канадский философ Чарльз Тэйлор подчеркивает, что самость неотделима от жизни в моральном пространстве. Там всегда есть *Ты*.

«Основное слово-пара *Я-Ты* может быть сказано только всем своим существом, — пишет немецкий экзистенциальный философ Мартин Бубер. — Сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь *Я*, соотнеся себя с *Ты*; становясь *Я*, я говорю *Ты*»¹.

¹ М. Бубер. Я и Ты / Пер. В.В. Рынкевича // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/jhunddu2.txt>.

Подобно другим основным чертам того феномена, который мы называем *Я*, «самосознание» или «индивид», отношение к *Ты* и зависимость от него присутствует в самых ранних литературных источниках, даже на том этапе, когда отдельный человек едва только начал высвобождаться из цепких лап клана или семьи. Встреча Одиссея со свинопасом Евмеем в «Одиссее» вряд ли может быть прочитана иначе, нежели как встреча с *Ты*, по крайней мере, с общим *Ты*.

В шедевре Гомера все главные герои имеют свои эпитеты или пучок родственных определений, которые повторяются всякий раз, когда герой выходит на арену. Так сын Одиссея — «рассудительный юноша Телемах», богиня Афина — «совоокая дева Афина, Паллада Афина», Зевс — владыка Олимпа, собирающий тучи, Одиссей — «многохитрый» или «многостойкий». Когда Одиссей наконец достигает берегов своей любимой Итаки, он с помощью Афины перевоплощается в нищего и ищет укрытия у самого низшего из низших, свинопаса Евмея. Эпитет Евмея — *ты*. Так его называют не только остальные персонажи, но и сам автор: «Так, ему отвечая, Евмей свинопас, *ты* промолвил»¹. Каждый раз, когда упоминается Евмей, его сопровождает этот эпитет: «Так, Евмей свинопас, ему отвечая, сказал ты...», «Ты, Евмей свинопас, ему отвечая, промолвил...», «Ты, Евмей свинопас, в ответ Одиссею промолвил...»².

В данный момент Евмей — равноценное *Ты* для Одиссея: ведь оба они переодеты. Господин Итаки, знаменитый Одиссей, одет в лохмотья нищего. Евмей — царский сын, проданный в рабство, выступает в роли свинопаса. Оба кажутся *никем*, но оказываются *всем*.

«Познай самого себя!» — гласит надпись у входа в храм Аполлона в Дельфах. Разумеется, то «себя», которое надо было познать, сильно отличается от того «себя», которое мы хотим познать сегодня. Однако то знание, которое мы должны были приобрести уже тогда, означало: «Ты есть!» И эти слова годятся и сегодня для наших ушей.

«Привет, Пер Гюнт!» — говорит Литейщик пуговиц в их последнюю встречу и напоминает Перу о том, что тот обещал принести перечень грехов, который покажет, что он был самым собою, хотя бы наизнанку. Перу это не удалось, как и не удалось найти ядро,

¹ Гомер. Одиссея. Песнь четырнадцатая, стих 55, 360 / Пер. В.В. Вересаева. <http://thelibrary.ru/books/gomer/odisseya-read.html>.

² Гомер. Одиссея. Песнь четырнадцатая, стих 165, 442, 507.

ощипывая луковицу. Он слышит пение Сольвейг и пытается отмахнуться от Литейщика пуговиц:

Проваливай! Будь ковш твой больше гроба, —
Ему меня с грехами не вместить!¹

Он набирается мужества и входит в избушку к женщине, которую обманул в молодости. К его ужасу, она встречает его с радостью. Значит, даже этот грех не был столь великим! Но, может быть, Сольвейг знает ответ на вопрос Литейщика пуговиц, а если нет, то он погиб:

Ответь же мне!

Где был Пер Гюнт со дня последней встречи?
С печатью рока на челе;
Каким возник он в помыслах Творца!
Скажи! Не то я должен удалиться
Домой, уйти в туманные края.

Сольвейг (улыбается):

Легка ж твоя загадка!

Пер Гюнт:

Говори!

Где мог я жить как цельный, как правдивый?
С живой печатью Бога на челе?

Сольвейг:

В моей надежде, вере и любви.

Пер Гюнт (пораженный, отступает назад):

Нет, нет! Молчи! Не надо насмехаться.

Ведь ты же — мать дитяти, здесь, в душе.

Сольвейг:

О, да, я — мать; а кто его отец?

Прощающий молитвой материнской»².

Пер Гюнт также становится самим собой, только встретившись с Ты.

¹ Генрик Ибсен. Пер Гюнт / Пер. Ю. Балтрушайтиса. С. 312.

² Генрик Ибсен. Пер Гюнт. Действие пятое / Пер. Ю. Балтрушайтиса. С. 313—314.

Увидеть в другом человеке *Ты* гораздо труднее. Этого Перу не удалось. Однако Сольвейг намекает на то, что теперь он это может, когда он понял ее как *Ты*. А как же еще он смог бы стать «отцом дитяти, здесь, в душе», источником своего собственно я, себя самого?

Однако подвиг совершила все-таки Сольвейг. И этого достаточно. Она больше почти ничего и не совершила в ибсеновской пьесе. Этот подвиг отобрал у нее все силы. Увидеть в другом человеке *Ты* — это способность, которую приобрести так же трудно, как и стать самостоятельным и свободным индивидом.

Я — это Мы

Если я отношусь к другому человеку как к *Ты*, и он относится ко мне точно так же, то возникает *Мы*. Превращение *Я* и *Ты* в *Мы* может стать воплощением твоих сокровенных мечтаний. А та большая общность, которая называется *Мы*, обещает уверенность, безопасность и идентичность, которые опираются уже не только на тебя одного.

Ни один человек не живет на земле один. Никто не рождается как *Я*; мы все появляемся на свет как часть общности — семьи, нации, истории. Нити, соединяющие нас с нашим происхождением — тонкие и крепкие, они извиваются между нами и миром в бесконечном количестве. Язык, на котором мы говорим, выражает мысли, которые никто не придумывает, но все используют. Они передают взгляд на мир, ощущение того, что правильно, а что нет, определение моего места среди других. Подумайте только о различных подходах к отношению между мной и другими людьми, которые выражаются в русских и норвежских формулировках одного и того же вопроса: «Как ты называешься?» — «Как (они) тебя зовут?»

Каждый человек несет с собой более или менее определенный багаж культурных и религиозных привычек и традиций. Я переживаю эти традиции как часть меня самого, и в то же время они общие для многих. Моим существованием в качестве отдельного человека и индивидуальности, я обязан другим людям, их позициям и обычаям, независимо от того, захочу ли я по достижению определенного возраста отказаться от этих норм или буду им следовать.

Интимная связь между *Я* и *Мы* делает национальную общность привлекательной и соблазнительной. Эта связь представляет собой *Мы*-идентичность, воспринимаемую *Я*. Принадлежность к *Мы* дает

нам безопасность в меняющемся мире, она согревает и соблазняет. Напротив, для других, тех, кто не относится к нашей общности, *Мы*-идентичность может оказаться крайне опасной, особенно, если *Мы* преобразуется из культурной величины в политическую, в национализм. Но и в качестве чисто культурного феномена национальная общность заключает в своей сути двойственность. Это как холодильник наоборот: подобно тому, как идея и смысл холодильника состоят в том, чтобы производить внутри себя холод, а наружу он производит тепло, каждая национальная общность неумышленно будет излучать холод наружу — хотя ее цель состоит в согревании внутри. Не существует *Мы* без *Они*, которые к нам не относятся. Поэтому национализм как политическая сила может стать невероятно взрывоопасным и раскалывающим. По той же причине претензии национального государства на принадлежность к определенной национальности, или этносу, представляют собой такую большую опасность для самопонимания индивида. Национализм требует, чтобы я *прежде всего* был частью категоризованной и определенной общности, а *потом уже* самим собой.

Один из наиболее известных националистов современной Европы, французский политик Жан Мари ле Пен создал формулу для того типа индивидуализма, который исходит из стремления самости к идентичности и домашнему: «Я предпочитаю моих дочерей моим племянницам, моих племянниц моим кузинам, моих кузин моим соседям, моих соседей моим соотечественникам и моих соотечественников иностранцам. Что тут плохого?»¹

Ну, хорошо. Однако при наличии определенных способностей и достаточно злой воли такая однобокая концентрация на *Я* и *своем* может завести достаточно далеко. То же самое можно сказать об эгоизме любого толка, независимо от того, под какими знаменами он выступает. Послушайте, как один специалист превратил понятие *Мы* в массу, а *Я* сделал частью общности:

«Когда отдельный человек, который чувствует себя совсем маленьким на своем рабочем месте или на крупном предприятии, впервые приходит на массовый митинг и видит вокруг себя тысячи и тысячи единомышленников, когда его охватывают опьянение и восторг трех-четырёх тысяч, когда власть слова и одобрение тысяч

¹ Peter Normann Waage. Jeg, vi og de andre. Om nasjoner og nasjonalisme i Europa. Oslo, 1993. S. 35.

подтверждают ему правильность нового учения и впервые пробуждают сомнения относительно его прежних убеждений, тогда он попадает под власть колдовства, которое мы называем массовым внушением. Желание, тоска, но также и сила тысяч людей аккумулируются в каждом отдельном человеке. Человек, пришедший на такой митинг, сомневающийся и колеблющийся, покидает его, полный внутренней силы, ибо он стал звеном общности»¹.

Это слова Адольфа Гитлера.

Тот, кто прежде всего видит самого себя как часть группы, а уже потом как отдельную личность, не осознает себя индивидом, и ему будет очень трудно воспринимать других людей как индивидов. Такие люди похожи на особей животных различных видов, которые в худшем случае могут уничтожить друг друга. И наоборот, тот, кто в первую очередь видит самого себя как Я, а уже потом как часть некоего большего Мы, будет рассматривать других людей как индивидов, имеющих собственную ценность, даже если они являются носителями других культурных черт. Блестящим доказательством этому служит французский философ Мишель де Монтень (1533—1592).

Монтень, которому некоторые приписывают честь изобретения Я, принадлежит к галерее героев в истории появления и развития индивида. Он оставил три тома размышлений о самом себе. С этими размышлениями мы познакомимся позже. Здесь же я хотел бы подчеркнуть такие его черты, как колоссальное терпение и открытость по отношению к миру. Эта открытость красной нитью проходит через все его книги. Мексика и Перу были только что завоеваны. Монтень потрясен жестокостью и варварством испанцев. Он восхищается индейцами — их благочестием, законопослушанием, добротой, свободомыслием, искренностью и верностью. С иронией Монтень отмечает, что нам повезло, «что у нас всего этого не в пример меньше, чем у них; из-за этого преимущества перед нами они сами себя погубили, продали и предали». Он полагает, что индейцев можно сравнить с самыми знаменитыми героями из европейского прошлого².

Между Монтенем и его соотечественником, нашим современником Ле Пенom громадная пропасть.

Однако даже самые крупные и ужасные злоупотребления человеческим стремлением к общности и зависимости от нее не долж-

¹ Joachim C. Fest. Hitler. En biografi, oversatt av Tom Rønnow. Oslo, 2005. S. 270—271.

² Мишель де Монтень. Опыты. В 3 кн. М., 1996. Т. 2. Кн. 3. С. 128.

ны ввести нас в заблуждение и побудить отказаться от общности как таковой. Быть *Мы* — самый основополагающий и важный опыт для индивида. А общение с «другими» людьми, которые просто есть, или же когда-то были рядом, имеет решающее значение для появления индивида и его идентичности.

Я это Оно

Провести границу между *Я* и *Оно*, между мной самим и окружающим миром, между мной самим и тем, что я переживаю и узнаю, иными словами, между внутренним и внешним, так же невозможно, как раз и навсегда дать определение понятиям *Я* или «индивид». Тем не менее, эта граница составляет предпосылку для самосознания. Чем бы я был без моего опыта, моих друзей, без прочитанных мною книг, неприятных и счастливых моментов моей жизни?

Прежде всего я связан со временем и местом — и с телом. Если бы я родился в то же самое время, но в другом месте, скажем, в Китае, я был бы совсем другим человеком. То же самое было бы, если бы родился в том же роддоме и в то же самое время, но имел бы других родителей. Или же родился бы в том же месте, но на несколько лет позже.

Материальная культура и мое положение в обществе — элементы, имеющие решающее значение для самопонимания; необходимое *Оно*, из которого исходит и на которое опирается восприятие меня самого. Кто я такой — крепостной в феодальном обществе, свободный крестьянин, городской гражданин, господин или раб? Или же я живу в обществе, в котором капитализм постепенно превращает меня из наделенного правами гражданина в клиента, ценность которого измеряется его выгодой и потребительской стоимостью? Все это имеет основополагающее значение для моего самопонимания, для меня как *Я*.

Человек тесно связан с окружающим его миром. Поэтому волчи дети так и не стали настоящими людьми. Они были лишены общения с людьми. Наша кожа, пожалуй, может обозначить границу между тем, что внутри тела, и тем, что снаружи, но ограничивает ли кожа меня самого?

Немецкий социолог Норберт Элиас подчеркивает, что ни «самость», ни «окружение» — здесь в значении «общество» — не могут

пониматься как статичные, отдельные величины. Они вплетены друг в друга и находятся в динамическом взаимоотношении. «Изменяется то, как люди связаны друг с другом», — пишет он. Вовсе не «обстоятельства» и не «окружение» есть причина изменений в людях, а отношения между людьми¹.

Сами эти отношения многозначны. Само собой разумеется, что большинство людей следует тем правилам и нормам, которые им дает общество; ведь если бы это было не так, то нормы были бы другими. И все же в Византии в VIII в. была издана брошюра с советами будущей невесте, желающей вернуть себе потерянную девственность, дабы не быть отвергнутой женихом в первую брачную ночь². Видимо, потребность в такой брошюре была немалая. Там, где есть нормы, есть и лазейки, ибо всегда найдется тот, кто их нарушает — добровольно или нет. И чем сильнее давление окружающего мира, тем изощреннее становятся стратегии, дабы скрыть тот факт, что у девственницы имелось прошлое.

Индивид осознает самого себя в разрыве с обществом и его нормами. Поэтому вопрос о том, кто я есть и какова моя роль в мире, становится особенно острым в те времена и в тех местах, где общество быстро изменяется. Сократ появился на арене истории, когда традиционное древнегреческое общественное устройство — полис — начал распадаться; Ренессанс и великие открытия дали новый толчок развитию индивида, а сегодня, когда в нашем мире, по-видимому, везде появляются противоречивые культурные нормы и традиции, самость снова становится проблемой для самой себя, как мы это уже видели.

Можно даже сказать, что самоопределение индивида характеризуется в некоторой степени его преступностью. В большей или меньшей степени индивид противопоставляет себя окружению.

Поэтому никто так сильно не боится того, что может придумать самосознательный индивид, как люди, желающие приобрести власть над его внутренним миром. Как религиозные лидеры и секты, так и политические, тоталитарные движения считают своим главным врагом свободную самостоятельную мысль. Они желают, чтобы каждый подданный так тесно слился со своим окружением — или вернее сказать, окружающим миром, который они сами

¹ Norbert Elias. *The Civilizing Process*. Oxford, 2000. P. 402.

² См.: *A History of Private Life*. Vol. I: *From Pagan Rome to Byzantium*. S. 599.

срежиссировали, — чтобы его внутренний мир стал идентичен этому окружению. В качестве примера можно привести папу Иоанна Павла II, выразившего опасения и подозрительность подобного рода в книге «Memory and Identity» («Память и идентичность»). Книга начинается с описания «идеологии зла», которая коренится в европейской философии. По утверждению Папы, соответствующие учения проявились впервые в освободительном проекте Эпохи Просвещения. Однако они были последствием философской революции, начатой Декартом, сказавшим свое *Cogito, ergo sum* — «Я мыслю, следовательно, существую». До Декарта, по словам Папы, философское мышление было подчинено всему заданному, миру и Богу. Декарт же поставил мышление впереди мира и вывел из него все данное. «Раньше все истолковывалось исходя из перспективы существующего, и каждое объяснение делалось исходя из одной и той же позиции. Бог, как герой и полностью самодостаточное существо, считался необходимой причиной для... всех созданных существ, включая человека. *Cogito, ergo sum* означало отказ от данного способа мышления»¹.

Фраза Декарта открыла человеку возможность думать о мире, исходя из своего я. Такое мышление стало гарантией того, что *я существую*. И то *Я*, которое гарантируется декартовским мышлением, отделено от остального мира. Оно образует субстанцию, которая может манипулировать внешним миром, но само не поддается управлению со стороны внешних сил. Даже если и я, и мышление для Декарта еще, возможно, связаны с Богом, фраза *Cogito, ergo sum* представляет собой решающий шаг к низвержению Бога с пьедестала. Человеческое мышление становится господином мира. И тем самым, утверждает Папа, уничтожаются препятствия и освобождается дорога для таких тоталитарных и жестоких идеологий, как нацизм и коммунизм.

Папа ссылается на чрезвычайно важный момент в развитии индивида. Как он указывает, Декарт создал философскую систему, в которой получили обоснование и развитие переживание разума как оторванного от мира и понимание мышления как принадлежащего *Я*.

Можно жаловаться на то, что мышление на протяжении истории предстает оторванным от мира и становится орудием для манипуля-

¹ Johannes Paul 2. Memory and Identity. Personal reflections. London, 2005. S. 8—9.

ции со стороны окружающего мира. Однако здесь ничего не поде- лаешь. Нет пути назад к додекартовской системе мышления. Никто не поверит, что, когда человек предоставлен самому себе и своему мышлению, ему гарантирован хороший и красивый результат. Од- нако никто не поверит, что Декарт философствовал в вакууме. Ког- да Папа противопоставляет Фому Аквинского Декарту, создается впечатление, как будто истории вообще не существует. Декарта не- даром мучили сомнения относительно картины мира Фомы Аквин- ского, и он сомневался до тех пор, пока не пришел к своему выводу. Переживание себя и своего отношения к миру изменилось со вре- мен великого схоластика. Исходным пунктом становится *сомнение*, а не уверенность. Существование теперь сопряжено с риском, ибо человек постепенно обнаруживает, что истина не дается нам свы- ше, а познается каждым отдельным человеком. И Папа прав, что на этом пути нас подстерегает множество опасностей.

Невозможно разучиться думать. Папа также размышлял, и об этом свидетельствует его книга. Однако он пишет так, как будто он — единственный, кто имеет *право* думать. *Его* мышление долж- но заменить личные сомнения, размышления и познание каждого человека. Именно в этом заключается авторитарный и тоталитар- ный характер его рассуждений. Папа хочет привязать индивида к фиксированному *Оно* — ко времени, мышлению и общественной форме, подходящим для него и для его Церкви.

Я есть, пожалуй, *Оно* в том понимании, что мое окружение — часть меня самого. Но если я буду фиксироваться другими как *Оно*, я потеряю свою ценность и индивидуальность и стану материалом в руках тоталитарных сил. У этих сил множество наименований — коммунизм, нацизм или Церковь. Общее — в требовании к индиви- ду отказаться от своей духовности или, в лучшем случае, перестать думать, чтобы они могли управлять волей и целями всех индивидов.

Неумышленно Папа раскрыл суть деструктивных движений, родоначальником которых он считает Декарта: она заключается в том, что эти движения сужают *Ты* до *Оно*.

Я — это время

Вся человеческая культура — это история культуры. Именно так. Тот факт, что мы вообще можем говорить об истории культуры, свидетельствует о том, что человечество — это не вид животных,

оно состоит из отдельных индивидов и индивидуализированных характерных групп. Ни один вид не создает историю или культуру. У животных нет биографии, и они не оставляют после себя историю культуры. Это делает только человек, потому что индивиды и культурные группы от эпохи к эпохе меняются, они не идентичны, а индивидуализированы.

Все человеческие отношения имеют свою историю, ничего не дается просто так как «человеческое». Это касается тех норм и правил, которые в любой момент переживаются нами как «естественные», и это относится к стадиям человеческой жизни, которые кажутся такими же естественными.

Детство не дается нам просто так, оно сотворено культурой. Частично оно определяется обучением в школе — эпохой, известной как в античные, так и в новые времена, но немного «подзабытой» в Средневековье, когда к детям относились как к маленьким взрослым¹. Наличие детства — отчасти результат снижения детской смертности. Когда умирало очень много детей, не было смысла рассматривать детей как людей, обладающих личностью². Французский демограф и историк Филипп Ариес утверждает, что в этом причина такого небольшого количества детских портретов в XVI в.: либо дети вырастали, либо умирали в младенчестве. В первом случае детство ограничивалось коротким периодом, который не стоило помнить, а во втором тем более не было причин вспоминать именно этого умершего малыша. Вокруг было достаточно живых³.

Даже такая интимная вещь, как мир наших снов, имеет свою собственную историю, если верить французскому писателю Жану Буске. В 1960-е гг. он проанализировал сотни снов из художественной литературы и обнаружил интересные закономерности. Так, в снах периода до Французской революции преобладали символы неба и преисподней, а также картины садов и пещер. Позднее во сне люди начали удваиваться — параллельно с появлением в литературе сюжета двойников. К концу XIX в. сны стали чисто свет-

¹ См.: *Philippe Ariès. Centuries of Childhood*. London, 1962. S. 411. Не следует однако понимать эти слова так, как будто в Средние века не было обучения — в таком случае культура бы просто перестала существовать. Однако обучение в школе не было свободным в отличие от остальных общественных институтов, оно происходило в монастырях и было неотъемлемой частью монастырской деятельности, а кроме того, обучались ремесленники — и это было частью их будней.

² *Philippe Ariès. Centuries of Childhood*. S. 39.

³ *Ibid.* S. 38.

скими, чтобы потом на определенном этапе развития превратиться в абсурдные и причудливые, как сегодня¹. Если это действительно так, то Фрейд появился вовремя, ибо на сто лет раньше никто ничего не понял бы из его толкования снов, не говоря уже о том, что он сам никогда не смог бы написать книгу «Толкование снов».

В книге «О процессе цивилизации» социолог Норберт Элиас прослеживает развитие западной цивилизации, начиная от Раннего Средневековья вплоть до XX столетия. Он черпает материал из целого ряда источников и особое внимание уделяет руководствам по правилам хорошего тона и поведения за столом. Длительный процесс развития идет от незначительного самоконтроля и экстравертного поведения к высокой степени самоконтроля и интровертным действиям. Так, например, если бы какая-нибудь женщина осмелилась в XIX в. выйти в купальнике наших дней, она была бы отвергнута обществом. Сейчас такого не происходит, поскольку от окружающих людей ожидается более высокий уровень самоконтроля.

Параллельно самоконтролю и появлению интровертного поведения усиливается внимание к собственному телу и собственному окружению. Частная жизнь в истории появилась достаточно поздно — где-то в XVI в., когда стало принято разграничивать личную и общественную сферы. Элиас приводит примеры средневековых советов относительно «хороших манер» — например, предостережение от того, чтобы не плевать за столом. Совет из времен XV в. гласит, что неприлично сморкаться в скатерть, а указание, датируемое 1530 годом, — что не следует здороваться с человеком, в то время как он справляет нужду. Со временем правила хорошего тона усложняются.

Все более сложные требования, предъявляемые к отдельному человеку, имеют свою параллель в развитии общества — в принципе, это две стороны одного процесса.

Элиас оперирует понятием, которое он называет «основным социогенетическим законом»: в современном западном мире психологический процесс взросления и воспитания человека отражает весь процесс развития цивилизации. Каждый ребенок и молодой человек проходит в своем развитии такой же процесс культурного развития, какой прошел Запад в целом на протяжении своей истории. Поэтому и Гомер, и Гарри Поттер принадлежат современному самопониманию.

¹ A History of private Life. Vol. 4: From the Fires of Revolution to the Great War. S. 517.

Это означает также, что переживание нашего внутреннего мира и окружения, острое различие между сознательным и бессознательным касается только нас сегодня. В этом фактически предпосылка того, что у индивида вообще есть история. «В нашей языковой формулировке понимания самости пара противоречий “внутреннее — внешнее” играет важную роль, — пишет Тэйлор. — Мы считаем, что наши мысли, идеи и чувства находятся “внутри нас”, в то время как феномены внешнего мира, с которыми связаны эти состояния души, “вне нас”... Однако, каким бы очевидным ни казалось нам подобное разделение мира, какой бы прочной ни выступала его локализация, воплощенная в человеке, переживание в большой степени является характерной чертой нашего мира, населенного современными западными людьми. Локализация внутри нас не универсальна, она не обнаруживается человеком как нечто само собой разумеющееся, как тот факт, что голова находится над грудной клеткой. Она связана с формой самопонимания, имеющей историческое ограничение, формой, ставшей доминирующей на современном Западе, которая, возможно, распространится и на другие части земного шара. Однако эта форма имеет начало во времени и пространстве и может также закончиться»¹.

Тэйлор добавляет, что такая точка зрения является само собой разумеющейся для многих историков и антропологов, и тем не менее неспециалист, «обитающий внутри нас», с трудом поверит в это. Я уже затрагивал эту тему ранее. И я просто так ее не оставлю, ибо неспециалист занимает во мне большое место. Поэтому, чтобы не возникло вопросов в следующих главах, я хочу заранее проиллюстрировать такое развитие на примере изменения значения слова «идиот».

В своем древнегреческом значении это слово, по-видимому, не имеет одиозного смысла. Слово «идиот» переводится как «человек, находящийся вне общности», «не принадлежащий полису». Однако быть вне полиса в Древней Греции было достаточно серьезно, ибо такой человек находился также вне упорядочивающего разума.

Мы воспринимаем разум, упорядоченное мышление как находящееся внутри нас, нечто вроде нашей собственности. В Древней Греции так не было. Разум, упорядочивающий принцип, или Ло-

¹ *Taylor Charles. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 2003. S. 111* (Чарльз Тейлор. Источники самости: создание современной идентичности).

гос, лежал в основе мира, как видимого, так и невидимого, а также в основе правильного общественного устройства, которым был полис. Познание для Платона и Аристотеля состоит в том, чтобы обнаружить или признать нечто существующее. Это касается также и «абстрактного мышления», когда я занимаюсь философскими размышлениями и пытаюсь познать идеи или формы. То мышление, которое я осуществляю «внутри» меня самого, носит тот же характер, что и разум, разлитый в мире. Поэтому я «вижу» идеи. «Eidos», или «идея», означает то, что увидено. Это отражается некоторым образом и в норвежском языке. Мы говорим часто, что *видим истину*.

Человек, который не хотел или не мог быть частью упорядочивающего разума, как это имело место в греческом обществе, в полисе, был идиотом. Он или она отказывались от разума. Тогда это было так же плохо, как и сейчас. Это слово сохранило свое значение в современном языке, однако теперь мы обвиняем такого человека в отсутствии *личного* разума. Он или она попросту дурак или дура.

В новогреческом языке это слово имеет другой оттенок, никоим образом не отрицательный. Оно означает быть вне установившейся общности. «Идиот» означает «частный». Надпись *Idiotikos khoros* в Греции можно увидеть на закрытых воротах и означает она «частные владения».

Русский писатель Фёдор Достоевский в своем романе «Идиот» попытался придать этому слову новый смысл. Он играет с традиционным значением «глупый», однако, главный герой, князь Мышкин, обладает бóльшим разумом, чем окружающие. Для них он — дурак. Для писателя же он «князь Христос», как автор называет его в своих заметках. Он видит *других* и *другого* и преисполнен почти инстинктивным желанием помочь им. Таким образом мы можем сказать, что Достоевский пытался намекнуть на появление нового «полиса», общности, поддерживаемой человеческим состраданием друг к другу, а не внешними законами. Князь Мышкин сам погибает от своего сострадания. И это, возможно, не так уж странно, ибо такие люди принадлежат в лучшем случае будущему.

Для нашего времени характерно, что человек переживает самого себя изнутри. Автономный, самосознательный индивид предполагает различие между *Я* и «миром». И если это различие не кажется впоследствии столь уж исторически обусловленным или

иллюзорным, то в этом находит выражение непосредственность переживания, которая лежит в основе современного самовосприятия и переживания своего Я.

Я — это Я

В Галерее Академии во Флоренции стоит скульптура молодого Микеланджело «Давид». Юноша смело смотрит на врага, которого все знают, но никто не видит — Голиафа. По дороге к этой статуе посетитель проходит по коридору с целым рядом незаконченных статуй, в том числе, четырех «рабов» и апостола Матфея.

Микеланджело был уверен в том, что готовые статуи начинают как бы жить в мраморе. Он видел свою задачу в том, чтобы обтесать весь излишний материал, так чтобы фигура выступила вперед и стала видимой, как Я в камне. «Давид» закончен полностью. «Рабы» пытаются вырваться из плена каменной глыбы. Скульптор подошел к ним спереди и поработал над фигурами, обнажив тела, так что мы видим, что они вот-вот предстанут перед нами. Однако в то же время создается впечатление, что они сами пытаются высвободиться из этого полусуществования. Фигура под названием «Атлант» несет на плечах не земной шар, а лишь каменную глыбу, закрывающую его голову и лицо, и уже этого достаточно. Матфей — только трещина в мраморе, черты его лица угадываются, и видно, как он выставляет вперед левую ногу и держит фрагмент книги.

Мы должны вовек быть благодарны художнику, не закончившему статуи. Они позволяют нам не только заглянуть в его мастерскую. Микеланджело говорил, что его задача в том, чтобы раскрыть то, что скрывает мрамор. Для нас эти фигуры — символы борьбы индивида за свое рождение на свет.

В парке Вигеланна в Осло есть скульптура, изображающая индивида в другое, не менее трудное время. Густав Вигеланн заключил мужскую фигуру в круг. Она упирается ногами и руками, но круг не поддается. Мужчина не может вырваться наружу. Я воспринимаю эту фигуру как иллюстрацию современного пленения индивида. Он не слит с окружением, высвободился и сформировался. Однако он оказывается в плену внешнего, такого же ограничивающего железного кольца — своей идентичности, которая одновременно есть самое интимное, чем владеет человек. Фигура Вигеланна как бы пытается освободиться от всех определений.

Ты черный или белый? Мужчина или женщина? Норвежец или немец? Современный индивид обладает самосознанием; однако окружение и он сам загоняют его в один плен идентичности за другим. Патологическая реакция — сдаться, оправдать все ожидания и расколоться на множественное я. На более нормальном уровне мы пытаемся сохранить уверенность в том, что я это все-таки Я.

Самость — это продуктивный момент во мне, несмотря на все обстоятельства и помехи — как внешние, так и внутренние. Внешние помехи — это вопросы, на которые я должен найти ответы. Действовать я должен сам. Самость всегда продуктивна, даже когда речь идет о том, что кажется внутренними предписаниями и помехами самости. Все законы, догмы, религиозные представления и моральные правила были когда-то созданы отдельными людьми. В качестве самостоятельных индивидов мы должны выразить к ним наше отношение. Однако я часто избегаю самого себя. Поэтому загадка до сих пор не разгадана. Давайте перефразируем ее словами Юхана Боргена из его романа «Я», вышедшего в 1959 г.: «Маленькое зеркало на стене, скажи мне, кто я?»¹

¹ Johan Borgen. Jeg. Oslo, 1959. S. 96.

Мифология

*История индивида начинается с грехопадения
Рождение индивида присутствует как в греческой,
так и в египетской мифологии*

Высокомерие, стыд и смерть

*Мы встречаем Адама и Еву, к нам приходит Прометей,
и мы становимся свидетелями неудавшихся реформ Эхнатона*

Если ты одинок, грустишь и друзей растерял, —
Вспомни о том, что смерть — еще не финал.
И если твои святыни порушил шквал, —
Вспомни о том, что смерть — еще не финал.

Боб Дилан

Генрих Шлиман нашел античный город Троя в 1871 году. Считается, что он обнаружил Трою. Но кто здесь что обнаружил? Ведь Троя была уже известна благодаря поэме Гомера «Илиада», «Энеидам» Вергилия и другим античным мифам и рассказам. Что касается Шлимана, то он прочитал мифы буквально, и бессмертный город, к которому его привели мифы, сделал бессмертным и его имя. В этом смысле именно Троя обнаружила Шлимана.

Троя, которую он нашел, не говорит нам ничего. Этот город — или вернее сказать, несколько городов, ибо он раскопал семь культурных слоев — был лишь кучей камней. И если эти камни что-то говорят нам, то это голос Гомера, Вергилия, голоса из мифологии.

Миф постоянен и не подвластен времени, и поэтому для нас, живущих во времени, он занимает ведущее место в истории развития индивида. Я полагаю, как указывал ранее, что именно в мифе мы находим частично ответ на вопрос о том, почему развитие индивида и индивидуального самосознания так тесно связано с западной и европейской культурой. Каждый раз, когда эта культура вспоминает саму себя и свои корни, она находит рассказы, мифы, вопросы, образы и призывы, указывающие на индивида и его самосознание. Надпись на храме Аполлона в Дельфах «Познай самого себя!» стала предметов разнообразнейших толкований на протяжении европейской истории. Но независимо от того, как следует понимать Я, ссылка делается на *меня самого*. Это относится не только к призыву из Дельф.

Мы уже затрагивали «Одиссею» Гомера. Этот эпос занимает совершенно особое место по мифологической значимости. Именно этот рассказ Гомера о «его находчивом герое» наряду с «Илиадой»

в течение более тысячи лет учили и знали наизусть все школьники Древней Эллады. Невозможно усомниться в значении этого программного произведения. Недаром Платон считал, что Гомер воспитал всю Древнюю Грецию.

Влияние Гомера не ограничивается античностью. Насколько мне удалось выяснить, ни одна переводная книга, в том числе и Библия, не издавалась такими тиражами, как «Одиссея». Самое первое издание, имеющееся в Университетской библиотеке, было первой книгой, вышедшей в Кристиании в 1835 году дважды. В 1858 году появилось дополненное издание, а в 1918 Арне Гарборг издал свой перевод поэмы, который вышел новым тиражом год спустя. В 1922 году вышло первое издание замечательного стихотворного перевода Петера Эстбю; этот перевод выдержал одиннадцать изданий, последнее в 2001 году. «Одиссея» вышла также в виде аудиокниги и в обработке для детей Зинкен Хопп. В 1920 году Эстбю создал вольный стихотворный перевод «Илиады», который с тех пор издавался семь раз. Стихотворный перевод на новонорвежский язык сделал Вандвик Эйрик, и эта книга также вышла несколькими тиражами.

Великолепное подтверждение актуальности и жизненной силы греческих мифов мы находим в творчестве Зигмунда Фрейда. Он выбрал персонажей из греческой мифологии для объяснения феноменов, обнаруженных им с помощью психоанализа. И эти образы, будучи достаточно известными, сделали для нас понятным нам неизвестное.

Однако не следует забывать, что мифологические образы, образующие краеугольные камни нашей культуры, запечатлены в Библии. Уже на первых страницах мы читаем о событиях, прямо указывающих на индивида, его самовосприятие и одиночество.

Моменты вечности

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания.

И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога меж-

ду деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: (Адам,) где ты? Он сказал: голос твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся. И сказал (Бог): кто сказал тебе, что ты наг? Не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?»¹

Грехопадение — это открытие человеком самого себя. Человек вкусил запретный плод. Он обрел разум — и понял, что наг. Человек открыл себя в двух лицах — Адам и Ева увидели, что они разного пола, и что они отличны от Бога и друг от друга. Поэтому они совершили следующий грех. Они захотели спрятаться от Бога. Они устыдились — и не только своей наготы, но и того, что *знали*, что наги. Это знание они могли получить только от дерева, или как написано в Библии: «И открылись глаза у них обоих». Это не означает, что они прежде были слепы. Ведь Ева только что восхищалась деревом. В них проснулась внутренняя душевная сила, и первое, на что у них открылись глаза, было то, что они каждый сам по себе и что они разделены. Они стали земными преходящими существами.

Этот шаг вон из райского сада — первый шаг к самосознанию и развитию индивида. С этих пор человек будет вечно встречать сопротивление — куда бы он ни пришел и что бы он ни делал; в поте лица своего будет он зарабатывать свой хлеб, а женщина будет рожать детей в муках. Эта работа и эти муки, причиняемые земной жизнью, непрерывно напоминают человеку, что он есть нечто отличное от окружающего его мира. Он отделен от мира, он отдельный человек. И он чувствует стыд.

Философ Гегель называет грехопадение «вечным мифом человека». Это момент вечности, ибо это событие не находится в прошлом, оно вообще вне времени. Оно повторяется непрестанно — когда мы просыпаемся по утрам, когда ребенок вырастет, если только по несчастливой случайности его детство не пройдет среди волков. Тогда он останется в том состоянии, при котором будет по-прежнему понимать язык зверей, хотя это состояние никак нельзя назвать пребыванием в раю.

Древневавилонский эпос «Гильгамеш» содержит эпизод, схожий с мифом о грехопадении. «Естественный человек» Энкиду, созданный богами и живущий среди зверей, укрощается и становится человеком благодаря совокуплению с блудницей Шамхат, женская хитрость которой не имела равных. После полового акта,

¹ Первая книга Моисея. Быт. 3, 6—11.

продолжавшегося семь дней и семь ночей, степные звери стали убегать от Гильгамеша. Он больше не понимал, что они говорят, и не мог бежать так же быстро, как они, он стал человеком и обрел человеческую способность к мышлению:

Устыдился себя Эабани, его тело стало тяжелым,
Останавливались колени, когда он гнался за стадом,
И не мог он бежать, как бегал доньше.
Но теперь ощущает он новый разум¹.

В старых переводах Библии для обозначения полового акта употребляется слово «познание». Говорят, на древнееврейском это одно и то же слово, однако современному читателю это может показаться странным. Тем не менее при ближайшем рассмотрении мы все же видим здесь связь. В начале познания человек в фигуральном смысле стоит нагой перед чем-то непонятным и чужим. Благодаря познанию все чужое и непонятное включается во взаимосвязь и становится известным. Оно объясняется, понимается и оказывается связанным с уже известным нам. То, что когда-то было неизвестным, становится частью меня самого. В половом акте передо мной также нечто «чужое», в образе другого человека; мы соединяемся воедино, насколько это возможно, имея тело, покрытое кожей. В обоих случаях исходный жест — это желание того, чего нам недостает. Это может быть взаимосвязь или понимание, или другой человек. Оба действия вдохновляет греческий бог Эрот, отцом которого, согласно Платону, был Порос, находчивый и смелый, а матерью — Пеня, бедная, ничего не имевшая².

Воля к знанию, ощущение того, что им чего-то не хватает, побуждало людей покинуть сад Эдема. Без этой воли не было бы самосознания.

Рассказ о сотворении человека и позднее об его изгнании из рая оставил в истории индивида и другие следы. Миф описывает сотворение женщины как существа, производного от мужчины — Ева создается из ребра Адама. И именно она соблазняет его вкушать запретный плод. В истории возник взгляд на мужчину как на существо высшее, как на истинного человека, и восприятие жен-

¹ См.: Эпос о Гильгамеше. Таблица первая / Пер. с аккадского Н. Гумилева // Мифы и легенды народов мира. М., 2002. Т. 1. С. 578.

² См.: Платон. Пир. 203 cd.

щины как человека неполного. Она была рождена для мужчины, она стала матерью *его* детей. Этот миф стал одним из важнейших аргументов в защиту патриархального общественного строя. «Благословен Господь Бог наш и Бог всех миров, что Он не создал меня женщиной», — говорят евреи на утренней молитве, в то время как их супруги смиренно шепчут: «Благословен Господь, что создал меня по воле своей»¹. «Разве ты не знаешь, что ты, Ева, преддверие дьявола? — спрашивает отец христианской церкви Тертуллиан. — Из-за того, что ты наслала на нас смерть, умер даже Сын Божий». Августин утверждает, что не видит в женщине ничего хорошего, кроме того, что она рождает детей.²

Миф о грехопадении подтверждает, пожалуй, что человек — это каждый отдельный человек. Однако этот миф посеял также семя веры в то, что этот индивид был мужчиной. Но теперь мы покидаем миф и погружаемся в историю, принадлежащую времени.

Вор среди богов

Змей, тот хитрый зверь, созданный Богом, искушал Еву плодом дерева. Он говорил ей, что если она попробует этот плод, то уподобится Богу и познает добро и зло. Бог же предупредил, что человек умрет, если вкусит этот плод. Случилось и то, и другое: человек стал смертным и обрел способность к мышлению.

В греческой мифологии нет животных, в понимании и познании людям помогает один из богов. Древнегреческий поэт и рапсод Гесиод, живший в VIII—VII вв. до н.э., рассказывает в своей поэме «Работы и дни», как Прометей — чье имя означает «предвидящий» — крадет искру вечного огня, горящего на Олимпе, и отдает ее людям. В наказание Зевс посылает брату Прометея, Эпиметею — что означает «мыслящий после» — в подарок Пандору, которая имеет «обличье прелестное девы прекрасной»³. И хотя Прометей настоятельно просит Эпиметея никогда не принимать от Зевса никаких даров, тот не может устоять — Пандора слишком красива и неотразима.

Наказание следует суровое, ибо у Пандоры с собой ящик, который боги запретили открывать. Но и она не может устоять пе-

¹ *Симона де Бовуар*. Второй пол. М. /СПб., 1997 / Пер. А. Сабашниковой. С. 33.

² *Mary Daly*. "Social Attitudes towards Women" i *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. IV. S. 524.

³ См.: *Гесиод*. Работы и дни, 62 / Пер. В. Вересаева.

ред соблазном и приподнимает крышку. Из ящика выползают все бедствия: болезнь, смерть, страдания, голод, нужда. Волею Зевса, Пандора захлопывает крышку ящика тогда, когда это уже поздно. В нем остается одна только надежда. Вечная надежда — или самое последнее зло — все еще остается в ящике Пандоры.

Так Зевс отомстил людям за то, что они проявили высокомерие и приняли от Прометея огонь. Сам Прометей также наказан — его приковывают к скале на Кавказе, и орел выклеивает ему печень. Однако подвиг — или воровство — нельзя обратить вспять: человек получает разум, становится страдающим и смертным, подобно тому, как рассказывается в еврейской мифологии. Не стыд, а высокомерие является душевным качеством, которое в греческом «мифе о грехопадении» порождается грехом. Оба эти качества связаны с тем, чем мыслящий человек рискует, и каковы последствия этого — как в действительном мире, так и в мифе. В мифах, с точки зрения богов, существование человека как человека предстает как воровство или непослушание.

Человек — это *hybris* (гордость). Высокомерие, по мнению греков, присуще человеку. Герои греческих трагедий — как, например, Эдип — просто не могут не быть «высокомерными». Не сам Эдип, а судьба решает, что он должен убить своего отца и жениться на собственной матери.

Одиссею также приходится поплатиться за свое высокомерие. Ему мало спастись от циклопа путем хитрой выдумки, назвав себя «никто». Он хочет вернуться и обнаружить себя. Мужички предостерегают его: разве недостаточно, что их чуть не съело чудовище и они едва не потерпели кораблекрушение? «Так говорили они, — сообщает Одиссей, —

Но не могли убедить моего они смелого духа.

Злобой неистовой в сердце горя, я ответил циклопу:

— Если, циклоп, из смертных людей кто-нибудь тебя спросит,

Кто так позорно тебя ослепил, то ему ты ответишь:

То Одиссей, городов разрушитель, выколол глаз мне,

Сын он Лаэрта, имеющий дом на Итаке скалистой¹.

Одиссей проявил смекалку и использовал огонь, который Прометей украл у богов, чтобы ослепить циклопа и сбежать от него.

¹ Гомер. Одиссея. IX, 500—505 / Пер. В.В. Вересаева.

Однако Одиссей не хочет, чтобы похвала за этот фокус досталась «никому». Следует назвать истинное имя того, кто это сделал.

Когда Полифем узнает обо всем, он жалуется своему отцу, морскому богу Посейдону и просит его сделать так, чтобы Одиссей никогда не достиг берегов Итаки. А если он все же вернется домой, то только

товарищей всех потерявши,

Поздно в чужом корабле он вернется и встретит там горе¹.

Так и случилось.

У Одиссея есть, однако, помощник, который почти так же могуществен, как Посейдон. Это Афина, дочь Зевса, брата морского бога.

Зевс говорит об Одиссее не иначе как о «божественном Одиссее, так выдающемся мыслью меж смертных»². Это выражается в его способности к обману и притворству. Афина сама гордится тем, что достигла совершенства в искусстве переодевания и обмана. Когда Одиссей, в конце концов, добирается до берегов Итаки и встречает Афины, он не обнаруживает себя, а называется придуманным именем. Богиня высоко оценивает это.

В ответ улыбнулась богиня Афина

И Одиссея рукою погладила, образ принявши

Стройной, прекрасной жены, искусной в прекрасных работах.

Громко со словом окрыленным к нему обратилась:

«Был бы весьма вороват и лукав, кто с тобой состязаться

Мог бы в хитростях всяких; то было бы трудно и богу.

Вечно все тот же: хитрец, ненасытный в коварстве! Ужели

Даже в родной очутившись земле, прекратить ты не можешь

Лживых речей и обманов, любимых тобою сызмальства?

Но говорить перестанем об этом. Ведь оба с тобою

Мы превосходно умеем хитрить. И в речах, и на деле.

Всех превосходишь ты смертных; а я между всеми богами

Хитростью славлюсь и острым умом³.

¹ Гомер. Одиссея. IX, 534—535.

² Там же. I, 65—66.

³ Там же. XIII, 287—299.

Как же так? Как может богиня хвалить «хитреца ненасытного в коварстве»? В книге «Под деревом познания» современный норвежский магистр философии Хельге Салемонсен полагает, что надо исходить из следующего: Афина, конечно же, требует истины, однако «проблема в том, что истину нельзя узнать в лицо. Бог закрыл свой лик, Афина скрывается с глаз человека или переодевается. Человек выброшен из рая с царящими в нем невинностью и единством. Мир предстает перед нами в отдельных фрагментах и в обманчивом облачении. Внешность обманчива. И поэтому надо обмануть саму внешность. Или иными словами, тот, кто ищет истину, должен перехитрить внешнюю оболочку, а это возможно только когда умеешь перевоплощаться»¹.

В тот момент, когда Адам и Ева попробовали яблоко и увидели, что они одинокие, нагие и отличные друг от друга, как только Прометей украл искру божественного огня и передал ее людям, мир и действительность предстали перед человеком разделенными на фрагменты, отдельные события и вещи. Мир стал обманом. Появились боль, болезни, смерть, страдания, расчлененность. Лишь надежда, порука того, что все-таки имеется единство. Однако надежда спрятана в ящике Пандоры. Чтобы восстановить истину и единство, человек должен разгадать и «перехитрить» этот обман — он должен сам думать и создать потерянное единство. Это умеет делать Одиссей, и поэтому Афина им гордится.

Одиссей вовсе не вор, но он знает, как использовать украденное Прометеем так, чтобы угодить Богам, — он научился думать.

Бог — это Я

Современная западная культура имеет несколько источников. Два важнейших источника — это древнегреческая культура и ее мифы и древнееврейское мировосприятие, древнееврейские мифология и сказания. Мы можем, конечно, провести параллели между двумя мифологическими традициями, однако ничто не указывает на то, что древние греки до Александра Македонского что-то знали о религиозных представлениях евреев². Древнееврейское и древнегреческое наследие в корне различны, и именно поэтому они оказались такими плодотворными.

¹ *Salemonsens H.* Under kunnskapens tre. Oslo, 2005. S. 110.

² *Momigliano A.D.* Greek Culture and the Jews // *Finley M.I.* The Legacy of Greece. A New Appraisal. New York, 1984. S. 325.

Норвежский теолог Торлейф Буман посвятил несколько исследований соотношению между древнегреческой и древнееврейской культурными традициями, а затем составил популярный сборник статей под названием «Европейская культура и древнееврейское наследие». Буман исходит из различных языковых структур древнегреческого и древнееврейского языков и показывает, что если греки ориентированы на образ и глаз (видение, зрение), то восприятие евреев более динамично и ориентировано на слух. В древнееврейском языке все в движении. Глагол «быть», по-еврейски *haja*, означает становиться, наступать, возникать¹. Точно так же сливается значение слов «слово» и «деяние»: Слова Бога есть его деяния². А сам Бог, Яхве, с самого начала «лицо с ясным сознанием, моральное и святое»³.

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их», — говорится в Первой книге Моисея, 1, 27. Рассказ о божественной природе человека в библейском мифе о сотворении мира стал в Позднем Средневековье исходным пунктом для одного из жесточайших философских споров в западноевропейской культуре. Ибо что в человеке представляет «образ Божий»? Что в нем божественно — мышление и разум или способность любить и воля? Был ли мир создан в соответствии с божественным разумом, разумом, который отражался в мире и в то же время был представлен мыслительной способностью человека? Или же он был результатом свободной и независимой воли Божией?

Если суть Бога составляет *воля*, то мир не может быть понят по *своей* сути. Ведь он был создан почти что по прихоти, и всемогущий Бог не может позволить, чтобы законы, которые человек разгадывает, мешали его Божественному проявлению. Наш разум и наше мышление, и тем самым мы сами, представляют собой по сути нечто совершенно иное, чем возможные законы, управляющие Божественными деяниями. Мы сами принадлежим сотворенному миру. И если мы «созданы по образу Божию», то это означает, что мы обладаем *способностью любить*. Наш разум — это лишь инструмент, который может быть использован для объяснения сотворенного мира и нас самих, но он не может понять мир или достичь Божественной глубины.

¹ Thorleif Boman. Europas kultur — og den jødiske arv. Oslo, 1972. S. 10.

² Ibid. S. 14.

³ Ibid.

Если же, напротив, мир был создан тем Богом, который поместил свой образ в человека через мышление и разум, то мы связаны как с Богом, так и с остальным миром гораздо более глубокими узами. Бог по-прежнему остается непостижимым, однако он обнаруживается в закономерности мира. Эту закономерность мы можем раскрыть в процессе нашей мыслительной деятельности. Здесь мы узнаем греческое понимание разума как присутствующего в мире и в человеке.

В Средние века самым ярким поборником Божественного разума в мире и в человеке был философ и теолог Фома Аквинский (1225—1274). Его самый значительный оппонент, английский философ-схоласт Уильям Оккам (ок. 1290—1349) утверждал, что образ Бога в человеке — это воля и любовь. Фома выдвигает так называемую понятийно-реалистическую позицию: общие понятия существуют реально, как в нашем мышлении, так и в мире *«вне этого мышления»*. Оккам утверждал, что общие понятия суть только наименования, инструменты, которыми мы пользуемся. Считать их реальными не только поверхностно, но и означает, что мы тайком рыщем в Божественном саду, думая хитростью выведать Божественные тайны.

Здесь мы вновь затрагиваем различия между разумом, который существует также и вне человека, и инструментальным разумом, призванным объяснить мир механистически, но закономерно не связанным ни с этим миром, ни с Богом. Обе точки зрения имеют значение для самовосприятия человека — первая наводит мост между человеком и миром, а вторая отделяет человека от сути мира. Нетрудно увидеть, что в наше время инструментальный разум стал почти господствующим. Тем самым человек получил возможность переживать самого себя, в качестве существа, хотя и одинокого, но принимающего решения. Именно *моя* воля и *мое* мышление создают меня самого.

В некотором смысле это представление относится к древнееврейскому наследию. Ведь один из корней этого наследия состоит в понимании Бога как воли и творца. Как Я.

В еврейской традиции Яхве — это персона с именем, праименем: (И сказал Моисей Богу:) «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: Как ему имя? Что сказать мне им?» — спрашивает Моисей Бога, получив от Него приказ вывести народ из Египта. «Бог ска-

зал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам»¹.

Бог — «Я есмь Сущий». Евреи — его избранный народ, которые со времен Авраама заключили с Богом вечный завет. Этот завет повторяется и подтверждается между «Я есмь Сущий» и Моисеем, получающим десять заповедей. Впервые в обозримой истории мы имеем дело с монотеизмом: Бог един. Немецкий культуролог и египтолог Ян Ассманн называет это «иудейским отличием»². Если религия, в которой почитаются несколько богов, без особых проблем принимает другие религии и религиозные убеждения, то религия, в которой имеется только один Бог, сталкивается с непреодолимыми трудностями. «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим»³, — гласит первая заповедь. Вторая заповедь, запрещающая какие-либо изображения, представляет собой лишь уточнение первой. Любое изображение становится идолом, как это могли наблюдать евреи в богатом изображением Египте. Десять заповедей — это уточнение Бога, который «Я есмь Сущий»: единая воля без изображений. Те, кто его почитают, почитают волю к Я.

После исхода из Египта перед еврейским народом встала задача создать общество, которое бы в малом и великом отражало волю Бога. Яхве есть воля, и он развивается во времени, как показывает Ветхий завет. Иудаизм — религия историческая, которая рассказывает о деяниях Бога в истории, начиная с сотворения и кончая надеждой на спасение.

Первый завет, заключенный первоначально с домом Авраама, был расширен и распространен на весь еврейский народ, после того как Моисей вывел этот народ из Египта. Однако «Я есмь Сущий» обещает больше. Пророк Иеремия описывает будущий завет, который будет заключен на предпосылках собственного я с каждым ответственным индивидом. Тогда каждый будет отвечать только за себя, а не за злодеяния рода или отцов: «В те дни уже не будут говорить: отцы ели кислый виноград и у детей на зубах оскомина, но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет.

¹ Вторая книга Моисея. Исх. 3, 13—14.

² Assmann J. Moses the Egyptain. The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, 1997. S. 4—5.

³ Исх. 20, 2.

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет (...) Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И они уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь»¹.

Новый завет был составлен в связи с будущим «отпрыском Давидова колена», который должен был появиться на свет в Вифлееме². Примерно в начале нашего летоисчисления появилось множество людей, каждый из которых утверждал, что он и есть этот обещанный Мессия. Сторонники одного из них, Иисуса, рожденного в Вифлееме от Давидова племени, положили начало преобразованию иудаизма, которое получило наименование христианства. Это учение уводит нас от мифов в историческое время, ибо Христос означает для верующих середину истории. Однако пока мы еще не дошли до этого, рассмотрим двойственность, парящую над Египтом в период между мифами и историей, и проследим развитие событий вплоть до рождества Христова.

Я есть в смерти

Если еврейство обозначает историю как сознание, то Египет представляет собой в некотором смысле историю как место. Человек, стоящий перед пирамидами и удивительным сфинксом в Гизе, — это субъект перед почти что пятитысячелетней историей человечества. И надо быть абсолютно равнодушным и безучастным, чтобы зрелище этих гигантских сооружений не вызвало вопросы, которые тут же возвращали к реальности тогдашних людей. И тогда зритель также может пробудиться и увидеть, что он тоже есть индивид в истории.

Для чего нужны были эти гигантские сооружения? Как они были построены?

Мы знаем, что отдельные блоки пирамиды Хеопса весят около 60 тонн, и мы знаем также, что у тогдашних египтян не было передового технологического оборудования, их орудия были из камня и меди³.

¹ Иер. 31, 29—34.

² Мих. 5, 2.

³ См.: *Teichmann F. Der Mensch und sein Tempel: Ägypten. Stuttgart 2003. S. 175.*

Франк Тейхманн (1937—2007) — немецкий культуролог, руководитель антропософского семинара в Штутгарте (*Прим.пер.*)

Как же египтянам удалось поднять эти камни?

Как вообще они поднимали камни наверх — на высоту 146 метров над землей?

Греческий историк Геродот, посетивший Египет около 450 г. до н.э., т. е., почти две тысячи лет спустя после возведения пирамид, утверждает, что камни устанавливались с помощью рычагов. С внешней стороны стена пирамиды ровная, однако, под внешней оболочкой она ступенчатая. По его словам, работники перекачивали камни с одной ступени на другую с помощью помостов, сложенных из коротких балок¹. Может это и так, но сколько же надо было людей, чтобы справиться с этим? И как они находили место для упора на этих узких ступенях?

Мы знаем также, что каменоломни находятся на расстоянии нескольких километров от места возведения пирамид, так что нужна была целая армия работников, чтобы погрузить каменные блоки на суда, а затем довести их с помощью катков до места назначения, уже не говоря о том, что их сначала надо было вырубить и отшлифовать. Все блоки точно подогнаны. Австрийский историк культуры Эгон Фридель отмечает, что эта колоссальная общая работа, когда сотни тысяч людей трудятся в течение двух десятилетий, напоминает о достижениях некоторых насекомых. Так, в Южной Америке, говорят, имеется вид муравьев, у которых муравейники, по сравнению с величиной муравьев, в 24 раза больше пирамиды Хеопса. Фридель сравнивает невероятную точность, характерную для каждого камня в пирамиде, с пчелиными сотами. Он делает вывод о том, что сооружения не обязательно свидетельствуют об очень высоком уровне развития цивилизации².

Египетская культура демонстрирует в самом своем начале нечто прямо противоположное веку индивида. Поэтому для нас она является как бы контрастом к моей теме, или исходным пунктом для истории тоталитаризма, однако эта культура имеет, буквально говоря, темную сторону, свидетельствующую о гораздо большем.

Египет есть также место историческое в том понимании, что там возникло первое в мире государственное образование, а вместе с ним и бюрократия. Потребность рассчитывать периодически

¹ *Геродот*. История. II. 125. 2008. <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/index.shtml>.

² *Friedell E.* Oldtidens kulturhistorie. Ægypten og den gamle Orient. København, 1960. S. 163.

повторяющиеся разливы Нила привела к тому, что египтяне составили календарь и вели счет времени.

Древние египтяне не знали денег. Их экономика была натуральным хозяйством, и это говорит о том, что их развитие никак не способствовало появлению индивида. Деньги делают своего обладателя мобильным и способствуют независимости, несмотря на то, что их воздействие неоднозначно — мягко говоря. Они дают богатому почти неограниченную власть над остальными людьми. И все же денежная экономика имеет решающее значение для того, чтобы каждый человек мог распоряжаться своей жизнью. У египтянина не было такой возможности. Он принадлежал государству или фараону.

Как только речь заходит о Египте, возникают такие слова как «сохранение» и «консерватизм», и это лишний раз подтверждает, что данная страна — «место истории». Здесь я имею в виду не просто склонность египтян к мумифицированию и таким образом сохранению не только людей, но и кошек, соколов, крокодилов и других животных. Климат этой страны и ее расположение способствуют длительному сохранению вещей, животных и людей. Сразу же за узкой плодородной долиной Нила начинается пустыня. Тела людей, захороненные прямо в песке, часто сохраняются даже лучше, чем мумии. Одежда, орудия труда и другие вещи, попавшие в песок, сохранились до поздних времен. А сами египтяне находились под сильным влиянием своего сухого климата — они пытались сохранить все, и если не в оригинале, то в копии. Стены погребальных камер украшались изображениями сцен повседневной жизни, отдельных эпизодов, вещей. Миниатюрные модели необходимых предметов, косметические принадлежности, детские игрушки клали возле усопших. Ни одна материальная культура древности не известна нам так хорошо, как египетская.

Количество картин, изображений фигур, настенная живопись и статуи поражают. Предметы искусства свидетельствуют также о том, что в это время не могло быть речи об индивиде и субъекте.

Египтяне рисовали «объективно». На двухмерной поверхности они изображали каждый предмет в самом благоприятном для него ракурсе. Кажется, что художник двигается между этими предметами, чтобы рассмотреть и воспроизвести их. Полную противоположность этому представляет собой перспективное воспроизведение, когда объект изображается с определенной точки зрения — пози-

ции художника. Для египетской живописи важен не отдельный индивид и его субъективные качества, а вещи и присущие им порядок и форма. В одной из гробниц в Фивах была найдена картина, датированная около 1400 г. до н.э. На ней изображен пруд с плавающими в нем утками. Вокруг пруда растут деревья. Пруд изображен сверху, утки — сбоку, а деревья выглядят лежащими вокруг пруда, причем у некоторых крона в воде, а у других — наоборот¹.

Человеческая фигура изображается тоже таким образом, чтобы каждая часть тела выглядела как можно более ясно. При изображении стоящего человека голова рисуется в профиль, а глаз смотрит прямо. Грудь и плечи также изображены спереди, а руки и ноги — сбоку.

В статуях все части человеческого тела изображались пропорционально. Однако все фигуры — неважно, фараон ли это, его семья, писец или другой чиновник, священнослужитель или сам могущественный сфинкс в Гизе, — обладают одной общей чертой, которая нам кажется удивительной: они не фокусируют взгляд. Их глаза расположены параллельно и они внимательно смотрят вперед. На что они смотрят?

Ни на что.

Но их взгляд устремлен к чему-то.

Он устремлен к смерти. ✓

Фридель цитирует античного историка Диодора Сицилийского, который писал об отношении египтян к смерти следующее: «Они называют жилища живых людей убежищами, а могилы мертвых вечными домами. Поэтому они не особенно усердствуют в устройстве своих жилищ, в то время как могилы великолепно оборудованы». Люди не умирают, а «уходят к жизни», царство мертвых называется «страной жизни», а гроб — «господином жизни»².

Иными словами, египтяне начинали жить после смерти. Самым страшным для них было умереть в чужой стране или в чужом городе. Их жизнь была очень сильно привязана к месту. Если человек умирал на чужбине, ни его душа, ни тело не могли достойно перейти в мир иной.

Обычных людей хоронили в простых могилах, однако туда, как и в могилы жрецов и вельмож, клали различные вещи или моде-

¹ Эта картина находится в Британском музее. Репродукция имеется в кн.: Gomrich E. H. The Story of Art. S. 34

² Friedell E. Oldtidens kulturhistorie. Ægypten og den gamle Orient. S. 186.

ли вещей, а также еду. Жрецов, государственных чиновников и представителей знатных родов бальзамировали и хоронили в погребальных камерах, стены которых украшались рельефами. Еду ставили рядом с умершим вместе с красивыми вещами, которые должны были напоминать прожитую жизнь. Бальзамирование было призвано сохранить тело для следующей жизни, а также оставить вместилище для души, которое она смогла бы посещать на земле. Эта сцена часто изображалась на ткани мумии. По выражению шведского египтолога Оке Энгсхедена, могила была якорной стоянкой для души умершего.

Вечность души зависела от деяний, совершенных или не совершенных человеком в этой жизни. Мертвый предстал перед судом Осириса, где сидел бог вместе с 42 демонами. Каждый из них спрашивал, не совершил ли умерший какого-то определенного греха — богохульства, убийства, нападения на вдов или сирот или не заставлял ли он своих слуг слишком тяжело трудиться. Умерший должен был так же подтвердить, что совершал добрые дела, например, кормил бедных и поил жаждущих, одевал нагих и помогал переправиться через реку тем, у кого не было лодки. «Здесь, перед судом мертвых, — пишет известный шведский историк Карл Гримберг, — впервые в человеческой истории получает развитие мысль о том, что судьба умерших в потустороннем мире зависит от их деяний на земле»¹. Человек еще не был индивидом, но уже был отдельным существом с собственными действиями и мыслями, которые определяли нечто очень важное, а именно, его судьбу и существование после смерти.

Представления египтян о том, что ждет их в царстве мертвых, были достаточно детальными. Я позволю себе остановиться на том, что непосредственно касается нашей темы. И тут мы должны исходить из представления египтян о человеке².

Кроме тела, в человеке было два типа души — *Ка* и *Ба*. *Ка* направлена на тело, она поддерживает его и остается в нем до самой смерти. *Ка* изображается в виде двух протянутых рук, готовых охватить что-то. *Ба* — это та часть души, которая не так прочно связана с телом. Она покидает тело во время сна. *Ба* изображается в виде птицы с человеческой головой. Кроме этого, имеется еще третий элемент души — *Ах*. Это слово, согласно Тейхманну, этимоло-

¹ Grimberg C. Menneskenes liv og historie, Bind 1: Egypt og forasia. Oslo, 1955. S. 39—40.

² В дальнейшем я опираюсь на Тейхманна. См.: Teichmann F. Der Mensch und sein Tempel. S. 96 и далее.

гически родственно слову, обозначающему солнечный блеск. Оно часто переводится как «дух» и изображается в виде сокола, сокола Гора, сына бога солнца Осириса.

У обычных людей нет Ах, они приобретают его после смерти. Тогда их Ба соединяется с Ах и индивидуализирует этот элемент, вмещая те деяния, которые умерший совершил при жизни. Для этого и суд, перед которым предстает умерший, и на котором решается, каким Ах он станет. Для этого и обряд бальзамирования — когда после смерти тела Ка, или руки, поддерживающие тело, угасает и теряет свою силу, на место Ка вступает бальзамирование и сохраняет тело. Тело рассматривалось как неотъемлемая часть каждого человека уже до египтян. Принимая во внимание *мое* тело, когда *мое* Ба соединяется с Ах, дух, представляемый Ах, становится единственным и исключительным, построенным по образцу того человека, каким я был на земле.

Фараон обладает Ах уже при жизни. Он, и даже она бессмертны, ибо Ах — это та часть человека, которая умереть не может, поскольку ведет свое начало из царства мертвых. Ах — это дух, дающий понимание и мудрость. Фараон знает царство мертвых при жизни. Он не обычный человек, а Осирис, бог солнца или само солнце на земле.

Фараон следит за египтянами. На изображениях военных сцен мы не увидим армии, которая защищает фараона. Все наоборот — фараон защищает армию. Фараон думает за свой народ, он заботится о безопасности и стабильности на небе и на земле. Фараон представляет в царстве мертвых всех еще живущих египтян. Когда же они умирают и сами могут завоевать свой Ах, они попадают в солнечный корабль вместе с фараоном. И если на земле фараон — это их Я, то, умирая, они получают свое Я, сформированное согласно их деянием на земле.

«Теневая сторона» египетской культуры — это «светлая» сторона нашей. Она рассказывает о завоевании человека, или сотворении человека как индивида.

Напрашивается вопрос: нельзя ли сравнить фараона с современным деспотом, угнетающим и эксплуатирующим народ? В Древнем Египте, как и во всех древних царствах, рабство было частью общественного порядка. Мы знаем, что строительство пирамиды Хеопса продолжалось 20 лет, и в нем были заняты около 100 тыс. человек. Мы знаем, что она состоит из двух с половиной

миллионов каменных блоков со средним весом две с половиной тонны. Мы знаем, что ее высота 146 метров. То, что пирамида была возведена, — факт, как это удалось сделать — вопрос уже более сложный. Мы можем все же подсчитать, что каждый день в течение всего периода строительства надо было устанавливать около 350 каменных блоков, т. е. около 30 блоков в час, или же один каменный блок каждые две минуты от восхода до захода, если работать круглый год. Однако это было не так, ибо наиболее интенсивно работы велись в течение трех летних месяцев во время разлива Нила, т. е. в самое жаркое время года.

Можно ли осуществить такой проект с помощью работников, которые работать не хотят, работают по принуждению и сопротивляются. Хотя пирамида Хеопса — самое большое сооружение древности, строительство двух соседних пирамид было тоже достаточно трудоёмкой задачей, как и храмовый комплекс в Луксоре и колоссальные статуи Рамзеса в Асуане, не говоря уже о других памятниках культуры.

Я не думаю, что эти сооружения были воздвигнуты нерадивыми рабами — во всяком случае, не только ими. Не надо забывать, что Египет переживал и беспокойные времена, восстания, однако складывается впечатление, что были длительные периоды, когда работа по возведению каменных блоков выполнялась с желанием. «Работа была в радость, и никого не смущало, что она была тяжелой», — гласит одна из надгробных надписей.¹

Очень вероятно, что эти громадные сооружения возникли на волне энтузиазма. Ведь они были делом *их рук*, рук всего народа. Люди почитали *своего* фараона, и пирамиды должны были стать родным домом *их* фараона. Их собственного *Я*.

Призрак Египта бродит по европейской истории. Эта древняя культура влияла как на самосознание индивида, так и на образование коллективистских обществ. В эпоху Возрождения полагали, что вновь открыли древнеегипетскую мудрость в сборнике рукописей под названием «Corpus hermeticum». Эти рукописи имели огромное значение для таких фигур эпохи возрождения, как Марсилио Фичино² и Пико делла Мирандола, которые играют важную роль в моем повествовании.

¹ См.: Teichmann F. Op. cit. S.183.

² Марсилио Фичино (1433—1499) — философ, теолог, ученый эпохи Возрождения.

Когда Наполеон Бонапарт в 1798 году отправился в поход для завоевания Египта, а потом Индии, его сопровождала не только армия из 35 тысяч солдат. В его свите были ученые и специалисты, которые должны были зарегистрировать и систематизировать египетские памятники культуры. Так было положено начало египтологии как академической дисциплины, и одним из результатов чего стала расшифровка иероглифов Жаном-Франсуа Шампольоном в 1822 г. Сам Наполеон вошел в историю как классический пример европейского деспота, однако французские солдаты несли на своих штыках идеи свободы народам Европы. Так, Наполеон побудил князя Карла Августа в Веймаре разрешить браки между христианами и евреями, чем был очень недоволен Гёте.

И в качестве сознательного или неосознанного прославления египетского культа мертвых государственных руководителей балзамируют после смерти вплоть до наших дней. Так, король Олав V лежит законсервированный в крипте под крепостью Акерсхус. Честь быть сохраненным почти что на египетский манер выпала и первому тирану XX века. Когда умер Владимир Ильич Ленин, то его преемник, Иосиф Сталин, приказал забальзамировать труп. Ленина поместили в строение, очень похожее на первые египетские мастаба, или ступенчатые пирамиды. У самого же Иосифа Сталина, который вел себя как привидение злого фараона, было пристрастие к египетской архитектуре. Мавзолей Ленина был не единственным признаком древнеегипетского влияния. В Ленинграде Сталин велел построить целый район с применением элементов из египетских храмов и въездных порталов. Так Сталин в собственных глазах приближался к тому, чтобы воплощать *Я* всего народа, а народ тем временем превращался в муравьев, с которыми Фридель сравнивает египтян.

Несвоевременный восход солнца

В середине Нового царства (1567—1087 гг. до н.э.) произошли события, означавшие драматический разрыв с почти что полутора-тысячелетней египетской культурной традицией.

Фараон Аменхотеп IV, правивший в 1364—1346 гг., отказался от роли фараона и стал человеком. Он изменил свое имя Аменхотеп, что означало «Амон (бог солнца) доволен» на Эхнатон — «это приятно Атону (солнечному диску)». Он выступил против могу-

щественного жречества в Фивах, которое почитало его, и заменил всех египетских богов на одного. Этот единственный бог, Атон, был воплощением животворной силы солнечного диска. Эхнатон велел стереть имя Амона повсеместно, что было смертным грехом с точки зрения традиционной веры. Он отменил или изменил праздники и религиозный ритуал. Это был ужасный поступок в глазах подданных, ведь тот кто не следовал ритуалам, считался погибшим после смерти.

Монотеизм Эхнатона делает его индивидуальным. Он перенес свою резиденцию из Фив, которые оставались центром для его становившихся все более могущественными врагов — жречества, в новый город Ахет-Атон, «горизонт Атона». Это место называется сейчас Аль-Амарна. В течение короткого срока правления Эхнатона там получил развитие совершенно особенный стиль изобразительного искусства. Картины изображают Эхнатона, однако лишь окружающие его символы показывают, что перед нами фараон. Бывший ранее таким далеким царь-бог стал частным лицом. Так, Эхнатон сидит вместе со своей женой Нефертити и обнимает ее, он играет с детьми, едет вместе с семьей в колеснице.

«Монотеистическая революция Эхнатона, — пишет немецкий египтолог Ян Ассманн, — была не только первой, но и наиболее радикальной и насильственной попыткой смены религии в истории человечества. Храмы закрывались, изображения богов уничтожались, их имена стирались и отправление культа запрещалось. Каким же ужасным шоком должно было стать это переживание для человека с менталитетом, основанном на тесной связи между культом, природой и социальным и индивидуальным благополучием!»¹

Нам известен рассказ об еще одном разрыве с египетским миром богов и египетским обществом. Речь идет о Моисее, который вывел еврейский народ из Египта от имени Бога, имя которого «Я есмь Сущий», давшего им их законы. Ассманн называет Моисея фигурой, принадлежащей памяти, но не истории. Мы не имеем ни одного материального памятника или вещи, свидетельствующей о существовании Моисея. Эхнатон же, напротив, принадлежит истории, но не остался в памяти². Он был абсолютно забыт. Только в 1887 году одна египетская крестьянка случайно

¹ Assmann J. Moses the Egyptain. The Memory of Egypt in Western Monotheism. S. 25.

² Ibid. S.23.

обнаружила в земле глиняные дощечки, рассказывающие о созданном им культе¹.

Однако полностью он все же забыт не был. В своем изумительном исследовании Моисея как египтянина Ян Ассманн говорит о том, что фараон-еретик как привидение маячит в сознании египтян. Мало того, что он, объятый фанатизмом, пытался уничтожить все следы древней религии, на которой зиждилась культура. После его смерти разразилась страшная эпидемия чумы. Египет на много лет попал под власть чужеземцев. Все это считалось карой за богохульство. Рассказы об этих событиях можно найти в древнеегипетских, греческих и римских источниках, однако в них причиной всех этих несчастий называется *Моисей*. Параллели между монотеизмом Эхнатона и Моисея, а также между событиями времени правления Эхнатона и рассказами о Моисее привели к различным размышлениям. Не мог ли Моисей почерпнуть вдохновение у Эхнатона? А, может, исторический Эхнатон послужил источником мифического Моисея? Зигмунд Фрейд в своем исследовании о Моисее изображает еврейского патриарха коренным египтянином и учеником Эхнатона². Дело Эхнатона не было уничтожено, утверждает Фрейд. Оно было продолжено его учеником, однако с другим народом.

Однако оставим эту тему. Несмотря ни на что Египет остается основополагающим материалом для той части истории индивида, которая начинается с того, что Бог запретил свои изображения и назвался «Я есмь Сущий».

Эгон Фридель называет Эхнатона первой личностью в мировой истории, а Карл Гримберг провозглашает его первым в истории индивидом. Мы же отметим еще кое-что. Он был не только теократическим властелином, как все остальные фараоны. Его монотеизм привел к радикальной и «современной» нетерпимости. Ян Ассманн уточняет, что религия со многими богами более терпимо относится к другим религиозным направлениям. Сложнее, когда остается только один бог. Тогда остальные становятся ложными богами. Поэтому Эхнатон уничтожил изображения всех остальных богов, оставив только изображения Атона.

¹ Hedegård David, Saarisalo Aapeli. Bibelsk uppslagsbok, spalte 32.

² Sjögren L. Sigmund Freud. Mannen och verket, Stockholm, 2001. S. 230, 251. Ларс Шёргрен (1934—2007) — шведский психоаналитик. (Прим. пер.)

В противоположность другим египетским фараонам Эхнатон отличался личными качествами и выбором. С этой точки зрения, он, пожалуй, действительно был «первым в истории индивидом». Однако он остался в одиночестве — его теологическая реформа не получила никакого влияния в Египте. Следующего фараона звали Тутанхамон. Из его имени следует, что культ Амона был восстановлен.

Создание индивида — дело рук более чем одного человека. А тот, кто приходит слишком рано, приходит не вовремя.

Античность

*Повивальная бабка индивида родом из Афин;
его религия из Иерусалима,
а права — из Древнего Рима*

Индивид как преступник

*Герой трагедии Орест пробуждает нашу совесть,
Сократ пытается поколебать нашу уверенность в себе,
Платон выводит нас на правильный путь
а Александр Македонский разрывает все границы*

*Ты щедро отписал — вдвойне —
Любви мне дал стократ —
Такой — что и Небесный Царь —
Был воспринять бы рад.*

*Но ты к любви прибавил боль —
Водораздел живой —
Меж вечностью и временем —
Между тобой и мной.*

Эмили Дикинсон

Индивид похож на камень, торчащий из воды в реке. Течение около него замедляется, и река больше не течет ровно и спокойно. Перед ним и позади него возникают воронки и водовороты.

Как древнееврейская, так и греческая мифология описывают пробуждение самосознания в человеке как преступление. Христианство — это рассказ о человеке, которого в конце концов осудили на смерть за его слова и деяния. С точки зрения богов и остального мира, появление индивида — это преступление с самого начала. Если мы вернемся к первоначальному образу, то обнаружим, что даже камень, который не достает до поверхности, вызывает беспокойство в водяной массе. Первым словом индивида было «нет». Постепенно он научается говорить Я.

Мифы рассказывают нам гораздо больше — о рае, золотом веке, когда люди и боги общались друг с другом, люди понимали язык зверей и были частью единого целого. Человеческая жажда познания и любопытство не нарушали гармонии между человеком и миром. Главная линия в повествовании о появлении индивида создается движением от внешнего мира к внутреннему, от вос-

приятия себя самого как части окружающего мира до осознания себя как отличного от всего остального; от восприятия себя под воздействием различных импульсов и чувств — к восприятию себя как источника этих же импульсов и чувств. Знатоки древнегреческого говорили мне, что слово «*психе*» (*psyche*) у Гомера означает, по-видимому, нечто вроде «жизненной силы». У него нет слов, которые можно было бы перевести как душа или ум. Что касается местонахождения душевных и умственных качеств, то Гомер разбрасывает их по телу и помещает в сердце, желудок и легкие. Однако движения души происходят из внешнего мира:

Пой, богиня, про гнев Ахиллеса, Пелеева сына,
Гнев проклятый, страданий без счета принесший ахейцам,
Много сильных душ героев пославший к Аиду...¹

Этими словами начинается «Илиада». Это рассказ о гневе, *охватившем* Ахилла. Однако, это не его гнев, этот гнев внушен ему богом, как и эпос, который сочинил не Гомер. Ибо это песнь богини.

«Илиада» и «Одиссея» Гомера относятся к древнейшим известным нам эпическим произведениям. Они были записаны по всей вероятности в VIII в. до н.э. В обеих поэмах боги и люди общаются друг с другом без проблем, время от времени превращаясь друг в друга. В особенности в «Илиаде» духовная жизнь людей описывается как нечто находящееся в такой же степени вне их, как внутри них. Чувствами героев заведуют боги, а не они сами.

Немецкий философ Карл Ясперс назвал шесть столетий между 800 и 200 годами до нашей эры «осью времени». В Китае, Индии, Персии, у древних евреев и в Древней Греции происходили фундаментальные изменения. В это время были заложены основы великих религий, и возникла философия. В эти столетия происходит также важная смена ритма в движении от внешнего к внутреннему. Человек начинает постепенно углубляться внутрь самого себя.

Если индивид — преступник, то это еще не значит, что у него нет совести. Совесть находится на границе между внутренним и внешним миром. Это голос, звучащий внутри меня и говорящий о том, что известно нам обоим. Этот голос также впервые возникает в эпоху, называемую осью времени.

¹ Гомер. Илиада / Пер. В. Вересаева. М.-Л., 1949. С. 17.

Муки совести

Троянская война, ее предыстория и последующие события наложили сильнейший отпечаток на древнегреческую литературу. Гомер воспевает эту войну, а в самой известной древнегреческой трагедии «Орестея» описываются драматические события, происшедшие после войны. Сохранились две версии описания этих событий — Эсхила (ок. 525—426) и Еврипида (ок. 484—406)¹. Обе драмы написаны по одному образцу, хотя Еврипид позволяет себе вольности и вводит элементы бурлеска, далекие от возвышенного и строгого слога Эсхила.

Различия между драмами очень характерны для нашей темы. Они раскрывают первые шаги, которые делает человек от своего бытия как части высшего целого к бытию отдельного лица. Человек совершает преступление — он отрывается от целостности и углубляется внутрь себя. И тогда его начинают терзать муки совести. Первые намеки на литературное описание угрызений совести мы находим в трагедии Еврипида.

Однако давайте изложим вначале краткое содержание драмы.

Согласно мифу, Троянская война начинается из-за того, что троянский царевич Парис похищает жену царя Менелая Елену и увозит ее в Трою. Агамемнон, брат Менелая, собирает знатных людей со всей Эллады, и они пускаются в плавание к Трое. Однако сам Агамемнон из-за безветрия задерживается в Авлиде. Жрец Калхас сообщает ему, что богиня Артемида разгневалась на него за то, что он убил оленя в ее священной роще. Чтобы задобрить богиню, Агамемнон должен принести ей в жертву свою дочь Ифигению. Агамемнон направляет посыльного к своей жене Клитемнестре и просит прислать к нему Ифигению, чтобы выдать ее замуж за храбрейшего героя Ахилла. Ифигения приезжает, отец приносит ее в жертву, и флотилия отправляется в путь. Когда Клитемнестра узнает о смерти дочери, она приходит в ярость и берет в любовники самого заклятого врага Агамемнона — Эгисфа.

Десять лет уходит на то, чтобы покорить Трою. Агамемнон возвращается домой к Клитемнестре, которая убивает его. Орест, их сын, должен отомстить за убийство. Этого требует закон крови и рода, и Аполлон повелевает ему последовать закону. Но разве убить свою мать не является еще большим преступлением, чем убийство супруга, совершенное Клитемнестрой? В этом неразрешимом про-

¹ Трагедия Еврипида в русском переводе называется «Орест».

тиворечии кульминация драмы — как у Эсхила, так и у Еврипида. И оба они описывают, как древние богини кровной мести, *Эринии*, преследуют Ореста. Кровь матери и ее призрак требуют отмщения.

У Эсхила Орест не переживает от того, что убил мать. Он знает, что действовал по повелению Аполлона и укрывается в его храме, где бог очищает его от вины и признает свою ответственность. И хотя убийство совершено рукой человека, за этим стоял бог.

После этого Аполлон просит Ореста пойти в храм Афины. Богини кровной мести следуют за ним. Афина созывает совет на Ареопаге, чтобы рассудить спор между Орестом и богинями мести. Орест не чувствует раскаяния. Он скорее горд, что отомстил за отца. Когда решается вопрос о вине Ореста, голоса разделяются поровну, и двойной голос Афины становится решающим. Орест оправдан, и богини кровавой мести бессильны. Их место заняли законы общества, и суд присяжных, состоящий из граждан, а не традиция, решает, что хорошо, а что плохо.

А как же *Эринии*? Им некуда деться при новом правопорядке. Афина превращает кровожадных богинь мести в защитников дома и города и предлагает им поселиться в ее доме. Отныне их задача — охранять справедливость не только внутри рода, но и в городе, иными словами, отвечать за безопасность, развитие и процветание. Они больше не *Эринии*, богини мести, а *Эвмениды* — благодетели. Они должны теперь заботиться о том, чтобы не допустить раздора в городе Афины.

Согласно новому закону, Орест невиновен. Но как же совесть? У Эсхила она благополучно отсутствует, так же как и раскаяние. Ореста мучают богини мести, а вовсе не чувство вины или раскаяние.

У Еврипида все совсем по-другому. Его толкование трагедии начинается с того, что сестра Ореста Электра рассказывает об убийстве и его воздействии на брата: «снедаемый недугом», он лежит на ложе и «шестой уж день не проглотил куска он»¹. Ореста преследует призрак матери, и его изводят страхом *Эринии*, богини мести. И объяснение тому чувство вины.

Менелай, брат царя Агамемнона, дядя Электры и Ореста, приезжает к ним вместе со своей женой Еленой. Елена вернулась к мужу и ведет себя так, как будто не она явилась причиной войны.

¹ См.: *Еврипид. Орест* / Пер. И. Анненского // *Трагедии*. В 2-х т. Т. 2. М., 1999. Стих 30—40. http://lib.ru/POEAST/EVRIPID/evripid2_5.txt.

Менелай приходит к Оресту и ужасается, когда застаёт его в таком состоянии. Волосы растрепаны, глаза смотрят дико. Орест жалуется на то, что его мучит совершенное им злодеяние. Ведь он — убийца собственной матери. Менелай не понимает, в чем дело. Ведь Орест просто-напросто исполнил свой долг. Он спрашивает Ореста, какой недуг того томит. «Его зовут и у злодеев — совесть»¹, — так звучит ответ Ореста.

Орест находит причину своих мук в самом себе, он не ссылается на бога. Именно здесь впервые появляется совесть, однако не следует думать, что она появилась у всех людей.

Эсхил находится еще на том этапе, когда боги так же реальны, как люди. Еврипид продвинулся гораздо дальше к людям, в мир с неясными деталями, страданиями и комическими моментами. Орест у Эсхила не раскаивается, у Еврипида он сходит с ума от отчаяния. Он запятнал себя и совсем не похож на героя Эсхила, встающего против богинь мести.

Обе пьесы заканчиваются одинаково — Орест оправдан. Однако у Еврипида это происходит таким образом, что Аполлон неожиданно материализуется на крыше одного из домов и успокаивает собравшихся. Он вылечивает Ореста и улаживает ситуацию. Стоя на крыше, он находится не среди людей, а по-прежнему возвышается над ними. Аполлон все еще бог.

Мы на пути в мир, в общество с его законами, созданными людьми, и гражданами этого общества или индивидами.

Полис

Когда в драме Эсхила завершается превращение Эриний в Эвменид, они под предводительством гражданских лидеров покидают театр и направляются в свою новую обитель по другую сторону Акрополя. «А еще через несколько минут в день премьеры ранней весной 458 г. до н.э., — пишет английский профессор Хамфри Китто, — граждане Афин также вышли из театра через тот же выход, что и Эвмениды. О чем они думали? Ясно, по крайней мере, одно — никогда ранее зрители в театре не переживали ничего подобного. Ведь именно на этот период приходится наивысший расцвет и подъем афинского полиса. Драма “Орестея” вызывала у

¹ Там же, стих 390.

зрителей восторг, ибо в ней полис представал воплощением справедливости и порядка, тем, что греки называли “космос”»¹.

Заключительная сцена «Орестей» описывает возникновение афинского полиса. Полис — это социальная структура, характерная для античной Греции и создавшая предпосылки для расцвета культуры. Когда Аристотель определяет человека как *Zoon politicon*, это вовсе не означает, что человек — это «политическое» или «общественное» животное, а означает «существо, живущее в полисе». Вне полиса обитали варвары, и лишь полис был в состоянии сформировать человека. Законы выступали в качестве гарантии «космоса», порядка и гармонии, господствующих в мире. Именно полис был миром людей.

Полис переводится часто как «город-государство», однако означает гораздо больше того, что мы подразумеваем под словами «государство» и «город». Полис создавал рамки для экономической, социальной и культурной жизни граждан.

Жизнь разворачивалась не в частных домах, а на общественной арене. Человек, живший в полисе, был существом общественным и гордился этим. «Мы, афиняне, имеем такое государственное устройство, что у нас нет оснований завидовать нашим соседям, — говорит, согласно Фукидиду, Перикл в своей речи над могилами воинов-афинян. — Наш государственный строй не подражает чужим учреждениям; мы сами скорее служим образцом для некоторых, чем подражаем другим. Называется этот строй демократическим, потому что он зиждется не на меньшинстве, а на большинстве (*demokratia*). По отношению к частным интересам законы наши предоставляют равноправие для всех; что же касается политического значения, то у нас в государственной жизни каждый им пользуется предпочтительно перед другим не в силу того, что его поддерживает та или иная политическая партия, но в зависимости от его доблести, стяжающей ему добрую славу в том или другом деле; равным образом, скромность звания не служит бедняку препятствием к деятельности, если только он может оказать какую-либо услугу государству»².

Тем не менее, вовсе не все были свободными гражданами. Рабы, метэки (иностранцы) и женщины не считались в Древней Греции ни свободными, ни гражданами.

¹ Kitto, H.D.F. Grekerne. Innføring i en antikk sivilisasjons karakter og historie. Oslo, 1971. S. 73.

² Из речи Перикла над могилами воинов, которые первыми пали в начале Пелопонесской войны. Фукидид. История. Кн. II. Гл. 37 / Пер. Ф.Г. Мищенко, в переработке С.А. Жебелева. http://lib.ru/POEEAST/FUKIDID/fukidid1_1.txt.

Что касается женщин, то согласно Аристотелю, им чего-то не хватает, он называет женщину неудавшимся мужчиной. За исключением Спарты, где все дети получали одинаковое воспитание, девочкам не давали никакого образования и в возрасте 14-ти лет выдавали их нередко замуж за мужчин вдвое старше. С этого момента и до самой смерти женщинам приходилось сидеть дома и заниматься хозяйством. Покупки также совершал мужчина. Однако и здесь, как и везде, имелись исключения. Женщины, которые по тем или иным причинам становились *гетерами*, т. е. своего рода изысканными проститутками, были образованы. Они принимали участие в пирах, часто бывали довольно красноречивы и музыкальны и должны были услаждать мужчин как духовно, так и телесно. Однако они, тем не менее, находились вне общества и не могли выйти замуж. Знаменитый оратор Демосфен говорил: «Гетер мы заводим ради наслаждения, наложниц — ради ежедневных телесных потребностей, тогда как жен мы берем ради того, чтобы иметь от них законных детей»¹ и показал тем самым, что вовсе не нужен древнееврейский миф о грехопадении, чтобы считать женщину второразрядным гражданином».

Самой известной гетерой была Аспазия (ок. 470—400). О ней известно немного, главным образом, из письменных фрагментов и текстов, сочиненных для издевательства над ней. Однако то, что мы знаем, позволяет создать образ, очень близкий к личности, насколько это возможно в Античности. Она не только порвала с традиционной женской ролью, но и с ролью гетеры. Аспазия была родом из Милета в Малой Азии и получила хорошее и всестороннее образование. Приехав в Афины, она стала гетерой и вскоре приобрела огромное влияние в афинском обществе. Она стала любовницей правителя Афин Перикла, который жил вместе с ней, оставив свою жену и двоих сыновей. У Перикла и Аспазии родился сын. Аспазия славилась своим философским образованием и красноречием, ее называли «Сократом в юбке». Возможно, именно она послужила прообразом Диотимы в диалоге Платона «Пир в Афинах». Утверждается также, что она писала речи для Перикла и была учителем Сократа. О ней ходило множество слухов. Говорили, что она содержит публичный дом, и обвиняли ее в развращении афин-

¹ Демосфен. Из речи на процессе против гетеры Неэры. LIX. Против Неэры. <http://www.antiquilib.ru/ru/node/792>.

ских девушек. По законам полиса она считалась преступницей, поскольку восстала против традиций и нарушила космос — общественный порядок. Она предстала перед судом, но была оправдана — вероятно, сам Перикл выступил ее защитником.

В античной Греции был, однако, один институт, который представлял собой своего рода контрапункт полиса — мистерии. Они были открыты для всех желающих, будь-то метэк, раб или свободный гражданин. Отдельные мистерии, например, Элевсинские, были доступны и для женщин. И если «человеческое достоинство» — говоря современным языком — могли иметь только свободные граждане полиса, то в мистериях все были равны.

Смысл и цели посвящений в мистериях называют наилучшим образом сохранившейся загадкой истории¹. Под страхом смерти человеку запрещалось рассказывать о том, что происходило во время посвящений и о таинствах, в которых он участвовал. Однако кое-что нам все-таки известно. Мистерии, прежде всего Элевсинские, давали представление о смерти и переживании смерти. Софокл в пьесе «Триптолем», от которой дошли лишь фрагменты, писал: «Только видевшие священные обряды могут безмятежно пребывать в царстве Аида, остальных там ждут страдания»².

Смерть — это общий удел, и понимание ее через мистерии было также доступно всем.

В жизни же царило неравенство. Однако полис обладал собственной динамикой, стремящейся к равноправию также и внутри него. Активная общественная жизнь была школой демократии, развивала умение вести дискуссию и мышление. Период 480—430 гг. называют золотым веком Афин, эпохой просвещения. Город притягивал к себе таланты и молодежь из провинций. Рост торговли вел к расширению контактов с иными, чужими обычаями и традициями. Для множества государственных должностей, на которые избирались граждане — в народном собрании и в судах, где надо было уметь защищать свою точку зрения, — требовалось красноречие. Софисты, странствующие учителя, преподавали риторику и технику ведения спора. Ставились под сомнение общепринятые нормы, мнения и точки зрения, воспринятые от предыдущих поколений. Кто сказал, что мнения и традиции афинян лучше, чем то, что принято в других местах?

¹ *Martin, Luther N. Hellenistic Religion. An Introduction. New York, 1987. P. 68.*

² *Софокл. Фрагменты. С. 837. <http://credonew.ru/content/view/928/62>.*

Софисты считали человека и его мир выше богов и традиций: согласно известному изречению древнегреческого философа, софиста Протагора, «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»¹. Софист Алкидаманти сделал выводы, реально подрывавшие устои старого общества, которое зижилось среди прочего на строгом различии между гражданином и рабом, греком и варваром: «Бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом»². Поскольку граждане стремились выполнить требования, предъявляемые к ним полисом и демократией, они, как это ни парадоксально, пошли по пути, который сделал отдельного гражданина самостоятельным, поставил под сомнение рабство и добродетели, на которых основывался полис. Так они непредумышленно стали преступниками. Граждане постепенно стали уступать место индивидам.

Речь Перикла над могилами воинов, павших за Афины, которую мы уже цитировали выше, была написана несколько лет спустя после того, как Эсхил в «Орестее» восхвалял афинский полис. Перикл был одним из городских стратегов, и в годы его правления в Афинах царил космос, гарантированный полисом. Когда Еврипид сочинял свою версию драмы 50 лет спустя, все уже было иначе.

На Афины за это время обрушилось несколько волн эпидемии чумы. С 431 по 404 годы почти все время бушевала разрушительная война между Афинами и Спартой. Спарта выиграла войну, однако через несколько лет персидский царь, заклятый враг всех эллинов, диктовал условия более прочного мира. Афины начинали понемногу вставать на ноги — как экономически, так и политически, однако время расцвета было позади. А с ним в лету канул порядок, характерный для полиса. Возрождение этого порядка стало задачей Сократа (469—399), а позднее его ученика Платона (427—347); а для этого надо было найти новую и прочную основу для греческих добродетелей.

Повивальная бабка и мучитель

Поведение Сократа не соответствовало тому, чего ожидали от хранителя общественных устоев. Платон называл Сократа оводом

¹ Так начинается сочинение Протагора «Истина». См.: Платон. Тезтет. Соч. в 3-х т. М., 1970. Т.2, С. 250 / Пер. Т.В. Васильевой.

² См.: Аристотель. Риторика. 1373b / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. М., 1978.

государства. Как овод заставлял лошадь действовать, так и Сократ жалил общество, побуждая его к развитию. Сократ — овод для афинских граждан, «который ... приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно»¹.

Этот мучитель поставил перед собой высшую цель — возродить добродетели, которые до недавнего времени поддерживали и сохраняли полис, однако были поставлены под удар со всех сторон, не в последнюю очередь деятельностью софистов. Сократ не собирался восстанавливать старые внешние формы, его цель состояла в том, чтобы дать добропорядочному гражданину новое обоснование его гражданства.

В своей речи Перикл говорил о том, как афинский полис создает добропорядочного гражданина: сам город несет в себе и представляет собой добродетели. У Сократа же истинные предпосылки противоположны: добропорядочный гражданин создает хороший полис. Хорошим становятся не потому, что играют выученную роль. Хорошими становятся благодаря пониманию. А понимание — это нечто такое, что характеризует отдельного человека.

Сократ обладал высшим знанием. Так утверждал во всяком случае дельфийский оракул.

Как говорил Сократ в своей *защитной речи*, один его старый друг спросил оракула в храме Аполлона, есть ли кто на свете мудрее Сократа, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее. Этот ответ удивил Сократа. Сам он не считал себя мудрым, но ведь боги не лгут. Чтобы найти решение загадки, он начал опрашивать людей, слывших мудрыми. И каждый раз его ожидало разочарование: расспрашивая их, он вскоре обнаружил, что они ничего не знают, во всяком случае, знают не больше Сократа, который знал, по крайней мере то, чего он *не* знает: «Потом стал я уже ходить подряд. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего. Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто

¹ Платон. Апология Сократа. 30е, 31 / Пер. М.С. Соловьева // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1968. С. 100.

слывет знающим что-либо. И клянусь псом, афиняне, должен вам сказать правду, я вынес вот какое впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разума, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более одаренными разумом»¹.

В противоположность софистам — или скажем, «остальным софистам», ибо Сократ был и величайшим софистом, и их сильнейшим противником, — Сократ не подвергал сомнению общепринятые нормы и правила, поскольку считал их уже негодными. Он хотел, чтобы люди следовали правилам не потому, что они существуют, а в силу их разумности.

Сократ учил не за деньги, как это делали софисты, обучая людей определенной профессии или ораторскому искусству. Он был служителем Аполлона, который хотел обучать *граждан* и относился к ним как к *индивидам*, так мы во всяком случае понимаем это сейчас. Он бродил по рыночной площади и заговаривал с людьми, независимо от их платежеспособности или звания.

В своем трехтомном труде, посвященном греческому искусству воспитания, немецкий ученый Вернер Йегер утверждает, что Сократ самым фундаментальным образом изменил взгляд на цели воспитания и образования. Если ранее эта цель состояла в подготовке к определенной роли, то теперь она направлена на отдельного ученика: «Благодаря Сократу, задача воспитания стала видеться в ином свете. Она не состоит в развитии различных навыков или передачи определенных знаний; все это может рассматриваться, по меньшей мере, как стадии в процессе воспитания. Истинная суть воспитания состоит в том, чтобы сделать человека в состоянии достичь своей цели в жизни. А эта цель, по Сократу, познание Добра»².

Со времен Сократа цель воспитания состоит в том, чтобы научить отдельного человека познать самого себя. Для греков это означало познать логос. Тот, кто понимает добро, делает добро. Так считали Сократ и Платон. «Добро» — это логос, существующий в действительности, его надо только найти. Когда это происходит, человек поступает как слуга логоса, и не может не делать добра. На словах Сократ убеждал в том, что человек должен подчиниться существующему разуму, иначе и не могло быть в тогдaш-

¹ Платон. Апология Сократа. 21e, 22 // Там же. С. 88.

² Werner Jaeger. *Paideia*. Berlin, 1973. S. 637.

ней Греции. Что же касается его деятельности, то он выступает как вдохновитель самостоятельности, указывающей путь к современному индивиду.

Воспитательная деятельность Сократа заключается в том, что он учил думать, ибо он знал только одно — что он ничего не знает. Поэтому Сократ задает вопросы. Или иными словами — он думает. Тот, кто постоянно стоит на своем, не мыслит. Он только знает. «Когда мы думаем, то подразумевается, что мы не знаем, — пишет норвежский философ Хельге Салемонсен. — Ибо мы думаем, чтобы понять. Тем самым мы признаемся, что еще не поняли. Мышление — это эрос, который ищет то, чего не имеет, — например, ответ. Но тот, кто ищет ответа, должен сначала поставить вопрос. Следовательно, спрашивать означает думать. Тот, кто не спрашивает, тот не мыслит»¹. А тот, кто спрашивает, уже ступил на путь, ведущий к переживанию разумной связи между самим собой и миром или к переживанию самого себя как отдельного, одинокого, но самостоятельного существа — в зависимости от места и времени.

Учить других думать — занятие рискованное. В возрасте 70 лет Сократ предстал перед судом по обвинению в введении новых божеств и разращении юношества. Оба обвинения были оправданы. С точки зрения существующего, думать пагубно, ибо мышление переходит границы существующего и угрожает ему. Процесс мышления делает индивида преступником.

«Новых божеств» Сократ называл своим *daimon*. Это был голос, предостерегающий его, когда он собирался сделать что-то, чего не следовало делать, или испытывал соблазн думать или действовать в противовес *логосу*, которому он служил. Сократовский *daimon* сродни нашей «совести», которая есть также понятие неприятное для тех, кто хочет сохранить власть и существующее неизменным. «Божество, предлагающее каждому человеку противостоять требованиям и угрозам всего мира, — пишет Йегер, — не могло появиться в греческой религии до Сократа»².

Сократ был признан виновным, как считается, 280 голосами против 220. Обвинители выдвинули требование смертного приговора. Когда Сократ получил слово для предложения иного приговора, он сказал, что если по справедливости оценить его заслуги, то он должен

¹ Helge Salemonsens. Under kunnskapens tre. Oslo, 2005. S. 143.

² Werner Jaeger. Paideia. S. 645.

присудить себя к бесплатному обеду в Пританее. Сократ был приговорен к смерти гораздо большим перевесом голосов, нежели в вопросе о признании его виновным. Афиняне умели постоять за себя.

Daimon не предостерег Сократа от появления в зале суда. И этому не следует удивляться. Так, в диалоге «Федон», действие которого разворачивается в тюрьме непосредственно до и после того, как Сократ выпивает чашу с ядом, он характеризует философию как упражнение в смерти: «Но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться только к этому, а потом, когда оно оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся»¹.

Орган познания — это *душа*, и именно душа, а не тело, общается с вечностью. Тело, со своими претензиями на удовольствие, своими болезнями, голодом и жаждой, только мешает познанию. В смерти душа расстается с телом, и это дает ей возможность, стремясь к истине и мудрости, пережить истинное, добро и прекрасное: «У нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно, разум, но только после смерти, при жизни же — никоим образом»².

Посвящение в мистерии должно было готовить к смерти. Этот обряд был доступен всем. Мышление и философствование — это также подготовка к смерти и точно также — возможности, доступные каждому. У греков в смерти душа общается с вечным и неизменным и становится частью всеобщего мира. У *египтян* в смерти душа становилась фараоном, исключением. Представление о смерти следует общему развитию культуры, однако, несмотря на различия, как в Египте, так и в Греции, смерть связывается с развитием индивида и его самосознанием. Для египтян отдельный человек в смерти становился своего рода Я, приобретая свое собственное «Ах», понятие, которое можно также перевести как «дух», т. е. мышление. Мыслящая философская деятельность, которую воплотил Сократ и был за это приговорен к смерти, — это как путь к самопознанию, так и подготовка к смерти, если верить Сократу.

¹ Платон. Федон. 64а / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 21.

² Там же. С. 25.

Сократ своими словами не был борцом за индивида, понятие индивида не знала античная Греция. Он хотел воссоздать полис, сообщество в добре. Он сам называл себя «повивальной бабкой» или «родовспомогателем». Однако, несмотря на свою роль «последнего гражданина старого полиса»¹, по выражению Йегера, он все же своим нарушением закона способствовал появлению и утверждению индивида, который есть наша тема. Сократ говорил о всеобщем и вечном, однако его деяния направлены на индивидуальное. Я ранее называл Евмея в «Одиссее» всеобщим *Ты*. Сократ в таком случае — всеобщее *Я*. И поэтому он одинок в греческом мире.

Как лошадиный овод Сократ бессмертен. Служитель Аполлона Сократ просматривается во всей западноевропейской истории, он беспокоит, возбуждает и стимулирует подвергать сомнению принятые истины, побуждаемый словами оракула «Познай самого себя». И тогда эти истины не кажутся такими уже само собой разумеющимися. В Средневековье Сократ был известен по трудам Аристотеля и Цицерона, а также из доступных двух диалогов Платона. В восточной части Римской империи, Византии, труды Платона сохранились. Когда стало ясно, что столица империи скоро будет завоевана мусульманами, духовенство Восточной империи попыталось объединить две церкви. В 1438 г. был созван собор во Флоренции. Представители Восточной церкви приехали на него не с пустыми руками. Они привезли множество античных рукописей, чтобы спасти их от неминуемой оккупации. Среди этих рукописей были диалоги Платона и воспоминания Ксенофонта о Сократе. С этого момента началась жизнь Сократа на Западе. «Сократ стал предводителем современного просвещения и философии, — пишет Йегер, — апостолом

Новой посюсторонней религии и блаженства, достижимого в этом мире. Оно зависело не от милости, а от непрестанного стремления совершенствовать свое собственную суть». Сократ стал знаменосцем гуманизма эпохи Возрождения. *Sante Socrates, ora pro nobis* — «Святой Сократ, молись за нас!» — восклицает Эразм Роттердамский².

Сократ настаивал на том, что он ничего не знает. Его фигура оказалась в некотором смысле пустой на протяжении истории, и как пустота, которую каждый может заполнить своим содержанием, она могла вдохновлять к подлинному самопознанию.

¹ Jaeger. *Paideia*. S. 644.

² Слова Нефалия из беседы Эразма Роттердамского «Благочестивое застолье». См.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 33.

«Я вижу единственную аналогию самому себе в Сократе», — писал Сёрен Кьеркегор в связи со своей задачей изменить понимание того, что значит быть христианином. «Ты, благородный простак древности, ты — единственный *Человек*, которого я с восхищением признаю как мыслителя. Как я хотел бы... поговорить с тобой, ну хотя бы полчаса!»¹

Через какие-то 20 лет Фридрих Ницше подтвердил актуальность Сократа в «Рождении трагедии», обвинив его в уничтожении греческой культуры, и в том, что он крестный отец чудовища, господствующего в современном мире — теоретического человека. Сократ — «новорожденный демон», у которого творческий инстинкт стал критиком, а критическое сознание творцом. Он символ жизнеразрушающего представления о том, что понимание возвышается над переживанием и действием².

Сократ был учителем и того, и другого и научил их быть самими собой.

Служитель добра

Первым учеником, которого Сократ научил самообладанию и самоосвобождению, был Платон.

Двадцатилетним юношей Платон присоединился к кружку Сократа. Семь лет спустя афиняне осудили Сократа на смерть. Процесс Сократа вызвал у Платона скепсис по отношению к демократии.

Ядро философии Платона — его «учение об идеях». Я не буду вдаваться в детали этого учения, ибо это уведет нас далеко в сторону от темы. Однако отдельные аспекты этого учения следует привести.

В то время как чувственный мир характеризуется непостоянством и изменениями, ложью и обманом, тот мир, который мы постигаем с помощью мышления, или мир идей, представляет собой мир существующий, прочный и неизменный. Именно здесь надо искать истину, а не в мире чувств. К миру чувств относятся наши страсти, меняющиеся расположения духа и личные мнения.

Платон не различает между «внешним» и «внутренним». Он проводит различие между «душой» и «телом», а это новое противоречие со времен Гомера. Душа у Платона разделена на несколько

¹ Søren Kierkegaard. Samlede Værker. København, 1982. B. 19. S. 319.

² См.: Ф. Ницше. Рождение трагедии. Гл. 12, 15, 18. Пер. Г.А. Рачинского // Соч. В 2-х т. Т. I. М., 1980.

слоев и напоминает египетские «Ба» и «Ка». Нижняя часть души тянется к телу и миру чувств, верхняя — к идеям и Добру, Истинному и Прекрасному. Душа есть у человека и в мире. Эта та часть субстанции, которая управляет космосом, и она — часть каждого отдельного человека. Отдельный человек «уплотняется» своим телом и душой и становится *чем-то определенным*, своеобразным единством, первоначально непохожим на других. Однако индивидом в нашем понимании отдельный человек не является. То, что делает отдельного человека особенным и исключительным, это скорее педагогическая проблема и задача, нежели ценность. Поскольку отдельный человек отклоняется от истины, он должен прибегнуть к всеобщему, чтобы стать правильным и истинным человеком. Тот же, кто держится за самого себя и свое отклонение и противостоит вечным идеям, является нарушителем закона и подлежит воспитанию, а в худшем случае — наказанию.

Цель Платона в области морали — самообладание. Высшие части души, расположенные ближе всего к миру идей, должны управлять низшими. Этому качеству надо было научиться путем познания мира идей. В этом педагогическая задача.

«Самообладание» означает для Платона (и Сократа), что мы должны руководствоваться разумом, составляющим высшую часть души. Таким образом, то самообладание, о котором он говорит, не отличается от того разума, к которому мы взываем сегодня. Однако мой разум вовсе не «мой», а моя душа тоже не «моя», как мы поняли бы это сегодня. Разум однозначен с всеобщими законами. Душа — часть того, что поддерживает или разрушает мир. Благодаря познанию Добра и мирового порядка я становлюсь господином над самим собой и одновременно помогаю Добру осуществиться в мире.

Только тот, кто есть господин над самим собой и, следовательно, обладает высшей мудростью, годится для управления государством. В произведении «Государство» Платон утверждает, что во главе доброго государства должны стоять «правители-философы». Но что делать с теми, кто выступает против познания правителей-философов? Что, если в идеальном обществе Платона появится новый «Сократ», человек, который захочет ввести новых божеств и новое познание?

Такой человек будет для создателя системы Платона в худшем случае преступником. Тот, кто отрицает богов или противодействует им, следует своим низшим силам души. А поскольку душа

человека родственна управляющему принципу вселенной, то преступление направлено более чем против мирских властей. Оно является нападением на мировой порядок.

В одном из своих последних трудов — «Законы» — Платон детально разбирает, как следует наказывать врагов государства. Все святыни подлежат государственному контролю, а о каждом, кто поклоняется собственным богам, нужно доносить государству. И если он или она приносит жертвы иным богам, а не государственным, то он должен понести наказание. Правда, законодатели должны сначала попробовать уговорить упряма и показать ему, что он ошибается. Если инакомыслящий будет настаивать на своем заблуждении, его ожидают различные наказания и тюремные сроки: «Судья должен присудить тех, кто впал в нечестие по неразумию, а не по злему побуждению и нраву, к заключению в софронистерий не меньше, чем на пять лет. В течение этого времени никто из граждан не должен иметь к ним доступа, кроме участников Ночного собрания, которые будут его увещевать и беседовать с ним ради спасения его души. Когда же истечет срок заключения, тот из них, кто покажет себя рассудительным, пусть получит свободу и живет вместе с другими рассудительными людьми. В противном же случае, т. е. если он снова заслужит подобное наказание, его следует покарать смертью»¹.

Самое суровое наказание ждет тех, «которые, кроме того, что не признают богов и их промысла или считают их умолимыми», пытаются воздействовать на богов «посредством жертвоприношений, молитв и заклинаний» и таким образом рискуют развратить как отдельных лиц, так и государство: «Им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд назначит наказание в виде заключения в тюрьму, находящуюся посреди страны. Никто из свободных никогда не должен приходить к подобному человеку. Назначенную ему стражами законов пищу он должен получать от рабов. В случае смерти тело его выбрасывается непогребенным за пределы страны. Если же кто-нибудь из свободных людей погребет его, то любой желающий может привлечь его к суду за нечестие»².

По таким законам Сократ бесспорно подлежал осуждению. Любой думающий индивид рискует оказаться в исправительной колонии Платона.

¹ Платон. Законы. Кн. 10, 909a / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3. М., 1972. С. 407—408.

² Там же. 909 b-c. С. 408.

Платон вовсе не был преступником. Он был «служителем Добра». А это часто гораздо хуже. Сократ настаивал на своем незнании и с иронией отзывался обо всем будущем знании, так что знающий в любой момент может оказаться лицом к лицу с самим собой. Платон со временем приобрел большие знания. Он даже знал, как всеобщий разум и космический мировой порядок должны воплощаться в повседневной жизни. Возникает соблазн назвать Платона авторитарным ворчуном, не воспринимающим игру, искусство, философские исследования и ошибки. Однако мы вспоминаем, что тот же самый человек сочинил античный символ иронии и лукавства — образ Сократа. Именно у Платона Сократ игрив и ироничен, а не у Ксенофонта или Аристофана. И тот факт, что именно Платон является автором «Пира» и «Законов» — удивительный парадокс. Здесь, так же как в случае с Эхнатом, перед нами слияние кажущихся противоречий. Сократ как родовспомогатель индивида и философская апологетика тоталитарного государства имеют своим источником Платона.

Поэтому было бы несправедливо покинуть здесь Платона, так же несправедливо, как позволить Иоганну Шеффлеру заслонить Ангела Силезского.

Мир идей Платона устроен иерархично. Идея Добра — наивысшая, но то познание, которое может привести к Добру, начинается уже с познания самых низших идей и чувственного мира. Поэтому познание не является прерогативой королей-философов и вообще не ограничено положением человека или его должностью в этом мире. В диалоге «Менон» мы становимся свидетелями того, как Сократ (или Платон) заставляет неграмотного мальчика-раба вывести аксиомы из Эвклидовой геометрии, показывая ему практическую геометрию. В ходе диалога мальчик возвышается до все большего понимания. Так он обретает свое истинное я. Здесь он уже не раб.

Высокомерие как личность

«В истории политической философии, — пишет американский профессор философии Джордж Сабин, — смерть Аристотеля в 322 г. до н.э. знаменует собой окончание эпохи, таким же образом, как жизнь его великого ученика, умершего за год до этого, означает начало новой эпохи в политике и истории европейской культуры. Распад полиса острой линией проходит по истории полити-

ческой мысли. Отсюда начинается преемственность, доходящая вплоть до наших дней. Для сравнения укажем, — продолжает Сабин, — что распространение христианства вызвало лишь поверхностные изменения в том процессе, который начался с великого ученика Аристотеля — Александра Македонского»¹.

С педагогической точки зрения Александр был внуком Платона и, следовательно, правнуком Сократа. Учитель Александра, Аристотель, был учеником Платона. Все трое зывали к общечеловеческому разуму. В некотором смысле Александр своими завоеваниями реализовал и осуществил именно этот разум. Заметим однако: без правил и деталей Платона. Ибо что характеризует новую эпоху, начатую Александром? Сабин цитирует английского историка У.В. Тарна: «Человек как существо общественное, как элемент *полиса* или самостоятельного города-государства, закончился с Аристотелем; у Александра человек предстает как индивид. Этот индивид должен был думать о том, как регулировать свою собственную жизнь, как строить отношения с другими индивидами, образующими вместе с ним “обитаемый мир”. Для того чтобы удовлетворить первую из названных потребностей, возник ряд философских учений о морали, а для удовлетворения второй — новые идеи братства. Они были обнародованы на пиру в Описе, когда Александр заговорил о единодушии и единомыслии (*homonoia*) и общем государственном образовании для македонян и персов»².

Провозгласить первого современного индивида — дело нехитрое. Эта честь была уже оказана Эхнатону, однако ни он, ни Александр, очевидно, не совсем годятся для этой роли. Тем не менее, Александр — это важный шаг к пониманию индивида, причем не только в силу подчеркивания элемента общности в качестве основы равенства всех людей, но также и различия между отдельными народами в качестве исходного пункта для единодушия. И в этом смысле он ближе к своему «прадеду», нежели к «деду».

В фигуре Александра удивительным образом сочетаются черты современные и вневременные, характерные для всех времен. Он похож на сверкающую молнию, и это качество делает его таким чарующим и загадочным и сегодня. Благодаря своему учителю Александр получил наилучшее для того времени образование.

¹ George Sabine. A History of Political Theory. London/ Toronto/ San Francisco, 1973. P. 141.

² Там же.

С этой точки зрения он был совершенным греком. Однако он вел себя совсем не по-гречески. И родом он был из Македонии, которая к Греции никогда не относилась.

Александр не делал различия между эллинами и варварами, как это видно из его речи об *единодушии*. Да и не мог он делать такого различия, ведь он сам был наполовину эллином и наполовину варваром и жил так же. Александр женился на персидской принцессе Роксане с соблюдением персидского брачного ритуала. Все говорит о том, что он очень ее любил. Она сопровождала его повсюду, даже во время похода в Индию. Рассказывают, что Александр выдвигал весьма необычные требования к своим подчиненным: они должны были обладать способностью краснеть, показывая таким образом, что им стыдно. Независимо от того, правда это или нет, такие рассказы свидетельствуют о том, как потомки отзывались об Александре. Зарождающаяся совесть была для него столь важна, что он требовал, чтобы ею обладали и его солдаты.

Идея Александра о всемирной империи от Средиземноморья до Индии была абсолютно негреческой, однако типичной для политика с позиции силы. Но несмотря на то, что мы до сих пор сравниваем его с другими завоевателями, метод поддержания его империи был совсем нетипичным: солдаты получали приказ жениться на местных женщинах, и представители завоеванных народов привлекались к управлению. Единодушие должно было стать связующим веществом в его империи. Империя должна была, таким образом, буквально основываться на всеобщем разуме и нести греческую культуру по всему миру.

Один из биографов Александра, Роберт Лейн Фокс, утверждает, что в том, что после смерти Александра в возрасте 32-х лет империя развалилась, виноваты предрассудки, свойственные его преемникам, и это еще раз подчеркивает «несвоевременность» Александра¹. Однако его другая цель осуществилась — ему удалось распространить греческую культуру почти по всей Азии. Благодаря основанным им «Александриям» — от Египта до Пенджаба — возникло восемнадцать городских центров греческой культуры. И хотя в большинстве этих городов уже спустя несколько поколений после Александра воцарились местные правители, греческая культура там по-прежнему сохранялась вплоть до исламского за-

¹ Robert Lane Fox. Alexander the Great. London, 1997. P. 477.

воевания в VIII в. Греческий язык был «*lingva franca*» от Марселя до Индии, и каждый, кто хотел добиться положения в обществе, должен был овладеть им. Последствия этого дошли до наших дней. «Без греческого языка, — пишет Фокс, — христианство не смогло бы распространиться за пределы Иудеи»¹.

И все же, несмотря на глубокую приверженность Александра к греческой культуре и его миссионерское рвение по ее распространению, не следует приписывать ему те древнегреческие добродетели, которые так высоко ценили Сократ, Платон и Аристотель — самообладание, чувство меры и рассудительность. Александр был скорее воплощением самого большого греческого порока — *хибрис* (*hybris*), или высокомерия. Александру было свойственно доводить все до крайности, и это касается не только завоеваний. Его мужество граничило с безрассудством. Он был девять раз ранен в бою, один раз стрела вонзилась ему в грудь, а другой — крюк катапульты прошел через его плечо².

В отличие от персов, греки разбавляли вино водой, Александр же потреблял вино неразбавленным и часто в огромных количествах. В последний месяц своей жизни он участвовал в трех сильнейших кутежах, после которых каждый раз ему требовалось спать 36 часов, чтобы прийти в себя. Александр был крайне неуравновешен. В 328 г., находясь в Самарканде и ожидая, когда можно будет отправиться в поход в Индию, он поспорил во время обеда со своим другом греком Клитом. Александр разозлился, вырвал у одного из стражей копье и убил друга. Через минуту его охватило раскаяние, и он три дня лежал без еды и питья, бормоча, что убивает своих друзей.

Этот случай напоминает историю о том, как Александр хотел, чтобы его солдаты умели краснеть. Он, по-видимому, не разделял убеждение своих предков в том, что тот, кто осознает необходимость добра, делает добро. Александр скорее был ближе к Павлу, который жаловался на то, что делал зло, которое не хотел, и не делал добро, которое хотел. Ведь только в таком случае человеку бывает стыдно.

Я полагаю, что Александр был не первым и далеко не единственным человеком, переживавшим раздвоение воли или темперамента, когда поспешные действия одерживают победу над рассудительностью и благоразумием. Однако он был одним из самых

¹ Robert Lane Fox. Alexander the Great. P. 487.

² Ibid. P. 496.

известных людей в древнем мире, кто открыто мучался угрызениями совести. Размышления о том, что у меня не хватает силы воли сделать то, что следует, мое нежелание следовать Добру оставило щель, в которую позднее просочилось христианство. Эта щель была исходной точкой как для апостола Павла, так и для Августина. Августин превратил эту щель во внутренний мир человека.

Мишель де Монтень, сделавший гораздо позднее размышление над фрагментами своего *Я* предметом литературного произведения, часто возвращается к Александру. В большинстве случаев он пишет о нем одобрительно, однако в одном месте он отмечает: «А в жизни Александра я нахожу самыми жалкими и свойственными его смертной природе чертами как раз укоренившиеся в нем вздорные притязания на бессмертие. Филота забавно уязвил его в своем поздравительном письме по поводу того, что оракул Юпитера-Аммона¹ объявил Александра богоравным: “За тебя я весьма радуюсь, но мне жалко людей, которые должны будут жить под властью человека, превосходящего меру человека и не желающего ею довольствоваться”. Несколько ниже Монтень комментирует это событие так: «Незачем нам вставать на ходули, ибо и на ходулях надо передвигаться с помощью своих ног. И даже на самом высоком из земных престолов сидим мы на своем заду»².

«Божественность» Александра после его ранней смерти укрепилась. Эта божественность уводит его от индивида по направлению к деспоту. В то же время его видение империи, поддерживаемое осознанием однородности всех людей и его переживание стыда, мучений относительно собственного *Я*, указывает в противоположном направлении, а именно, к индивиду. Александр ощущал себя самого преступником, несмотря на свой почти божественный статус. И это ощущение есть первый шаг на пути к пониманию себя самого как возможности реализации чего-то иного, нежели всеобщий разум, шаг на пути к пониманию себя самого как я.

¹ Культ древнеегипетского бога Аммона был перенесен в Грецию и Рим; это божество было отождествлено с Зевсом-Юпитером (*Прим. пер.*).

² Мишель Монтень. Опыты. В 3-х кн. Т. 2. Кн. третья. Гл. 13. С. 330.

Индивид как принцип

Мы научаемся стоическому спокойствию и встречаем Иисуса

Я всего лишь средний, обычный
Я такой как он, такой, как ты
Я каждому брат и сын
Я не отличаюсь ни от кого
И нет смысла говорить со мной
Это все равно что говорить с тобой.
Боб Дилан

«В стране разума индивидуальность чужестранка», — утверждает известный исследователь автобиографических произведений Георг Миш. Это верно при условии понимания индивидуальности как чего-то исключительного, не имеющего существенной связи с остальными феноменами в мире. Однако разум есть *также* часть индивида, ибо с помощью разума каждый отдельный человек общается с другими. Мы пользуемся общими понятиями разума. Насколько они «реальны», зависит от того, переживается ли разум как общая черта людей и мира, либо как принадлежащий только человеку, использующему его в качестве инструмента для объяснения механистического мира. В обоих случаях предполагается, однако, что понятия разума и мышления познаваемы, что их понимают все люди. Эти понятия, как говорится, *интерсубъективны*. В противном случае никакая коммуникация не была бы возможна.

Как я уже указывал, переживание разума появляется в истории как инструмент параллельно с тем, как возникает понимание каждого человека как отдельного индивида. Американский социолог Стивен Люкес предполагает такое понимание индивида, формулируя четыре основных черты современного индивида. Индивид обладает нерушимым достоинством, он автономен, имеет право на частную жизнь и он может и должен реализоваться. Вдобавок мы имеем определение индивида у Салемонсена как одинокого индивида, что еще сильнее отдаляет его от окружающего мира. А я добавил также следующее: переживание другого человека как *Ты*. Именно другой или другие дают мне мое достоинство.

Известные люди, каждому из которых соответствует важный этап в истории развития индивида, подчеркивали чуждость индиви-

да в стране разума. Монтень (1533—1856), изучая самого себя, не нашел даже определенной связи между всеми фрагментами своего Я. Философ и анархист Макс Штирнер (1806—1856) описывает «единственного», т. е. каждого отдельного индивида как существо вне общих понятий. Оно не имеет других имен, кроме Я. Содержание этого имени заключается в его собственном переживании. «Дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с», — восклицает «человек подполья» у Достоевского. Эта простая математическая истина символизирует у него разум и всеобщие понятия: «Дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен с тем, что дважды два четыре — превосходная вещь, но если уже все хвалить, то и дважды два пять тоже премилая иногда вещьца»¹. Антигерой Достоевского 1864 г. шипит и плюет на веру во всеохватывающий всеобщий разум и объявляет, что человек даже сойдет с ума, чтобы доказать, что разум есть что-то собственное, а не «клавиша рояля, которую нажимают законы природы, как им заблагорассудится» — если речь пойдет о последней возможности для индивида показать себя.

Однако индивид, несмотря ни на что, это также нечто общее во вселенной трех мыслителей. Монтень обнаруживает преемственность и тот элемент, который связывает его фрагменты вместе в самость, в том, что он называет *способностью к суждению* или *способностью различения*. Истины, до которых мы доходим в результате размышлений или которые мы наблюдаем, могут быть различными и противоречивыми. То, что я переживаю их как истинные, бесспорно. Это заслуга способности различения. Она есть форма индивидуализированного разума, и как таковая принадлежит царству разума. Если бы Штирнер не знал, что ему есть что сказать окружающему миру и что другие могут понять его, он бы едва ли написал свой главный труд «Единственный и его собственность». Самость может быть какой угодно выдающейся, однако она все-таки в состоянии передать свои переживания, мысли и доводы другим. Это происходит исходя из условий разума. «Человек подполья» — злобный, трагический пленник в сети разума, которую он сам плетет вокруг себя. Он ненавидит этот разум, но не может освободиться от него, как будто «человек подполья» — это портрет самого Макса Штирнера.

¹ Ф. Достоевский. Записки из подполья. Собр. соч. в 10 т. М., 1956. Т. 4. С. 161.

Раскол между индивидом и разумом поддерживается двумя переживаниями. Я обладаю исключительным внутренним переживанием себя самого — и я переживаю то, что стою перед внешней, принуждающей и диктаторской силой, называемой «разумом». Сам раскол есть выражение того, что индивид вплетен в сеть разума и мыслей. Это мое мышление, или, если хотите, моя способность различения, которая проводит различие между субъектом и объектом, между внешним и внутренним, между мной самим и миром. Это различие, как мы знаем, в ходе истории подвергалось изменению. Ничто не указывает на то, что это различие твердо установлено раз и навсегда в наше время. Что я думаю, зависит от того, кто я есть и где и когда я живу. То, что я мыслю или различаю, бесспорно. «Мы думаем наши мысли, идеи и чувства как нечто находящееся внутри нас, в то время как явления внешнего мира, с которыми связаны эти душевные состояния, находятся вне нас», — указывал Чарльз Тэйлор. «Современное понимание личности опирается на явное, но тем не менее странное разграничение внешнего и внутреннего», — утверждает Тронд Берг Эриксен¹. Но я полагаю, что это различие не такое уж удивительное. Напротив, оно непрестанно меняется. Каждый раз, когда граница сдвигается, разум или отдельный индивид выигрывает или проигрывает пространство. И это движение независимо ни от чего показывает, что индивид также принадлежит царству разума.

Во вступительной главе я описывал «индивида» и *Я* как многозначные величины, переходящие в противоречия друг друга. Самость можно представить в образе шара с поверхностью, обращенной во все стороны света. *Я* есть и единственное, и всеобщее. Я говорю Я самому себе — так же, как и остальные люди.

Уход в себя

Свое достоинство как человека и индивида я получаю благодаря признанию других. Мне мало поможет, если я буду настаивать на своей ценности, если никто другой ее не видит. Когда Сократ (Платон) показал, что даже мальчик-раб Менон смог благодаря своей способности к мышлению подняться в мир идей, то мальчик

¹ Тронд Берг Эриксен. Августин. Беспокойное сердце / Пер. Л. Горлиной. М., 2003. С. 179.

стал равноценным человеком. «Природа никого не сделала рабом. Бог создал всех свободными», — утверждал софист Алкидамант уже в 420 г. до н.э. И несмотря на свое нерасположение к софистам, Платон подтверждает этот тезис в своем диалоге «Менон». Этот взгляд переходит границы греческого полиса и указывает в направлении всеобщего признания прав каждого отдельного человека, независимо от своей принадлежности. Такой взгляд пытался выразить Александр в своей речи о «единодушии».

В городе-государстве каждый человек играл предписанную ему роль. Жизнь свободных граждан протекала на общественной арене. После крушения полисов и образования империи Александра радикальным образом изменились обстоятельства жизни каждого человека. Перед лицом действительности, когда ни один полис не мог гарантировать безопасности, когда государственная власть стала всемирной и отдаленной, а конкретная власть оказалась в руках более или менее тиранических и своенравных властителей, люди стали углубляться в себя. Ни о какой политической активности не могло быть и речи. Однако контакты с Востоком и рост торговли с восточными странами привели к «глобализации» в религиозной и духовной сфере — мировоззрение, религии и мистические течения предлагались нарасхват. Внутренний мир стал новой ареной для раскрытия каждого человека. В греческой философии возникла школа, которая смогла придать смысл жизни в мире, подверженном произволу власти, где каждый человек оказался предоставленным самому себе. Эта школа называлась школой стоицизма, и ее возникновение свидетельствует о жизнеспособности греческой философии.

Стоицизм был основан Зеноном в IV веке до н.э. Стоики утверждали, подобно Платону, что все люди наделены одинаковым разумом, господствующим в природе. Все люди — рабы, варвары, иностранцы и свободные — равноценны. Они все — граждане невидимого государства, которое вечно и в котором господствует право. Фактически существующие государства и своды законов — несовершенные копии справедливости, которую гарантирует сама природа. За каждым человеком признаются права, однако они совершенно абстрактны, как и люди для стоиков в принципе равны, независимо от различий, существующих в мире. Поэтому и равенство становилось абстрактным, ведь в действительном мире различия существовали. Мысль о равенстве не приводила — пока

еще — к какому-либо пониманию индивида, в нашем понимании. Однако отдельный индивид все же присутствовал, во всяком случае, *в принципе*. Поэтому мышление стоиков создает предпосылку для современных прав человека, для понимания нерушимой ценности и достоинства индивида. Стоики заложили основу для появления первого из четырех характерных признаков современного индивида, сформулированных Стивеном Люкесом, а именно: каждый человек есть существо, наделенное собственным *нерушимым достоинством*.

Другой вывод, сделанный стоиками из окружавшей их действительности, состоял в том, что в таком меняющемся и беспокойном мире лучше и умнее всего уйти в себя и воспринимать все события — счастливые и несчастные — со «стоическим спокойствием». Человек должен завоевать самого себя и овладеть самим собой, не пытаясь завоевать мир или овладеть им. Мы не можем контролировать то, что с нами происходит или управлять этим. Напротив, моя реакция подчинена моей воле. Я в состоянии сделать моральный выбор. Эта способность обозначалась греческим словом *prohairesis*¹ *. Римский философ-этик Эпиктет, сам много лет проживший рабом, пишет, что тиран может заковать тебя в цепи, снести голову. «Что же он не закует и не снесет? Свободу воли»².

Индивиды существовали пока еще только в принципе. Всеобщий разум был для стоиков руководящим принципом и опорой. Именно к этому разуму уходил человек в мире, охваченным произволом. И все же стоики, подчеркивая, как и Эпиктет, что человек имеет возможность выбора и обладает волей, даже в самых безнадежных ситуациях, выдвигали возможность, за которую ухватилось христианство: свободное присоединение каждого отдельного человека к добру.

Гражданин и лицо

Римлянин был *гражданином*, защищенным законом. Он, — ибо речь шла исключительно о мужчинах, — был лицом, обладавшим положением в обществе и правами. Положение женщины тоже несколько изменилось со времен золотого века Афин. Так, Симона де Бовуар пишет: «По закону римлянка порабощена в большей степени,

¹ Духовная свобода. (Прим. пер.).

² Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна // <http://sem44.porod.ru/epikтет/glaval.htm#0119>.

чем гречанка, но реально она гораздо активнее вовлекается в общественную жизнь; дома она занимает атриум — центральное помещение жилища, а не отправляется в гинекей подальше от посторонних глаз. Она следит за работой рабов и руководит воспитанием детей. Она разделяет с супругом его труды и заботы и считается совладелицей его имущества. Она — хозяйка дома, причастная культу. Она подруга мужчина, а не рабыня, соединяющие их узы настолько священные, что за пять веков не известно ни одного развода»¹. Полем деятельности женщины был дом. Мужчина принимал участие в делах общественных. Однако ни тот, ни другая не были индивидами. Над ними обоими главенствовал род. Мужчина считался *персоной*, маской, представителем и выразителем своего рода. Принадлежность к роду давала ему идентичность и права. В римском праве была одна особенность, которая очень удивляла греков, — римлянин, женатый или неженатый, не считался римским гражданином, пока был жив его отец. Отец решал все за своего сына и даже мог безнаказанно его убить. Полноценным мужчиной и римлянином считался только глава семьи, *pater familias*, или же человек, не имевший родителей.

Римлянин не рождался на свет, а отец «брал» его или ее. Повивальная бабка клала новорожденного на пол или на землю, и юридически ребенок считался появившимся на свет, когда отец поднимал и признавал его. Так же как и у греков, нередко от детей отказывались и выносили их на площадь. Кто-то мог взять этого ребенка, а мог и никто не взять. Детей с врожденными пороками либо выносили на улицу, либо топили. «Хорошее должно отделяться от негодного, — пишет Сенека в защиту этого обычая². И все же иногда дети, обреченные на смерть, выживали. Мать могла обмануть отца и отдать ребенка на воспитание родственникам или друзьям. Таким ребенком была, в частности, жена императора Веспасиана.

Исключения не дают нам, однако, права проецировать в античность современное Я. «Ничто не является большим заблуждением, как использование Я в греческой или римской поэзии, — пишет Поль Вейн, профессор истории в Колледж де Франс. — Если античный поэт говорит: «Я ревную, я люблю, я ненавижу», то он больше похож на современного поп-музыканта, нежели поэта. Поп-музыкант и античный поэт рассказывают нам не о своих личных радостях и печа-

¹ Симона де Бовуар. Второй пол / Пер. А. Сабашниковой. М., СПб., 1997. С. 56.

² Цит. по: A History of Private Life. Vol.1: From Pagan Rome to Byzantium. Red.: Philippe Aries and George Duby. London, 1991. P. 9.

лях, они скорее поднимают на пьедестал Ревность и Любовь. И если один из античных поэтов говорит: “богатство для меня ничего не значит”, то он таким образом утверждает то, что надо думать о богатстве. Он говорит за всех и каждого и даже не помышляет о том, что читателя может интересовать его собственное мнение»¹.

Слово «частный» было в ходу у римлян, однако оно имело иное значение, чем для нас сегодня. Это означало область, *не* подвластную закону. Греческая точка зрения, согласно которой жизнь происходит в общественном пространстве, продолжала существовать и после того, как полис ушел в историю. Римское право не гарантировало отдельному человеку его права вне общественной арены.

Частно-правовой произвол проник в общественное пространство в конце имперского периода, на что жаловался римский историк Тацит (58—117): «С особой и незабываемой комбинацией боли и презрения говорит Тацит о том, какое психологическое воздействие оказывает на людей жизнь в условиях тирании, — пишет британский историк Квентин Скиннер, профессор гуманитарных наук в колледже королевы Марии Лондонского университета. — Тацит подчеркивает непредсказуемое воздействие власти: “Есть много вещей, которые ты не можешь или не смеешь сказать или сделать, ты должен убедиться в том, что твои слова не будут восприняты как провокация. В противном случае тебя никто не поддержит. Если правители попросят у тебя совета, ты должен ограничиться поддержкой проводимой ими политики, дабы не навлечь на себя их гнев”. Как с горечью подчеркивает Тацит, услужливость с необходимостью порождает раболепие. Когда какому-либо народу не дают развить свои лучшие таланты и добродетели, то эти качества исчезают, и народ постепенно погружается в жалкое состояние отупления и огрубления»². В таком мире самый надежный выход — стоический уход в себя.

Как это ни парадоксально, но параллельно с развитием империи шел процесс «демократизации» государственного законодательства. Когда на смену республике пришла императорская власть, при Августе (31 г. до н.э. — 14 г. н.э.) впервые была выдвинута идея всеобщего гражданства. Все свободные подданные должны были обладать одинаковыми правами и, гарантировать, таким

¹ Там же. С. 231—232.

² *Quentin Skinner. A Third Concept of Liberty. London Review of Books, 4. April 2002. S. 18.*

образом, лояльность империи. Впервые это произошло при императоре Каракалле в 212 г. Однако полностью идея универсального гражданства осуществилась, очевидно, около 300 г., когда Диоклетиан отменил привилегии граждан Италии. Однако тогда же, при Диоклетиане были уничтожены последние останки республиканского законодательства. Империя была официально провозглашена абсолютной монархией, в которой воля императора есть высший закон. Император превратился из *princeps civium*, первого среди граждан, в *dominus et deus*, господина и бога.

Со второго и третьего столетия в римском мироощущении начинаются фундаментальные изменения. Одним словом эти изменения можно охарактеризовать как *стремление к сердечности*, и проявляется это стремление во многих областях. Мужская неверность постепенно начинает рассматриваться как порок. Раньше только женщине возбранялось быть неверной. Рабы получили возможность вступать в брак. Это изменение указывает на то, что представление о «внутреннем человеке» появляется там, где раньше господствовал «человек политический» и где масштабы деятельности определялись только положением в обществе.

Эти изменения довольно ясно ощущаются в изобразительном искусстве. Органический орнамент античности и скульптуры сменяется более абстрактными геометрическими фигурами. Пластическое оформление тела уступает место более стилизованным фигурам, часто завернутым в просторные одежды и большими выразительными глазами смотрящим на зрителя. Норвежский археолог и искусствовед Ханс Петер Лоранж, посвятивший этому процессу несколько исследований, характеризует данную метаморфозу как переход от тела к символу: «Красивое тело в искусстве означает подтверждение и одобрение внешнего мира. Классическое искусство есть поэтому уже само по себе выражение уравновешенного, мирного соотношения между человеком и миром. Именно эта счастливая уравновешенность между внутренним и внешним утрачивается в конце эпохи поздней Античности. Человек отказывается от непосредственной чувственной преданности внешнему миру и уходит на новые изолированные позиции во внутренней жизни. Это цитадель, из которой искусство поздней Античности и раннего Средневековья смотрит на действительность»¹.

¹ H.P.L. Orange. Mot middelalderen. Oslo, 1963. S. 3.

Люди начинают завоевывать собственные души. Стоицизм — одна из сил, стоящих за этим процессом, другая — растущая неуверенность в расшатанной империи и третья — христианство. Среди множества философских школ и мистических направлений поздней Античности в сущности только оно одно указывало внутрь человека. Христианство было несомненно важнейшей силой, придавшей содержание пустой персоне, сформированной Римской империей. И поэтому христианство, в противоположность своим конкурентам, обрело силу.

Однако причина не только в этом.

Я есть истина

Во время правления императора Тиберия, одержимого паранойей и манией величия и внушавшего всеобщий ужас своим террором, интригами, пытками, убийствами и отравлениями, на юго-востоке империи, в маленькой провинции Иудея, разыгрывалась драма всемирно-исторического значения. В Риме никто не обратил внимания на эти события, и лишь сто лет спустя Тацит упоминает еврейскую секту, называвшую себя «христианами». Тем не менее, трудно найти другое историческое событие, имевшее такое значение. Восприятие современниками того, что происходило в Иудее в начале нашего летоисчисления, есть, должно быть, один из лучших примеров того, как трудно судить о будущем, исходя из прошлого и настоящего. И вовсе не потому, что оставалось ждать 1700 лет до появления первой газеты и еще 2000 лет до изобретения радио. Это объясняется тем, что то, что действительно обладает силой для создания будущего, настолько отлично от существующего, что при первом своем появлении кажется малым и незначительным.

Иудеи ожидали «сына дома Давидова», который должен был обновить завет между богом «Я есмь Сущий» и его избранным народом. Во времена рождения Иисуса многие претендовали на звание обещанного Мессии, однако лишь один из них удостоился впоследствии носить вечный царский титул «помазанного», *Meshicha* по-арамейски и *Христос* по-гречески. Сам Иисус называл себя необычным именем «Сын человеческий», возможно, для того чтобы избежать царских почестей. Он обращался к самым простым людям, к малоимущим слоям населения, как мы теперь их называем, которые собирались вокруг него и становились его первыми сторонниками.

Люди другого социального положения, такие, как Никодим, Иосиф Арифамейский и «Богатый юноша»¹, столкнулись с большими трудностями — либо непониманием окружающих, либо проблемами более внутреннего характера. Богатство и социальное положение не имели никакого значения для тех вещей, о которых говорил Иисус.

Создается впечатление, что Иисус осознал свое призвание во время крещения в реке Иордан. Ему было тогда 30 лет и оставалось три года деятельности до распятия. Эти три года можно назвать самыми длительными годами в истории человечества. Их воздействие было колоссальным, и в то же время оказалась невозможной любая попытка выяснить, что же собственно он сказал и сделал. Подобно Будде и Сократу, Иисус ничего не записывал, если не считать неизвестных слов, написанных им буквально на песке, когда к нему привели женщину, уличенную в проституции. Тем не менее, имеется целый ряд сведений о нем и пересказов того, что он якобы сказал и сделал, причем гораздо больше, чем то, что нашло свое отражение в Новом завете.

Сторонники Христа вскоре начали спорить друг с другом по поводу того, как следует толковать его слова и как понимать более или менее принятые толкования. Началась кропотливая работа по кодификации. Эта работа вскоре превратилась в борьбу за власть, в которой активное участие принял Константин — первый император-христианин. Слова Иисуса сохранились в той форме, в которой их сочли правильными и разумными церковные соборы. Четыре евангелия были признаны более истинными, чем другие повествования, и содержание послания Иисуса было приспособлено к властным притязаниям церковных организаций. Таким образом, стусился туман вокруг его первоначальных слов, однако в то же время для потомков сохранились сведения о его рождении, жизни, смерти и воскресении из мертвых. Без догматизации «Человек из Назарета», вероятно, стал бы родоначальником ряда враждующих между собой сект, но не всемирной религии. И мы все равно бы не узнали, в чем состояло его «истинное» послание. Прошлое окружено непроницаемой стеной, именуемой временем. Мы можем изучать отдельные события и отдельных людей, однако при этом с нами всегда багаж последующей истории, и мы неизменно смотрим на прошлое нашими собственными глазами.

¹ См. притчу о Богатом юноше в Евангелии от Матфея. Мф, 19, 16—26 (*Прим. пер.*).

В 1957 г. произошло событие, которое позволило нам заглянуть за эту непроницаемую стену. В 1945 г. в Египте, в районе селения Наг Хаммади, было обнаружено 13 древних рукописей. Через 12 лет они должны были стать доступными общественности. Однако разразился Суэцкий кризис, и Египет отказался допустить в Каир ученых из великих держав. Поэтому выбор пал на молодого датского ученого по имени Сёрен Гиверсен. Его пригласили в Каир и положили перед ним папирусы, которые он перевел с листа.

Представьте себе охватившие его испуг и почтение, когда он перевел введение к одной из рукописей: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома»¹.

Так начинается Евангелие от Фомы.

Евангелие, состоящее только из «слов Иисуса», высказываний, которые не объясняются и не ставятся в историческую или географическую связь, было известно среди ранних христианских общин. Однако, поскольку его также использовал один из опаснейших конкурентов католической церкви — манихейская церковь — оно было осуждено на Втором Никейском соборе в 787 г., а затем еще раз в XI в.

Ряд ученых, среди них американский теолог Хельмут Кестлер, утверждали, что евангелие от Фомы было записано в то время, когда слова Иисуса передавались в устной традиции, и поэтому оно, возможно, старше всех остальных евангелий.

Это предположение чрезвычайно интересно для нашего исследования. Если оно верно, то начало христианства приходится на те времена, когда зарождается понимание человека как индивида, понимание, которому позднее пришлось пробивать себе дорогу через сопротивление христианской церкви. В Евангелии от Фомы ясно сказано, что женщины и мужчины были равны среди учеников. Третье изречение Иисуса указывает на основополагающее значение всяческого познания и на внутреннее пространство человека: «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность»².

¹ Евангелие от Фомы / Пер. с коптского проф. В.Н. Нечипуренко. Ростов-на-Дону, 2007.

² Евангелие от Фомы, 3.

Все тексты дают простор для толкований. Так называемые священные тексты по своей природе двусмысленны. Это относится как к Евангелию от Фомы, так и к каноническим евангелиям. И все же достаточно ясно, что Христос уже в четырех одобренных евангелиях указывает на *внутреннее пространство* как на место, где решается, что есть добро и зло, истина и ложь. Тем самым он подчеркивает, что мораль и познание не зависят от внешних предписаний и законов. Также и еда, которая играла такую большую роль в еврейской религии, больше не делится на чистую и нечистую. Чистота и нечистота зависят от внутренних качеств: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека»¹. Таким же образом Иисус обращает внимание ученых мужей на них самих, когда они приводят к нему женщину, уличенную в проституции, которая по закону должна быть забросана камнями: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень!»² Христос принципиально указывает на бессилие внешнего закона и преимущество внутреннего, когда говорит: «Суббота для человека, а не человек для субботы!»³

В то же время слова Апостола Павла из его послания к галатам двусмысленны: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»⁴. Это наставление подчеркивает достоинство каждого отдельного человека. Создается впечатление, будто природа стойков, в которой все участвуют, заменяется на Иисуса Христа, в котором тоже все участвуют. Однако таким образом открывается путь к тому, что все христиане встречаются или превращаются в одно коллективное лицо, некое Мы, по имени «Иисус Христос». В этом случае возникает опасность исчезновения отдельного человека.

Иисус не основывал новой религии. Начало христианству было положено Апостолом Павлом, который расширил его размеры от еврейской секты до религии для всех — евреев, греков и варваров. В центре новой религии стоит одно *лицо* — Иисус Христос. И как это ни парадоксально, читаем ли мы его собственные слова или разнообразные толкования и истолкования, которым подверглось его учение впоследствии, он предстает перед нами как крест в не-

¹ Евангелие от Матфея, 15, 11.

² Евангелие от Иоанна, 8, 7.

³ Евангелие от Марка, 2, 27.

⁴ Послание к галатам Святого апостола Павла, 3, 28.

скольких измерениях. Его царствие — «не от мира сего»¹. Он сам также не от мира сего, однако он находится в мире — и до такой степени, что подвергается казни. Так, в Евангелии от Фомы записано: «Иисус сказал: Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня, и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я — там, подними камень — и ты найдешь меня там»². В повествовании о тайной вечере или святом причастии он еще яснее подчеркивает, что он есть часть этого мира, в форме плодов земли — хлеба и вина. «И когда они ели, Иисус взял хлеб, и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: Примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все. Ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов»³.

«Новый завет» предстает перед нами в образе человека, утверждающего, что он — «Сын Благословенного»⁴. Он — человек и смертен, но писание говорит нам, что он воскрес. Он есть Бог и человек одновременно.

Вряд ли можно представить себе большее кощунство и издевательство, с точки зрения монотеистической традиции. Ведь считалось, что тот, кто увидит лик Божий, должен умереть. И вдруг появляется сын плотника, который утверждает, что он близкий родственник Богу, что он — Сын Божий! Поэтому хорошо понятно возмущение первосвященника, раздравшего одежды свои и кричавшего о богохульстве, когда Иисус провозгласил свой неслыханный статус⁵.

Распятие Христа нельзя назвать судебным убийством, как впрочем, и приговор Сократу. Такое смешение Бога и человека, какое представлял собой Иисус Христос, устраняет различие между божественным и человеческим. Оно вырывает почву из-под ног традиционной религии и, следовательно, подрывает власть священнослужителей и их монополию как посредников. Если Бог становится человеком, приходит в мир и становится доступным для всех, кто хочет, то тогда действительно может идти речь о новом завете. И этот завет до такой степени нов, что с точки зрения старого, кажется ничем иным, как преступлением.

¹ Евангелие от Иоанна, 18, 36.

² Евангелие от Фомы, 81.

³ Евангелие от Матфея, 26, 26—28. См. также Евангелие от Марка, 14, 22—25 и Евангелие от Луки, 22, 17—23.

⁴ Евангелие от Марка, 14, 61—62.

⁵ Там же, 14, 63—64.

Преступление может быть актом освобождения. И тот, кто освобождается, — индивид. Самостоятельный индивид имеет много необходимых предпосылок. Одна из важнейших — секуляризация.

Прежде чем взгляд мог быть направлен на отдельного индивида, его следовало направить на землю и человеческий мир. А в таком случае глазам больше не надо было благоговейно смотреть в небо и в потусторонний мир. Именно на земле появляется индивид во всем своем многообразии. Если религиозное сознание позволит себе перенести внимание с небесной сферы и Божьего царства на мир и человека, то этот поворот должен протекать на условиях этой религии. Первый шаг должен быть санкционирован самой верой, или он никогда не будет сделан.

Воплощение Бога в человеке и смерть Богочеловека на кресте дает такое разрешение. Бог становится человеком и приходит в мир. Сохраняя свою веру, христианин может направить свой взгляд и внимание на человека и мир. Ведь Бог присутствует там тоже. Поэтому секуляризация означает продолжение христианского послания.

Итак, прошло 1500 лет, прежде чем проявилась эта сторона послания. Это произошло главным образом в одной части христианского мира, а именно, в западной культуре. Секуляризация имеет также другие предпосылки, как и христианство, которое имеет несколько посланий. И не в последнюю очередь христианство составляет важную движущую силу в повороте к мирским интересам.

Христианство не есть исключительно кощунство по отношению к Богу, оно есть еще и «насмешка» над человеком, который есть лишь голый человек. Когда Бог стал человеком, он совершил наглость по отношению к существованию человека как земного и светского существа — он воскрес из мертвых, так что взаимоотношение между Богом и человеком в христианской мифологии стало совершенно запутанным. Деяние Христа предстает как практическое восстание против фиксированных величин «Бог» и «человек». Поэтому это деяние — среди прочих — оказалось в последующей истории менталитета динамическим вдохновителем, по аналогии с вечным лошадиным оводом Сократом, который на протяжении истории ковыряется и сомневается в признанных истинах.

Через все евангелические повествования о Христе и его непосредственных деяниях проходит представление о возможности и реальности превращения. Христос превращает воду в вино, а вино

в свою собственную кровь. Он сам — превращенный Бог в образе человека и своим воскресением превращает человека в Бога. Предпосылка для этого превращения — в том, что он Сын Божий, в том, что логос стал плотью. Предпосылка того, чтобы способность к превращению распространилась на других людей, кроме Сына Человеческого, состоит в том, что они переживают сами себя как незаконченные и несовершенные, что они сами чувствуют потребность к превращению. Они «грешны» и нуждаются в «милости», как это звучит в христианской терминологии. Поскольку Царствие Божие внутри них, самопознание есть первый шаг к милости, освобождению и превращению.

Через контакт с распятым, но живым Сыном Божиим человек получает свободу развития и превращения. Вера в способность собственного превращения — с Божественной помощью или без нее — является решающей для того, чтобы индивид пришел к ответственному самосознанию. Семя развития было посеяно на Голгофе, где пролилась кровь Сына человеческого «для искупления грехов», иными словами, чтобы стало возможным превращение.

Павел подчеркивает, что все христиане могут стать «сыновьями» и быть таким образом освобожденными: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Дух Сына своего, вопиющего: Авва, Отче! Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий чрез (Иисуса) Христа»¹.

Павел намекает на то, что новая вера есть форма общественно-го посвящения в мистерии. Через него человек обретает мудрость, которая не от мира сего: «Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей. <...> Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога. Что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным»².

Автор исследования «Религии эллинизма», Лютер Х. Мартин, считает это библейское изречение признаком того, что Павел имел учеников, более посвященных в христианские мистерии, чем

¹ Послание к галатам Святого апостола Павла, 4, 6—7.

² Первое послание к коринфянам Святого апостола Павла, 2, 7, 11—13.

обычные прихожане. В таком случае он продолжает традицию, на которую намекают начальные слова Евангелия от Фомы: «Это — тайные слова...».

Софокл утверждал, что посвящение в мистерии должно подготавливать к смерти, однако христианские мистерии исходили из мистерии воскресения из мертвых. Для ранних христиан новая вера была также подготовкой к миру грядущему, к жизни после смерти. Опять мы видим, как развитие индивида связано с его отношением к смерти. Однако мы видим также, что тот «индивид», о котором идет речь, здесь еще только зарождается. Стоики признают за ним принципиальное достоинство и самостоятельность, а христианство дает ему возможность превращения и саморазвития. Однако он пока еще почти не присутствует, разве лишь как отдельный человек, лицо или роль.

Средние века

Тысяча лет унижения — созревание личности

Индивид обретает внутренний мир

Что искали Августин и епископ манихеев Фавст?

Когда душа вдвоем с собой —
На водах — в облаках —
И в ожидании конца —
Дно впадины морской
Сравнимо с этим — полюсов
Покой и мрак:
Участки бесконечности —
Я назвала бы так.

Эмили Дикинсон

«Ибо и Иудеи требуют чудес, а Еллины ищут мудрости, — пишет Павел в своем послании коринфянам. — А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, для Еллинов — безумие»¹.

Римляне считали новую секту воплощением безумия. Однако, как только вера распространилась и охватила значительное количество людей в центральных частях империи, стало ясно, что христиане своим поведением подрывают сам мировой порядок. Один из первых апологетов христианства, Марк Минуций Феликс (вторая половина II века), так описывает христианскую практику словами язычника: «Мне рассказали, что они почитают голову осла как святыню и поклоняются ей, а ведь осел — самое презренное из всех животных. Другие рассказывают, что они поклоняются гениталиям пресвитера и почитают их, как будто это половые органы их родителей... Что же касается посвящения новых членов, то детали этого обряда отвратительны. Ребенок, обсыпанный мукой, дабы ввести в заблуждение несведущих, ставится перед будущим членом общины. Новичок убивает ребенка невидимыми ударами ножа. Поскольку ребенок покрыт одеянием из муки, новичок думает, что удары безвредны. А потом — о, ужас! — они жадно пьют детскую кровь и спешат разрезать маленькое тело. Такое жертвоприношение связывает их друг с другом, а совместное знание о преступлении обязывает их к мол-

¹ Первое послание коринфянам Святого Апостола Павла, 22—23.

чанию. Такие святые удары ножом еще более отвратительны, чем осквернение»¹.

Автор продолжает свой опус описанием эдиповых смещений и половых извращений христиан.

Можно подумать, что Минуций Феликс преувеличил очернение христианства, поскольку сам хотел его защитить. Однако это не так, — указывает английский ученый Норман Кон в своем обширном труде о средневековых процессах над ведьмами². Около 160 г. М. Корнелиус Фронто, влиятельный сенатор и известный ритор, произнес речь, в которой обвинял христиан в детоубийстве, каннибализме и кровосмесительстве. Возможно, что убежденность Фронто имела роковые последствия. Одним из его учеников был Марк Аврелий, который, став в 177 г. императором, отдал приказ о преследовании христиан в Лионе. Это событие получило подробное документальное подтверждение, так как оставшиеся в живых послали детальное описание ко всем церквям. Христиан жестоко пытали, и некоторые из них под пыткой признавались в своих каннибалистических наклонностях.

Что же заставило императора Марка Аврелия, стойка и философ, поверить в эти невероятные обвинения?

Главная причина состояла в том, что ценности и жизненные позиции христианства были диаметрально противоположны ценностям, господствующим в Римской империи. Поэтому христиан подозревали в принадлежности к подрывной секте, стремящейся уничтожить существующий порядок. Если религия древних римлян была направлена на усиление Римской империи и солидарность с ней, то христиане говорили о боге, царство которого не от мира сего. Если римляне имели осязаемые и ясные изображения своих богов и считали императора воплощением бога на земле, то христиане говорили о вездесущем, невидимом боге, обладавшем абсолютной властью, чего римляне никак не могли себе представить. Если римляне приносили жертвы императору, христиане не допускали существования иного бога, кроме своего, и отказывались (подобно евреям) приносить ему жертвы. Если римляне держались своего рода и *pater familias*, то христиане призывали покинуть отца и мать. Если римляне считали социальные разли-

¹ Цит. по: Norman Cohn. Europas indre demoner. Demonisering av kristne i middelalderen. Oslo, 1997. S. 17—18.

² Там же. S. 17—33.

чия подтверждением миропорядка, то христиане встречались для совместного принятия пищи и совместной молитвы на равных — бедные и богатые, раб и господин, мужчины и женщины. Таким образом, они воплощали в жизнь стоическую мысль о равенстве, однако с противоположным содержанием, нежели то, которое вложил бы в это римлянин. Если народы Римской империи наслаждались доселе неизвестным благополучием и объединялись в своей лояльности Риму, то христианские группировки были обособленными, они ждали второго пришествия Христа, игнорировали все общественные обязанности и поступки, свидетельствующие о лояльности. Христианская вера напоминала монотеистическую революцию Эхнатона. Это была контррелигия, полностью отрицавшая прежнюю религию и прежний образ мыслей.

Поэтому неудивительно, что тексты и обычаи христиан истолковывались как подтверждение того, что они есть воплощение зла. «Я есмь хлеб жизни», — говорит Иисус в Евангелии от Иоанна и продолжает: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть плоть Сына Человеческого и пить Кровь Его, не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь, имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, а Кровь Моя — истинно есть питье»¹.

Вот вам и объяснение муки, закрывавшей ребенка, которого якобы убивали и поедали христиане. Греческое слово, обозначающее «Сын человеческий», может быть также понято как «ребенок». Что касается оргий, то Норман Кон прослеживает их происхождение от реально существующего обычая у ранних христиан — вечера любви *agape (agapen)*: «В первые два столетия христианства существовал обычай, когда частное лицо приглашало к себе домой крещеных христиан на общую трапезу. Эта трапеза служила подтверждением общности христиан — здесь присутствовали бедные и им давали милостыню... А то, что язычники римляне представляли себе эту трапезу в виде безудержной эротической оргии, объясняется существовавшим в Древнем Риме стереотипом вакханалии»².

Людям свойственно понимать неизвестное через известное и исходя из собственных представлений. Римский писатель и историк Гай Светоний Транквилл назвал христианство «новым и зловредным суе-

¹ Евангелие от Иоанна, 6, 48, 53—55.

² Norman Cohn. Europas indre demoner. S. 27.

верием», а приговор римского историка Плиния гласил: «упрямое и извращенное суеверие»¹. И надо отдать им должное, ибо именно такой казалась христианская вера и практика испуганным римлянам.

Что есть истина?

Римляне подозревали христиан в том, что они хотят свергнуть существующий миропорядок, что те фактически и сделали. Христиане с немалым скепсисом относились к Римской империи. Она должна была уступить место Тысячелетнему царству Христа, как только он вернется. А ждать второго пришествия, как они думали, оставалось недолго.

К концу второго и в третьем веке ожидание судного дня несколько ослабело, а господство христиан укрепилось. Несмотря на преследования, новая вера быстро распространялась и стала в середине третьего столетия главной религией в Римской империи. Церковь начала считать империю скорее возможным орудием собственной власти, нежели воплощением зла. К такому же выводу пришел, в конце концов, и император — ради выживания империи она вобрала в себя христианство.

Это произошло в 312 г., когда римский император Константин Великий принял христианство. Этим был в буквальном смысле открыт путь для превращения христианства в мировую религию. Римская сеть дорог и государственная власть послужили такими же важными каналами распространения христианства, как и тот язык, который Александр сделал мировым.

Через год после своего обращения Константин издал эдикт о свободе вероисповедания, который касался не только христианства, но и вообще *всех* религий в империи. Таким образом, государственная власть отказалась регулировать внутреннюю жизнь своих подданных. Эта жизнь стала достоянием каждого отдельного человека.

В 390 г., при императоре Феодосии Великом, христианство стало государственной религией Римской империи. Его указ самым жестоким образом положил конец свободе отдельного человека, которая не продлилась и 80 лет. Под маской Церкви государство в силу указа Феодосия превратилось в стража внутренней жизни

¹ Norman Cohn. Europas indre demoner. S. 31.

своих граждан. Под строгий запрет попали как античное поклонение богам, так и христианские направления, объявленные еретическими. Внутренняя сторона человеческой жизни вновь оказалась подверженной такому же строгому регулированию, как и внешняя. Причем, это регулирование вовсе не обязательно осуществляло государство. Указ Феодосия позволял толпе безо всякого риска брать дело в свои руки и убивать тех, кто по ее мнению, исповедовал неправильную религию, или просто тех, кого не любили. Такая судьба постигла Гипатию Александрийскую, блестящего философа и ученого поздней античности, — женщину, утвердившую свою самостоятельность и своеобразие вопреки традициям эпохи.

Гипатия (350 или 370—415) считается первой женщиной-математиком. Она была также астрономом и философом. Она училась в Афинах и Италии и стала ок. 400 г. схолархом Александрийской школы неоплатонизма. Она преподавала философию Платона и Аристотеля, принимала участие в городской политике и пользовалась уважением среди христиан и язычников. Сама она была язычницей. Она писала труды по астрономии, философии и математике и, очевидно, изобрела гидрометрический прибор. Через несколько лет после ее смерти христианский историк Сократ Схоластик писал: «Ипатия приобрела такую ученость, что превзошла современных себе философов. Она не поставляла никакого стыда, что являлась среди мужчин, ибо за необыкновенную ее скромность все уважали ее и дивились ей»¹.

Но епископ в Александрии не разделял всеобщего восхищения. Ходили слухи о том, что она убедила префекта Александрии Ореста не поддерживать епископа. Тогда епископ позаботился о том, чтобы возбудить против нее общественное мнение. Однажды группа христиан подстерегла ее на улице, стащила с носилок и поволокла к церкви. Там, обнажив ее, они умертвили ее черепками и острыми раковинами.

Ее убили не потому, что она была женщиной. Однако тот факт, что женщина смогла утвердиться и добиться успеха в традиционной мужской среде, не вызывал к ней симпатии.

После смерти Гипатии восхищение ее достоинствами и добродетелями не угасло. Гипатия считалась выдающейся женщиной

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. Кн. 7. Гл. 15. М., 1996.
См.: <http://krotov.info/acts/04/socrate/socr07.html>.

на протяжении всей истории, и с начала XVIII в. по сегодняшний день ей посвящаются стихи и романы. В 2009 г. состоялась премьера фильма о Гипатии, и в ее честь назван кратер на Луне.

Ранние христианские общины боролись не только против язычников. Они сражались и друг с другом. Находиться в оппозиции и подвергаться преследованию имеет свои преимущества. Ты знаешь, кто ты есть — антипод преследователей. Хуже тем, кто выиграл. Что им-то делать?

Поначалу христиане обратили внимания на различия в своих рядах. Чем больше времени проходило с тех пор, как Учитель ступал по этой земле, тем многочисленнее становились различные толкования его слов.

Евангелие от Иоанна содержит два пассажа, которые удивительным и почти художественным образом указывают на один из главных спорных вопросов в понимании Христа. Я приведу эти пассажи, чтобы показать важнейшие разногласия в истории христианства. От позиции, занятой по этому вопросу, зависело самосознание и самопонимание верующих.

«Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллина; Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! Нам хочется видеть Иисуса». Филипп передает их желание Иисусу. «Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому»¹.

В 18 и 19 главах того же Евангелия рассказывается о встрече проповедника христианства с римским наместником Понтием Пилатом: «Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!»²

Греки получили ответ, указывающий на воскресшего Христа; ибо именно тогда он «прославился». Пилат же указывает на человека из плоти и крови.

Слова Павла о том, что Христос — есть *как* бессмертный бог, *так и* смертный человек, вызвавшие негодование евреев и недоумение греков, и по сей день являются камнем преткновения. Как можно соединить эти два качества? Каково соотношение между человеческой и божественной природой Христа? Этот вопрос расколол церковь и стал причиной возникновения целого ряда сект.

¹ Евангелие от Иоанна, 12, 20—23.

² Евангелие от Иоанна, 19, 5.

Вспомним хотя бы «товарища Иисуса» в католической теологии освобождения, протестантское понимание Иисуса как только страждущего человека, или учение об Иисусе как целителе в движении «Христианская наука».

Восточная церковь подчеркивает божественную природу Христа, его воскресение в большей степени, нежели распятие. В центре внимания Православной церкви стоит *прославление* Господа и Богочеловек, как будто эта церковь была основана греками, которые в свое время пришли к Учителю. В Западной или Римско-католической церкви и позднее возникших протестантских конфессиях ударение делается на человеческий аспект центральной фигуры веры, как будто эта церковь была основана Понтием Пилатом. И поэтому взгляд больше обращен на конкретных, отдельных людей, на индивидов.

Христианство основывается, во всех своих вариантах и нюансах, прежде всего, на жизни одного человека. Поэтому представление о том, как устроен этот человек, имеет значение для понимания человека и самопонимания верующих. Само собой разумеется, что различия в развитии самосознания в двух основных сферах влияния христианства, объясняются не только одной причиной. Тем не менее, я возьму на себя смелость утверждать, что представление о природе Христа в Восточной церкви, как более божественной, и в Западной, как более человеческой, привело к более коллективному и божественному толкованию отдельного человека на Востоке, чем на Западе.

Одним из известнейших представителей восточной христианской традиции нашего времени был православный епископ, философ и проповедник Антоний, митрополит Сурожский. В соответствии с пониманием в русском языке слова «индивид» как «атом» или отдельный человек, он пишет в статье о самопознании, что *индивид* означает буквально «неделимый». Индивид — это тело и ограниченное самосознание, эгоизм. Наше истинное я он называет лицом или личностью. Лицо — это название того, что связывает нас с другими людьми. Оно находит свое выражение в любви. В качестве лица я живу в мысли Божией. Это мое более глубокое собственное имя. Чем больше «лицо» раскрывается, тем сильнее становится я как «индивид», как отдельное существо¹.

¹ См.: *Surozhskij Antonij. Connaissance de soi // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale. Paris, 1978.*

На Западе отдельный человек в ходе истории все больше выступает как связанный с самим собой «индивид», именно я воспринимаю себя самого как «неделимого». Именно в качестве отдельного человека я наделен моим достоинством и моими правами. Именно *мое* право иметь собственную точку зрения дает мне мою свободу слова. И, между прочим, именно потому культура западного христианства является главной ареной, на которой разыгрывается история индивида, хотя важные импульсы могут иметь и другое происхождение.

Предпосылки, связанные с историей менталитета, как, например, из какой конфессии возникла наша культура, относясь к категории, названной мной «Оно» во вступительной главе, т. е. феномены, на которых и из которых мы вырастаем. Конфессии оставили после себя наследие, взгляд и позицию, которые впоследствии окружают и формируют индивидов. Религия и вера — это часть нас самих и нашей истории, даже в нашей светской культуре.

Ересь

После того, как Церковь кодифицировала Истинное учение, целый ряд более ранних христианских религиозных направлений и философских школ были отправлены в исторический музей. Это относится в первую очередь к течениям под общим названием *гностицизм*. Название образовано от греческого слова *gnosis*, означающего знание или познание, и указывает на то, что перед нами христианские варианты учений, граничащих с философией.

Гностикам очень не повезло в истории — даже с учетом археологических находок вплоть до современности они известны исключительно по полемическим сочинениям своих противников. А это еще хуже, чем быть просто забытыми. Подумать только, что мы бы знали о христианстве, если бы располагали только заметками, описывающими их как секту каннибалов, вдохновляемую экзотическими ритуалами.

Больше всего нам известно о течении гностицизма, которое было наиважнейшим, а именно — *манихействе*. Это течение было основано человеком, называвшем себя «Мани, апостол Иисуса Христа». Он жил в Персии в III в. Религия быстро распространилась до Атлантического океана на Западе и до Китая на Востоке. В Европе вплоть до наших дней существовал вариант манихейства

в местности, которая сейчас называется Боснией. Эта местность расположена посередине между сферами влияния Восточной и Западной церквей, и боснийская церковь старалась избежать преследований и той, и другой, находя защиту у одной против другой. В Западной Европе последние останки манихейской церкви были уничтожены в ходе кровавых акций и процессов в конце XII и в XIII вв. Однако благодаря великому отцу церкви Августину, исповедовавшему манихейство, прежде чем перейти к католической вере, косвенное влияние манихейства сохранилось благодаря его полемике с ним и в силу того факта, что он сам находился под его влиянием.

Для Мани и его сторонников мир был ареной борьбы между двумя противоположными принципами — светом и тьмой, духом и материей, добром и злом, жизнью и смертью. Бог являл собой свет. *Hyle* — или материя — были тьмой. «Если употребить народное выражение, — говорит епископ манихеев Фавст Августину, — то *hyle* можно назвать дьяволом»¹.

Подобно католикам, манихеи также верили в триединого бога, однако они проецировали божественность на мир. Ссылаясь на Павла, Фавст объясняет, что Бог-отец, «которого никто из человек не видел и видеть не может, обитает в неприступном свете»². Сын Божий — также со ссылкой на Павла — разделен на две части, он «Божия сила и Божия премудрость»³. В качестве силы он обитает на Солнце, а в качестве мудрости — на Луне. Святой Дух имеется в атмосфере, и благодаря его активному воздействию земля в состоянии породить смертного Иисуса, «который есть в каждом дереве и есть освобождение человека»⁴. Мы помним слова из Евангелия от Фомы: «Разруби дерево; я — там; подними камень и ты найдешь меня там» (81).

Мани предостерегает против истощения земных ресурсов — нельзя безрассудно рубить деревья или возделывать больше земли, чем необходимо. Отношение к миру для манихеев — богослужение. Манихейство представляет собой попытку объединить античное понимание связи человека с космосом и чувственного мира, с

¹ Цит. по: *Augustin Aurelius. Reply to Faustus the Manichæan, a.d. 400* // A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. IV. S. 264.

² Первое послание к Тимофею Святого Апостола Павла, 6, 16.

³ Первое послание к коринфянам Святого Апостола Павла, 1, 24.

⁴ *Augustin Aurelius. Reply to Faustus the Manichæan. P. 253.*

моралью и ответственностью, которые христианство признает за каждым человеком.

Манихеи полагали, что добрые, божественные силы соединились с темной материей в форме некоторых частиц. Человек должен вернуть эти частички «домой» через познание, свои действия и праведный образ жизни. Ибо ни человек, ни Свет не имеют свой истинный дом на этой злой земле. Свет пленен. Люди забыли свое происхождение. Они находятся в несознательной ссылке. Манихеи не имели внешних мест отправления культа, но считали очищенное тело храмом Господним, развитую мысль — истинным алтарем, а простые молитвы — истинным жертвоприношением. Освобождение дают не культовые обряды, ритуалы или звания и благосостояние, а познание и понимание. У манихеев женщины могли получить высокий священный сан, что было невозможно в католической церкви с самого начала ее существования.

Центральное место в гностической и манихейской традиции занимает так называемый «Гимн жемчужине». В различных вариантах он обыгрывает основную тему, известную нам из сказок. Содержание гимна примерно такое:

Принц, выросший в великолепном дворце восточного царя, отправляется в долгое путешествие, чтобы найти единственную в своем роде жемчужину, спрятанную посреди моря, вокруг которого лежит змей. Придя к морю, принц останавливается на постоялом дворе. Чтобы не быть узнанным, он одевается в одежду местного жителя. Ему дают отведать местных блюд, и принц теряет память. Он забывает, кто он такой и зачем пришел. Его отец, восточный царь, узнает, что произошло, и посылает к нему гонца в виде орла. Принц пробуждается и вспоминает свое предназначение. С помощью заклинаний он усыпляет змея, произнеся над ним имя своего отца, берет жемчужину и возвращается к отчему дому, где занимает трон своего отца.

Перед нами в художественной форме основная тема гностицизма: человек есть гражданин иного мира, однако он забыл свое происхождение и погрузился в сон во тьме материи. Его надо разбудить, и он должен принести тот свет, который скрыт в материи, обратно к Свету. Его задача состоит в том, чтобы разделить то, что было соединено неправомерно. Зло надо отделить добра, материю от духа, тьму от света, тело от души.

Несмотря на то, что манихеи нашли Христа в свете, а его смертное тело в земле, они обратили свой взор почти исключительно на

божественную природу Христа. Тело, в том числе, обыкновенное человеческое тело есть нечто грязное, сделанное из навоза. Оно должно быть очищено через познание добра, через *gnosis*. Смертный Иисус, возможно, и был рожден женщиной, но не небесный Христос.

Этот Христос пришел в наш мир, когда Иисусу исполнилось 30 лет, через крещение в реке Иордан.

«Верю ли я в Евангелие? — Разумеется. Верю ли я, что Христос был рожден? — Конечно, нет», — заявляет епископ манихеев Фавст Милевский в полемическом споре с Августином¹.

Труд Августина «Против Фавста», который я уже неоднократно цитировал, — самое крупное произведение, оставленное Августином. Он написан около 400 г., очевидно уже после смерти епископа Фавста, который родился ок. 350 г.

В «Исповеди» Августин пишет: «Почти девять лет, пока я в своих душевных скитаниях прислушивался к манихеям, напряженно ожидал я прибытия этого самого Фавста». Согласно Августину, другие манихеи не были в состоянии ответить на его вопросы. Подожди, когда придет Фавст, — говорили они. Когда он прибыл, Августин еще сильнее разочаровался. Он нашел в нем человека милого, с приятной речью. Единственное различие между его объяснениями и объяснениями других людей состояло в том, что слова Фавста звучали гораздо сладостнее. «Что, однако, в драгоценном кубке поднес к моим жаждущим устам этот изящнейший виночерпий?» — восклицает Августин².

Трудно сказать, было ли это потому, что Фавст пользовался большим авторитетом в глазах остальных, и поэтому его следовало опровергнуть, или потому, что на Августина он не произвел впечатления. Однако в труде, направленном против него, Августин тратит время и силы, чтобы опровергнуть слова Фавста. Он удивительно достоверно приводит рассуждения Фавста, даже те, которые сам не комментирует. В результате мы становимся свидетелями духовной борьбы колоссального формата.

Фавст полагается на собственный разум и способность познания, причем не только в отношении исследования природы и ее божественного происхождения, но также и понимания Священ-

¹ *Augustin Aurelius. Reply to Faustus the Manichæan. P. 155.*

² См.: *Аврелий Августин. Исповедь. Кн. пятая. Гл. VI, 10.* <http://aleteia.narod.ru/august/conf.htm#5>.

ного писания. Он сравнивает четыре Евангелия, прочитывая их критически. Его слова напоминают порой современного исследователя Библии. Так, он ссылается на Матфея и Луку, которые рассказывают, что Иисус имел две различные родословные. Может быть, существовало несколько Иисусов? Но Христос был только один. Фавст сопоставляет четыре Евангелия, чтобы найти самые аутентичные факты, как это делается и сегодня. В особенности он опирается на Евангелие от Иоанна, которое, по его мнению, было написано Апостолом Иоанном, свидетелем событий. Что касается Ветхого Завета, то его Фавст отмечает как завет устаревший в силу заключенного Христом Нового Завета.

Задача Августина — защитить католическую церковь. Он ссылается на авторитетные толкования писания, на связь между Ветхим и Новым Заветом, но его полемика направлена, прежде всего, против манихейского дуализма, который, в его понимании, есть не что иное, как одна вера в двух богов, злого и доброго. Злой вере Фавста Августин противопоставляет освобождение и апостольскую традицию, представленную Церковью.

«Ты говоришь, что Он называет тех блаженными, которые не видели, но все равно уверовали», — пишет Фавст Августину, ссылаясь на слова Христа Фоме неверующему. Тот должен был, как известно, прикоснуться к ранам воскресшего Христа, прежде чем уверовал, что перед ним действительно Христос¹. «Если ты думаешь, что это значит, что надо верить без применения разума и рассудительности, верь, но это слепое благословение. Что касается меня, то я успокоюсь на разумном благословении»². Чуть раньше в полемике Августин делает следующее признание: «Что касается меня, то я бы не верил в Евангелие, если бы авторитет католической церкви не заставил меня сделать это»³.

Прошло около тысячи лет, прежде чем человеческий разум бросил вызов авторитету Церкви с такой же силой, как это сделал Фавст. Вскоре любая оппозиция ассоциируется с именем Фавста или Фауста. Возникает легенда о докторе Иоганне Фаусте. Он продается дьяволу ради познания и его уделом становится вечная погибель — как в первоначальной версии легенды, так и в литературных обработках. И лишь Гёте отважился дать ему спасение.

¹ См. Евангелие от Иоанна, 20, 29.

² *Augustin Aurelius. Reply to Faustus the Manichæan.* P. 222.

³ Там же. С. 131.

Теоретически вполне возможно, что призрак манихейского епископа маячит за его потомком и тезкой. Имя епископа Фавста было небезызвестно в Европе — как в Средневековье, так и в Новом времени. О сохранении его памяти позаботился Августин. Вполне возможно также, что в дошедших до потомков остатках манихейства сохранились рассказы об епископе, который выдвигал свой разум в качестве единственного авторитета, размышляя о высоких понятиях. Нет ничего удивительного в том, что подобный ниспровергатель авторитетов становится предметом мифов и легенд.

Однако, прежде чем в европейской истории идей возникает имя манихейского епископа и налагает свой отпечаток на целую эпоху, получившую наименование «фаустовской», и на особый тип человека — «фаустовского человека», — самопонимание должно было как бы завернуться в догматику веры и подчиниться Церкви. Западающийся индивид превратился в прислужника.

Августин стал большим авторитетом — и не только потому, что он сколотил Церковь в институт, который стал заведовать человеческими душами. Фигура Августина — это гигант в истории индивида. Несмотря на свою церковную набожность, он нашел истину внутри себя. В некотором смысле именно он создал внутренний мир. Его «Исповедь» так и называют — Одиссеей и Илиадой внутреннего мира человека.

Церковь

Тронд Берг Эриксен пишет в своей книге об Августине следующее: «Свыше тысячи лет пропагандой его идей занималась тесная кучка членов монашеского ордена. Теперь же мыслитель Августин, похоже, прорвал церковные узы, и его не менее часто цитируют лингвисты и исследователи риторики, специалисты по эстетике и психологии. Возможно, это не удивительно, если учесть тот огромный интерес, который вызывает самость и ее внутренний мир в наше время»¹.

«Августин. Первый современный человек» — так назвал свое исследование об Августине (1952) шведский историк философии Альф Альберг. Августин и в свою эпоху был современным — в сво-

¹ Тронд Берг Эриксен. Августин. Беспокойное сердце / Пер. Л. Горлиной. М., 2003. С. 6.

ем лице он представлял превращение поздней Античности в Средневековье, язычества в христианство, тела в символ. Он подобен собирательной линзе, собирающей лучи прошлого в одну точку. Он стал источником света, светящим далеко в будущее.

Понятие автобиографии появилось только в XVIII в. Однако, по утверждению американского историка культуры Карла Вейнтрауба, Августин создал первую автобиографию в истории. Его «Исповедь» — рассказ о жизни и самосознании с определенной точки зрения. Читатель переживает встречу с конкретным человеком. Трон Берг Эриксен указывает, что Августин в «Монологих» создал особую литературную форму — разговор с самим собой. Августин был первым, кто сделал память опорной точкой тождественности и самопознания индивида¹. «Августин — отец глубинной психологии», — утверждает его переводчик на норвежский язык Оддмунд Йельде. Норвежский историк медиевист Сверре Багге называет Августина исключением из правила, касающегося появления индивида: в то время как христианство развернуло свою способность по созданию индивида лишь в позднем Средневековье, у Августина эта сторона христианства уже проступает. Его поразительный «современный» взгляд на особенности ребенка по сравнению со взрослым тотчас же бросается в глаза читателю «Исповеди». У Августина детство получает самостоятельную ценность.

Однако все это не должно ввести нас в заблуждение и убедить в том, что Августин был *современным* индивидом. Ведь вовсе не отдельный человек Августин интересовал «беспокойное сердце» Августина, да он и сам этого не утверждает. История о нем самом есть рассказ о борьбе души за обретение веры в Христа. Когда он уходит в себя, то он выходит к Богу. Та совесть, которая, как мы видели, появляется в драме Софокла, у Августина превращается в движущую силу в борьбе за веру и познание. Именно беспокойное сердце не может найти удовлетворения ни у кого, кроме Бога. В этом отношении Августин — пример для подражания, а не индивидуальное исключение.

«Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя. И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха

¹ Тронд Берг Эриксен. Августин. Беспокойное сердце. С. 102, 109.

своего и свидетельство, что Ты “противостоишь гордым”. И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих. Ты улаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹.

Так начинается Исповедь Августина. Через 1400 лет Жан-Жак Руссо выступил как новый Августин, повторив как название, так и основные мысли вступления: «Я предпринимаю дело беспримерное, которое не найдет подражателя. Я хочу показать своим собратьям одного человека во всей правде его природы, — и этим человеком буду я. Я один. Я знаю свое сердце и знаю людей. Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; осмеливаюсь думать, что я не похож ни на кого на свете»².

Руссо — исключение, он становится в позу с гордостью. Августин смиренно показывает нам иной путь.

Аврелий Августин родился в небольшом североафриканском городе Тагасте в 354 г. Его мать, Моника, была благочестивой и ревностной христианкой, оказавшей очень большое влияние на жизнь сына. Отец позволил крестить себя лишь на смертном одре. В этом не было ничего необычного — запоздалое крещение и «смешанные браки» случались нередко. Христианство только проникало в общество, в котором еще сильны были позиции язычества. «Исповедь» Августина создает впечатление того, что в это время еще существовала ярко выраженная веротерпимость, несмотря на судьбу Гипатии.

Августин пишет о себе как о человеке, с детства боровшемся против веры в Христа. Он получил образование ретора и имел большой успех — как в зале судебных заседаний, так и в качестве учителя риторики. Однако впоследствии Августин рассматривал свое собственное желание преуспеть в этом мире как выражение тщеславия и погони за тщетой. Окончательное обращение и крещение произошли в 387 г., когда Августину было 33 года. С 395 г. и до своей смерти в 430 г. Августин был епископом в Гиппоне, недалеко от своего родного города, вначале против своей воли. Здесь он совершил, возможно, свои крупнейшие деяния, занимаясь банальными вопросами и проблемами провинциальной общины. «Его время было заполнено самыми будничными, повседневными

¹ *Августин*. Исповедь. Кн. первая. Гл. I. <http://aleteia.narod.ru/august/conf.htm>.

² *Жан-Жак Руссо*. Исповедь / Пер. Д.А. Горбова и М.Я. Розаиова. <http://www.mar-sexx.ru/lit/russo-ispoved.html#397>.

делами. Но Августин так серьезно относился к будничному и повседневному, что придал ему новое достоинство, — пишет Берг Эриксен. — Героизм церковных великомучеников он превратил в повседневную борьбу со сплетнями, ложью и соблазнами»¹.

Августин написал «Исповедь» между 397 и 401 гг. Это без сомнения его самое известное произведение. Августин дебютировал как писатель в 376 г., создав утерянный труд о «прекрасном и проходящем». В общей сложности его перу принадлежит около 400 рукописей, в которых он не только рассказал о своем пути к вере, но и создал целый мир, основанный на теологии, церковном учении и философии.

В течение жизни Августина внешний и известный мир рассыпался. Он стал свидетелем тому, как старое язычество, гностицизм и другие еретические направления угрожали единству слабого, только зарождающегося христианства. Августину было 7—9 лет, когда последний римский языческий император Юлиан Отступник пытался побороть христианство и восстановить античных богов. Когда Августину было 56 лет, предводитель вестготов Аларих завоевал и разграбил Рим. Вину за это возложили на христиан, их обвинили в том, что они своей религией уничтожили римскую общественную мораль. Римская империя была на грани гибели. Августин ответил на это выдвижением Божьего царства — общественного порядка, основанного на христианстве и Церкви. Сочинение под таким названием начинается с того, что он отклоняет обвинения против христиан, якобы виновных в разграблении Рима. Наоборот, римляне должны признать, что христианство *спасло* многих из них от варваров. Ибо несмотря на свою дикость, варвары останавливались перед церковными дверями. Внутри церкви находили убежище как язычники, так и христиане. «А то, что кровожадные варвары, вопреки обычаю войны, пощадили их ради имени Христова в местах, посвященных имени Христову... за это они должны были благодарить Бога», — пишет он².

Когда мировая империя и всемирный город рухнули, Церковь и христианство остались. *Град Божий* стал заниматься проблемами зла, понятием времени, цели жизни, отношением между обществом и Богом — одним словом, всеми вопросами, возникавшими

¹ Тронд Берг Эриксен. Августин. Беспокойное сердце. С. 202.

² Августин. О Граде Божьем. Кн. I. Гл. I. <http://www.i-u.ru/biblio/archive/avgustin-0/00.aspx>.

у людей в эту эпоху перемен. Ответы на эти вопросы давались исходя из христианской веры. Мировой порядок сохраняется в христианском образе, образе, который в свое время сформировался во внутреннем мире Августина. А в этом мире произошли битвы, такие же великие, как и в мире внешнем.

Размежевание с манихеями занимает центральное место в развитии Августина. Он пришел к манихеям с ищущей душой, однако они не смогли удовлетворить его беспокойное сердце. Причин этому множество, но важнейшая заключалась в их дуализме. Мысль о том, что зло и добро имеют различное происхождение и присутствуют «там снаружи», в мире, как утверждал Фавст, Августин считал материализацией божества. Бог становился внешним делом подобно тому, как языческие боги были чем-то, существовавшим вне человека. И хотя Фавст отрицал, что манихеи воспринимают божество как внешнюю величину, трудно понять, как оно могло быть на Солнце, на Луне и в атмосфере. От представления о том, что Бог обладает протяженностью в пространстве, Августин смог освободиться только гораздо позднее.

Платон и неоплатонизм помогли ему понять, что тот мир, который мы познаем, имеет иную природу, нежели тот мир, который мы ощущаем. Однако Платон и классическая греческая философия не могли помочь Августину прийти к окончательному пониманию. Духовный климат сильно изменился. Платон утверждал, что глаз или мышление обладает природной способностью видеть и находить добро. Для Августина человек утратил эту способность. Ее надо было обрести вновь через милость, открывающую внутренний мир человека для Бога. Тем самым мы понимаем, что глаз не видит сам по себе и мысль не находит истину самостоятельно. Лишь Божественная сила помогает нам обрести истину. Августин обращает свое внимание не столько на истину, которую надо обнаружить, он ищет что-то позади мышления, то, что делает истину истинной. Эта инстанция называется Бог, и этот Бог может быть найден только путем самонаблюдения. Он уже на месте, когда Августин ищет его. И голос Бога призывает его и успокаивает его сердце.

Сократ, так же как и Августин, стремился познать самого себя. Для него познание открывало логический мир мыслей. Самопознание означало познание истины и одновременно осознание собственного мышления, возникающего из понимания того, что я знаю и чего я не знаю.

Августин также в некотором смысле знает, чего он не знает. Но в то же время он знает что-то очень важное — что он сам существует: «Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: А что если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то уже поэтому *существую*. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, *существую*, если обманываюсь»¹.

Примерно 1200 лет спустя случилось так, что французский философ и математик Рене Декарт сформулировал почти такое же доказательство в своем знаменитом тезисе о *cogito*. Этим тезисом он положил начало современной философии и обосновал понимание Я и мышления как субстанции, отделенной от остального мира: «Я сомневаюсь, значит я мыслю. Я мыслю, следовательно, я *существую*»². Похожие слова звучат соблазнительно, однако «Декарт находит, что только самость является несомненной истиной, — пишет Тронд Берг Эриксен. — Августин же обнаруживает важную истину о самой самости. Аргументы *cogito* у Августина означают: “Я не могу избежать собственных мыслей и собственной жизни. И потому: “Я не могу избежать Бога”... У Августина аргумент *cogito* указывает путь, потому что обращает внимание на действительность, которая выходит за пределы Я, указывает путь сквозь самость и на другую ее сторону. *Cogito* Декарта выделяет мысль как чистую и несомненную. *Cogito* Августина, напротив, показывает, что мысль не является и не может являться основой для самой себя»³.

Бог для Августина вовсе не самость и не внутренний мир. Самость и внутренний мир — арена, где нет Бога. Однако это есть и поле боя, на котором та часть самости, которая стремится к Богу, борется против другой части, находящейся под властью привычки и не способной возвыситься или выполнить задачу, возложенную на человека Богом. Поэтому Августин больше заинтересован в своем собственном отношении к своей душе, нежели в отношении души к миру.

Сократ и Платон утверждали, что тот, кто постигает добро, делает добро. Августин осознает, что это совсем не так. Наоборот, воля не однозначна.

¹ Августин. О Граде Божьем. Кн. XI. Гл. 26. <http://www.i-u.ru/biblio/archive/avgustin-0/10.aspx>

² Декарт Рене. Рассуждение о методе. Ч. 4 // Декарт. Соч. в 2-х т. / Пер. Г.Г. Слюсарева. М., 1989. <http://lib.rus.ec/b/72944/read#t2>.

³ Эриксен. Августин. Беспокойное сердце. С. 188—189.

В античной философии человеком двигает любовь к добру. Мы ошибаемся, потому что не видим правильно, не видим истины. Августин утверждает, что у нас две воли — одна тянет нас к Богу и к добру, а другая, по его словам *привычка*, тянет нас к извращению, отказу от Бога и добра: «Когда я раздумывал над тем, чтобы служить Господу Богу моему (как я давно уже положил себе), хотел этого я и не хотел этого я — и был тем же я. Не вполне хотел и не вполне и не хотел. Поэтому я и боролся с собой и разделился в самом себе, но это разделение, происходившее против воли моей, свидетельствовало не о природе другой души, а только о том, что моя собственная наказана. И наказание создал не я, а “грех, обитающий во мне”, как кара за грех, совершенный по вольной воле: я ведь был сыном Адама»¹.

Исходя из размышлений, которые по всей вероятности касаются чисто внутреннего мира и удивительной силы и слабости воли, или двойственности воли, Августин приходит к окончательному интеллектуальному преодолению манихейского дуализма. И вовсе не «природа другой души» уводила его прочь от света, а грех, находящийся в нем самом. «Пусть же не говорят они, видя, как спорят две воли в одном человеке, что в нем борются две враждующие души, происходящие от двух враждующих субстанций и от двух враждующих начал: одна добрая, другая злая. Ибо Ты, праведный Боже, отвергаешь их, уличаешь и опровергаешь указанием на две злые воли...»²

Александр догадывался об этом, Павел констатировал факт, а Августин ухватился за способность индивида действовать вопреки собственным благим намерениям и творить зло и построил свою теологию, церковь и самопознание на этом факте.

Через самонаблюдение Августин приходит к другой формулировке задачи человека и его положения, нежели звучащей в манихействе и гностическом Гимне жемчужине. Формулировка Августина и по сей день характерна для христианского самопонимания. Человек не должен бежать от мира или предоставлять материю себе самой, как того хотят манихеи. Человек должен работать над материей, над своей самостью, так чтобы она обратилась. Душа не должна бежать от тела, а должна лечить его через признание гре-

¹ Августин. Исповедь. Кн. восьмая. Гл. X, 22. <http://aleteia.narod.ru/august/conf.htm#8>.

² Августин. Исповедь. Кн. восьмая. Гл. X, 24.

хов и понимание своей незначительности и величия Бога — плоды человеческого самопознания. Человек не может быть образцом, он не может стать «чистым», отрицая мир. Гностики хотели уйти от мира. Августин хочет погрузиться в него. Поэтому человек никогда не может достичь совершенства. Человек может и должен быть тем, кто в пути, *пилигримом*, существом, непрерывно работающим над собой. Бог не есть «там снаружи», а он внутри меня: «Я стал сам для себя землей, требующей тяжелого труда и обильного пота. Мы исследуем сейчас не небесные пространства, измеряем не расстояния между звездами, спрашиваем не о том, почему земля находится в равновесии: вот я, помнящий себя, я, душа. Неудивительно, если то, что вне меня, находится от меня далеко, но что же ближе ко мне, чем я сам?»¹ — пишет Августин, однозначно подразумевая учение манихеев о небесных телах как месте нахождения христианской троицы.

Если Августин находит Бога через самонаблюдение, то он находит в то же время самость, которая слаба, ослаблена привычкой и раскола на две воли. Самость сопротивляется, не хочет возвышаться, чего и не может сделать без Божьей помощи. По Августину, только Бог гарантирует, что я есть мое истинное, индивидуальное *Я*.

Именно Церковь есть поручительство того, что я поклоняюсь правильному Богу. Святая, католическая, или «всеобщая», церковь. Как мы помним, Августин признает, что никогда не поверил бы в Евангелие, если бы не Церковь. Сам он был одним из главных архитекторов христианской церкви, распространившейся после него. Августин занимает свое место и в Восточной церкви. Там на первый план выдвигается *мистик* Августин.

Августин понимал первоначально человеческую свободу как свободу выбора. Позднее он утверждал, что свобода — это милость, свобода от зла. Поэтому Августин яростно выступал против тех, кто, вдохновленный кельтским теологом Пелагием, утверждал, что человек может путем *выбора* уйти от зла и жить абсолютно без греха. Свобода воли была для Пелагия единственной милостью. Как пишет Берг Эриксен, такая точка зрения предъявляет к человеку безграничные моральные требования. Если возможно жить без греха, то нет никаких причин не жить так. Каждый, кто

¹ Августин. Исповедь. Кн. восьмая. XVI, 25.

мог бы поступить лучше, чем он поступает, отправляется прямо в ад¹. Подчеркивая, что никто не может жить без греха, Августин отвергает суровое и высокомерное толкование писания, которое может привести лишь к разделению людей на чистых и заблудших.

Та церковь, которую он создал внутри человека, с какой-то точки зрения, возможно, действовала сдерживающе на развитие индивида, однако его деяния все равно привели к пониманию способности каждого человека к развитию и обращению.

Августин рассказывает, как его и его друзей поразило великий учитель, епископ Амвросий. Однажды они пришли к нему и застали его за тихим чтением — он не двигал губами, как это было принято. Обычно читали вслух. Глаза Амвросия бегали по страницам, а голос и язык молчали. Как это возможно? Он боялся, вероятно, как бы ему не пришлось давать жадно внимающему слушателю разъяснений по поводу темных мест в прочитанном... Читать молча было для него хорошо еще и потому, что он таким образом сохранял свой голос².

Благодаря Августину европейская культура в настоящее время обращается внутрь с закрытым ртом и глазами, скользящими вниз по странице книги. «Я спросил землю, и она сказала: “это не я”; и все, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: “Мы не бог твой; ищи над нами”»³. «Поздно я полюбил Тебя, красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя!.. Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем и там искал Тебя. В этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я, безобразный»⁴.

Истина не находилась «там снаружи». Она была в Писании и внутри человека. С этих пор *Я* уже нельзя найти в семье, теле, положении в обществе или в познании истины. Оно — есть в чем-то родственном Богу над этими понятиями или за ними. В духе Августина *Я* одухотворяется и христианизируется. Августин заложил основы для роста второго признака современного понимания ин-

¹ Тронд Берг Эриксен. Августин. С. 289.

² См.: Августин. Исповедь. Кн. шестая. III, 3. <http://aleteia.narod.ru/august/conf.htm#6>.

³ См.: Августин. Исповедь. Кн. десятая. VI, 9. <http://aleteia.narod.ru/august/conf.htm#10>.

⁴ См.: Августин. Исповедь. Кн. десятая. XXVII, 38.

дивида, сформулированного Стивеном Люкесом: каждый человек есть автономное существо, которое в состоянии решать само за себя.

Лишь спустя тысячу лет внимание вновь обращается к внешнему миру, его красоте и истинности. Появляется «Фауст», когда люди вновь начинают исследовать Солнце и Луну, атмосферу и Землю. И не для того, чтобы найти там всех лиц Троицы или Божью мудрость, а чтобы найти научную истину о небесных телах и явлениях природы.

Внутренний мир индивида получает невольные побочные последствия,

*которые имеют значение для нашего отношения
к окружающему миру*

Послушай, вот, мне приснился Августин,
Живой, продирался он сквозь кварталы,
Он был очень грустен, он был один,
И под мышкой он нес одеяло.
И плащ из чистого золота был на нем,
И он шел спасти
Те души, которые продались
За это золото в мире сем.

Боб Дилан

Понятие зла было одним из центральных пунктов в размежевании Августина с манихеями. Они утверждали, что зло есть реально существующая в мире сила, даже, если хотите, характерная черта всего сотворенного. Сотворение мира было (грехо)падением. Мир возник из злого духа. Августин же, напротив, пришел к выводу о том, что зло есть недостаток, несовершенство мира. Добро не могло породить зло. Зло появляется в мире из-за недостатка воли и познания людей и падших ангелов и их закоренелого себялюбия. Темнота есть не самостоятельный принцип, а отсутствие света. Эта точка зрения находит свое выражение в изобразительном искусстве Средневековья и Возрождения в том, что Святой Георгий, убивая дракона, никогда не смотрит прямо на него, или, во всяком случае, очень редко делает это. Он смотрит в сторону, ибо нельзя задерживать взгляд на зле. Дракон есть пустота.

В конце Средневековья возникает ощущение, как будто своего рода «практическое манихейство» проникает в церковь. Это выражается в процессах над еретиками и ведьмами в эпоху Возрождения и Нового времени.

Процессы над ведьмами

Сожжение ведьм достигло апогея около 1630 г., т. е. во времена Рене Декарта. Последняя ведьма сгорела на костре в протестантской части

Швейцарии в 1782 г. Иными словами, эти процессы происходили во все не во времена «мрачного Средневековья», они были характерным признаком Нового времени, и считалось, что осужденные одержимы дьяволом. пытки, мучения и казни, которым подвергали катаров, вальденсов или членов иных сект, вдохновленных гностицизмом, или же «просто» женщин, детей и мужчин, обвиняемых в сношениях с дьяволом, оправдывали тем, что жертв причисляли к злой силе. Церковь же, напротив, считалась хорошей и чистой. Как это ни удивительно, судьи и инквизиция обвиняли несчастных людей в том же самом, в чем римляне в свое время обвиняли первых христиан, а именно, в том, что они устраивают дикие оргии, приносят в жертву грудных младенцев, поедают их или пьют их кровь. Жертвы поклонялись якобы животным и целовали их, в данном случае уже не осла, а кошку или жабу. Зверь истолковывался как дьявол во плоти. Сюжет с поцелуем жабы сохранился в сказках о жабе или лягушке в виде заколдованного принца. Если его поцелует девственница, то с него спадает кожа и принц освобождается от колдовских чар. Так часто происходит в сказках — то, что «власти» считают злом, оборачивается добром.

Создается впечатление, что католическая церковь, обвиняя в общении с дьяволом еретиков и позднее ведьм, т. е. женщин, так или иначе отклоняющихся от «нормы», выработала позицию, прямо противоположную той, за которую выступал Августин. Церковь была для избранных, в то время как «другие», выступавшие против некоторых ее догм, считались нечистыми и злыми. Этот парадокс не становится менее значимым от того, что первые процессы против еретиков были последним ударом по манихейству. Они были направлены против катаров, сторонников дуалистической теологии, в которой и зло, и добро — реальные величины. Кроме того, катары утверждали, что каждый человек перед Богом — священник и может обойтись без Церкви. Трудно было представить себе большую угрозу Церкви как институту власти.

Я беру на себя смелость утверждать, что практическое манихейство, которое постепенно стало характерным для церкви, частично коренится в Августине. Та Церковь, которая считает Августина своим главным создателем — Западная христианская, — есть та самая Церковь, которая практиковала сожжение еретиков и ведьм. Этот феномен не был характерен для Восточной церкви.

Те девять лет, которые Августин провел среди манихеев, наложили отпечаток на последующую историю Церкви и менталитета.

Его картина мира в некотором роде двойственна. Одна сила хорошая, и человек находит дорогу к ней в себе самом. Другая действующая в мире антисила — зло. Эта сила находится *как* в человеке, *так и* в окружающем мире. И хотя за злом не признается существование как отдельной субстанции, оно присутствует в мире и в человеке. Дьявола следует считать в христианской традиции в высшей степени господином.

Мы помним, как Августин спросил природу, есть ли в ней Бог, и услышал в ответ, что Бога там нет. Бог, правда, сотворил все вещи, но эти вещи не есть Бог. Бога Августин находит лишь через самопознание. Зло мы также встречаем в нас самих, в нашей воле, которая тянет нас прочь от Бога. Однако в противоположность добру, зло существует и вне нас, в форме падших ангелов и демонов. Они есть в некотором роде посланцы из ничего; а зло представляет абсолютную пустоту. И все же они обладают силой. Августин полагал вне сомнения, что демоны вступают в совокупление с женщинами¹.

Иными словами, реально существующее и действующее добро мы переживаем внутри нас как волю к Богу. Иллюзорно действующее зло, которое тянет нас прочь от Бога, мы также переживаем внутри себя, как привычку и «старого Адама». Однако в то время как Бог и добро могут переживаться *только* внутри нас, зло является также внешней действующей силой.

В ходе истории европейской цивилизации внутренняя действующая сила переживается все сильнее. Она называется *Я*. Этот процесс и *представляет собой* саму историю индивида. Самосознание есть осознание себя как субъекта, как реально действующего лица. И если добро связывается исключительно с внутренним переживанием, а зло существует также и вне меня, напрашивается вывод, что я сам есть добро, а другое, чужое, есть зло. Так вновь возникает «манихейский дуализм», помещающий добро во внутренний мир, а зло — во внешний.

Нетрудно видеть, каким образом продолжает жить искаженное понимание Августинова самопознания и веры в то, что зло присутствует вне нас, а добро — внутри нас. Справедливости ради следует добавить, что такое искаженное понимание присутствует и за пределами церкви, вдохновителем которой был Августин. Все

¹ Августин. О Граде Божьем. Кн. 15. Гл. 23. http://www.i-u.ru/biblio/archive/avgustin_o/14.aspx.

догматические органы власти — как светские, так и церковные — пытаются изобразить своих воображаемых или реальных врагов «зверскими» и «нечистыми».

В 1022 г., через восемь столетий после того, как такие же обвинения в последний раз выдвигались против христиан, в Орлеане на христианском костре по обвинению в кровосмешении и детоубийстве был сожжен первый еретик. С тех пор процессы против еретиков с короткими перерывами стали прочной составной частью западноевропейской культуры. Обвинения и аргументы со временем менялись, однако принцип оставался прежним: мы чисты, а они, те, которые нечистые, должны быть уничтожены. Зло не присутствует в нас. Оно находится вне нас, среди «них».

Конечно, подозрительность к другим и выдвижение самого себя как наилучшего появились в истории не с Августином или христианством. Представление о собственной правоте присуще, очевидно, человеческой природе. Но человек, который остается в природе, даже в своей собственной, теряет свою человечность.

Августин пытался показать, что зло есть результат человеческого недостатка, слабости и, следовательно, также составная часть нас самих. Такая антропология характеризует всю христианскую церковь. Нет темы, более соблазнительной для священника, нежели человеческая греховность и незначительность. Я же думаю, однако, что нежелание Августина видеть зло как нечто *реальное* стимулировало общечеловеческую потребность видеть себя в виде добра, а тех, кто от меня отличается, — как зло.

И лишь ближе к нашему времени в философии и литературе начинает пробивать себе дорогу осознание себя самого как исходной точки зла, зла как части самопознания. Во всех версиях легенды о Фаусте он заключает пакт с дьяволом и делает его, таким образом, частью себя самого. Достоевский знает, что человек может творить зло, но признается в этом лишь в исключительных случаях. Творчество Достоевского есть радикальный разрыв с возможностями зла и такая же радикальная попытка сделать зло частью человеческого самопознания. Показательны в этом отношении его аргументы против суда присяжных. Достоевский полагал, что хороший адвокат защиты может заставить членов суда присяжных поверить в то, что они сами в соответствующей ситуации поступили бы точно так же, как и обвиняемый. И поскольку мало кто в состоянии признаться в том, что сам мог бы совершить злой поступок, они не увидят зла в

преступнике. Они признают его невиновным и таким образом лишают его последних остатков человечности — ответственности¹.

Последние сто лет показали, насколько безгранична способность человека ко злу. Уроки нацистской Германии, сталинского Советского Союза и жуткие события на Балканах и в Руанде свидетельствуют о том, что *кто угодно* в состоянии совершать ужасающие преступления. Я еще вернусь к этой теме в конце книги. Здесь я ее только называю, ибо неведение относительно собственного зла может рассматриваться как неумышленный побочный результат неокончательного разрыва Августина с манихеями.

Человек и природа

Критика Августином Пелагия и последующая борьба римской церкви против кельтского христианства, представителем которого был Пелагий, должна была направить самовосприятие индивида в похожем, но ином направлении, нежели взгляд Августина на зло. Спор шел о первородном грехе и свободной воле человека. Пелагий утверждал, что человек по своей природе добр и в состоянии делать добро, не признавая за ним первородного греха. А если человек грешит, то виноват в этом только он сам.

В основе отклонения Пелагием первородного греха, мысли о том, что человек «зол» по природе, лежит понимание природы как добра, как наполненной божеством. И поэтому человек не может быть зол первоначально. Один из современных исследователей кельтского христианства, кармелитский монах и доктор философии Ноэль Дермот О'Донохью, посвятивший этому вопросу несколько исследований, пишет следующее: «Короче говоря, в эллинизме христианство заключило брак с *logos*, который есть Христос. В римской культуре оно вступило в брак с властью и законом. В кельтском мире христианство заключило брак с природой и всем естественным на всех уровнях и во всех областях»².

Пелагий и кельтское христианство не проводили резкого различия между теологией и пониманием природы, между творцом и творением. Бог и Христос могли находиться в природе, а не только вну-

¹ См. статью «Среда» (1863) в: *Ф.М. Достоевский*. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 21. С. 13—23.

² Цит. по: *Hans-Jørgen Hoines*. Middelalderens hjerte. Europæisk spiritualitet og dannelse. København, 2002. S. 54.

три человека, как полагал Августин. Бог был частью творения. С этой точки зрения кельтское христианство родственно манихейству.

Для дальнейшей истории менталитета такое понимание означало бы наведение моста между внутренним миром человека и внешней природой. Христианство в этой традиции указывает, так же как и в манихействе, как к Божьему царству внутри тебя, так и к природе, которая таким образом «проходит крещение» и одушевляется. Однако, если Бога можно найти *только* внутри человека, открывается путь, ведущий к пониманию человеком самого себя как изолированного от природы. Этот путь может быть использован человеком для его собственных стремлений.

В Средние века отношение к природе колебалось где-то между поклонением и презрением. Природа свидетельствовала о силе творца и в то же время представляла собой силы и тенденции, которые следовало преодолеть. В начале Нового времени появилось течение, родственное кельтскому христианству, а может быть, и вдохновленное им, и представленное такими людьми, как алхимик, врач и оккультист Теофраст Бомбаст Парацельс (1493—1541). Они отстаивали другое понимание соотношения между человеком и природой и, следовательно, иное самопонимание, чем то, что победило. Коперник, Галилей и Ньютон стали путеводной звездой развития науки. Таким образом, наука не только подверглась количественной оценке, но и оказалась отрезанной от духовного мира, переживаемого человеком внутри себя. Человек стал со своей стороны отчужденным господином природы. Самость и мышление стали тем, чем называл их Декарт — особой субстанцией, количественно и навечно отделенной от протяженного материального мира, животных и собственного тела.

Мы вновь затронули одну из центральных тем в культурной истории индивида — ограничению меня самого до мышления или воли.

Контроль и доверие

Я хотел бы указать еще на третье «побочное воздействие» авторитетной позиции Августина, а именно, последствие понимания им *воли*, а не мышления в качестве моста между внутренним человеком и Богом. Августин считал волю проявлением Божественного в человеке. Мы помним, что в этом вопросе епископ Фавст занимал иную позицию. Для него именно разумное познание открывало че-

ловека для божественного и представляло Бога в человеке. Именно эту позицию займет в свое время Фома Аквинский, через восемьсот лет после спора между епископом манихеев и Августином.

Здесь мы также касаемся переживания индивидом самого себя как существа все более изолированного от внешнего мира. Воля есть дело личное, почти частное, мышление же всеобщее. С помощью мышления мы понимаем другое и других людей. Мы описываем природу с помощью мыслей и понимаем ее. Мы слушаем или читаем то, что говорит или пишет другой человек, и понимаем его. Однако, возможно, никто, кроме самого Бога, не может просто так понять или разделить волю другого человека. Воля обращена внутрь, вверх или вниз, к Богу или дьяволу, а не вовне к другим, как мышление. В результате внутренний мир человека и, следовательно, его *Я* переживается по-иному, чем общественное. *Я* расходится с социальной сферой.

Общество и власти начинают волноваться. Потребность в контроле возрастает. В силу того, что каждый отдельный человек есть его собственная воля, она не может быть Божественной, и другие не могут знать, что он придумает. И наоборот: я не могу положиться на то, что другие будут следовать общему разуму. Если индивиды выражают себя в процессе мышления, то они могут понимать друг друга. Становится возможным общение, основанное на доверии, а не на контроле, во всяком случае, с точки зрения принципиальной.

В ранних произведениях Августина чувствуется доверие к человеку. В них он говорит о свободе воли и о способности человека бороться против привычки, против греха и добровольно обратиться к Богу. Однако в своих поздних трудах он выдвигает противоположную мысль — свободен вовсе не человек, а Бог. Божья милость заменяет свободную волю человека. «Мы никогда не перестанем удивляться тому, что тот самый человек, который основал свою философию на индивидуальном сознании собственного существования, — пишет историк философии Вильгельм Виндельбанд, — и который считал волю глубочайшей основой личности, был вынужден вследствие своего участия в теологическом споре стать сторонником такой теории спасения, в которой волевые действия отдельного человека рассматриваются как неотвратимое последствие либо всеобщей испорченности, либо божественной милости»¹.

¹ Цит. по: *Hjalmar Hegge*. Frihet, individualitet og samfunn. Oslo, 1988. S. 335.

Тот теологический спор, о котором идет речь, это спор с Пелагием, который — в соответствии с учением Августина о свободе воли — отклонил как авторитет Церкви для отдельного человека, так и милость, идущую извне. В поздних трудах Августина все по-другому. Он требует, чтобы человек подчинился авторитету, иначе добра не будет. Он сам подчинился авторитету Христа, чтобы поверить в писание.

«Совершенно логично, что в таком случае “авторитет и послушание” становятся основными принципами общественного порядка в “Граде Божьем” вообще, так же как и в “Граде земном” (*De Civitate Dei*, XIX, 17), — пишет норвежский философ Ялмар Хегге. — Эти мысли позднего Августина стали прочным основанием социального подавления, так же как его идеи личности и свободы воли содействовали освобождению человека»¹.

Несколько дальше по пути, начатому Августином, пошел Томас Гоббс со своим учением о войне всех против всех в первоначальном природном состоянии. Если людей не будет контролировать государство, он вцепятся друг другу в горло.

Сам Августин ужаснулся бы, если бы увидел, как Декарт или Гоббс развивали и толковали то, что он сам обнаружил в своем внутреннем мире. Однако в истории менталитета, как в истории вообще, именно непреднамеренные действия управляют ходом событий.

¹ Там же. S. 336.

Индивид как слуга

*Отдельные встречи — Парцифаль, Тристан и Изольда
и Фридрих II Великий из династии Гогенштауфенов*

«Пора отсюда чесать! — вору сказал игрок, —
От этой жизни слишком много морок.
Клерки хлещут мой виски, и пахарь землю прибрал,
И что сколько стоит, хотя бы один из них знал!»
«Не бери это к сердцу! — светло улыбнулся вор. —
Для многих жизнь — это шутка, игра и вздор,
А мы большие, мы через все прошли —
Туши лучше свет, все уже спать легли!»
А с вышки пожарной принц наблюдал тайком,
Как женщины ходят и слуги к ним босиком.
Дикie кошки мяукали и дрались.
Ветер завыл, двое всадников пронеслись.

Боб Дилан

Римская империя лежала в руинах. Ею правили варвары. Эпоха переселения народов привела самые различные народности в центральный регион будущего развития западноевропейской культуры — к северу и западу от Альп. Однако в V—VI веках здесь была пока еще сельская местность. За пределами Италии почти не было городов. А *город* — одна из многих предпосылок для появления индивида. Там жизнь управляется не только и не столько годовыми ритмами и традициями. Там встречаются люди различного происхождения и звания. Там происходит торговля. Там имеются разделение труда и денежная экономика — необходимые условия для развития самосознания. «Городской воздух освобождает!» — гласит средневековая поговорка.

К северу от Альп постоянно уменьшалось число людей, умеющих читать и писать. Вскоре грамота стала привилегией духовенства. А самостоятельное приобретение знаний также, по-видимому, кануло в лету. В известных нам анналах раннего Средневековья мы не прослеживаем какого-либо значительного внутреннего мира. Возникает впечатление, что и деяния Августина постигла та же участь.

История развития индивида — это не прямолинейный рассказ. Теперь он как бы начинается сначала. Хотя не совсем. Существовала Церковь, и поскольку она дала обществу календарь литур-

гический, а не аграрный, сохранялось представление о том, что в центре находится не природа, а человек и его отношение к Богу.

Позиция Церкви в раннем Средневековье была противоположной той, какую занимала Церковь в эпоху поздней Античности. Чтобы стать христианином, ранее требовалось индивидуальное действие, означавшее внутреннее превращение через покаяние и внутренний ритуал крещения. Обращенный становился новым человеком и членом особого сообщества. Теперь же быть христианином означало быть обычным человеком, а общность, к которой присоединялся христианин, была идентичной обществу. Не было язычества, против которого надо было бороться, во всяком случае, внешнего язычества. Вместо этого Церковь боролась с останками язычества, находившими свое выражение во взглядах людей, их мировоззрении и правовом сознании. В этой борьбе Церковь вновь способствовала формированию внутреннего мира. Различие между мировоззрением германцев и христианским мироощущением составляло границу между внешним и внутренним. Там, где германцы видели внешние силы, христианские священники указывали внутрь. Там, где германцы видели род и племя, Церковь указывала — сначала колеблясь, а позднее с растущей силой — на отдельного человека и его или ее ответственность. Там, где человек ранее оценивался согласно принадлежности и собственности, Церковь теперь пыталась оценить его согласно тому, чем он являлся в действительности.

«Быть получило приоритет над *иметь*, — пишет французский историк Средневековья Мишель Руш. — Церковь не знала компромиссов в отношении убийства, многоженства и развода; она настаивала на том, что все миряне равны перед лицом греха и что женщина в некоторой степени равноправна с мужчиной»¹. Епитимья, наложенная Церковью на верующих, противоречила законам древних германцев и способствовала решительным переменам в личном и общественном поведении. Из воспитательной деятельности Церкви медленно вырастала индивидуальная совесть.

С нашей точки зрения, Церковь все равно была двойственной. Христианство может быть понято как обращение к отдельному человеку и как призыв к образованию сообщества, отдельные члены которого становятся членами высшего единства. Слова Апостола Павла о том, что «нет ни иудея, ни еллина, ни раба, ни свободно-

¹ A History of Private Life. Vol. 1. London, 1987. S. 545—546.

го, но ибо все вы одно во Христе Иисусе»¹, могут также при желании быть истолкованы двояко. Хуже обстоит дело со словами от Матфея 16, 18—19: «И я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах»². Эти слова свидетельствуют об огромной власти Священного писания над обществом, эта власть простирается по всей земле, возносится на небо и проникает в царство мертвых. Все верующие становятся балками в одном храме и есть один и тот же дух.

Не только Церковь следовала в данном направлении. Тот общественный порядок, который вырос, когда наследие Римской империи перемешалось с традициями различных народностей, способствовал превращению индивида, или вернее, отдельного человека, в слугу.

Собственность господина

Римское выражение *res publica*, общественное пространство или общественные дела, не имело никакого смысла для германцев и франков. Чтобы понять это выражение, требовался определенный уровень способности к абстрагированию и государственному образованию, который отсутствовал в Европе в эпоху раннего Средневековья. Власть носила частный или личный характер — господствовало право сильного. В правовом сознании переселяющихся народов отдельный человек был частью племени. Без семьи человек не имел никакой ценности. Салический закон (записанный в VI в.) ясно говорит, что никакой человек вне семьи не может претендовать на защиту. Субъектами права являются племя и семья. Никаких общественных институтов не существует. Опирается можно только на личную преданность и принадлежность. Защиту надо было искать в группе или клане, которые в свою очередь находились под защитой могущественного господина.

В VIII в., при Пипине Коротком и Карле Великом, получила развитие общественная система, называемая феодализмом, в которой каждый в той или иной степени был собственностью другого человека. Крестьяне были крепостными и принадлежали своим господам,

¹ Послание апостола Павла к галатам. 3, 27—28.

² Евангелие от Матфея, 16, 18—19.

которые подчинялись вассалам. Вассалы в свою очередь подчинялись королю. Вся система поддерживалась натуральным хозяйством, в рамках которого крестьянский труд создавал все необходимые ценности. Взамен крестьяне получали защиту от своих господ, которые сами платили дань и пользовались защитой своих «начальников». Сама система содержала в себе естественный тормоз для слишком сильной централизации власти — там, где королевская власть укреплялась и получала дань прямо от крестьян, вассалы теряли свое влияние. Поэтому они старались не допустить такого развития.

Раннее феодальное общество было крайне насильственным, что отражалось в законодательстве: собственность ценилась гораздо больше, чем человеческая жизнь, так наказанием за кражу кружки меда была смертная казнь.

Феодализм приватизировал власть и превратил общество в «частный вопрос». Законы, применение власти, жизнь и здоровье каждого зависели от усмотрения князя или короля. При этом реально всякая частная жизнь отдельного человека исчезала. Несколько десятков человек нередко жили все вместе в одном большом доме — дядья, тетки, дети, племянники и племянницы, рабы, свободные люди и слуги. Все они спали нагими вокруг большого костра. Совсем не идеальная ситуация для появления самостоятельной индивидуальности.

Обычные условия жизни также не стимулировали подобное развитие. В V—VIII вв. детская смертность у франков была около 45 процентов. Средняя продолжительность жизни у мужчин составляла 44 года, а у женщин всего 30 лет, так как большая часть их умирала при родах. Детей все же рожать приходилось, и женщины рассматривались как машины для деторождения. Штраф за убийство беременной женщины или женщины в репродуктивном возрасте был намного выше, чем за убийство женщины, перешедшей менопаузу.

Церковь отстаивала, однако, относительное равенство всех людей и боролась за внутренний мир человека, что выражалось, между прочим, в требовании учитывать при осуждении преступника его намерения. В IX в. Церковь добилась успеха, и наказание стало более суровым в случае, если преступление было совершено со злыми намерениями, нежели по неосторожности. Несмотря на презрение отцов церкви к женщинам, Церковь выступала также за равноправие женщины в выборе супруга и в браке. В этом отношении также совершился определенный прорыв в IX—XI вв., ког-

да наказание за убийство жены было изменено с 14 лет тюрьмы до пожизненного заключения.

Все религии защищают моральные нормы и поэтому в некотором смысле находятся в оппозиции к светской жизни. Противоречие между церковным и светским восприятием морали и права в Западной Европе обострилось, кроме всего прочего, в силу особенного конфликта — борьбы между Римским папой и императором, достигшей апогея в Высоком Средневековье. Корни этого конфликта следует искать в Евангелии. «И так, отдавайте кесарево кесарю, а Божие — Богу», — говорит Иисус, согласно Евангелию от Матфея, 22, 21. Таким образом, священное писание намекает на разделение власти, не известное в двух других монотеистических религиях, и в некоторой степени в сфере влияния Восточной христианской церкви. Ни в иудаизме, ни в исламе нет никакого обоснования того, что светская власть должна быть независимой от власти духовной. В Восточном христианстве церковь и императорская власть сливались воедино. В этом отношении особая позиция Западной Европы имеет большое значение для нашей темы. Одна из предпосылок возникновения растущего самосознания состоит в том, что перед индивидом стоят два или несколько противоречащих авторитетов. И тогда он вынужден думать самостоятельно. Я утверждаю, что открытый конфликт, возникший после того, как папа Григорий VII в конце XI в. ограничил власть князей, и достигший кульминации в XIV веке с победой светской власти, способствовал самостоятельности индивида, которая характерна для последующих столетий. Там, где есть два господина, в конце концов, не остается ни одного.

Феодализм наложил свой отпечаток и на Церковь — или вернее, христианство в Средние века стало феодальным. Верующие полагали, что они находятся под защитой королевских вассалов, а в иной жизни — святых, которые ходатайствуют за них перед господами еще более высокими — Христом и Богом-отцом. Наиболее верным путем к спасению была дорога в монастырь, к полному подчинению высшему господину.

Монашество

Первые монастыри были основаны в Египте уже в IV в. Монастыри Восточной церкви сохранили свой первоначальный образ — для этих обитателей характерны, прежде всего, аскеза и уход от мира.

В 529 г. Бенедикт Нурсийский основал на горе Монте Кассино между Римом и Неаполем один из первых монастырей в Западной Европе. Сестра-близнец Бенедикта, Схоластика, основала женский монастырь у подножия этой горы и стала первой аббатиссой. Женщины получали возможность для развития своих способностей в монастырской жизни, хотя эти возможности были небольшими. Западное монастырское движение отличается от восточного, и это различие обусловлено различным значением, придаваемым двум природам Христа. Бенедикт и Схоластика придавали большое значение непорочности, бедности, послушанию и смирению, как это было и в Восточной христианской церкви. Однако их главный девиз гласил: *Ora et labora!* Молись и работай! Завоевание внутреннего мира и поклонение Господу Богу никоим образом не противоречило мирским занятиям. Монахи и монахини занимались земледелием, ремеслом, ухаживали за больными и давали приют странствующим.

Интеллектуальные занятия считались трудом, а не свободным времяпрепровождением, как в Античности. Переписывание священных текстов и античных рукописей рассматривалось, подобно посту и молитве, как хорошее средство противостоять опасным влечениям. Это была работа кропотливая и длительная. Копирование одной Библии занимало около года. Античные рукописи переписывались всегда целиком, а не по отдельным фрагментам, хотя их содержание могло противоречить вере монахов. Мы располагаем более чем восемью тысячами таких рукописных копий произведений известных античных авторов, — пишет Мишель Руш, — и они есть один из важнейших источников нашего знания об античном мире¹.

В 817 г. монастырский устав Бенедикта Нурсийского распространился на все монастыри каролингской империи. Прилежный труд монахов способствовал накоплению знания и учености; школа вновь стала частью европейской цивилизации. Первая кафедральная школа была основана французским епископом Фулбертом в Шартре около 1020 г. Гвиберт Ножанский, аббат монастыря св. Марии в Ножане, историограф первого крестового похода, сетовал на то, что во времена его молодости трудно было найти ученого человека, по сравнению с 1115 г., когда их уже большое множество. Монастыри были двигателями дальнейшего культурного развития и способствовали формированию внутреннего мира человека.

¹ History of Private life. Vol. I. P. 542.

Среди предписаний Бенедикта было требование тихого чтения. Каждый монах обязан был читать про себя по крайней мере 20 часов в неделю. Чтение про себя было делом новым и трудным. Вспомним, как был озадачен Августин, когда увидел, как читает Амвросий, не шевеля губами. Старшие монахи бенедектинских монастырей следили за тем, чтобы во время чтения никто не бормотал.

Неужели было так сложно читать про себя? Тогдашние тексты писались, правда, без пробелов и знаков препинания, так что текст легче было понимать, произнося вслух отдельные слова и предложения. Промежутки между словами, точки и запятые — это типографские значки, помогающие людям читать. Лишь в XII в. студенты университетов овладели этим искусством. Через два столетия читать умели уже все люди, принадлежащие к дворянскому сословию. Однако лишь к XV в. умение читать про себя стало нормой. Тем не менее, еще в XIX в. можно было встретить людей, которые не понимали, что они читают, если не произносили слова вслух. Типографские вспомогательные средства для чтения про себя уже давно существовали.

Трудности были связаны не только с типографией. Овладение искусством чтения про себя является выражением того, что человеку удалось создать свой собственный внутренний мир. А это трудоемкий процесс.

Августин подчеркивал значение тихого чтения, потому что оно стимулировало формирование внутреннего мира. Положение устава Бенедикта Нурсийского преследовало ту же цель. «В тиши монастыря и оратория Бенедикт и его последователи создали многогранную субъективность, которая путем анализа чувств, настроений и духовного прогресса прокладывала путь к открытию богатства и многогранности человеческой личности, освободившейся наконец от оков этого мира, — пишет Руш. — Освободившись от рабства, человек мог мечтать о том, чтобы стать господином»¹.

Процессу индивидуализации способствовала еще одна заповедь, которая со временем распространилась на всех христиан, а именно — исповедь. Покаяние помогало осознанию совести и своего внутреннего мира. Один из главных теоретиков монашеской жизни Иоанн Кассиан, основавший два монастыря в Марселе в 417 г., повелел монахам исповедоваться о своих дурных мыслях старшему

¹ History of Private Life. Vol. I. P. 540.

монастырскому брату. Бенедикт заимствовал это правило. Члены общины, жившие вне монастырских стен, также стали исповедоваться; а в 1215 г. Четвертый Латеранский собор постановил, что все католики должны ежегодно исповедоваться и что исповедь должна быть индивидуальной. На внедрение этого постановления ушло около ста лет. Цель его состояла в том, чтобы Церковь могла еще лучше наблюдать за населением. Результатом же стало также и углубление самосознания. Примерно тогда же стало обычным молиться Богу со сложенными руками. Этот жест как бы замыкает отдельного человека в себя, в противоположность молитве с открытыми ладонями.

Так мы добрались до того времени, когда появляется множество признаков того, что индивид начинает отгораживаться. В XIII в. появляются ключи от дома, и люди начинают запирают на замок свою собственность. Собственность становится частной. Развитие городов, денежная экономика и торговля привели к росту мобильности и значительному повышению уровня образования по сравнению с тем, что было три столетия назад. Монастырский уклад, призывающий к работе и самопознанию, способствовал этим изменениям.

Рыцарство

Общество без монополии на применение силы — дело опасное. Каждому приходится защищать себя самому по мере сил или же искать защиты у господина и взамен служить ему. Тот, кто передвигается вне известных и проложенных троп или иным образом отклоняется от общества, рискует подвергнуться нападению. В этом случае следует быть готовым применить силу, нанести ответный удар, а лучше всего, самому нанести первый удар. Альтернатива — спасаться бегством от этого опасного мира и прятаться за стены монастыря.

Государство с ясной монополией на применение силы появляется не ранее XVI в. Оно имеет основополагающее значение — как для процесса цивилизации, так и для истории индивида. Без такой монополии отдельный человек и не может пройти процесс «цивилизации»: жизнь или смерть зависят от способности к спонтанной реакции. Будь готов! По мере укрепления централизованной власти люди могут позволить себе жить более мирно. Формы общения становятся более дисциплинированными. Бурное проявление чувств сменяется вежливостью, воинственность — контролем над побуждениями.

В раннем Средневековье власть была рассредоточена и подобна мячику, которым перебрасывались сильные мира сего. В VIII в. Каролинги организовали профессиональные войска рыцарей, которые после распада империи Каролингов в 850 г. превратились в банды, терроризировавшие население в течение почти двухсот лет. И только в XI в. бароны-разбойники преобразовались в организованное сословие рыцарей. Центральная власть усилилась, и начался длительный процесс развития по направлению к монополии на применение силы.

«Большая часть мирского господствующего класса представляла собой в Средневековье предводителей вооруженных бандитских отрядов»¹, — пишет Норберт Элиас. Их жизнь состояла из битв и сражений. Молодые годы уходили на подготовку к военным действиям. Рыцарь проводил всю жизнь в сражениях, пока хватало сил. Когда не было войны, он принимал участие в турнирах, которые мало чем отличались от военных действий. Вся его жизнь была сплошной борьбой. Под влиянием такого образа жизни формировались обычаи и нравы того времени. Элиас указывает на то, что жестокость в обращении с врагом рассматривалась как развлечение. Жестокие поступки не вызывали отвращения у людей, наоборот. «Мучить и убивать людей доставляло радость и удовольствие и получало социальное одобрение»².

Такое социальное одобрение наслаждения муками других людей продолжалось долго. Об этом свидетельствуют жестокие методы наказания, дошедшие до Нового времени. Мне представляется вполне вероятным, что публичные казни ведьм объясняются, во всяком случае отчасти, стремлением получить удовольствие от чужих страданий.

В этой связи показателен процесс медленного укрощения воинственного рыцарского сословия. Это укрощение не было инициативой одного человека. Это был, скорее всего, неотвратимый исторический процесс, которому сообща способствовали Римский папа и императоры. Церковь стремилась к христианизации воинствующего дворянства, к направлению его в крестовые походы и созданию рыцарских орденов. Светская власть пыталась превратить рыцарей в придворных. Так и вошли в историю рыцари — как благородные, куртуазные защитники добра, христианства, как трубадуры, воспевающие прекрасную даму.

¹ *Elias Norbert. The Civilizing Process.* Oxford, 2000. S.164.

² Там же. S. 163.

Самые известные рыцари разместились за круглым столом короля Артура. Они появились благодаря романам французского романиста Кретьена де Труа, созданным около 1170 г. Наиболее известен последний и неоконченный роман о Парцифале. В этом романе в Европе оживает история о святом Граале. Романы Кретьена де Труа представляют собой ранние рыцарские воспитательные романы, написанные за несколько столетий до утверждения этого жанра в литературе. Испанский медиевист Даниель Ригнир-Болер называет их «путешествием с целью посвящения». В них описывается, как человек покидает свой дом и семью и отправляется в одинокое странствие. Он совершает поступки, приносящие ему честь и уважение по возвращению в общество.

Немецкий поэт-миннезингер Вольфрам фон Эшенбах завершил незаконченный роман Кретьена де Труа о Парцифале через несколько лет после его смерти. «Одна из главных сюжетных линий в романе Вольфрама, — пишет норвежско-датский писатель и философ Ханс-Йорген Хейнес, — полностью общечеловечна; речь идет о развитии и созревании индивида, обретении им самостоятельности и христианской любви к ближнему. Вторая сюжетная линия, естественно переплетающаяся с первой, повествует о *развитии индивидуальной способности к познанию*»¹. Итак, мы просто обязаны более детально разобрать рассказ о Парцифале.

Вот краткое содержание романа.

Парцифаль вырастает в лесной глуши в полном неведении о том, что происходит в мире. Об этом заботится его мать Герцелойда. Она не хочет, чтобы он узнал то, что погубило ее жизнь — рыцарство. Ее муж и двое сыновей погибли в бою. И все-таки случается так, что однажды Парцифаль встречает двух рыцарей. Он никогда не видел ничего подобного и не знает, кто перед ним — ангелы или дьяволы. Он задает вопросы, ему интересно, зачем им нужны копья и почему они так странно одеты. Наконец он узнает, что это рыцари. И случается то, чего так боялась его мать. Парцифаль хочет стать рыцарем.

Герцелойда не хочет облегчить ему жизнь. Она одевает сына в шутовское платье и дает ему игрушечное копье. Однако Парцифаль ухитряется с помощью этого копья убить повстречавшегося ему рыцаря. После этого Парцифаль надевает на себя доспехи убитого

¹ Høinæs. Middelalderens hjert. S. 127.

им рыцаря и в таком виде прибывает в замок короля Артура. Здесь его встречают с распростертыми объятиями, ибо оказывается, что убитый им рыцарь был заклятым врагом короля Артура. При дворе короля Артура Парцифаль узнает многое, чего он не знал раньше, в том числе, что не следует задавать слишком много вопросов.

Позднее он попадает в другой замок — замок Грааля. Здесь обитает больной король — Король-рыболов, или, как у Вольфрама — Анфортас. Парцифаль сажают за стол, и он видит шествие — оруженосец несет копье, с которого капает кровь, а прекрасная дева выносит чашу — «красивую и светящуюся». Парцифаль очень удивлен и хочет спросить, что это все значит, но вспоминает наставления короля Артура и не задает вопроса. Даже тогда когда сам Король-Рыболов вручает ему самый драгоценный и прочный меч, какой он когда-либо видел. Парцифаль утешает себя тем, что со временем он все узнает, только бы побыть в замке подольше. Но на следующий день, проснувшись, он обнаруживает, что замок пуст. Его встречает только служанка, которая говорит ему, что он совершил ошибку, ничего не спросив. То же самое он узнает, вернувшись ко двору короля Артура. Одна уродливая девушка упрекает его в том, что он проявил так мало любознательности. Если бы он задал правильные вопросы, то исцелил бы Короля-Рыболова.

В отчаянии Парцифаль вновь отправляется в путь в поисках Грааля. В страстную пятницу он встречает отшельника, который рассказывает ему, что Король-Рыболов — сын короля Грааля (у Вольфрама Анфортас сам король Грааля), который в свою очередь — брат матери Парцифалья, Герцелойды. Парцифаль остается жить у отшельника. Здесь ему становится ясно, что ему следовало сделать и что было поставлено на карту. Полный смирения и раскаяния, Парцифаль становится истинным христианином. Повествование Кретьена де Труа заканчивается на том, что Парцифаль снова отправляется в путь. У Вольфрама он находит замок Грааля, вылечивает короля, задав, наконец, правильные вопросы, и сам становится королем Грааля.

Все повествование гораздо сложнее, чем можно судить по этому краткому резюме. Оно содержит множество побочных линий и нитей — любовные истории, рыцарские сраженья, победу над злом в образе волшебника Клингсора. Однако, я хочу, прежде всего, подчеркнуть самое для нас главное — превращение Парцифалья. Из наивного, не знающего мир юноши, который действует, не думая о последствиях, он сначала достигает состояния, когда бездумно

следует советам других, вопреки своим собственным побуждениям. Ведь ему так хотелось задать вопрос о тех удивительных вещах, увиденных им в замке Короля-рыболова. Затем он вынужден прожить целый год у отшельника, учась смирению и милосердию. И лишь тогда он созревает для выполнения своей задачи. Попав вновь в замок Грааля, он движим не одним только любопытством. Познание и сострадание позволяют ему задать правильный вопрос. Он вылечивает Анфортаса и сам становится хранителем драгоценных сокровищ христианства. Парцифаль превращается из шута и отважного рыцаря в христианского мудреца.

Рыцарство претерпевает изменения также и вне литературы, однако на это уходит несколько столетий. Растущая монополизация на применение силы приводит к тому, что независимые рыцари постепенно исчезают. Развитие класса буржуазии и связанное с этим усиление денежной экономики в XII и XIII вв. также способствовали исчезновению рыцарей. Чем больше денег попадало в оборот, тем резче падала цена на частную собственность рыцарского дворянства, а поступление налогов в королевскую казну увеличивалось. Бывшие богатые помещики теряли свои состояния и устремлялись к королевскому двору. В то же время возникает новая группа людей — «безработные». Такое возможно лишь в условиях денежной экономики. Эти люди набираются в наемное войско короля, что еще более усиливает централизованную власть.

Переход к денежной экономике имел решающее значение также и для положения женщин и самопонимания. Женщина смогла владеть собственностью. Ее деньги стоили ровно столько же, сколько деньги мужчины, пока она не была подчинена ему в браке. «Незамужней или вдове предоставлены те же права, что и мужчинам, — пишет Симона де Бовуар, — собственность дает ей всю полноту власти; владея феодалом, она им правит, т.е. вершит правосудие, подписывает договоры, издает законы. Бывает, что она даже обращается к военному делу, командует войсками, принимает участие в битвах. Женщины-солдаты существовали и до Жанны д'Арк, и Орлеанская дева хоть и вызывает удивление, но не шокирует»¹.

Мужчины и женщины могли меняться ролями. И все же женщина в первую очередь представляла женский пол. Брак был ее «естественным местом». Здесь распределение ролей было ясным.

¹ Симона де Бовуар. Второй пол / Пер. А. Сабашниковой. СПб., 1997. С. 131.

Старая каста вояк стала придворными дворянством, которое устремлялось к королевскому двору, чтобы сохранить свои привилегии и положение в обществе. Королю же дворяне требовались не только в качестве собеседников и «отражения» собственной власти, но и для сдерживания растущего класса торговой буржуазии. Как пишет Элиас, при дворе на смену мечу и копыю пришли слова и интриги. В отличие от всех последующих господствующих классов, придворное дворянство имело социальную функцию, но ничем не занималось. При дворе короля дворяне проводили время, наблюдая друг за другом и стараясь за все более искусной внешней маской угадать внутренний мир и истинные намерения. Они старались перешеголять друг друга красивыми жестами и словами, соревнуясь в лести. В дворянской среде престиж завоевывался не деньгами, а правильным поведением.

Нормы хорошего поведения, представления о том, что есть вежливо, правильно и благовоспитанно, перенимало и буржуазное сословие. Было и обратное влияние: нормы и правила, характерные для буржуазии, переплетались с правилами и нормами дворянского поведения. Нравы и обычаи буржуазного сословия были конечно менее искусными и более открытыми, чем нравы дворянства, поскольку буржуазия торговала и общалась со множеством различных людей. По тем же причинам контроль за собственными импульсами и побуждениями должен был быть сильнее. Дворяне выясняли свои отношения на дуэли, буржуа этого не делали.

Чем больше число людей, с которыми общаешься и от которых зависишь в обществе, тем сложнее становятся требования к социальному поведению. Контроль за побуждениями и поведением все в большей степени переходит к отдельному человеку. В таком сложном обществе, как общество современное, все должны полагаться на способность своего ближнего проявить ум и самообладание. Таким образом, превращение рыцарей из баронов-разбойников в придворное дворянство составляет процесс цивилизации, который по сей день способствует формированию самопонимания современного человека. Это героический подвиг, достойный самого благородного рыцаря.

Последний из известных нам рыцарей — Дон Кихот Ламанчский. Он отправляется на поиски приключений тогда, когда никаких рыцарей уже давно нет. Рыцарские достоинства, которые существовали когда-то, в его образе высмеиваются. Он не видит, что мир изменился и что борьба происходит внутри человека. С

глубокой иронией относительно человеческой способности самопознания восклицает Сервантес устами своего героя: «Я знаю, кто я есть!» Перед нами раскрывается человек, в котором внутреннее и внешнее разделились. Сейчас требуется, чтобы человек, исходя из своего внутреннего мира, упорядочил хаотичный, двусмысленный и полный соблазнов мир внешний. Остается знание о незнании и возможность предположения.

«Когда Бог медленно покинул то место, откуда он управлял вселенной и ее ценностным порядком, отделял хорошее от дурного и придавал всякой вещи смысл, Дон Кихот вышел из своего дома и не смог узнать этот мир, — пишет чешский писатель Милан Кундера. — В отсутствие верховного судьи мир неожиданно показался в пугающем двусмысленном свете; одна божественная Истина растворялась в сотне относительных правд, которые разделяли между собой люди. Так родился мир современного человека и вместе с ним роман как образ и модель этого мира»¹.

Любовь

Nuptias consensus non concubitus facit («Брак не сожителство, а согласие делает») — говорили римляне. И хотя женщина юридически не являлась личностью, согласие невесты было предпосылкой заключения брака. Когда Римская империя пала, все изменилось. У германцев существовал обычай покупки невесты. В раннем Средневековье покупка невесты постепенно сменилась заключением договора между семьями, выдававшими замуж девиц и женившимися юношей в целях укрепления положения данной семьи или увеличения материального богатства.

Если все же случалось так, что молодые находили друг друга самостоятельно, существовали возможности обойти установленные правила. Он мог похитить и «изнасиловать» ее, и тогда они должны были пожениться. Разумеется, брак должен был быть заключен и в тех случаях, когда невесту похищали против ее воли.

Несмотря на строгие запреты Церкви в отношении многоженства, лишь в VIII в. большинство мужчин имели только одну жену, «во всяком случае в одно и то же время», как это лаконично отме-

¹ Цит. по: *Milan Kundera, Romankunsten*, Oslo, 1987. S. 16—17. (Милан Кундера. Искусство романа.)

чается в книге о браке и семье в Средневековье Фрэнсис и Джозефа Гизов¹.

В Средневековье любовь и брак были понятиями противоположными, как это видно из приговора, вынесенного в 1174 г. при дворе графини Шампанской: «Мы заявляем и подтверждаем, а присутствующие есть тому свидетели, что любовь не может предъявлять свои права супругам. Ибо поистине любовники дают все друг другу добровольно и свободно, не побуждаемые к тому необходимостью, в то время как муж и жена связаны своим долгом подчинения воле друг друга и не должны отказывать друг другу ни в чем»².

Как следует из этого странного судебного решения, не только женщина укрепила свои позиции. Любви также отводится место, но не в браке. Ведь это эпоха трубадуров. «Быть влюбленным означает вознестись до небес благодаря женщине», — поет французский трубадур Ук де Сан Сир³. Трубадуры воспевают большую и страстную любовь, одержимую влюбленность в недостижимую избранницу. Эта любовь становится мощной движущей силой в изучаемом нами процессе индивидуализации, происходящем в истории западного менталитета.

Швейцарский культуролог Дени де Румон утверждает в своем замечательном произведении об истории любви на Западе, что данная форма любви появляется впервые в XII в., благодаря трубадурам и легенде о Тристане и Изольде, которая есть самый древний миф о любовной одержимости и трагическом конце влюбленных. Самые ранние рукописные фрагменты из легенды о Тристане и Изольде датируются серединой XII в. и составлены двумя французами — Томасом и Берулем. Имеется французская версия в прозе, созданная на сто лет позже, два немецких стихотворных романа, английская поэма и древненорвежская сага. Я же буду опираться на пересказ французского литературоведа и поэта Жозефа Бодье, основанный на более ранних версиях.

«Не желаете ли, добрые люди, послушать прекрасную повесть о любви и смерти? — так начинается рассказ. — Это повесть о Тристане и королеве Изольде. Послушайте, как любили они друг друга

¹ Frances and Josef Gies. *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New-York, 1987. S. 21.

² Цит. по: *Denis de Rougemont*. *Love in the Western World*. New Jersey, 1983. S. 34.

³ Цит. по: *Hans-Jørgen Høinæs*. *Katharene, trubadurene og gralstradisjonen*. København, 1989. S. 52.

к великой радости и к великой печали, как от того и скончались в один и тот же день — он из-за нее, она — из-за него»¹.

Тристан — сирота и воспитывается при дворе своего дяди, короля Марка, в Корнуэльсе в замке Тинтагель. Когда Тристану исполняется 16 лет, к Марку за данью прибывает брат ирландской королевы, могучий Морхульт. Тристан вызывает его на поединок и убивает. Однако Тристан ранен отравленным мечом Морхультя, и исцелить его может только ирландская королева. Тристан отправляется в Ирландию, и там его лечит дочь королевы Изольда. Тристан скрывает свое подлинное имя, чтобы никто не узнал, что именно он убил Морхультя, брата королевы.

Несколько лет спустя к королю Марку прилетают две ласточки с белокурым волосом, и Марк хочет жениться на деве, которой принадлежат эти волосы. Тристан узнает волосы Белокурой Изольды, и Марк посылает его на поиски девы. Прибыв в Ирландию, он узнает, что королевству угрожает страшный дракон. Тому, кто убьет дракона, король обещал отдать в жены свою дочь Изольду. Тристан отрубает чудовищу голову, но он смертельно ранен, на этот раз змеиным ядом.

Во второй раз Изольда вылечивает Тристана. Король узнает, что Тристан избавил страну от дракона и таким образом по праву может получить руку Изольды. Однако Тристан рассказывает, что его прислал король Марк из Корнуэльса, который хочет взять ее в жены.

Корабль Тристана с Изольдой на борту снимается с якоря и берет курс на Корнуэльс. Ветер стихает и становится очень жарко. Тристана и Изольду мучает жажда, и Изольда посылает служанку за холодным вином. По ошибке им приносят кувшин с любовным напитком, который предназначался для короля Марка и Изольды.

Они отведали его, и с этого момента они околдованы любовью и взаимным влечением. Более того, они прокляты. «Нет, то не было вино — то была страсть, жгучая радость, и бесконечная тоска, и смерть»². Тем не менее, по прибытии в Корнуэльс Тристан передает Изольду своему приемному отцу, королю Марку.

Тристан и Изольда тайно видятся в саду. Несколько раз их застают там, но им удается перехитрить короля. В конце концов все раскрывается, и король повелевает сжечь обоих заживо. По дороге к месту

¹ Жозеф Бедье. Тристан и Изольда / Пер. А.А. Веселовского. М., 1993. http://lib.ru/INOOLD/BEDIE/bedje_tristan.txt

² Там же.

казни им удастся бежать, они скрываются в лесу, где встречают отшельника, который просит их раскаяться и вернуться к королю. Однако они не хотят и не могут этого сделать. Им не в чем раскаиваться.

В версии, лежащей в основе толкования де Румона, эта центральная сцена изображается несколько иначе, чем в норвежском стихотворном переводе. У Румона Тристан и Изольда утверждают, что не могут раскаиваться, поскольку не виноваты в случившемся, и вообще, *они вовсе не любят друг друга*. «Если она любит меня, — говорит Тристан, — то это только по причине зелья, которое не даст мне покинуть ее, а ей — покинуть меня». «О Боже, всемогущий, — восклицает Изольда, — он не любил бы меня, и я его не любила бы, если бы не тот настой на травах, который я пила и он пил. Это было грехом»¹.

Однажды король застаёт их спящими, но Тристан положил между ними меч. Король поражен непорочностью сцены и приходит к выводу, что преследование не оправдано.

Когда они просыпаются, то понимают, что король побывал здесь, и им хочется вернуться в замок Тинтагель. Они снова идут к отшельнику, на этот раз их сердца полны раскаяния. Отшельник говорит им, что любовь гонит их от одной беды к другой.

Король Марк забирает Изольду, а Тристана изгоняют из страны. Одно время он скрывается в хижине лесника, чтобы убедиться в том, что с Изольдой все в порядке. И не напрасно: некоторые придворные, подозревающие, что отношения между Тристаном и Изольдой не так уж невинны, уговаривают короля заставить Изольду пройти испытание раскаленным железом, чтобы доказать свою невиновность. Она соглашается и дает знать Тристану, чтобы он оделся бедным пилигримом и пришел на то место, где будет проходить испытание. Хитростью ей удалось добиться того, чтобы пилигрим отнес ее на руках с корабля на берег. Прежде чем поднять раскаленное железо и пройти положенное количество шагов, Изольда клянется, что только двое держали ее в своих руках — король Марк и пилигрим, который только что отнес ее на берег. Раскаленное железо не оставляет следов на ее руках.

Тристан с тяжелым сердцем покидает страну. Впоследствии он несколько раз тайком возвращается к Изольде, однако различные события заставляют его усомниться в том, что она по-прежнему любит его. Он женится на другой — на Белорукой Изольде. Одна-

¹ Там же.

ко этот брачный союз не достигает завершения. Он не рассказывает ей об истинной причине, а говорит, что дал обет деве Марии.

Во время одного из сражений Тристана ранят отравленным копьём. Смертельно больной, он хочет увидеть *свою* Изольду в последний раз и посылает за ней корабль, велев корабельщику плыть под белыми парусами в случае, если Изольда будет с ним на корабле, и под черными — если нет. Однако его жена подслушивает разговор и сходит с ума от ревности. Когда приближается корабль под белыми парусами, Тристан уже слишком слаб, чтобы подняться. Белорукая Изольда стоит у окна и говорит, что паруса черные. Тристан отворачивается и умирает.

Первая Изольда понимает, что случилось, еще не войдя в комнату.

«Около Тристана Белорукая Изольда, растерявшись от зла, которое она совершила, выпускала над трупом громкие вопли. Другая Изольда вошла и сказала ей:

— Встань, дай мне к нему подойти, у меня больше прав его оплакивать, чем у тебя. Я сильнее его любила.

Она повернулась лицом к востоку и помолилась Богу. Потом, слегка приоткрыв тело, легла рядом с ним, со своим милым, поцеловала его в уста и в лоб и нежно прижалась к нему. Так отдала она душу, умерла подле него с горя по своему милому»¹.

Когда король Марк узнал о том, что произошло, он пересек море и увез тела возлюбленных в замок Тинтагель, где их похоронили в одной часовне, по обе стороны алтарной части. Вскоре из могилы Тристана поднялся прекрасный терновый куст и врос в могилу Изольды. Каждый раз, когда куст срубали, он вырастал вновь. Тогда король повелел не трогать куст.

В смерти они объединились. Так заканчивается рассказ о Тристане и Изольде.

Этот рассказ положил начало европейским романам о любви, и так появился образ всепоглощающей любви, которая играет такую важную роль в нашем самопонимании.

Рассказ о Тристане и Изольде обнаруживает противоречие между моральным кодексом феодализма и идеалом трубадуров: в то время как положение женщины при феодализме было подчиненным, в поэзии трубадуров она возвышается и превращается в идеал.

¹ Жозеф Бедье. Тристан и Изольда. http://lib.ru/INOOLD/BEDIE/bedje_tristan.txt.

Однако, как указывает Дени де Румон, подобное толкование можно считать довольно поверхностным. Тристан следует нормам и того, и другого морального порядка, и в то же время нарушает их. Он по праву может получить Изольду, убив дракона, однако отдает ее своему приемному отцу. Затем он продолжает тайно встречаться с ней, следуя кодексу рыцарской куртуазной любви и нарушая моральные нормы феодального общества. Затем он нарушает моральные нормы куртуазной любви, доводя любовь до физического завершения. В поэзии трубадуров воспеваемая дама выше земной любви. Ей поклоняются, но ее не трогают. И в то же время он поступает вопреки ожиданиям своей возлюбленной, когда кладет между ними меч как символ целомудрия. А потом он вступает в брак с другой Изольдой и разрушает этот брак, оставаясь целомудренным.

Тристан силен и мужествен. Он убивает дракона и Морхольта. Почему же он не убьет своего приемного отца, чтобы заполучить Изольду и обеспечить себе счастливое будущее? Ведь мораль эпохи феодализма признавала право сильного. Никто бы не удивился, если бы Тристан вызвал на поединок короля Марка.

Изольда также нарушает ожидания и моральный кодекс. Она чрезвычайно активна для женщины. Ей удастся хитростью пройти самое серьезное испытание того времени — «суд божий», или испытание раскаленным железом.

Все парадоксы проясняются, как считает Дени де Румон, если мы поймем, к чему стремится эта страстная любовь. Ее цель вовсе не соединение, а расставание. Только в тоске по возлюбленному страсть разгорается еще сильнее. Ведь они видят не друг друга, а лишь воображаемый образ. А этот образ выступает яснее и заманчивее, когда реальный человек отсутствует. Когда нарушаются оба моральных кодекса, Тристан и Изольда расстаются. Они выбирают разлуку. Они влюблены не друг в друга, а влюблены в любовь, как они сами признаются в своем первом разговоре с отшельником: «Он любит не меня, и я люблю не его», — говорит Изольда. По словам отшельника, они оба одержимы безрассудством, которое гонит их «от беды к беде».

Самая большая беда — это смерть, как это предсказывается, когда будущие влюбленные пьют любовный напиток: «То не было вино, то была страсть, жгучая радость, и бесконечная тоска, и смерть»¹. Цель страсти — смерть. Но не просто смерть, а смерть в очищении,

¹ Там же.

созданном страданием. Когда Тристан остается целомудренным в браке с Белокурой Изольдой, то его желаниями руководит страсть к Белокурой Изольде. Это то же действие, когда он в лесу кладет между собой и Изольдой меч — символ самоубийства. Как считает де Румон, склонность Тристана создавать самому себе трудности предстает как стремление к смерти и шаг к смерти. «Однако эта смерть происходит во имя любви, это сознательная смерть, наступающая после целого ряда вызовов, очищающих Тристана»¹.

Увлечение потусторонней, несчастной любовью — как она описывается и бульварными писателями, и великими, — это увлечение смертью, — утверждает де Румон и спрашивает: «Почему люди западной культуры хотят страдать от этой страсти, которая разрывает их на куски и не поддается разумному объяснению? Почему мы стремимся к этой форме любви, несмотря на то, что ее реализация ведет к саморазрушению?» Ответ таков: западный человек воспринимает самого себя и исследует самого себя только рискуя жизнью — в страдании и на краю гибели. «...Почему нас больше всего восхищает рассказ о невозможной любви? Потому что мы стремимся быть заклеяменными, потому что мы стремимся увидеть то, что горит внутри нас. Страдание и познание тесно связаны друг с другом; смерть и самопознание выступают на одной стороне»².

Рассказ о Тристане и Изольде — это не только начало западного любовного романа. Он обнаруживает основополагающую черту самопонимания западного человека — родство между самопознанием и смертью. Мы уже указывали на это ранее. И мы еще столкнемся с этим позже.

Рассказ о Тристане и Изольде и поэзия трубадуров черпают вдохновение у катаров. Нам уже знакомы основные черты их идеологии через епископа манихеев Фавста. Церковь катаров представляла собой вариант манихейства. Это направление в течение нескольких столетий существовало частично втайне, частично в гармонии с католической церковью. В XII в. оно переживало расцвет и имело множество сторонников. В 1177 г. Раймунд V, граф Тулузский и суверен Лангедока, писал: «Ересь проникла повсюду. Она посеяла свои семена в каждой семье, отделила мужа от жены, отца от сына, жену человека от его матери. Даже священники не устояли от соблазна»³.

¹ *Denis de Rougemont. Love in the Western World. S. 39.*

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 84.

Катары считали, что мир и Вселенная наполнены двумя борющимися и одинаково реальными силами — злом и добром. Мир — это зло. Он создан злым богом в результате грехопадения с небес. Человеческий дух погрузился в материю, пленен и околдован ею — как об этом повествует Гимн жемчужине. Задача человека состоит в том, чтобы освободить дух из плена, очиститься от желаний и склонностей и вернуться в свой истинный дом, который есть в духе. В этом движущая сила страстного стремления Тристана и Изольды к смерти, — утверждает де Румон. Страсть очищает их от злого земного духа. В смерти они очищаются — слово «катар» по-гречески означает чистый. Они возвращаются в свой первоначальный небесный дом.

Дуализм катаров и их учение находилось в глубоком противоречии с учением католической церкви. Так же обстояло дело с их (относительно) высокой оценкой женщины. У катаров женщина могла стать священником, но не епископом. В 1209 г. Церковь начала войну с еретиками. Ересь следовало уничтожить. Эта задача была, по-видимому, выполнена, когда в 1244 г. сдался замок катаров Монсегюр. Уничтожение катаров положило начало процессам над ведьмами. Однако полностью катары не были уничтожены. Если верить де Румону и Хансу-Йоргену Хёйнесу, их наследие живо и по сей день — в нашем восприятии любви.

Если легенда о Тристане и Изольде повествует о несчастной, страстной любви, которая способна очистить возлюбленных лишь в смерти, трубадуры воспевают любовь, которая действует воспитательно и преобразующе в этой жизни, на земле. «С каждым днем я становлюсь все чище и лучше, — поет провансальский трубадур Арно Даниэль, — ибо я служу благороднейшей из дам и поклоняюсь ей. Я открыто говорю об этом»¹.

Песни трубадуров сродни легенде о Парцифале. Трубадуры часто изображают себя как человека в процессе развития, а возлюбленную даму — как вдохновительницу этого процесса. Цель трубадуров — преобразование и созревание совершенной любви. Бывшие когда-то свирепыми рыцари благодаря искусству трубадуров становятся певцами любви.

Несмотря на свое небесное происхождение, та любовь, которой одержимы Тристан и Изольда, постепенно становится человеческой любовью, которая не обязательно заканчивается смертью. Любовь пе-

¹ Høinæs. Katharene, trubadurerne og gralstraditionen. S. 48.

реживает крещение. Де Румон утверждает, что бегство страстной любви от мира — дань языческому мировоззрению. Ведь Эрос разжигает пламя любви, а затем очищает и готовит человека к жизни в духе после смерти. Христианская же любовь, напротив, это такая любовь, когда возлюбленные не ослеплены собой и своими представлениями об избраннике или избраннице, а относятся к нему как к своему ближнему, равноценному, как к *Ты*. Такому превращению способствует поэзия трубадуров. В литературе это преобразование достигает апогея в изображении Генриком Ибсеном Солвейг в поэме «Пер Гюнт». Несмотря на свою несчастную любовь к Перу, она видит в нем *Ты*. Однако поскольку Сольвейг у Ибсена фигура лишь слегка очерченная, можно считать, что этот процесс пока находится в начальной стадии.

«Сейчас общепризнано, что вся европейская поэзия ведет свое начало от провансальской поэзии, созданной в XII в. в Лангедоке»¹, — пишет де Румон. Наследие трубадуров имеет решающее значение и для представления о себе современного человека. Поэзия — это зеркало, которое мы держим перед собой и другими, чтобы разобраться в наших чувствах и стремлениях. Страстная любовь, приведшая Тристана и Изольду к смерти, но и охватившая их с огромной жизненной силой, стала синонимом любви на Западе. Брак должен вырастать из любви, молодые должны сами выбирать друг друга, а не быть выбранными другими.

Индивидуализирующая динамика, которая появляется на Западе благодаря любви и влюбленности и которая касается как мужчин, так и женщин, присутствует также в «Тристане и Изольде». Двое влюбленных одержимы не просто представлением или идеей друг друга. Их притягивают конкретные *тела* друг друга. Их представление и мечты друг о друге, пока они в разлуке, направлены на другого как конкретного и в буквальном смысле осязаемого, *определенного* человека.

Тело индивидуализирует, оно отделяет меня от тебя. Чувства, достигающие таких высот в страстной любви, подобны телу: они *мои*. Я чувствую огонь в моем теле, чувства отделяют меня от других — и отделяют *другого*, как единственного избранника. Через одержимость любви и страстный взгляд на другого, определенно-го, каждый человек становится индивидом. Тристан и Изольда начинают процесс освобождения индивида от роли слуги.

¹ De Rougemont, Love in the Western World. S. 75.

Поэзия XII в. вносит в мир элемент, который на протяжении следующей тысячи лет самым решительным образом способствует пониманию отдельным человеком самого себя как самостоятельного индивида. С появлением «христианской любви», пришедшей на смену любви страстной, открывается путь к тому, чтобы отдельные индивиды могли рассматривать друг друга как *Ты*.

Тело

Даже если тело и *Я* не являются полностью совпадающими величинами — ведь я могу манипулировать своим телом по своему усмотрению — нет сомнения в том, что это мое тело. Ранее так не было, здесь период между XII и XVI вв. является пограничным.

Античное тело было идеальным и красивым. Некрасивые и уродливые изгонялись из общества. Для греков человеческое тело было прекрасно и возвышенно. Когда христианство овладело умами людей, они постепенно начали понимать, что люди, не похожие на них, также имеют право на существование. Однако тело, плоть следовало презирать. Тело рассматривалось какместилище желаний, страстей и всего того, что отвлекало человека от мира Божьего. Поэтому ничего страшного, когда тело умирает, лишь бы душе было гарантировано блаженство. С этой точки зрения, инквизиция оказывала добрую услугу еретикам, ведьмам и колдунам, которых она пытала до смерти. Они получали свое наказание в этой жизни и могли уверенно идти навстречу блаженству.

Тело ранее принадлежало социальной сфере, т. е. обществу. У каждого человека было, разумеется, свое тело, но оно не было его собственностью. Тело принадлежало роду. Поэтому каждый мог жить только так, чтобы быть в состоянии обеспечить продолжение рода. Наивысшая ценность рода выражалась в именах. С раннего Средневековья было принято называть детей по бабушке и дедушке. Этот обычай существовал несколько столетий, в некоторых местах он существует и до сих пор. В Англии в XVI в. было принято давать первым двум или трем сыновьям одно и то же имя, на случай если выживет один из них.

Поскольку тело не было частным, его не обязательно было скрывать. В западном средневековом обществе люди спали чаще всего нагими, в одной и той же комнате. А если кто-то спал в

одежде, то возникало подозрение, что он или она что-то скрывает, может быть, тайный изъян?

Брак был, как мы знаем, коммерческим предприятием и частенько делом невеселым. Однако эротика от этого не страдала, во всяком случае, для мужчин. Несмотря на то, что духовенство и церковь осуждали телесные наслаждения, сексуальная мораль того времени была довольно свободной. В общих купальнях она попросту не существовала. Купальни процветали, в конце XV в. в одном городе их могло быть более сотни. Публичные дома были для города также явлением обычным. Однако, к концу XVI и в XVII вв. купальни и публичные дома были закрыты, но не потому, что население стало более моральным, а из-за сифилиса. Этой болезни удалось добиться того, что не удавалось Церкви и властям — ограничить сексуальность.

Нагота вовсе не всегда свидетельствовала о сексуальном влечении. В средневековой Германии люди, собираясь в купальню, нередко раздевались, перед тем как выйти из дома. Молодые девушки и женщины заворачивались в шаль и бежали по улице в баню. Юноши вообще шли в баню голыми, мужчины надевали набедренную повязку. В Германии никогда — ни до ни после — нельзя было увидеть столько нагих тел, да и не только в Германии, — пишет Элиас¹.

Лишь в XVI в. появились ночные одеяния, впрочем, вместе с носовыми платками. При таком восприятии тела, которое допускало обнаженных людей в одном помещении или на улице, было вполне естественно разбрасывать сопли, слюну и другие телесные выделения, однако и здесь со временем появились ограничения. «Не подобает сморкаться в скатерть», «Не сморкайся в ту руку, в которой держишь мясо», — записано в правилах хорошего тона XV в. «Не плюйся на стол или через стол», — гласит одно из средневековых наставлений. В 1520 г. додумались наконец до того, что не годится испражняться так, чтобы люди вокруг ощущали отвратительный запах. «Не следует здороваться с тем, кто справляет нужду», — гласит рекомендация в 1530 г. А в 1589 г. сочли необходимым подчеркнуть, как стыдно загрязнять «лестницы, шкафы и коридоры» мочой до, во время или после еды. Следует пойти в специально отведенную для этого комнату. Заметьте, что эти правила обращались не к детям, а ко взрослым².

¹ См.: *Norbert Elias. The Civilizing Process.* 138—139.

² См. там же. S. 110, 111, 112, 122, 129.

Норберт Элиас, цитатами из произведений которого злоупотребляю как я, так и авторы «Истории частной жизни», использует правила хорошего тона в качестве симптомов, или термометра, чтобы показать ступени так называемого процесса цивилизации. С помощью этих правил можно также измерять степень самосознания или, вернее сказать, того, что составляло основу самосознания в различные столетия.

Правила хорошего тона говорят нам о том, как люди воспринимали сами себя и свое отношение к другим людям. В Средневековье, вплоть до XVII в., люди за столом обычно ели руками из одного блюда. Двое или трое хлебали суп из одной и той же миски и ели мясо с одной разделочной доски. Все пили из одной чаши, передавая ее по кругу. Ножи и ложки также передавались друг другу. Вилки до XVI в. в Европе известны не были. Правда, в XI в. византийская принцесса, которая вышла замуж за сына венецианского дожа, привезла с собой вилку. Разразился скандал — духовенство призвало проклятия Господа на ее голову. Когда она вскоре после этого заболела и умерла, все были уверены в том, что это справедливое наказание Божие. Ее преступление заключалось в том, что она посмела отличаться от остальных, она считала себя слишком благородной, чтобы есть руками. Можно было положить в рот то, что кто-то другой уже лизнул или откусил, неприязни это не вызывало. Отвратительным казалось индивидуальное обособление.

В течение XVII в. постепенно становилось все более обычным есть из своей тарелки, своим ножом и вилкой и пить из своего стакана. Стало считаться невоспитанным есть руками. Так вокруг каждого гостя за обедом появлялась невидимая стена.

Чем объяснялось это увлечение гигиеной за двести лет до Пастера? Вовсе не чистоплотностью, — заключает французский профессор Жан-Луи Фландрин. Эти изменения служили проявлением растущего индивидуализма¹. В это же время начали пользоваться и носовые платки. Так же как и вилка, носовой платок вошел в обиход в Италии в XV в., где такой платок говорил о том, что его обладатель родом из благородной семьи. Богатые щеголи обвязывали вокруг шеи салфетку.

В 1530 г. вышла книга гуманиста Эразма Роттердамского «*De civilitate morum puerilium*», что в свободном переводе означает

¹ См.: A History of private Life. Vol.3. London, 1989. S. 265.

«Об обучении мальчиков хорошему поведению». Это книжка стала самой популярной из произведений Эразма, она вышла тридцатью тиражами за шесть лет, остававшихся ему до смерти. Всего известно 130 изданий этой книги. Она была переведена на большинство европейских языков и использовалась в качестве справочника, как католиками, так и протестантами. Именно в названии этого произведения Эразма мы впервые встречаем слово «цивилизация» примерно в том же значении, что и сегодня, — замечает Элиас¹.

Огромный интерес к этой книге показывает, насколько актуальной была тема. Эразм представил процесс цивилизации как претворение в жизнь воспитательной задачи. Он писал для взрослых о воспитании детей, он не учил взрослых, как вести себя, чтобы не опозориться. Кроме того, Эразм не ограничивался хорошими советами, как это делалось до него. Образование — это не только внешние наставления, а результат самовоспитания. Его рекомендации относились не только к одному классу, этим правилам должны были следовать все.

Эразм закрепил нормы поведения, сделав их частью самовосприимчивости человека, и представил внешние черты человека как выражение его внутреннего мира. Хорошее и правильное поведение служило знаком, который использовался, чтобы показать другим людям, кто ты есть. Книга начинается такими словами: «Чтобы естественная доброта ребенка была хорошо видна (а яснее всего она выражается на лице), взгляд его должен быть дружелюбным, уважительным и подобающим. Дикий взгляд — признак насилия, пристальный взгляд — признак наглости, а рассеянный, бегающий взгляд — признак безумия. Взгляд нельзя отводить в сторону, это признак хитрости, того, что человек замышляет недоброе. Опущенный взгляд и моргание — признак фривольности. Тихий спокойный взгляд — признак ленивого ума...»²

Медленно, но уверенно «цивилизованный» человек начинает завоевывать также свое тело и овладевать им. Тело становится выражением его самого, его внутреннего мира, так что мы без труда можем его прочитать. Становится легитимным влюбляться и любить другого человека — как телом, так и душой. Эта легитимность далась не легко, она была завоевана. К концу Средневековья постепенно образуется и завоевывается еще одна сфера жизни,

¹ Norbert Elias. S. 48.

² Цит. по: A History of private Life. Vol.3. S. 171.

которая в наше время кажется само собой разумеющейся — сфера личной жизни. Тихое чтение монахов, превращение рыцарей в придворное дворянство со свойственными ему тайнами и интригами, монополизация применения силы и уход этой силы из ближайшего окружения отдельного человека — все эти элементы способствовали утверждению третьего признака современного индивида, сформулированного Стивеном Люкесом: каждый человек имеет право на *личную жизнь*, в которой разрешается поступать и думать независимо от сферы общественной.

Одухотворенный индивид

Между 1000 и 1150 гг. общество преобразовалось и из примитивного стало почти открытым, — констатирует канадский профессор Колин Моррис: «Культурные, экономические и социальные изменения, произошедшие за этот период, привели к тому, что индивид смог выбирать между различными возможностями, что раньше казалось невозможным»¹.

Социальная мобильность способствовала появлению нескольких путей для того, чтобы сделать карьеру. Можно было стать рыцарем, монахом, ученым. Профессор Моррис называет этот период в 150 лет «временем открытия индивида». Он обнаруживает первый индивидуальный портрет в бюсте германского короля Фридриха Барбароссы в Каппенберге. Бюст был отлит в бронзе между 1155 и 1171 гг. Далее Моррис указывает на множество призывов «познать самого себя» в Высоком Средневековье и утверждает, что Пьер Абеляр (1079—1142) написал одну из первых автобиографий.

При переходе к XIII в. возникает новое «переселение», но на этот раз не «народов», а отдельных людей. Первыми пускаются в путь пилигримы, затем следуют купцы, ученые, крестоносцы, певцы. Отдельный человек оторвался от своего племени и в некоторой степени от семейного предназначения. Можно отправиться в крестовый поход или за получением образования. В 1250 г. университет в Болонье насчитывал около десяти тысяч студентов.

Однако вопрос заключается в том, как указывает Моррис, каково соотношение между индивидом эпохи Высокого Средневековья и более поздним представлением об индивиде. В средневековом миро-

¹ Morris Colin. The Discovery of the Individual 1050—1200, Toronto, 1987. S. 121—122.

воззрении Бог присутствовал везде. Того индивида, которого обнаруживает Моррис, я вместе с Хансом-Йоргеном Хейнесом предпочел бы назвать «индивидом одухотворенным»¹. Сам Моррис не возражает против такой характеристики. «Переживание ценности индивида не уменьшается от того факта, что ему отводится место в Божественной сфере»², — пишет он. Это верно, но, с другой стороны, такой индивид по-прежнему есть слуга с точно поставленной задачей. Представление об индивиде в наши дни создает образ, который в своем переживании себя не занимает ясного места в Божественной сфере и поэтому не обязательно признает существование Бога.

В Средневековье возникли общественные структуры, институты и виды деятельности, которые на протяжении последующей истории способствовали появлению такого независимого самосознания. Монастырские уставы стимулировали размышление о себе в тихом внутреннем пространстве. Они воспитывали людей так, чтобы те заботились о собственном спасении и дальнейшем развитии культуры. Писцы копировали и сохраняли для потомков тысячи античных рукописей и создали, таким образом, основу для более высокого уровня знаний. Соборные школы и университеты — частично вдохновленные встречей с более высоко развитой арабской культурой — повысили уровень образования. Рыцари превратились в придворное дворянство, которое действовало как катализатор процесса цивилизации всего общества и во всех сферах жизни — от умения вести себя за столом и отношения к собственному телу до психологического понимания себя и остальных. Страстная любовь вступила в свои права с появлением «Тристана и Изольды» и поэзии трубадуров. Страсти, связанные с полом и телом, были направлены в определенное русло и укрощены, как и само тело вообще. Каждый человек должен был научиться вести себя. Пилигримы и крестоносцы вступили в контакт с экзотическими культурами и чужими обычаями и принесли знание о них домой в свои родные города и школы; это лишь отдельные фрагменты, указывающие на превращение индивида как слуги в одухотворенного и, наконец, самостоятельного индивида, обращенного к миру.

Следует назвать еще один источник вдохновения — влияние мусульманской культуры на развитие Европы.

¹ Heines, S. 232.

² Morris, The Discovery of the Individual, S. 161.

Распространение ислама — одно из самых удивительных явлений в истории. Не прошло и 150 лет после смерти пророка Мухаммеда в 632 г., как основанная им на Аравийском полуострове религия стала связующим элементом в одной из величайших в истории империй. Подобно полумесяцу, господствующему в Северной Африке, исламское царство около 800 года простиралось уже от Индии до Испании. Дальнейшую экспансию ислама в Западной Европе остановил предводитель франков Карл Мартелл в битве при Пуатье в 732 г., однако Иберийский полуостров оставался мусульманским еще в течение 700 лет. На протяжении всего европейского средневековья мусульманская империя передавала знания из Аравии, Персии, Индии и античной Греции в Европу, где умение читать все еще было редким явлением. Карл Великий (742—814) не мог написать свое имя. Первая больница появилась в Багдаде в 765 г., примерно за 700 лет до того, как аналогичный институт увидел свет в Европе.

В 1000 году книготорговец Ибн ан-Надим опубликовал «Книгу росписи наукам», которая состояла, как пишет профессор Сигрид Хунке, «из десяти томов книжных наименований, изданных на арабском языке и посвященных астрономии, философии, физике, химии и медицине». В том же году Абулкасис, выдающийся врач мусульманского средневековья, написал свой трактат о хирургии, который стал образцовым на несколько последующих столетий. Среднеазиатский ученый-энциклопедист Аль-Бируни описал вращение Земли вокруг Солнца, арабский астроном Аль-Хасан открыл законы оптики, проводил эксперименты с камерой обскуры, сферическими, цилиндрическими и конусообразными зеркалами и линзами.

В этом же году, когда арабский мир приближался к наивысшей точке своего развития в период золотого века, испуганная Европа ждала конца света. С экстатическим восклицанием «Вскоре придет Христос, чтобы огнем вершить суд над миром» молодой император Священной Римской империи Оттон III босиком отправился в паломничество из Рима на гору Гарганус¹.

Уже с самого начала ислам содержал нечто, почти начисто отсутствовавшее в европейском христианстве в Средние века, а именно, признание знаний и научных поисков. «Читай!» — сказал архангел Гавриил Мухаммеду, явившись будущему пророку в 610 г.:

¹ См.: *Sigrid Hunke. Allahs Sonne über dem Abendland. Stuttgart, 1987. S. 191—192.*

Читай во имя твоего Господа,
 Который сотворил все сущее,
 Сотворил человека из сгустка крови.
 Читай! Ведь твой Господь —
 Самый Великодушный.
 Он научил посредством письменной трости —
 Научил человека тому, чего
 Тот не знал¹.

Приобретение знаний и занятия наукой обладали в мусульманском мире высоким статусом. Арабские завоеватели основывали университеты и заботились о переводах арабских книг на латынь. Эти книги в последующие столетия вдохновили развитие западной философии и науки. Их изучали такие ученые, как Альберт Великий, Роджер Бэкон, Фома Аквинский. «Чернила ученого обладают большей ценностью, чем кровь мученика», — гласит хадит (*hadith*) Пророка. Впоследствии арабская ученость сыграла в европейской культуре такую же большую роль для развития самопонимания человека и превращения слуги в индивида, как ранние христианские мученики.

В XIII—XIV вв. появляется целый ряд фигур, которые в силу величия своей личности достигают индивидуального самопонимания или же создают своими деяниями и творчеством необходимые условия для этого.

Вспомним учителя, монаха и философа Пьера Абеляра (1079—1142). Как философ он выдвинул смелые утверждения о существовании Святой Троицы и природе злых поступков. Сомневаясь в существовании общих понятий, он пришел к выводу о том, что, возможно, и троица не существует сама по себе. Он является одним из первых представителей номинализма, утверждающего, что слова — это наименования, что за ними не скрывается мир идей. Одним из следствий этой философской позиции является тот факт, что именно *человек* создает истину, она не находится вне его в мире или в сфере идей над миром. И поскольку Абеляр считал, что грех находится в намерении, внутри человека, а не в результатах его действий, он утверждал, что даже тех, кто распял Христа, строго говоря, нельзя обвинить в злом деянии. Они же думали, что поступают правильно. Абеляр был строго осужден Церковью, но впоследствии примирился с ней.

¹ Коран. Сура 96, 1—5. Пер. Э. Кулиева. <http://www.falaq.ru/guran/kuli/96>.

Будучи учителем, он соблазнил 16-летнюю Элоизу, которая родила от него ребенка. Хотя «соблазнил» не совсем верное слово, ибо впоследствии она оценивала свои отношения с Абеляром как большую всепоглощающую любовь. Рассказ об Абеляре и Элоизе — это рассказ о Тристане и Изольде в реальном мире; он столь же драматичен и трагичен. Когда их связь обнаружилась, дядя Элоизы приказал кастрировать Абеляра. Однако они все равно пошли наперекор дяде и тайно обвенчались, однако Абеляр вскоре отправил Элоизу обратно в монастырь, в котором она воспитывалась. Всю оставшуюся жизнь они переписывались.

Письма Элоизы показывают, что она отнюдь не бессловесная жертва. Она настаивает на своей любви к Абеляру и своем влечении к нему. Она стыдится того, что живет в монастыре — где она вскоре стала аббатиссой — и притворяется целомудренной и богобоязненной, в то время как она хотела бы посвятить свою жизнь своему учителю, соблазнителю, любовнику и супругу. Она гордится своей любовью. Элоиза приводит в подтверждение своих мыслей ссылки на Священное писание, на ряд античных произведений, в том числе на диалог об Аспазии, которой она восхищается. Существует гипотеза, что Элоиза отредактировала как свои письма, так и письма к ней Абеляра. Ведь она пережила его на 22 года. Когда он умер, она тайно позаботилась о том, чтобы его гроб поместили в ее монастырь. Они похоронены рядом в Париже.

Переписка началась после того, как Элоиза прочитала его пространное автобиографическое «Письмо о моих несчастьях». Письмо полно горечи, но все же Абеляр изображает свою жизнь и свои несчастья в рамках, установленных для жанра жизнеописания святых. Основополагающие структуры в его жизни такие же, как у каждого христианина. Несмотря на потрясение, которое он испытал, когда его кастрировали, он пришел к выводу о том, что это наказание ниспослано Богом и справедливо. Он умер в твердой уверенности в том, что употребил свои таланты, служа Богу. Из этих двоих Элоиза обладала, несомненно, большей самостоятельностью, чем Абеляр, и защищала ее.

А теперь возьмем императора Священной Римской империи Фридриха II Гогенштауфена (1194—1250), который был, по-видимому, единственным европейским монархом, имя которого вошло в историю науки. Его труд «Об искусстве охоты с птицами» представляет собой систематизированное изображение различных

видов птиц, их жизни, поведения и распространения. Это одна из первых научно-практических диссертаций в европейской истории.

Фридриха называли *Stupor mundi*, что означает человек, вызывающий всеобщее изумление. Он был одним из наиболее ученых мужей своего времени, хотя не имел систематического образования. Он был сиротой и вырос в Палермо, столице Сицилии, знал арабский, греческий, латинский и средневерхненемецкий языки, а также местные диалекты. Став императором, Фридрих правил огромной империей, простиравшейся от Балтийского моря до Сицилии, он всю жизнь боролся против папской власти, «чтобы превратить престол Святого Петра в скамеечку для ног у императорского трона»¹, по выражению Осмунда Брюнильдсена, норвежского писателя, поэта и философа. Неудивительно, что в результате этой борьбы его дважды отлучали от Церкви.

Фридрих основал первый государственный университет в мире — в Неаполе. Он не обращал внимания на происхождение людей, их сословие и веру, лишь бы они могли научить его чему-нибудь или служить его властным амбициям. Вот как характеризует его Брюнильдсен: «Фридрих Rex чрезвычайно современен в том смысле, что любое средство достижения власти для него одинаково свято, поскольку ничто иное не свято, ничто не серьезно и не истинно, кроме его собственной воли к власти»².

Своей борьбой с папством Фридрих в значительной степени способствовал более четкому восприятию двух противоречивых авторитетов, что, в свою очередь, как я уже указывал, укрепляло самосознание подданных.

А теперь обратимся к немецкому теологу и философу Майстеру Экхарту (ок. 1260— ок.1328), фигуре родом как будто с совсем другой планеты, чем Фридрих II, но также представляющей собой одну из предпосылок для развития самосознания. Экхарт, возможно, — крупнейший представитель европейской мистики, занятия, которое впрочем было настолько популярно в Позднем Средневековье, что перестало считаться маргинальным. Так в Германии в XIII в. слово «искусство» означало экстатические переживания.

Майстер Экхарт не искал экстатического переживания. Он искал понимания. Подобно Августину, он нашел Бога внутри себя,

¹ Aasmund Brynildsen. Autoriteten, makten og mennesket. Oslo, 1975. S. 49.

² Там же. С. 55.

однако Экхарт не нуждался ни в писании, ни в Церкви, чтобы убедиться в том, что переживание Бога истинно: «Если бы я не существовал, не было бы Бога. Я — причина того, что Бог есть Бог. Если бы меня не было, Бог не был бы Богом»¹. Ангел Силезский, о котором я писал ранее, в своем «Херувимском страннике» как будто выразил мысли Экхарта в стихотворной форме.

Мистическая традиция, начатая Экхартом, вовсе не утверждает, что Я есть Бог. Экхарт обращает внимание на внутренний мир человека, высший смысл, который находится в прямом отношении к Богу. Бог может быть найден только в нем, и он не может не быть найден, ибо Бог есть истина и любовь: «Для меня достаточно, что то, что я говорю и пишу, истинно во мне и в Боге... Поистине, Бог есть истина, и где бы я ни нашел истину, там я найду своего Бога, истину»².

Познание Бога есть познание истины. Оно происходит с помощью разума. Именно оно есть первый представитель внутреннего смысла в человеке. Мистика — это путь, ведущий через самопознание к познанию Бога или истины. Это путь к признанию и самостоятельности, который открыт для женщин, аналогия к некоторым школам мистерий в античности. В этих школах отношение к рабам, иностранцам, мужчинам и женщинам было одинаковым, как к самостоятельным искателям истины. В Средневековье и в начале Нового времени мистика играла роль индивидуализирующего теста внутри Церкви и вне ее. В ней христианское послание однозначно: оно воспитывает самостоятельность и надежность, но не зависимость.

Неудивительно, что и Майстер Экхарт был отлучен от церкви. Однако к этому времени он был уже мертв, так что избежал тюрьмы, пыток и казни. Однако его труды читались, тайком или в чужом пересказе, и особенно велико было его влияние в регионах, ставших впоследствии протестантскими. Самый значительный ученик Экхарта, доминиканец и проповедник Иоганн Таулер (около 1300—1361), издал книгу «О бедной жизни Христа» («Das Buch des Meisters»), в которой показывает, что любитель или «друг Бога» обладает большим и более истинным знанием, чем сам мастер. Книга Таулера, а вместе с ней и Экхарт, имели особое значение для Норвегии. Мысли, изложенные в этой книге, вдохновили проповедника Ханса Нильсена Хауге, который научил норвежских кре-

¹ Цит. по: Aasmund Brynildsen. *Mester Eckehart. I: Vestens tenkere*. B. I, S. 304.

² *Mester Eckehart. Taler og traktater*. Oslo, 1959. S. IX.

стьян самоуважению через веру и работу. Хауге позаботился также о переводе отрывка из этой книги на норвежский язык.

Мартин Лютер отредактировал и издал мистическое произведение неизвестного автора позднего Средневековья «Немецкая теология» («Theologia Deutsch») и снабдил ее предисловием. Книга пронизана вдохновением Экхарта. В предисловии Лютер пишет, что эта книга — которая, как он ошибочно полагал, была написана Иоганном Таулером, — ему также близка, как Библия или Блаженный Августин. Первоначальная реформаторская деятельность Лютера характеризовалась также волей позволить каждому в отдельности встретиться с Богом, без посредничества Церкви. Это мысль Экхарта, и мы находим ее в стихотворении норвежского поэта Хенрика Вергеланна «Творение, Человек и Мессия»: «Да будет господином каждый на земле, и каждый — пастором для Бога!»

Несмотря на всю прямую и косвенную историю деятельности Майстера Экхарта, сам он является всего лишь родоначальником только части самосознания, которое позднее образует основу современного понимания индивида. У него нет понятия развития или способности создания новых решающих элементов современного самопонимания. Так, например, название последнего норвежского издания его избранных произведений гласит «Оставайся тем, кто ты есть». Для Экхарта речь идет о том, чтобы вновь открыть свою суть и обратить на нее внимание, а не создать самого себя. Это же и есть идеал современного индивида.

Возрождение

Индивид просыпается и смотрит в зеркало

Индивид как творец и как творение

*Мы знакомимся с Данте, Джотто и Мазаччо,
однако в центре внимания — Филиппо Брунеллески*

Я сказал, что душа не больше, чем тело,
И я сказал, что тело не больше, чем душа,
И никто, даже Бог, не выше, чем каждый из нас для себя,
И тот, кто идет без любви хоть минуту, на похороны свои он
идет, завернутый в собственный саван,
И я, и ты, без полушки в кармане, можем купить все лучшие
блага земли,
И глазом увидеть стручок гороха — это превосходит всю
мудрость веков,
И в каждом деле, в каждой работе юноше открыты пути
для геройства,
И каждая пылинка ничтожная может стать центром вселенной,
И мужчине, и женщине я говорю: да будет ваша душа
безмятежна перед миллионом вселенных.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

В конце Средневековья зародилось восприятие человека как индивида. Последующие столетия свидетельствуют о том, что индивид начинает создавать себя самого и окружающий мир. Он становится одновременно творцом и творением.

В 1486 г. 23-хлетний граф Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) пригласил ученых со всей Европы, чтобы представить для публичного обсуждения свои 900 тезисов по диалектике, морали, физике и математике. Цель тезисов состояла в примирении ислама с христианством, Восточной церкви с Западной, Платона с Аристотелем и создании таким образом основания для будущего развития культуры и образования. Несколько тезисов были осуждены Папой, и форум не состоялся. Осталась, однако, вступительная речь, которую Пико собирался произнести. Он издал ее через некоторое время под названием «Речь о достоинстве человека». Речь начинается описанием того, как Господь Бог создает мир со всеми животными, птицами и другими существами. Когда настает очередь человека, «лучший в мире творец» обнаруживает, что уже использовал все свойства и принципы. Для человека не осталось ничего особенного. Поэтому Бог установил, что-

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 99.

бы для человека стало общим все то, что было присуще отдельным творениям.

Человек стал творением неопределенного образа. Бог поставил его в центре мира и сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»¹.

Переход (от средневекового мировоззрения) достаточно плавный, однако какое же огромное расстояние между таким пониманием человека как существа без определенного образа, который может создать себя самого как произведение искусства, и средневековым идеалом человека как исполнителя роли — например, монаха или рыцаря.

До сих пор христианство видело задачу человека в том, чтобы служить Богу и выполнять его план. Пико помещает человека посреди всех остальных творений и делает его хозяином собственной судьбы. От «Речи о достоинстве человека» проходит прямая линия к отмене рабства и Декларации прав человека. От идеала Пико до современного представления о «самодельном человеке» дорога гораздо короче, чем до того идеала, который господствовал несколькими столетиями ранее.

Черная смерть

В своей всеобщей истории культуры, изобилующей курьезными случаями, впечатляющей и раздражающей, но неизменно вдохновляющей, австрийский историк культуры Эгон Фридель утверждает, что Новое время началось в 1348 г., том самом году, когда в Европу

¹ Джованни Пико della Мирандола. Речь о достоинстве человека / Пер. Л. Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5-ти тт. М., 1962. Т. I. С. 507.

пришла черная смерть. «Все новое начинается с болезни», — таков один из его тезисов, и страшная чума была той болезнью, которая возвестила наступление Нового времени. Однако не следует понимать это так, что черная смерть послужила *причиной* изменений. У Фриделя все наоборот: именно дух Нового времени нарушает нормальный ход развития и вызывает черную смерть. В человеческой истории все есть культура, в том числе и болезни¹.

Взгляд Фриделя на историю не подтверждается научными фактами, и он сам более чем доволен этим. Для него история не наука, а вид искусства. Поэтому устанавливаемую им связь между чумой и европейской историей культуры следует, по-видимому, отклонить.

Первая эпидемия чумы разразилась в 1347 г. Считается, что в период между 1347 и 1350 гг. она унесла жизни приблизительно одной трети населения Европы. Точное количество жертв неизвестно. Мы знаем, однако, что чума опустошила большие пространства европейского континента. В одной только Флоренции во время первой эпидемии умерло около 45—65 тысяч человек, то есть половина или две трети населения. Этот город пострадал особенно сильно, и поэтому эту болезнь даже иногда называли «флорентийской чумой». В других местах смертность также составляла 50 процентов или более того².

Пико делла Мирандола жил во Флоренции. Оптимизм, который пронизана его речь, родился в тяжелые времена.

Английский историк Филипп Циглер завершает свой труд о чуме описанием того, как в его представлении европейцы в конце XIV в. «близоруко вглядывались в будущее, лихорадочно оглядываясь на прошлое»³. Уверенности никакой не было, и земля казалась им, должно быть, чумной юдолью печали, способной породить лишь пессимизм и уход от мира.

Однако все было не так. Несмотря на свирепую чуму, Пико был далеко не единственным и не первым, кто с надеждой смотрел на будущее и возможности человека.

Английский историк-медиевист Сэмюэль К. Кон положил этот парадокс в основу большого эмпирического исследования. Как он утверждает, в другие времена и в других культурах люди вели себя

¹ См.: Egon Friedell. Vår tids kulturhistorie. Kulturstrømninger fra Svartedauen til første verdenskrig. Oslo, 1952.

² См.: Ziegler Philip. The Black Death, Wolfboro Falls. 1991. S. 36, 31.

³ Там же. С. 229.

перед лицом жестоких эпидемий более «логично». Ими овладевал пессимизм, страх, и они искали утешения в обращенной вовнутрь религиозности. Так не произошло в Западной Европе. После чумы наступило Возрождение, культура, ориентированная на материальные ценности и интерес к миру. Заметим: это случилось только в Западной Европе. К востоку и югу от Средиземного моря эпидемии вызвали мрачное мироощущение и уход от мира.

Почему же?

Чтобы ответить на этот вопрос, профессор Кон изучил более 40 тысяч документов конца XIV века — в основном, записи о болезнях, завещания и врачебные отчеты. Вывод, который он сделал, был неожиданным и удивительным и соответствовал точке зрения Эгона Фриделя. Существует тесная связь между оптимизмом и менталитетом Нового времени и чумой. Даже более того — именно врачи, лечившие чуму, стали выразителями «новой психологии Возрождения, основанной на надежде и гордости»¹.

В ходе своих исследований Кон выяснил, что каждая волна эпидемии вызывала различные взгляды на болезнь и средства борьбы с ней. Когда чума появилась впервые, врачи оказались бессильны. Они никогда раньше такого не видели, и даже старые учебники не могли им ничем помочь. Однако постепенно они набирались опыта. В 1415 г., после того как город пережил шесть опустошительных эпидемий, один флорентийский врач написал следующее: «В 1348 г. у нас не было лекарств, мы не знали, как лечить, и чума была столь свирепой, что никто не мог ничем помочь. Люди умирали в страшных муках. Однако в ходе последующих эпидемий и теперешней мы разработали курс лечения. И хотя болезнь не остановлена, я твердо верю в то, что некоторые из наших методов лечения помогают»².

Человек до сих пор не выработал иммунитета против вируса, который был причиной чумы. Тем не менее, все больше людей выживали, будь то благодаря лекарствам врачей или сопротивляемости против болезни. Проблема эта очень важная, и Кон детально ее исследует. Возможно, это приведет к изменению общего взгляда на чуму в истории медицины. Для нас это сейчас не так важно.

Убедительный аргумент Кона заключается в том, что врачи обрели веру в собственные силы перед лицом чумы, и все меньше людей

¹ См.: *Samuel K. Cohn. The Black Death Transformed. Disease and Culture in Early Renaissance Europe. London, 2003. S. 223.*

² Там же. S. 226.

умирало от этой болезни. Они обнаружили, что старые учебники не могут им помочь, ибо ведь античные врачи не описывали эту болезнь. Однако сейчас врачи приобрели опыт. Они больше не связывали эпидемию с неземными силами или мистическими событиями, а сосредоточились на эмпирических фактах — гигиене, изоляции больных, сжигании одежды и вещей умерших и своих экспериментах. Собственный опыт, материальные факты и лекарства были более надежными средствами в борьбе с болезнью, нежели молитвы. «Медицина стала первой из мирских наук, в которой ученые Позднего Средневековья преуспели больше, чем их античные предшественники, — пишет Кон. — Этот резкий поворот к уверенности в своих силах начался вскоре после второй эпидемии чумы, в 1360-е гг.»¹.

Уверенность в своих силах и убежденность в том, что кажущееся неотвратимым можно изменить, к концу XV в. настолько окрепли, что врачи во всей Европе — от Флоренции до Гданьска — предостерегали от меланхолии, дурных мыслей и страха перед смертью. Такие мысли делали человека более подверженным болезни. Врачи советовали чаще веселиться, избегать скучных бесед и радоваться жизни.

Значение черной смерти для наступления Нового времени не ограничивается областью медицины. Изучая завещания, Кон напал на след еще одного неожиданного феномена. Если ранее люди чаще завещали свою собственность бедным, больницам, монастырям, Церкви и другим институтам, то после второй эпидемии чумы люди начали все чаще завещать свое добро себе же — в форме надгробных памятников. Это касается как богатых, так и бедных во всей Европе. Повсюду люди захотели, чтобы их помнили как в этом мире, так и в другом. Правда, речь идет о воздвижении семейных памятников, индивидуальные памятники появляются позже. Однако тенденция ясна — растет спрос на каменотесов, скульпторов и художников. Высокая смертность во время первой и второй эпидемий чумы во Флоренции привела также к тому, что богатства, имевшиеся в городе, сконцентрировались у меньшего числа людей. Выжившие люди стали богаче. Чума привела к росту благосостояния. Искусство получило поэтому лучшие условия, что нашло свое подтверждение впоследствии, в эпоху, называемую Возрождением. В эту эпоху человек — по словам Пико — стал творцом, формировавшим собственную жизнь.

¹ Там же. S. 240.

Мы помним, что в египетском мифе человек становился индивидом лишь после смерти. Мы помним также, как в Античности Сократ утверждал, что мышление есть упражнение в смерти. Теперь же, в начале Нового времени, возникает впечатление, что египетский миф и сократовское привязывание мышления к смерти в действительности как бы выворачиваются наизнанку — страшнейшая эпидемия, пережитая Европой, принесла в себе индивида, интерес к этому миру и мышлению.

Возрождение

Швейцарский историк культуры Якоб Буркхардт (1818—1897) утверждает в своем труде «Культура Италии в эпоху Возрождения» (первое издание 1860 г., затем несколько новых изданий и перевод на ряд языков), что итальянское Возрождение породило новый тип человека — свободного, самостоятельного индивида. И произошло это прежде всего потому, что в Италии в Позднем Средневековье было несколько самостоятельных городов-государств, в которых ни император, ни Церковь не были единовластными правителями. Если у власти стоял тиран, то он мог дать простор развитию только своих способностей. Если же город-государство было демократией, то большинство жителей могли формировать свою собственную жизнь. В любом случае именно Италия, первая из европейских государств, предоставила своим жителям возможность оторваться от Средневековья. По словам Буркхардта, это было такое «время, когда обе стороны сознания — обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни — пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте. Этот покров был соткан из веры, детской робости и иллюзии; сквозь него мир и история представляли в странной окраске, а человек познавал себя только как часть расы, народа, партии, корпорации, семьи или какой-либо другой формы общности. В Италии этот покров впервые развеивается, пробуждается *объективное* видение государства и *объективное* к нему отношение, как и ко всему миру вообще; вместе с этим с полной силой заявляет о себе *субъективное* начало, человек становится духовным индивидом и познает себя таковым»¹.

¹ Якоб Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. Опыт исследования. Гл. II. Развитие индивидуальности / Пер. А.Е. Махова. М., 1996. С. 12.

Таким образом, появляется тип человека, которого Буркхардт называет «ренессансным человеком» — жизнерадостный, аморальный, языческий индивид, ориентированный на этот мир и обращенный к природе.

Буркхардт — основополагающий исследователь эпохи Возрождения. Его труд разносторонен, изобилует детальными описаниями и открывает широкие перспективы. Однако его основной тезис вызвал поток негативной критики со стороны историков последующих периодов.

Во-первых, он характеризует довольно-таки неясное понятие «ренессанс» с помощью конкретных качеств. Период, который, как обычно считается, продолжался более 300 лет — примерно с 1350 до 1650 гг., настолько сложен и разносторонен, что очень трудно найти для него одну единственную формулу. Далее, что еще хуже, Буркхардт пытается описать как науку, так и искусство и литературу, с помощью одних и тех же определений, в то время как гуманисты эпохи Возрождения относились к зарождающимся естественным наукам с презрением. Обладать «гуманитарным образованием» означало быть сведущим в грамматике, риторике, истории, поэзии и философии морали. Как пишет итальянский гуманист, писатель и историк Леонардо Бруни, это называлось «гуманизмом», потому что «эти навыки освобождали человека (*humanus*) и делали его господином над самим собой в мире свободного духа»¹.

Английский историк Питер Бёрк утверждает, что научная революция, начатая Галилеем, представляет собой разрыв с гуманистической картиной мира и что невозможно увидеть ясное различие между менталитетом Средневековья и Возрождения. Он ссылается на Норберта Элиаса и выделяет XVI и XVII века как периоды решающих изменений². Непреложным фактом является также и то, что некоторые новшества, появившиеся якобы в столице молодого Ренессанса — Флоренции, на самом деле возникли раньше или одновременно в других местах Европы. Портретная живопись, которую Буркхардт и другие исследователи считают выражением нового индивидуального мироощущения, впервые возникла во Франции в середине XIV в. Во Фландрии Ян ван Эйк написал в начале XV в., по меньшей мере, пять таких портретов, в то время как в Италии

¹ Цит. по: *Vincent Cronin. The Florentine Renaissance. London, 1996. S. 55.*

² См.: *Peter Bruke. The Renaissance. New York, 1997. S. 56—58.*

еще в конце XV в. «чистый портрет» был редким явлением. Портретная живопись стала здесь обычной лишь в конце XVI в.

И, наконец, было подвергнуто суровой критике само понятие «Ренессанс», или Возрождение. Это понятие подразумевает новое открытие античности в Италии в XIV и XV вв. Однако эта эпоха получила свое название лишь в 1830 г., хотя уже Петрарка говорит о «светлой античности» и «темном средневековье» по контрасту со своим собственным «светлым временем». Кроме того, античные труды читались на протяжении *всего* Средневековья. А «новое открытие античности» произошло в XIII в., когда были найдены и переведены труды Аристотеля. История знает целый ряд «ренессансов», когда античность вдохновляла христианскую европейскую культуру к новому мышлению.

Далее, несмотря на оптимизм, проявленный врачами в книге Кона и пронизывающий речь Пико делла Мирандола, достаточно лишь взглянуть на людей эпохи Возрождения, и мы сразу обнаруживаем страх, бедность, потребность в религиозном утешении, жестокость и подавление и, наконец, процессы над ведьмами. «Охота на ведьм в Европе в XVI и XVII вв., — пишет английский историк Хью Тревор-Рупер, — является феноменом загадочным и непонятным и служит предостережением тем, кто желает упростить этапы (прогрессивного) развития человечества»¹. Ведь в эпоху Возрождения и научной революции охота на ведьм не сошла на нет, а разгорелась с огромной силой.

В 1468 г. двое инквизиторов издали книгу «Молот ведьм» — трактат по ведовству, в котором рассказывалось, как ведьмы признаются на пытках. Затем одно последовало за другим. С помощью новых и все более изощренных орудий пыток разоблачалось все больше и больше ведьм. «1550—1600 годы были хуже, чем 1500—1550 годы, а период 1600—1650 еще хуже», — пишет Тревор-Рупер². Это безумие было однако неотделимо от интеллектуальной и духовной жизни этих лет. Культурные и образованные Папы эпохи Возрождения, великие протестантские реформаторы, святые контрреформации, ученые мужи, юристы и священники — все они лишь раздували огонь. Если эти два столетия и были светлым временем, следует признать, что по крайней мере в одном отношении «темные столетия» были гораздо более просвещенными.

¹ H.R. Trevor-Roper. Om hekser og heksejakt. Oslo, 1968. S. 5.

² Там же. S. 6.

В Средние века этого безумия не существовало.

Шведский профессор Микаэль Нордберг посвятил основательное исследование мифу о «ренессансном человеке». Согласно Нордбергу, такого человека не существовало. Он изучил архивы Флоренции и обнаружил обыкновенную нужду, чуму, рабовладение. Около 1360 г. было разрешено ввозить в город иностранных рабов. Их везли главным образом из балканских стран, Испании и России. Нордберг не нашел «радостного язычества», а лишь верность церкви и лицемерие. Мир, который открывается нам в картинах Боттичелли и других художников Возрождения, — это иллюзия, считает Нордберг¹.

«Тот, кто отправляется на поиски “ренессансного человека”, вряд ли когда-нибудь найдет его, — пишет Нильс Гилье, норвежский профессор философии и культурологии. “Нам вряд ли известен хотя бы один исторический индивид, который соединил бы в себе все черты, рассматриваемые Буркхардтом в качестве составляющих элементов этого образа. ...И если мы все же оперируем понятием “культура эпохи Возрождения”, то это объясняется тем, что ведущие личности Возрождения приняли участие в проекте, который был новым по сравнению со Средневековьем»². Гилье характеризует этот проект как новое историческое сознание, связанное с итальянским гуманистом Франческо Петраркой.

История меняет свой характер в зависимости от того, что мы ищем — скачки или преемственность. Обе перспективы плодотворны. Обе могут быть поучительны. Ренессанс может быть размочален и размыт по отношению прошлому и будущему, если слепо настроиться на преемственность. Он может быть также описан с точки зрения перспективы скачка, как это делает Гилье. Этот скачок заметнее всего во Флоренции, на главной арене молодого Ренессанса.

Флоренция

Буркхардт видит одну из существенных причин развития итальянского Ренессанса в образовании городов-государств. С этой точки зрения приходит на ум явная параллель между Италией эпохи Возрождения и античной Грецией. В особенности сходство бросается

¹ Nordberg Michael. «Renässansmänniskan». 1400-talets Italien — myter och verklighet. Stockholm, 1993. S. 286—288.

² Цит. по: Sverre Bagge. Det europeiske menneske. Individoppfatninger fra middelalderen til i dag. Oslo, 1998. S. 135.

в глаза, если говорить о Флоренции, ибо демократия, философия и искусство характерны в той же степени для античного города Афин, как и для Флоренции в эпоху Возрождения.

Флоренция стала самостоятельным городом-государством, или «свободной конфедерацией», еще в 1030 г. Однако в течение еще нескольких столетий в городе бушевали такие же кровавые распри между семьями, как и до образования конфедерации. Дома походили на крепости с высокими стенами и еще более высокими башнями, с которых обитатели могли лить кипящую мочу, смолу или другую гадость на головы нападающих соседей. Были и внешние враги — некоторые другие итальянские города-государства, Папы и императоры Священной Римской империи. Но все же Флоренции удалось сохранить независимость. Несмотря на внутренние и внешние конфликты, население выросло до таких размеров, что городу пришлось искать новые отрасли экономики, чтобы прокормить всех жителей.

Выбор пал на текстильное производство. Флорентийцы импортировали полуготовые ткани и красили их, а около 1200 г. начали ввозить шерсть и другое сырье. Весь процесс производства теперь происходил во Флоренции. Ткацкие фабрики и все текстильное производство совершенствовалось. Вскоре флорентийцы стали лидерами на рынках. В 1273 г. одна восьмая часть всей произведенной в Англии шерсти направлялась во Флоренцию, в которой треть населения была занята в текстильной мануфактуре — от сушки и чесания пряжи до окраски и индивидуального пошива. «Можно сказать, что Флоренция жила красками и формой», — отмечает английский историк Винсент Кронин¹. Вскоре краскам было суждено превратиться в живопись, а форме — в искусство ваяния.

Готовые ткани продавались в Африку и на Восток в обмен на золото, специи, благовония, жемчуг и драгоценные камни, которые в свою очередь тоже продавались. Так Флоренция очень рано стала центральным звеном в мире торговли. Торговля означала путешествия, которые приносили новые идеи. Так, некий Леонардо Пизано, известный как Фибоначчи, жил одно время в Малой Азии и там познакомился с «арабскими числами», системой координат и знаком ноль, происходящем из Индии. В 1202 г. он написал книгу «*Liber Abaci*», посвященную новой системе счета, которая была

¹ Vincent Cronin. *The Florentine Renaissance*. S. 21—24.

введена во Флоренции. Таким образом флорентийцы получили важное преимущество в конкуренции с купцами, использовавшими римские цифры. А кроме того, флорентийские купцы слыли пунктуальными и надежными.

Поскольку духовенство не могло заниматься предпринимательством, папский престол предоставил это дело флорентийским агентам. Так Флоренция начала торговать с Северной Европой от имени Церкви и получать десятипроцентную прибыль. Из Исландии и Гренландии везли кожу, мех и китовую кость. За дополнительное вознаграждение флорентийцы обменивали прибыль на монеты, ходившие в Италии, и управляли деньгами Церкви во флорентийских банках. Капитализм — также флорентийское «изобретение».

Динамика развития капитализма означала, что *сами деньги* становились товаром, приносящим прибыль, что и произошло во Флоренции. Все европейские монеты в это время были серебряными, так как европейское золото за прошедшие столетия ушло на Восток в уплату за товары. Благодаря торговле с Африкой и Востоком золотой запас Флоренции в 1252 г. был таким значительным, что было решено чеканить золотую монету в 24 карата. Монета была величиной с ноготь и на ней был изображен герб города — лилия — с одной стороны и Иоанн Креститель, святой покровитель города, с другой. Вскоре *флорины* стали самой распространенной монетой в Европе.

Примерно в то же время во Флоренции вошло в употребление еще одно необходимое орудие капитализма, а именно — бумага. Недалеко от города в конце XIII в. открылась первая бумажная фабрика в христианской Европе. Тем самым было положено начало использованию чеков, векселей, текущему бухгалтерскому учету — и все это получило развитие во Флоренции. Винсент Кронин пишет, что даже рукописный шрифт, который мы используем, появился во Флоренции. В качестве объяснения он приводит потребность быстрого копирования классических рукописей. Большое значение имела и потребность в понятном бухгалтерском учете.

Флорентийцы были важнейшими торговцами тканями и бельем в Европе, они были банкирами и купцами римской церкви и выпускали тогдашние «доллары». Они стали также менялами денег и заимодавцами, финансиравшими большую часть европейской торговли. Они давали деньги займы под 40 процентов. Ростовщичество было осуждено Церковью — взимая проценты, банкиры присваивали себе

Божью собственность, ибо брали деньги за будущее. Однако та же самая Церковь оставалась первейшим клиентом флорентийских банкиров, обязав, однако, всех, кто давал деньги займы под проценты, жертвовать Церкви произведения искусства. Тогда их души считались не погибшими, а может быть, и спасенными. Очевидно одно — таким образом во Флоренции стимулировалось искусство.

Еще один город-государство, республика Венеция, господствовала на торговых путях на Восток. Венеция также чеканила свою монету — дукаты, однако первые дукаты появились на свет через 30 лет после флоринов. Вскоре Венеция стала богатейшей республикой в Италии, однако здесь богатства в основном порождали чрезмерную роскошь. В эпоху Возрождения для этой республики были характерны чудовищные классовые различия, причем не только экономического характера. Во Флоренции же поддерживались республиканские и демократические добродетели, несмотря на то, что городом с начала XV в. правило незначительное меньшинство, или, вернее сказать, семейство Медичи. Однако ни один человек не рождался с особыми привилегиями.

Политическая организация во Флоренции была сосредоточена вокруг гильдий купцов и цехов ремесленников. Чтобы получить гражданство, право голоса или политическую должность, надо было быть членом гильдии. Членом гильдии мог стать любой мужчина, достигший 25 лет. Это значит, что процесс принятия политических решений был в принципе открытым. В 1430 г. чуть менее половины совершеннолетних мужчин были полноправными гражданами и имели большой шанс получить должность в управлении городом. Выборы в Синьорию, городское народное собрание, проходили один раз в два месяца. Во времена кризиса или когда Синьория не могла достичь согласия, звонили в большой колокол городской ратуши *la Vacca* или «Корова». Все полноправные граждане города приходили на площадь Синьории с возгласами *Viva il popolo e la libertà!* — «Да здравствуют народ и свобода!»¹

«Народ», в смысле большинство народа, влачил, однако, весьма жалкое существование. В особенности это касалось женщин. Их выдавали замуж в очень молодом возрасте, а потом держали заперти, если они не становились куртизанками. Подобно *гетерам* в Афинах, куртизанки нередко имели хорошее образование. Во

¹ *Vincent Cronin. The Florentine Renaissance. S. 63.*

Флоренции их умение поддерживать умную беседу, играть на музыкальных инструментах и декламировать стихи ценилось также наравне с более плотскими умениями.

Во Флоренции, как и во всем христианском мире, на протяжении столетий для женщин существовала дополнительная возможность сделать карьеру — путь в монастырь. В рамках монастырской жизни энергичная женщина могла добиться многого, как показывает пример Катарины Сиенской (1347—1380). Она была 23-м ребенком в семье, имевшей 25 детей. В возрасте семи лет она решила посвятить себя Богу против воли родителей. В возрасте шестнадцати лет она вступила в доминиканский орден. Когда ей было 19 лет, у нее было видение, как Христос обменялся с ней обручальным кольцом — мистическое обручение святой Катарины. Через несколько лет у нее были другие видения. Она занималась также политической и религиозной деятельностью. Она вступила в длительную переписку с Папой Григорием XI, убеждая его в необходимости реформы церкви. Она писала — вернее диктовала, ибо не была грамотной — письма многим представителям светской власти в надежде добиться мира между княжествами и республиками в Италии. В 1376 г. она отправилась в качестве одного из посланников Флоренции в Папскую резиденцию в Авиньоне, чтобы уговорить Папу вернуться в Рим. Она произвела на него очень сильное впечатление, и считается, что она сыграла определенную роль в его решении вернуться в Рим. Катарина жила в Риме и продолжала свою религиозно-политическую деятельность вплоть до своей смерти в возрасте 33 лет. Она похоронена в церкви Санта Мария sopra Минерва, построенной на месте старого храма богини мудрости Минервы. Письма Катарины вошли в ряд крупнейших произведений раннетосканской литературы.

«В мистических, т. е. автономных, отношениях, связующих их с Богом, женские души черпают вдохновение и силу, не уступающие силе мужской души; а уважение, которым их окружают в обществе, позволяет им совершать нелегкие деяния, — пишет Симона де Бовуар. — Подвиг Жанны д'Арк выглядит чудом — впрочем, это была лишь вспышка безрассудной смелости. А вот история святой Катарины Сиенской весьма показательна; посреди совершенно нормальной жизни ей удастся снискать в Сиене славу... Таким образом она приобретает необходимый для успеха авторитет, которого обычно у женщин не бывает»¹.

¹ *Симона де Бовуар*. Второй пол Пер. А. Сабашниковой. М., 1997. Т. I. С. 64.

Катарина Сиенская была канонизирована в 1461 г. В 1970 г. Папа Павел VI приобщил ее совместно с Терезой Авилльской к числу учителей церкви, каковая честь никогда до этого не даровалась женщинам. Вместе с Франциском Ассизским Катарина является святой покровительницей всей Италии. В 1999 г. она стала одной из святых покровительниц Европы.

Такое большое количество братьев и сестер, как у Катарины, не было типичным явлением. Однако процесс взросления детей как в более зажиточных семьях, так и в остальных, в XIV—XV вв. был делом очень небезопасным. Детская смертность была высока. Отцы были нередко намного старше матерей, и 35-летняя разница в возрасте была весьма обычным явлением. Поэтому в обществе было много молодых вдов, в то время как половина мужчин были холостыми и охотились за девушками на улицах города.

И все же установлено, что уже в 1340 г. от 45 до 60 процентов всех детей ходили в школу. Поскольку в школу ходило больше мальчиков, чем девочек, доля мальчиков с начальным образованием была должно быть высокой.

Шведский профессор Микаэль Нордберг изучил документы того времени в архивах Флоренции и не нашел ничего иного, кроме обычной человеческой нужды и бедности. Нет оснований сомневаться в результатах его исследования. Но невозможно также поверить в то, что необычная созидательность, предпринимательство и экономический расцвет, который город пережил в 1200—1500 годы, мог иметь место без широкого образования и относительного благосостояния населения.

Использование арабских цифр, развитие техники бухгалтерского учета, производство и использование бумаги, формирование почти что современного банковского дела и начало капитализма — всего лишь некоторые из достижений Флоренции в течение трех столетий, последовавших за решением сделать ставку на текстильное производство. Однако больше всего город стал известен своим искусством, о чем мы пока только вскользь упомянули. Позвольте остановиться на этом. Ведь Флоренция была поистине инкубатором для развития и раскрытия самосознания. Это лучше всего проиллюстрировать краткой презентацией людей, живших и творивших в этом городе.

Дети Флоренции

Уже в 1300 г. Папа Бонифаций VIII назвал Флоренцию «пятой стихией». Сегодняшнему посетителю города я рекомендую, прежде всего, посмотреть колоннаду перед галерей Уффици и выставленные там 25 статуй. Они не обладают высокой художественной ценностью и не принадлежат к шедеврам искусства ваяния. Эти статуи были созданы в спешке в 1865 г., когда Флоренция на небольшой период времени стала столицей Италии, и изображают «великих сыновей» города-республики. Здесь нет женщин, однако такой коллекции лиц, имевших решающее значение для развития западной культуры, вы нигде не найдете. Мы рассмотрим здесь около половины этих личностей.

Данте Алигьери (1265—1321) стоит одной ногой в Средневековье и другой в Новом времени, которое он и начинает, подобно тому, как Блаженный Августин на тысячу лет раньше положил начало Средневековью, стоя в нем одной ногой, а другой в Античности. «Божественная комедия» Данте подобна средневековой *summa* (в общем и целом): она содержит «все знание», однако именно сам Данте путешествует по аду, чистилищу и раю. Он присутствует как индивид. Данте написал большинство своих произведений на народном языке и является одним из важнейших основоположников письменного итальянского языка.

Джотто ди Бондоне (1266—1337) был художником и архитектором. В галерее Уффици «Мадонна Всех Святых» Джотто висит рядом с «Мадонной на троне» Чимабуэ. Эти картины написаны соответственно в 1310 и 1280 гг., и сравнение их позволяет нам увидеть, какие изменения назревали в изобразительном искусстве и мироощущении. В то время как Мадонна Чимабуэ почти что парит в воздухе над зрителем и смотрит вверх, Мадонна Джотто объемна. Она сидит и смотрит прямо на зрителя. Она, разумеется, — Богоматерь, но находится здесь, среди нас.

Так же обстоит дело с картинами Джотто. Он изображал сцены из Священного Писания в форме своеобразных комиксов и способствовал тем самым всеобщему распространению христианской вести, которая в письменной форме существовала только на латыни. Джотто также является создателем «народного языка», но не на письме, а в живописи.

Франческо Петрарка (1304—1374) был географом и нарисовал первые карты Италии, однако прославился как поэт и историк.

«Благодаря своему новому взгляду на историю, он совершил революцию в понимании истории точно так же, как Коперник двести лет спустя сделал это в понимании физической Вселенной», — утверждает американский искусствовед Эрвин Пановский¹. «Проект культурного и политического возрождения Петрарки предполагает, что современники должны проснуться от долгого сна и научиться “познавать себя”, то есть, свои возможности, какими они предстают в свете великолепного прошлого, — пишет Нильс Гилье. — Это мысленное построение становится центральным в области гуманизма Возрождения. Речь идет о *новом описании* эпохального размещения человека, описании, которое мотивирует к деятельности и которое становится важной частью его самопонимания. Именно это представление о принадлежности к *Новому времени* отличает итальянский ренессанс от всех более ранних “ренессансов”. Таким образом, мы хотим защитить старый тезис: итальянский ренессанс начинается с Петрарки»².

Джованни Боккаччо (1313—1375) известен сегодня прежде всего своим произведением «Декамерон» — сборником ста смешных историй, которые рассказывают друг другу десятеро молодых мужчин и женщин, удалившихся в загородную виллу во время чумы, свирепствовавшей во Флоренции. Во время своей жизни и после смерти он был известен своими географическими и биографическими трудами на латыни. Подобно Данте, которым он восхищался, Боккаччо был одним из первых, кто писал на народном языке. Однако в историю он вошел, прежде всего, как писатель и рассказчик. Он модернизировал латинскую риторику.

Донателло (Дonato ди Никколо ди Бетто Барди, 1386—1466) является создателем современной скульптуры. Именно Донателло изваял первую конную скульптуру со времен Античности. Первая статуя нагого юноши со времен Античности — изображение Давида — также его произведение, как и первая групповая статуя. Донателло был одним из первых, кто создал натуралистические, психологические портреты и ввел изображение уродства как тему искусственного изображения. Искусство для Донателло вовсе не обязательно было прекрасно, и это вызывало беспокойство у современников. Яркий пример страшного изображения человека —

¹ Цит. по: *Sverre Bagge. Det europeiske menneske. S. 137.*

² Там же.

его деревянная скульптура Марии Магдалены в старости. Такой экспрессионизм появляется в искусстве лишь в XIX в. Современники были, должно быть, потрясены изображением того, как старость уродует человека на примере одной из известнейших святынь христианской мифологии.

Козимо де Медичи (1389—1464) был первым в ряду правителей семейства Медичи. Его род правил Флоренцией на протяжении нескольких столетий. Вначале, как, например, при Козимо, это правление осуществлялось под маской демократической конституции города. Позднее Медичи стали прямо-таки герцогами. Козимо получил почетный титул *Pater Patriae*, отец отечества, и был главой могущественного банка Медичи. В этой роли он положил начало традиции поддержания искусства, литературы и философии, на развитие которых выделялись большие средства. Первые переводы произведений Платона были сделаны по его инициативе.

Леон Баттиста Альберти (1404—1472) описывается у Буркхардта как истинный универсальный гений того времени. По сравнению с ним Леонардо да Винчи — просто дилетант. С молодых лет Альберти приводил всех в изумление своей физической силой и гибкостью. Он самостоятельно научился играть и сочинять музыку. Он изучал право и теологию, позднее математику и физику. Он был художником, но прежде всего, архитектором и привлекал внимание к античным образцам. Он писал труды по искусствоведению, сочинял рассказы на латыни, причем, некоторые из них принимали за античные. Он написал четырехтомный труд по домашнему хозяйству и таким образом возвысил частную жизнь до общественного сознания. Он был первым, кто призвал отцов семейства вести записи всех важных событий в семье с указанием даты и точного времени, и первым, кто призвал использовать понятие времени в семейной экономике. «Таким образом, Альберти возвестил о наступлении новой эры, — пишет Тронд Берг Эриксен. — Так что не надо ждать кальвинистов у Макса Вебера, чтобы найти связь между использованием времени и получением прибыли»¹.

Лоренцо де Медичи или «*Великолепный*» (1449—1492) был внуком Козимо. Лоренцо продолжил его банковскую деятельность, унаследовал позицию деда в качестве «властителя» Флоренции и был, так же как и дед, меценатом. При Лоренцо Флоренция достигла

¹ *Trond Berg Eriksen. Tidens historie. Oslo, 1999. S. 115.*

наибольшего влияния, как в области политики, так и экономики и культуры.

Леонардо да Винчи (1452—1519) был человеком, который более, чем кто-либо другой, остался для потомков представителем универсального духа Ренессанса, несмотря на то, что Буркхардт характеризует его как «дилетанта». Он был художником и скульптором, философом и ученым, изобретателем и архитектором. «Леонардо да Винчи — ученик по опыту» — представлялся он людям. Леонардо был пионером, что касается использования наблюдения и эксперимента в качестве основы познания. И все же его творчество и его мысли не оказали большого воздействия на последующее время. Мало что из его творений было завершено, остальные не сохранились. Его записи стали известны лишь в XIX в.

Америго Веспуччи (1454—1512) — человек, именем которого назван американский континент. Он был первым, кто понял, что это не часть Азии. Флоренции не хватает по-видимому только одного пионера, чтобы она могла считаться абсолютным представителем Нового времени — Христофор Колумб, открывший Америку, не был флорентийцем. Зато имя у него флорентийское.

Никколо Макиавелли (1469—1529) и его книга «Государь» положили начало политической литературе. Макиавелли пишет о том, как лучше всего завоевать и сохранить власть, не обращая внимания на то, что «хорошо» или «морально». Князь должен уметь использовать все средства для завоевания и сохранения власти: обман, ложь, убийство, благородные поступки — все оправдано. Для Макиавелли человек — прежде всего, существо, озабоченное только приобретением добра. Эгоизм — основная сила человеческого существования. Макиавелли интересовало не создание норм, а обнаружение закономерностей в человеческой жизни и в борьбе людей за власть. В этом отношении он также «ученик по опыту»: он видел и описывал, не заботясь о том, какой «должна была быть» игра во власть.

Микеланджело Буонаротти (1475—1564) считается наряду с Леонардо воплощением ренессанса. Как и Леонардо, Микеланджело обладал всесторонним талантом. Он был художником, архитектором, скульптором, признанным знатоком Данте и сочинителем сонетов. Микеланджело и Леонардо были одними из первых художников, которые препарировали трупы, чтобы как можно точнее узнать и передать строение человеческого тела. Скульптуры Микеланджело возвещают о появлении нового, экспрессионистского скульптурного стиля. Как

архитектор он известен прежде всего созданием купола Собора Святого Петра в Риме, а как художник — росписью плафона Сикстинской капеллы в Ватикане. Здесь утвердилось западно-европейское представление о Боге Отце как старике с бородой. Микеланджело утверждал, что может «видеть» скрывающуюся в мраморной глыбе статую. Оставалось лишь удалить излишний материал. Неоконченные статуи Микеланджело показывают, как он претворял в жизнь эту идею, и остаются иллюстрациями рождения на свет индивида.

Бенвенуто Челлини (1500—1571) был ювелиром по образованию и стал известен современникам прежде всего своими украшениями и декоративными предметами. Из созданных им произведений сохранилась небольшая солонка. Известность Челлини принесла его автобиография «Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентийца, написанная им самим во Флоренции».

Имя Челлини Бенвенуто означает «добро пожаловать», и он сам считает само собой разумеющимся, что он — желанный гость во всех сферах жизни. С восхищением и с преувеличениями рассказывает Челлини о своих достижениях, о преодолении опасностей и борьбе с несправедливостью. Впрочем, что за несправедливость? Для него нет иной справедливости, кроме той, которая служит ему. Он возмущен, когда попадает в тюрьму за убийство. Ведь его жертва заслуживала смерти. Единственное, в чем Челлини возвышается над самим собой, — это его любовь к искусству. Он формирует свою жизнь как произведение искусства и живет в своем искусстве и благодаря искусству. «Он — человек, который может все, решается на все и несет в самом себе мерило своей личности, — пишет Буркхардт. — Нравится нам это или нет, но в его образе живет легко узнаваемая модель современного человека»¹.

Вейнтрауб комментирует: «Челлини не может быть ничем иным, как индивидуальностью, хотя сам не подозревает, что это такое. Он не может представить самого себя в отношении к какому-то иному образцу, нежели тот, который диктуется его индивидуальностью. Челлини описывает сам себя совершенно наивным образом, представляясь как индивидуальность. Тот факт, что такая индивидуальность смогла спонтанно появиться, утвердиться, а затем наивно выразить себя в пересказе собственной жизни в эпоху, когда свободно стоящая личность выступает на передний

¹ *Jacob Burckhardt. Die Kultur der Renaissance in Italien. S. 168.*

план, является значительным шагом по направлению к сознательной культивации индивидуальности»¹.

Галилео Галилей (1564—1642) родился за три дня до смерти Микеланджело. А умер он через четыре дня после рождения Исаака Ньютона. С одной точки зрения Галилей принадлежит более поздней эпохе в развитии самосознания, когда оно в большей степени опирается на науку, нежели на искусство. Однако переход достаточно плавный — ряд художников, стоящих рядом с Галилеем в коллонеде перед галереей Уффици, также занимались тем, что мы сегодня именуем естествознанием. Петрарка был картографом, Леонардо был в такой же степени ученым, как и художником, то же самое можно сказать об Альберти. Галилей обладал выдающимися способностями в изобразительном искусстве и музыке, но предпочел заниматься математикой.

В области науки Галилей поставил перед собой задачу возродить авторитет Аристотеля и открыть тем самым возможность познания истины на основе опыта. Однако для потомков большое значение имела его вторая цель. Он хотел показать, что мир и его закономерности могут и должны восприниматься математически. «Измеряй все доступное измерению и делай доступным все недоступное ему — таков один из его главных тезисов, — ибо великая книга природы написана на языке математики». Чувственное восприятие говорит о мире лишь немного, в той степени, в какой передает нечто измеримое. Все иные впечатления, такие как цвет, запах, вкус, Галилей характеризует как «субъективные качества ощущений». Они имеют такое же отношение к миру, как перо, щекочущее пятку.

Галилей — пионер в том, что касается абстрактного восприятия мира, с помощью математической рефлексии, а также выделения человеческого самоощущения из этой абстракции. То, что мы находим в мире неизмеряемым, не принадлежит миру, а выдуманно нами самими. Таким образом, эта последняя фигура в почетной флорентийской галерее приводит нас почти в середину следующей главы — в XVIII—XIX века, что впрочем вполне объяснимо и понятно для городских детей «пятой стихии».

Остается еще много знаменитых флорентийцев, заслуживающих быть упомянутыми в нашем рассказе об истории индивида.

¹ Karl Joahim Weintraub. The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography. Chicago/London, 1982. S. 140—141.

Важнейший из них — Филиппо Брунеллески. Он известен, прежде всего, тем, что создал купол флорентийского собора Санта Мария дель Фьоре. В нашем исследовании он является важной вехой в развитии индивида. Я еще вернусь к нему и созданному им куполу в конце этой главы. Позвольте лишь заскочить вперед и сказать, что он буквально обобщает нашу тему в одном очень важном отношении. Своей личностью и своим искусством он представляет собой еще связующее звено между гуманизмом и естественной наукой, которое ищут исследователи Возрождения. Его творчество опровергает мнение тех, кто не хочет считать Возрождение отдельной решающей эпохой в истории культуры западных стран.

Автопортрет

В 1425 г. двое художников стояли спиной к спине и расписывали капеллу Бранкаччи в церкви Санта Мария дель Кармине. Старшему, Мазолино, по прозвищу «Маленький Фома», было около 40 лет, а младшему, Мазаччо, или «Большому Фоме», — 24 года, и он был учеником Мазолино. Мазолино изображает соращение змеем Адама и Евы. Мазаччо пишет изгнание из рая. Сам Мазолино находится, так сказать, в раю. Его фигуры неземные, они красивы и почти нематериальны. Ноги изображены наискосок к земле — в соответствии с правилами изображения человеческих ног. Змей образует гармоничный элемент картины — он обвивается вокруг дерева и поднимает голову к Адаму и Еве. Его голова расположена посередине между первыми людьми, так что образуется треугольник.

У Мазаччо люди уже изгнаны из рая. Красивое лицо Евы искажено страданием, она рыдает, Адам от стыда закрыл лицо руками. Оба они тяжело ступают по земле, и оба отбрасывают тень. Они сделаны из той же материи, что и земля. Ева и Адам у Мазаччо — это первые настоящие люди в западной живописи.

Сам Мазаччо умер несколько лет спустя после завершения работы над этой фреской. Однако его присутствие до сих пор ощущается в капелле — он изобразил себя в трех образах — как одного из учеников Христа, как зрителя, наблюдающего за тем, как Апостол Петр исцеляет больного, и как самого себя. В этой последней роли он стоит вместе со своим учителем Мазолино и друзьями Брунеллески и Альберти. Его испытующий взгляд — только его одного среди них — направлен прямо на зрителя.

Автопортрет — это продолжение портрета, который мы обнаруживаем уже в египетском и античном искусстве. Первые известные нам автопортреты — это скорее портреты художника в его роли, нежели изображения художника как человека. В Средние века художник мог изобразить себя, принимающим свою славу на небесах. Так и Мазаччо изобразил себя как величайшего мастера и как личность, достойную спасения, благодаря своим творениям. В XIV и XV вв. художники начали помещать свое собственное изображение в правом нижнем углу картины в качестве своего рода подписи. Художник изображал себя как бы созерцающим события и раздумывающим над ними. Так, на фреске Агноло Гадди в церкви Санта Кроче во Флоренции «Сцены из легенд святого Креста» (ок. 1390) художник поместил себя самого справа внизу. Он стоит вполоборота к картине и наблюдает за событиями, как бы с края сцены. Этот портрет пока изображает индивида в роли художника, но еще и в роли зрителя.

В одном из своих автопортретов Мазаччо также изображает себя в правом нижнем углу. Однако он здесь не в первую очередь художник. Он стоит вместе с друзьями, и они рассматривают ту же сцену, что и зрители. Мазаччо не производит впечатления человека, которого интересует изображенная сцена. Вместо этого он направляет строгий и вдумчивый взгляд на зрителя. Он как будто спрашивает: «Как тебе это нравится?» или «Что ты здесь делаешь?» Самого себя он изображает частным лицом в кругу друзей.

К концу XV в. подобные автопортреты стали обычным явлением. В 1475 г. Сандро Боттичелли изображает себя также справа внизу, стоящим рядом с членами могущественного рода Медичи. Козимо, Лоренцо и другие члены семьи изображены в роли восточных мудрецов, пришедших поклониться младенцу Иисусу и обративших взоры к нему. Боттичелли же смотрит на нас.

Технической предпосылкой для изображения прямого взгляда художника является использование им зеркала. Они изображали не самих себя, а свое зеркальное отражение. А иначе и нельзя было. Индивид может оценить себя по своим деяниям. Я — это не вещь, и, следовательно, невидимо. Пер Гюнт искал себя в слоях лука, но не нашел. Художники Возрождения, не довольствовавшиеся изображением себя в качестве роли или типа, нашли способ перехитрить действительность — они сделали себя предметами наблюдения в зеркале.

Поскольку автопортрет — это вариант портрета, то интерес к себе самому как личности есть продолжение общего интереса к личности. В течение XV в. портретное искусство претерпело определенное развитие. Люди уже больше не изображались на декоративном или символическом фоне, они выступали как контраст к остальной части картины, окруженные часто несколькими признаками общественного положения и достоинства. Изображаемые лица начали смотреть наблюдателю в глаза все более жизненным взглядом, что стало возможным благодаря новой технике масляной живописи. Он или она превратились из лица, обусловленного своим окружением, в многозначное, загадочное существо. Художника интересует человек, а не его положение. Художник как бы спрашивает, кто перед ним. «Портреты XVI в. уводят нас в мир фантазий, во внутренний мир, от которого кружится голова, — пишут Жорж Дюби и Филипп Ариес. — Этот мир рожден встречей между художником и его моделью, и цель портрета — воссоздать в каждом зрителе картину этой встречи»¹.

Автопортрет делает еще один шаг. Он представляет собой встречу художника с самим собой.

Альбрехт Дюрер (1471—1528) оставил восемь автопортретов. На первом из них ему 14 лет, и он уже уверенно смотрит на зрителя. В возрасте 28 лет Дюрер нарисовал свое лицо и торс такими изобразительными средствами, которые применялись лишь для изображения Христа. Самоуверенность художника подчеркивается словами, написанными им в правом верхнем углу: «Я, Альбрехт Дюрер из Нюрнберга, так изобразил себя надлежащими красками в возрасте 28 лет»². На одном из последних автопортретов художник изобразил себя изучающим свое старое дряблое тело.

Художник стал своим творением; индивид размышляет о самом себе и наблюдает себя как нечто иное, кроме тела и положения в обществе. От автопортретов Дюрера, на которых он изображен во плоти и крови, идет линия к картине Курбе, шокировавшая современное ему общество в 1858 г. На картине была изображена только трубка и называлась она «КУРБЕ, без идеалов и религии»³.

Так индивид завоевал власть определения самого себя.

¹ A History of Private Life. Vol. 2: Revelations of the Medieval World. London, 1988. S. 564.

² Ulrich Pfisterer og Valeska von Osen. Der Künstler als Kunstwerk. Selbstporträts vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Stuttgart, 2005. S. 24.

³ Там же. С. 19.

Центральная перспектива

Как-то раз, в начале XV в., может быть, году в 1413, а может, в 1415, Филиппо Брунеллески, невысокий плотный человек около 50 лет, шел по Соборной площади Флоренции. Он собрался продемонстрировать своим согражданам, как создается картина, и принес с собой маленькое зеркальце, деревянную пластинку, мольберт, миниатюрные кисточки и палитру. Филиппо встал у входа в собор, спиной к вратам. Он поставил перед собой мольберт, укрепил над ним зеркало так, чтобы в нем отражались баптистерий, кусок площади перед ним и фрагмент фасада дома на углу улицы. Под зеркалом он укрепил деревянную пластинку.

На деревянной пластинке он аккуратно обвел линии, появившиеся в зеркале и некоторым образом уже передававшие сюжет картины, хотя и в зеркальном отображении. Оптические законы здесь проявлялись яснее, чем в действительности. Зеркальное изображение — это миниатюрный сюжет, причем концентрация линий и поверхностей такова, что яснее выступает искривление параллельных линий по направлению к пункту исчезновения.

Вначале Брунеллески обозначил пункт исчезновения и сходящиеся там параллельные линии. Затем набросал остальной сюжет, в котором трехмерное пространство было изображено на двухмерной пластине как в зеркале. Очевидно, он закончил картину дома в тиши и спокойствии. Он наложил блестящую серебряную краску на небо и проделал отверстие в пластине, в точке исчезновения линий.

Затем он вернулся на то место, где писал картину, но на этот раз он встал спиной к собору и лицом к баптистерию. Когда друзья или просто любопытные проходили мимо, он преподавал им следующий практический урок по учению о перспективе. Он просил кого-нибудь взять деревянную пластину в правую руку, задней стороной к себе. В левой руке он держал зеркало перед смотровым отверстием, с другой стороны пластины. Затем он просил этого человека зажмурить левый глаз, а правым смотреть в отверстие пластины. К своему удивлению смотрящий обнаруживал, что видит то же самое, что и всегда на этом месте — баптистерий и кусок площади. Эффект не уменьшался от того, что блестящая серебряная краска на картине отражала небо и облака такими, какими они были в данный момент.

Брунеллески иногда выхватывал зеркало и пластинку, чтобы показать, что картина «точно такая же, как в действительности».

Озадаченный зритель думал, что перед ним колдовство. Однако это была демонстрация центральной перспективы в живописи.

Это техническое изобретение вышло далеко за рамки истории искусства.

«Более пятисот лет назад один невысокий флорентиец, художник средних лет, осуществил скромный эксперимент у входа в собор Санта Мария дель Фьоре во Флоренции, — пишет профессор истории искусства Сэмюэль Эдгертон. — Впрочем, почему скромный? Этому эксперименту было суждено изменить весь ход мышления, если не весь ход истории западного мира. ... Его эксперимент с зеркальцем был не только действием, имевшим художественно-эстетическое значение, а революцией в нашем восприятии мира. Он имел прямые и косвенные последствия, повлекшие за собой необратимые изменения в западном искусстве. То же самое относится к научному и техническому развитию от Коперника до Эйнштейна»¹.

Технология изображения трехмерного пространства на двухмерной поверхности была известна и в Античности, это видно из античных фресок. Однако в последующие века эти знания и умения были утрачены.

Когда эта технология была вновь открыта, то форма отражения была иной, нежели в античности. Поэтому овладение центральной перспективой может считаться симптомом гораздо более существенного изменения и значения, нежели просто овладение новым живописным приемом, считает Эдгертон. Через отверстие в маленькой пластинке Брунеллески продемонстрировал такую уверенность, которая основывается на себе и отражает мир. Его эксперимент приобрел свое всеобъемлющее значение именно как выражение определенного мироощущения и уверенности в себе.

Первая предпосылка для применения центральной перспективы и создания таким образом иллюзии пространства на двухмерной доске состоит в том, чтобы обратить внимание на обман зрения, который позволяет параллельным линиям встретиться в общем пункте исчезновения. Этот обман зрения, в свою очередь, имеет свою предпосылку, а именно: требуется, чтобы человек стоял неподвижно. Если я иду по аллее с деревьями по бокам, то деревья не встречаются. Чтобы возникла иллюзия, я должен остановиться

¹ См.: *Thomas Krämer. Florenz und die Geburt der Individualität. Stuttgart, 1992. S. 398.*

и направить на них свой взгляд. Кроме того, два ряда деревьев на аллее вовсе не встречаются там на самом деле. Я должен обратить внимание на свой пункт фокусации. В некотором смысле я вижу самого себя в пункте исчезновения.

Таким образом, завоевание центральной перспективы представит как симптом того, что человек «стоит неподвижно» и может открыть мир и самого себя. Человек больше уже не двигается вокруг на условиях объекта или внешнего мира — как об этом возвещало египетское изобразительное искусство. Как мы помним, египтяне изображали все предметы под углом зрения, с которого они выглядели наиболее привлекательно. Сюжет картины определял место расположения художника и зрителя. Теперь же взгляд и изображение определяются не данным Богом иерархическим порядком или общественным положением, как в Средневековье. С открытием центральной перспективы сам художник решает, как изображать предметы и мир — такими, какими они кажутся на его взгляд, независимо от того, такие они «в действительности» или нет.

Здесь проступает связь между центральной перспективой и борьбой Коперника и Галилея со схоластической наукой. Нам кажется, что Солнце вращается вокруг Земли. Чтобы понять, что это не так, требуется способность абстрагирования, которую не обманешь тем, что нам «кажется», а которая ставит человеческое размышление, способность мыслить и расчет над непосредственным восприятием органами чувств. Это та же самая форма абстрагирования, которая создает иллюзию трехмерного пространства на двумерной поверхности. Тот факт, что мы в последнем случае видим то, что фактически «похоже» на то, что мы видим вообще, как обнаруживают к своему удивлению зрители Брунеллески, ничего не меняет. Само изображение — это абстракция и иллюзия. Оно может быть создано, если художник поднимется над непосредственным восприятием и воспользуется оптическими законами в своем собственном творении.

Форма искусства, появившаяся в эпоху Возрождения и характерная для мира искусств до наших дней, является в некотором смысле возрождением античного искусства — как на то намекает термин «Возрождение». Обе формы пытаются создать нечто, «похожее» на действительность. Античное искусство было вначале «обращено к небу» и изображало фигуры людей и животных абстрактно, затем оно становится более идейным, чтобы в эллиниз-

ме приблизиться, наконец, к натурализму, а затем — к экспрессионизму. Те же самые черты характерны для развития искусства от Средневековья до Ренессанса, однако, с той решающей разницей, что Ренессанс делает как творца, так и зрителя частью произведения искусства.

Идеалом античности было *mimesis*, или подражание. Художник был не самостью, а орудием в руках муз. Идеал Ренессанса имеет другой оттенок — *fantasia*. Именно художник решает, чему будет подражать его творение и каким образом. Постепенно процесс творчества следует уже не идеальным законам, а собственным мыслям и «фантазии» художника. Его *гений* становится важнее изображаемого предмета.

Филиппо Брунеллески был первым художником, получившим похвалу за свое *ingegno*. Этот термин использовался гуманистами Возрождения для описания своеобразных творческих способностей, и от этого слова произошло слово «гений». Брунеллески как личность также воплощал новую уверенность в себе.

Своим экспериментом с зеркальцем он показал мир глазами Я.

Примерно в то же самое время, когда он демонстрировал перспективу, Брунеллески получил заказ на возведение купола для кафедрального собора города. Строительство собора продолжалось уже более ста лет, однако никто не представлял себе, как будет выглядеть его купол. Брунеллески размышлял над этой проблемой много лет и добился этого заказа с помощью своих доводов и интриг. Он работал над созданием купола 25 лет. Он даже построил столовую для рабочих на высоте, чтобы они не тратили время на спуск и подъем во время обеденного перерыва.

Это сооружение не имело образца для подражания. Оно является результатом индивидуального творческого гения Брунеллески. Его купол стал первым куполом со времен Античности. Он был самым большим купольным сооружением в мире до появления в XIX в. конструкций из легких металлов. Опасаясь, что кто-то может украсть его идею и отобрать у него славу, Брунеллески не делал никаких законченных рабочих чертежей. Поэтому для нас по-прежнему остается загадкой, как ему удалось соорудить купол, возвышающийся на 115 метров над землей, рассчитать вес, соответствующий современному трансатлантическому кораблю — 37 тысяч тонн — и соблюсти золотое сечение во всех деталях. Однако здание возвышается как памятник Брунеллески, как

свидетельство того, что этот великий мастер символизирует веку в развитии самосознания индивида. Поэтому не будем переживать от того, что ему не нашлось места среди «великих сынов Флоренции» перед галереей Уффици. Его присутствие в городе ощущается в большей степени, чем чье-нибудь еще.

Человек, который исчез

«Город Флоренция является родиной многих замечательных парней. В один из вечеров 1409 г. избранный круг почетных граждан города расположился за обеденным столом».

Так начинается небольшой рассказ «Толстый плотник» Антонио ди Туччо Манетти (1423—1497), в котором описывается одна из абсурднейших *beffe* эпохи Возрождения — грубая и порой жестокая шутка, жертвами которой становились ничего не подозревающие люди. С точки зрения литературного жанра, «Толстый плотник» предвосхищает комедию Людвиг Хольберга «Йеппе с горы», однако по стилю он ближе к «Превращению» Франца Кафки, где человек превращается в страшное насекомое. Разница, и немалая, состоит в том, что рассказ Манетти соответствует истине — во всяком случае, он претендует на это, если не принимать во внимание литературных приемов, используемых автором. Манетти написал также первую биографию Брунеллески, который не только показал всем центральную перспективу и построил купол во Флоренции, но и придумал шутку, описанную в рассказе «Толстый плотник».

Среди почтенных мужей, собравшихся за обеденным столом в 1409 г., были Донателло и Брунеллески. Не хватало одного человека — простоватого плотника Манетто по прозвищу «Толстяк». Остальные решили сыграть с ним шутку. Брунеллески предложил обмануть плотника и заставить его поверить в то, что он больше не Манетто, а некто другой — Маттео.

На следующий день Брунеллески явился домой к плотнику. Он открыл дверь отмычкой и задвинул засов изнутри. Когда вскоре пришел Манетто, Брунеллески крикнул «Кто там?», подражая голосу плотника.

Манетто очень удивился, но послушно ответил, что это он. Брунеллески продолжал разыгрывать его, подражая его голосу. Он назвал плотника «Маттео» и просил его идти домой. Озадаченный плотник вышел вон. На улице он встретил Донателло, кото-

рый также назвал его «Маттео» и спросил, не видел ли он толстого плотника. «О, я, несчастный! — подумал Манетто. — Неужели я действительно такой дурак, что я так быстро превратился в другого человека и не заметил этого?»

По дороге ему повстречались несколько полицейских. Они также называли его «Маттео» и сказали, что он не заплатил долг. Манетто взяли под арест. К счастью, он увидел, что мимо идет его друг Джованни. Однако Джованни также был среди гостей за обедом, когда было решено сыграть с ним шутку, и сделал вид, что не узнает Манетто. Манетто набрался мужества и осторожно попросил Джованни пойти к плотнику, которого называли «Толстяком». Он уже был настолько уверен в том, что стал другим, что прояснить недоразумение мог только он сам: если толстый плотник не придет, то Манетто, возможно, все еще был самим собой.

Чем дольше он размышлял, тем хуже ему становилось. Если он действительно стал Маттео, то надо послать кого-нибудь домой к этому Маттео за деньгами, чтобы оплатить долг. Но где же живет этот «Маттео»? Если же он пошлет гонца к своей матери, то тот рискует застать дома Толстяка, и так он свалит дурака.

Вскоре за ним пришли братья настоящего Маттео, которых также проинструктировал Брунеллески. Они вели себя так, как будто Манетто действительно их брат и выкупили его из-под ареста. Манетто подумал, что они ведь смотрят ему в глаза, говорят с ним и искренне считают его своим братом Маттео. Значит, все правда.

Во время обеда они подсыпали Толстяку снотворное, и он тотчас же заснул. Тогда они отнесли его домой. Когда Манетто проснулся у себя дома, он был вне себя от радости. Он пошел к своей столярной лавке. Там он обнаружил двух братьев Маттео, которые выкупили его из тюрьмы. «Добрый день, мастер», — сказали они, как будто его раньше не видели. Манетто осторожно спросил, что ему нужно. «У нас есть брат по имени Маттео, — сказали братья. — Он настаивает на том, что он владелец этой лавки, Манетто, толстый плотник. Вчера нам пришлось выкупить его из тюрьмы».

Итак, кошмар только начинался. Манетто закрыл лавку и пошел домой. По дороге он встретил источник всех своих несчастий — Брунеллески. «Ты не слышал, что вчера случилось? — спросил Брунеллески. — Здесь на площади арестовали Маттео из-за долга. Он кричал: “Что вы от меня хотите? Я — Манетто, толстый плотник”. Ты что, правда, не слышал об этом, Манетто?»

Манетто долго молчал. Затем он вздохнул и сказал: «Об этом я ничего не знаю».

Со временем Манетто узнал, что действительно произошло и кто все это придумал. В отчаянии он покинул город и уехал в Венгрию. Там дела плотника Манетто пошли хорошо, и он стал состоятельным человеком. Через много лет он вернулся во Флоренцию и встретил там Брунеллески. Они вспомнили старую историю. Манетто все еще сильно переживал, что его так бессовестно одурачили.

«Пусть смеются, — сказал Филиппо. — Эта история сделает тебя знаменитым. Такой известности тебе никогда не добиться в Венгрии. Люди будут рассказывать о тебе и через сто лет». Филиппо засмеялся. И тогда Толстяк тоже засмеялся — и на этот раз от души.

Так заканчивается рассказ о Толстом плотнике.

«Эта шутка смешала жизнь и искусство таким же образом, как проделка с перспективой, предпринятая Филиппо несколько лет спустя», — пишет Росс Кинг, английский писатель канадского происхождения, автор книги «Купол Брунеллески»¹. Люди, смотрящие в дырку в деревянной пластине, обманулись и приняли искусственное за настоящее. Точно также Брунеллески обманул Бедного Манетто, заставив его посмотреть на себя в новой перспективе — как на другого человека. Подобно тем, кто смотрел в дырочку, Манетто не мог знать, что перед ним — действительность или ее искаженное зеркальное изображение.

Манетто в конце концов рассмеялся и стал знаменит. Однако Брунеллески сделал его частью *своей* картины. Именно перспектива *Брунеллески* определила судьбу Толстяка. Сам же он исчез в пункте исчезновения на центральной перспективе Брунеллески.

Циничная игра Брунеллески с толстым плотником сродни его эксперименту с зеркалом и имела почти такие же далеко идущие последствия. Негативным образом она показывала, насколько зависимы самопонимание и самоуважение от взгляда других, их слов и признания — или отсутствия таковых. Связь между тем, чтобы быть увиденным и видеть себя самого, пользоваться доверием и иметь доверие к себе, очевидна для современной психологии и литературы. Однако так не было в эпоху Возрождения.

Брунеллески показал миру, что мир стал объектом, потому что сам индивид стал субъектом с собственным взглядом. Однако не

¹ Ross King. Brunelleschi's Dome. London, 2000. S. 82.

существует обязательной связи между тем, чтобы самому являться субъектом и признавать это за другими. Это предполагает саморефлексию. Ничто не указывает на то, что Брунеллески был в этом больше заинтересован, чем Челлини. Они оба были в этом заинтересованы. В своих собственных глазах оба были суверенными и самоочевидными.

«Не существует никакого *Я* самого по себе, а только такое *Я*, которое относится к сочетанию *Я — Ты* или такое *Я*, которое относится к сочетанию *Я — это Оно*, — пишет немецко-еврейский экзистенциальный философ Мартин Бубер. — Когда человек говорит *Я*, он подразумевает одно из этих двух сочетаний. То *Я*, которое он имеет в виду, присутствует, когда он говорит *Я*. Когда он говорит *Ты* или *Оно*, присутствует то или иное *Я* из этих сочетаний»¹.

Своей *beffe*, в которой главную роль сыграл Толстый плотник, Брунеллески со всей ясностью показал, что на *его* взгляд, Манетто был *Оно*.

Открытие Брунеллески центральной перспективы не становится от этого менее значимым. Когда завоевано постоянное место для наблюдения или исходная позиция, человек может наблюдать и другие вещи, сделать их объектами и манипулировать ими — вещами, другими людьми и самим собой. Открытие новых континентов и миров — другие результаты обладания пунктом наблюдения. История науки после эпохи Возрождения — это рассказ о завоеваниях с той же исходной позиции с помощью математики. Здесь Брунеллески также является центральной фигурой в конкретном смысле. Его личность самым ясным образом символизирует встречу между математикой и искусством.

Сэмюэль Эдгертон протягивает нити от эксперимента с зеркалом Брунеллески к нашему времени. Эти нити тянутся и в противоположном направлении, назад. Брунеллески находится в процессе длинного и широкого культурно-исторического развития. Ибо стоит лишь взять в качестве исходной позиции одну из фигур, стоящих перед галереей Уффици, нетрудно увидеть связь между открытием центральной перспективы и уверенностью в себе, на которой основано использование народного языка, а не обычной и «святой» латыни в литературе. Это сделали Данте и Боккаччо. У Джотто Мадонна принадлежит этому миру, с пространством, ве-

¹ См.: *Martin Buber. Jeg og du*. Oslo, 2005.

сом и прямым взглядом, что также свидетельствует о самосознании. Точные наблюдения, лежащие в основе составления карт, и желание обозначить свое время как новую эру в истории, также есть выражение суверенной веры в себя. Не говоря уже о том мужестве, которое необходимо для развития капитализма и доверия не к Богу, а к деньгам. Одна только жадность не смогла бы заставить еще религиозного человека пуститься на такой риск.

Брунеллески не просто продемонстрировал центральную перспективу. Используя зеркало и сделав себя самого объектом, он обозначил человека как размышляющее существо, так же как и автопортреты Мазаччо в двойном смысле отражали человеческое самосознание.

«Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире, — говорит Бог-отец Адаму у Пико делла Мирандола. — Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь».

Здесь также предпосылка заключается в том, что субъект стал познанным субъектом. Только тогда возникает объект, который субъект может исследовать и которым он может манипулировать. Когда человек становится своим собственным творением искусства, он понимает самого себя как творческий субъект и объект для своей свободной воли.

«Каждый человек есть существо, которое может и должно реализовать себя», — таков четвертый и последний критерий современного индивида у Стивена Люкеса. Это возможность, которая досталась нам в наследство от Ренессанса.

Индивид как опыт

*Парацельс и Николай Кузанский расширяют сферу опыта.
Коперник, Кеплер и Галилей простирают его до современного уровня*

Верь себе!

Верь, что ты знаешь путь, ведущий к правде всегда.

Верь себе!

Верь, что ты знаешь путь, где ни «если» нет, ни «когда».

Не верь, если я о правде начну с тобой —

Правда может и пеплом быть и золой.

Уж если кому-то верить, то верь себе!

Боб Дилан

Нельзя сказать, что история появления и роста индивида имеет ясные или простые причины и последствия. Перед нами скорее процесс, в котором некоторые события накладываются друг на друга, другие — способствуют или препятствуют друг другу, а многие протекают параллельно. «Причины» же этого процесса следует, пожалуй, искать в представленной Норбертом Элиасом социологической истории культуры и в изображенном им сложном взаимодействии между развитием индивида и его окружением.

Это не означает, однако, что отдельный индивид соответствует своему времени. Самоощущение индивида может идти вразрез с главными тенденциями времени и при последующем рассмотрении предстать незамеченным или нацеленным на будущее. Вспомним хотя бы византийское руководство по зашиванию девственной плевы, появившееся в IX в. Тронд Берг Эриксен вспоминает Антония Флорентийского, исповедника Козимо Медичи, который утвердил себя, живя в ином времени, чем это было фактически, написав пространную «Сумму хроник», одну из самых поучительных из имеющихся летописей. Она вышла, однако, слишком поздно: «Он не понимал, что происходит в его время и сделал неправильную ставку. Спустя несколько лет после его смерти в 1459 г. его книги годились только в качестве упаковочной бумаги. ...Антоний предвосхитил иное будущее, нежели то, которое наступило действительно. Я часто вспоминаю Антония, потому что его

упрямство и своенравие являются во многих отношениях таким же веским подтверждением суверенной свободы самости, как и множество высказываний в духе времени мыслителей Ренессанса и реформаторов, поставивших во главу угла опыт индивида»¹.

Представленная Брунеллески центральная перспектива и тем самым способность человека абстрагироваться и позднее манипулировать действительностью — это симптом определенного восприятия жизни. К такому же восприятию относится коперниковская астрономия и естественная наука. Основополагающий исходный принцип науки есть взгляд, рассматривающий мир со своей позиции.

Когда этот взгляд становится объективно наблюдательным и направляется вовне, это влияет и на самовосприятие. Завоевание мира есть обратная сторона завоевания индивидуальности. Она просыпается и крепнет с исследованием природы. Чем меньше смысла и качества человек придает природе, тем больше он вынужден искать эти величины у себя самого.

Превращение самовосприятия составляет историю индивида. Оно идет от переживания единства и солидарности, от осознания того, что смысл, истина и мораль находятся как во мне, так и вне меня, и доходит до переживания того, что эти качества находятся только во мне. Тогда я становлюсь властелином мира, я могу им манипулировать — но я в то же время чужой в этом мире. Человек покидает райский сад и становится садовником в собственном саду.

Единство

Опыт сам по себе бессмысленен и непонятен. Все, что познается, должно истолковываться и превращаться в идею, высшую картину мира и человека. А тот факт, что высшие понятия также должны изменяться в зависимости от опыта, — очевидная научная предпосылка. Самое значительное изменение мировосприятия в начале Нового времени выражается в механизации картины мира. Эта картина возникла не только из опытных данных. Такой же важной движущей силой было изменение самовосприятия человека. Данные опыта могли толковаться несколькими путями. Механистическая картина мира составляет лишь один из нескольких возможных.

¹ Предисловие Тронда Берг Эриксона к книге: *Walter Truett Anderson. Det nye selvet. Identitet i det 21. århundre. Oslo, 2000. S. 354—355.*

Среди пионеров науки, истолковавших свой опыт в другом направлении, я хотел бы выделить Теофрастуса Бомбастуса фон Хохенхейма (1493—1541), более известного как Парацельс, и Николая Кузанского (1401—1464). Оба они указывают на иное понимание мира и себя самого, нежели то, что стало господствующим, и таким образом рельефно оттеняют победившее направление.

Подобно своему современнику Мартину Лютеру, Парацельс происходил из немецкого крестьянского рода. Он был необычайно вспыльчив и раздражителен. Он, правда, называл Лютера и Папу «двумя шлюхами, обсуждающими целомудрие»¹, но подобно Лютеру, так яростно выступал против авторитетов своего времени, что неоднократно рисковал закончить жизнь на костре.

Парацельс получил всестороннее образование и писал труды по теологии и по естествознанию. Современники и ближайшие потомки считали его колдуном, волшебником и знахарем. Он действовал, однако, в качестве медика и позднее вошел в историю как один из основоположников современной медицины. Он избегал общения с другими медиками, так как они не могли его ничему научить, поскольку были околдованы учеными авторитетами. Вместо них он общался с палачами и их подручными, собирателями лекарственных трав, цирюльниками, старухами, слывшими ведьмами, и всеми остальными, кто мог обладать практическим знанием.

Парацельс был, разумеется, знаком с наиболее авторитетными трудами по врачеванию. Однако он считал их бесполезными перед лицом действительности, открывшейся ему из опыта. Получив в 1527 г. кафедру в Базельском университете, он публично сжег на рыночной площади труды Галена, Авиценны и Аристотеля. «Вы должны учиться у меня, — заявил он, — вы, Авиценна, Гален, Ар-Рази, вы, ученые мужи Парижа, Монтпеллира, Германии, Бельгии и Вены... То же самое относится к тем, кто живет на островах в море, а также к далматийцам, афинянам, арабам, евреям и грекам — никто не должен забиваться в угол, где на него попишут собаки, все должны следовать за мной, и медицинское царство будет моим»².

Несмотря на грубоватый и хвастливый стиль, Парацельс был набожным человеком и мистиком. Из опыта он узнал, что Бог есть и в природе, и в человеке: «В той степени, в какой Бог есть при-

¹ *Henry M. Pachter. Paracelsus: Magic into Science. New York, 1951. S. 212.*

² Там же. S. 138.

рода, Он действует через природу. Его дух в Человеке есть природа, как и сам человек. Божий Дух есть природа в человеке»¹.

Природа, Бог и человек имеют одну духовную основу. Поэтому человек смог постичь своим разумом глубочайшие тайны природы, и поэтому Бог не исцеляет людей с помощью чуда. Он делает это через деяния человека — *врач* выполняет работу Бога благодаря своим знаниям.

Парацельс не задавался вопросом, «хороши» или «плохи» те или иные курсы лечения, от «Бога» ли они или от «Дьявола». Он описывал то, что действовало, и понимал, что любые знания можно употребить как на благо, так и во зло.

Подобно своим современникам, Парацельс верил в дьявола и демонов, невидимые силы, действующие через природу. Они были само собой разумеющимися. Однако в противоположность большинству современников, Парацельс не считал, что дьявол и демоны могут чего-то добиться. Лишь *природа* находит свое выражение как в болезни, так и в здоровье. Колдун может использовать силы природы во зло. Врач же должен привести природу в состояние равновесия.

Психические заболевания Парацельс также не считал одержимостью или следствием колдовства. Дух также может заболеть, и его следует лечить правильными средствами. Парацельс наблюдал и описывал недуги и изъяны, но никогда не осуждал их. «Нам припомним наши издевательства над умопомраченными в день Страшного Суда, — писал он. — Мы не должны называть наших братьев дураками, ибо мы не знаем, что заключается в нас самих. Разве кто-то останется парализованным после смерти? Конечно, нет. Поэтому нельзя называть никого дураком, если его обделила природа»².

Одним из первых в западной истории Парацельс предостерегает людей от издевательства над психическими больными и умственно отсталыми, что сейчас называется дискриминацией. Он аргументирует свою позицию, опираясь на самопознание, что также необычно. Однако рассуждения Парацельса логически связаны с его представлением о мире и человеке. Все люди сотканы из одного и того же материала, независимо от формы их выражения в мире. Да и сам мир, вся Вселенная, состоит из тех же элементов, которые мы находим в человеке.

¹ Henry M. Pachter. *Paracelsus: Magic into Science*. S. 21.

² Ibid. S. 184.

Соединяя целостное представление о человеке с отрицанием существования сил вне природы и человека, Парацельс развивает острый диагностический взгляд. Он был первым, кто диагностировал и вылечил танец св. Витта и другие нервные заболевания. Историк науки Генри Пахтер утверждает, что описательная диагностика берет свое начало от Парацельса. Он пишет: «Сформулировав теории, идущие вразрез с церковным учением, он высвободил психологию из-под власти теологии. Парацельс не соглашался с тем, что святые или демоны могут быть причастны к болезням и излечению от них... Тем самым Парацельс завоевал себе место в почетной галерее научных деятелей рядом с Гиппократом. Подобно тому, как отец медицины Гиппократ доказал, что эпилепсия не есть “священная болезнь”, так и его ученик показал, что “танец св. Витта” такая же естественная болезнь, как и все прочие»¹.

Николай Кузанский, философ, теолог, ученый и церковный политический деятель эпохи Возрождения, сформулировал связь между человеком, Богом и миром яснее и последовательнее, чем кто-либо другой. Своим мышлением он предвосхитил важные элементы современного естествознания. И тот факт, что его учение лишь косвенным образом повлияло на развитие науки, не умаляет его роли в истории самопонимания индивида.

Николай Кузанский родился в 1401 г. и принадлежал к более раннему поколению, чем Парацельс. Он был современником Брунеллески и, так же как и тот, близким другом математика и астронома Паоло Тосканелли. Кузанский вдохновлял как Леонардо да Винчи, так и Иоганна Кеплера, и, возможно, заслужил быть упомянутым ранее в этой книге. Историк науки Е.И. Дикстерхьюз утверждает, что Кузанский мог бы дать толчок научной революции уже в XV в., если бы вокруг него было достаточно талантливых людей. Он пишет следующее: «Аристотелева и Птолемея система мира, уютно и надежно расположившаяся между неподвижной Землей в центре Вселенной и такой же неподвижной внешней сферой, где покой и движение были точно определены и распределены, где каждая часть имела свое положение и знала, какое место она занимает в природе, — весь этот символ иерархически упорядоченного средневекового общества рухнул бы в одночасье. Место этой системы заняло бы запутанное понятие бесконечного

¹ Ibid. S. 188—189.

космического пространства без какой-либо постоянной точки, где все находится в движении, каждая часть по-своему, и где не существует никакой иерархической организации. Это представление вводило бы очевидно в замешательство, однако оно не обязательно породило бы дрожащий страх перед вечным молчанием в бесконечном пространстве, что пережил несколько позднее Паскаль. Ибо эта картина мира была неразрывно связана с всеохватывающей теологической системой, которая также удовлетворяла бы религиозные потребности человека¹.

Иными словами, если бы Кузанский добился успеха, наука не создала бы самопереживания, сделавшего человека чужим в мире. Не страх перед пустотой, а принадлежность к осмысленному миру стала бы условием существования — во всяком случае в той степени, в какой самопонимание зависит от развития науки.

Кузанский был служителем Церкви и незадолго до смерти стал кардиналом. Он родился в немецком городе Куза на реке Мозель, однако провел большую часть жизни в Италии и в странствиях. Он был теолог, философ и математик. Уже одно только название его самого известного произведения «*De Docta Ignorantia*» («Об ученом незнании») отсылает нас к Сократу и намекает на то, что для Кузанского *самопознание* есть ворота, через которые должно пройти и познание природы.

Майстер Экхарт искал Бога внутри себя. Кузанский делает то же самое, но он также заинтересован в мире, созданном Богом. Он трактует этот мир как «развертывание» Бога. А Бог, со своей стороны, есть «свертывание» Вселенной. Прежде чем вообще говорить о Боге, мире или еще о чем-нибудь, следует поговорить о самом познании. Поэтому Кузанский начинает с вопроса о том, как мы познаем. Его стремление к познанию коренится, как и у Сократа, в нехватке истины, в тоске и стремлении к ней, причем эту истину нельзя охватить в целостности. Ее можно только предполагать.

Стремление к познанию и тоска по истине выражаются в самом первом действии познания — сравнении. В большом и малом, независимо от того, к чему мы стремимся — к Богу или практическому знанию, — мы противопоставляем незнакомое знакомому и сравниваем. Мы измеряем что-то опасное, сопоставляя его с без-

¹ E.J. Dijksterhuis. *The Mechanization of the World Picture. Pythagoras to Newton*. New Jersey, 1986. S. 231—232.

опасным, новое со старым. Обе сопоставляемые величины могут быть единообразными, но никогда не одинаковыми; всегда остается что-то, что движет процесс познания. Чем обширнее становится наше знание, тем больше мы знаем, чего не знаем; отсюда — ученое незнание.

Несмотря на свой церковный сан и философские размышления, Кузанский был человеком практичным, предвосхитившим эксперименты последующих лет. Его понимание познания в качестве меры привело к использованию весов.

Подобно Парацельсу, Кузанский — эмпирик. Оба они считают, что познание истины доступно большинству людей, оба видят завоевание истины в процессе самопознания. В диалоге «Idiota» («Дилетант») Кузанский утверждает, что «истина бродит по улицам»: ее можно найти на рынке, где считают деньги и взвешивают товар, там, где покупатели и продавцы предпринимают основное действие познания — они сравнивают и находят таким образом правильную меру и цену. Если они обратят внимание на свою собственную деятельность, то это значит, что они пошли по пути, ведущему к познанию.

Именно *восприятие* себя самого порождает понимание мира. Когда человек думает, он имитирует творческий акт Бога — человек создан по образу Божьему, и самопознание — это тот процесс, в котором Бог и его творение встречаются с собой. Самопознание позволяет отдельному индивиду предстать перед самим собой, и тогда *мир* воспринимает себя через человека. Ибо мир, или все сотворенное, есть взаимосвязанное целое. Поэтому человек принципиально не отличается от животных, он лишь обладает качеством, которого лишены животные — способностью к познанию и, следовательно, к самопознанию.

Бог бесконечен, Вселенная есть картина Бога и посему она также бесконечна. Однако бесконечное не может состоять из отдельных конечных частей, ибо любая часть бесконечной линии должна быть бесконечна. Бесконечное не может также содержать различий, ибо окружность — кривая линия, а диаметр — прямая. Чем дальше мы протянем диаметр, тем слабее будет кривизна окружности и круга. Если мы продлим диаметр до бесконечности, то окружность также превратится в прямую линию, ибо бесконечный круг есть прямая линия.

Подобные математически-теологические размышления привели Кузанского к выводу о том, что Вселенная, должно быть,

бесконечна и поэтому не имеет определенного центра. Его формулировка гласит: «Вселенная есть шар с центром повсюду и без какой-либо окружности». Земля — звезда среди других звезд. И поскольку Вселенная бесконечна, она должна быть единообразна и повсюду должны действовать одни и те же законы.

Насчет Бога мы можем лишь сказать, чем он не является, — утверждает Кузанский. То же самое верно в отношении мистической традиции, называемой «негативной теологией». Подчеркивая бесконечность Бога, он характеризует его как «абсолютный максимум», отказываясь в то же время от четких определений. Кузанский создает свободное пространство, в котором нашлось место для различных убеждений всех честно честолюбивых людей, независимо от их религиозной принадлежности. Привязав, таким образом, науку и познание мира к этому безымянному «абсолютному максимуму», Кузанский придал своим философским дедукциям смысл, связавший воедино науку, отдельного человека и религиозный мир. Поэтому Паскаль бы не содрогнулся, столкнувшись с бесконечностью Кузанского.

Парацельс и Кузанский были не единственными учеными, стоявшими более чем одной ногой в религиозном или волшебном мире. Таков был и Исаак Ньютон, родившийся через сто лет после смерти Парацельса. Ньютон видел свои открытия в свете религиозных размышлений. «Для Ньютона механистическая Вселенная представляла собой атеистическое чудовище, недопустимое уничтожение необходимого присутствия Бога, — пишет историк духовной мысли Пер Стрёмхолм. — Его виталистическое понятие силы и законы динамики были не только отражением предшествующего алхимического и спиритуалистического мышления, но и стали подтверждением постоянной заботы Бога о сотворенном им мире. Таким образом, теория Ньютона есть завершение и конец механистической натурфилософии»¹.

Взгляды Парацельса и Кузанского на отношения между человеком, Богом и миром были отправлены в исторический музей. Победила механистическая картина мира. И Ньютон, вопреки своей воле, стал одним из самых значительных ее основоположников. Тем самым победил и номинализм, согласно которому разум инструментален, а не есть выражение всеобщей закономерности. Не

¹ Цит. по: *Trond Berg Eriksen (red.). Vestens tenkere*. B. 2. Oslo, 1993. S. 92—93.

Кузанский и не Парацельс, а Декарт и Лютер стали властителями умов будущего. Кузанский предвосхитил, правда, Николая Коперника, однако мистическое единство между человеком, миром и Богом пропало. Кузанский вдохновил также Кеплера, однако те части его учения, в которых прослеживается влияние кардинала, также очутились на свалке истории.

Парацельс же, напротив, неоднократно маячит как призрак в самовосприятии человека западного мира. Он умер в 1541 г., а 30 лет спустя возникла легенда о докторе Фаусте. Первая немецкая книга о Фаусте появилась в 1587 г. Я уже намекал ранее на то, что воспоминание о епископе манихеев могло дать определенные штрихи к портрету человека, заключившего договор с дьяволом и бросившегося штурмовать небеса без оглядки на Бога или мораль. Парацельс также наверняка послужил одним из прототипов ниспровергателя авторитетов.

Легенда о Фаусте имеет и другое основание — чернокнижие или книгопечатание. На Западе оно было изобретено в 1450 г. Иоганном Гутенбергом, работавшим при финансовой поддержке Иоганна Фуста или Фауста.

Книга

«Человек, родившийся в 1453 г., когда Константинополь пал под ударами турок, мог по достижению им 50-летия констатировать, что за время его жизни напечатано около восьми миллионов книг, т. е. намного больше, чем было создано писцами со дня основания Константинополя Константином Великим в 330 г.», — пишет профессор истории Элизабет Эйзенштейн¹.

Книгопечатание было великим изобретением. 50 лет спустя после того, как Гутенберг изготовил первую библию, типографии распространились по всей Европе — от Стокгольма на севере до Сицилии на юге, от Монтенегро до Атлантического побережья. Книги выходили почти на всех тогдашних языках Западной Европы. Первая газета, новостной листок, вышла в Германии в 1502 г. Если искать событие, обозначававшее начало Нового времени, так это изобретение книгопечатания. Это изобретение имело такое же

¹ Elisabeth L. Eisenstein. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge, 1986. S. 13.

значение, как сегодня Интернет, который есть не что иное, как его последнее технологическое усовершенствование.

Книгопечатание означает как глобализацию, так и индивидуализацию. Оно связывает человечество в общее информационное пространство и дает каждому человеку возможность доступа к различным текстам. Индивидуальный взгляд на мир, продемонстрированный Брунеллески с помощью центральной перспективы, стал с появлением книгопечатания реальностью для большинства людей. И в то же время его можно рассматривать как продолжение призыва Майстера Экхарта, Николая Кузанского и немецких мистиков уйти в себя и найти там истину. С появлением массового книгопроизводства каждый человек получил возможность искать свою собственную истину.

Всякий, кто хочет составить о чем-то собственное мнение, нуждается в книге. Книгопечатание способствовало тому, чтобы люди могли бороться за освобождение от оков, связанных с сословным или семейным положением, и становиться самостоятельными. Отныне появился не только доступ к знаниям. Каждый человек мог через свои трактаты и памфлеты обратиться к обществу.

Искусство книгопечатания следует рассматривать как еще один шаг прочь от того неправомочного состояния, в которое поставили человека Церковь и вера в авторитеты. Грехопадение становится постоянным процессом, а плоды древа познания общедоступными. Эти плоды теперь частные — они мои и твои. Когда книга становится естественной частью повседневной жизни, создается частное пространство между мной, читающим, и тем, о чем пишет автор. Прошло то время, когда надо было читать только религиозные и авторитетные источники. Уже вскоре после утверждения книгопечатания стали появляться рассказы из личной жизни, порнографические описания, пасквили и обычные рассказы. В этом случае нетрудно понять, почему книгопечатание называли «черно-книжием». Каждый раз, когда человек делает шаг в направлении самостоятельности, власти и суеверное общественное мнение винят в этом дьявола.

Вначале никому не приходило в голову вводить цензуру печатной продукции. Однако вскоре Церковь и власти начали контролировать печатное слово. Революцию в области знания, последовавшую за развитием книгопечатания, остановить было невозможно.

Эта революция создала международную интеллектуальную среду, благоприятную для развития, как науки, так и самосознания. Тени Иоганна Гутенберга и Иоганна Фауста маячат за спинами Николая Коперника, Иоганна Кеплера, Мартина Лютера, Мишеля де Монтеня, Томаса Гоббса, Рене Декарта и Исаака Ньютона. С появлением книгопечатания стало возможным сравнение различных текстов без необходимости их переписывать. Можно было быть уверенным в том, что последнее издание лучше предыдущего, поскольку в него вошли новые сведения и исправления. Что касается копирования рукописей, то там все было наоборот — лучшими и наиболее достоверными считались старейшие. С каждой следующей копией число ошибок увеличивалось. Так книгопечатание становится символом веры в прогресс и оптимизма Нового времени.

Это не означает, однако, что книгопечатание способствовало появлению особого образа мышления. Оно лишь расширило доступ каждого человека к информации. Распространение книг, отражавших несколько религий, возможно, способствовало веротерпимости, в то время как чтение одних и тех же книг могло только стимулировать фанатизм. Кроме того, нельзя забывать тот факт, как подчеркивает Элизабет Эйзенштейн, что изобретение Гутенберга могло повлиять лишь на ту среду, в которой оно возникло. В Китае и Корее книгопечатание было известно уже несколько столетий, однако оно не оказало такого воздействия. Именно в Западной Европе книгопечатание распространялось в городах, где имелось много типографий, и не было монополизировано властями или священниками. В некоторых районах, где книгопечатание распространяли христианские миссионеры, оно вообще не прижилось и не использовалось. Так же как и в случае с черной смертью, значение книгопечатания было обусловлено культурным развитием.

Отчуждение

В 1543 г., два года спустя после смерти Парацельса, каноник Николай Коперник лежал при смерти в городе Фрауенберг в Польше (сейчас Глубока-над-Влтавой в Чехии). На смертном одре ему вручили экземпляр книги «О движении небесных тел», над которой он работал в течение 30-ти лет. Он был уже так болен, что не мог говорить. Потомки так никогда и не узнали, одобрил ли он анонимное предисловие к своей книге. Там было написано, что содер-

жение необязательно следует понимать как достоверную истину. Эту книгу можно также читать как чисто математическую модель.

Тем не менее, книга потрясла мир, но произошло это почти через 50 лет после смерти ее автора. Британский писатель и философ Артур Кёстлер называет произведение Коперника «самым большим бестселлером наоборот всех времен». Первый тираж в тысячу экземпляров так и не был распродан. В последующие четыреста лет вышло всего четыре новых издания. Кёстлер объясняет это тем, что книга была абсолютно нечитаема. Он имеет в виду не ее стиль, а тот факт, что автор противоречит самому себе и доказывает в основной части книги нечто иное, нежели обещает во вступлении¹.

Каждый школьник знает, что Коперник поместил Солнце в центр Вселенной, сказав, что Земля и остальные планеты вращаются вокруг него. Во вступлении он пишет, что собирается это доказать, однако впоследствии он сдвигает Солнце из центра, и планеты у него вращаются вокруг вакуума. Причина — его твердая вера в наблюдения, сохранившиеся с Античности до его времени, которые он кладет в основу своих расчетов.

Как утверждает Дикстерхьюз, большая часть того, что содержится в этой книге, могло бы быть написано во II веке одним из последователей Птолемея². Однако то, что остается, имеет решающее значение, а именно: Земля есть небесное тело, как и прочие, и она находится в движении.

Согласно аристотелево-птолемеевской картине мира, Земля неподвижна, и существует качественное различие между сферами над Луной и под ней. Коперник же впервые выдвигает мысль о том, что Вселенная повсюду однородна.

Эта идея не была новой. Мы можем найти ее у Николая Кузанского. Не была новой и теория о том, что Солнце находится в центре Вселенной, эта теория известна с античных времен. Кёстлер сравнивает творчество Коперника и его воздействие с процессом кристаллизации. Подобно тому, как на опущенном в насыщенный солевой раствор шнуре с узлами образуются кристаллы соли, так и духовная атмосфера в эпоху Коперника была «насыщена» мыслью о подвижной Земле и неподвижном Солнце. Форма узла и матери-

¹ См.: *Arthur Koestler. The Sleepwalkers. A History of Man's changing Vision of the Universe.* London, 1979. S. 194.

² См.: *E.I. Dijksterhuis. The Mechanization of the World Picture. Pythagoras to Newton.* New Jersey, 1986. S. 288.

ал, из которого сделан шнур, не имеют значения для образования солевых кристаллов. Подобным же образом не имеют значения недостатки Коперника. Важен его главный вклад — созданная им взаимосвязанная идейная система.

Различие между птолемеевой и коперниковой картинами мира состоит не в том, что первая была «неправильной», а вторая — «правильной». Обе картины служили своей цели, а именно, объяснить наблюдаемые движения небесных тел. Главное отличие заключается в самовосприятии человека, которое эти картины выражают и передают. В античной и средневековой картине мира все было иерархически упорядочено — небо было наполнено душевными и духовными качествами, планеты двигались соответственно этому по равномерным круглым орбитам. Человеческий и мировой разум были едины — то, что человек переживал в своем мышлении, служило основой для внешнего мира. С Коперником процесс механизации картины мира делает огромный скачок вперед. Разум становится инструментальным. Обращая свой взор на небо, человек больше не «видит» одухотворенные величины, он больше не чувствует духовного родства между собой и небесным сводом. Вместо этого мы рассматриваем Вселенную, управляемую механическими, математически рассчитываемыми законами движения.

Коперник отослал Землю и вместе с ней человека из центра Вселенной на периферию. Спустя несколько столетий Зигмунд Фрейд, отец психоанализа, считал свою работу продолжением дела Коперника и Дарвина. Сначала люди поняли, что они находятся вовсе не в центре Вселенной, затем их лишили особого положения, качественно отличного от животных. Фрейд утверждал, что человек не является хозяином даже в собственном доме. Над человеческим разумом довлеет подсознание, а не сознание. Однако начатая Коперником революция может также быть истолкована как шаг в направлении завоевания человеком мира и овладения им. С помощью мышления человек теперь мог понимать и объяснить движения небесных тел. Он уже не был верующим рабом, находящимся под действием скрытых сил. Так произошел процесс освобождения человека, завершителем которого мыслил себя Фрейд.

Парадокс заключается в том, что процесс механизации картины мира начался со Вселенной, которая традиционно считалась местом обитания богов. И еще более парадоксально то, что это случилось потому, что человек пожелал иметь более точную картину

движения планет для астрологических расчетов. Иными словами, именно сильное переживание взаимосвязи с миром звезд стало важной движущей силой механизации и позднее растущего чувства отчуждения от неба.

Набожный польский каноник вряд ли хотел начинать революцию. Для этого он слишком высоко ценил и уважал старые авторитеты. Иоганн Кеплер (1571—1630) утверждал позднее, что Коперник истолковывал не природу, а Птолемея¹. Именно стараниями Кеплера и Галилея был реализован революционный потенциал коперниковой системы.

Кеплер не задавался вопросом о том, что собственно представил Коперник в своей книге — метод вычисления или карту небосвода. Он считал систему Коперника истинной в своей основе, но страдающей большими недостатками, обусловленными остатками античной и средневековой картины мира.

Сам Кеплер был человеком переходного периода. Он изучал небо и орбиты планет и понимал их, основываясь на платонизме и пифагорейской мистике, и ему потребовалось много времени, чтобы рассчитать божественную гармонию сфер. Однако он был также и упорным ученым, не сдававшимся, пока не будет найдено решение загадки. Разница между расчетами и данными наблюдения за Марсом составляла две дуговые минуты, ему же потребовалось девять лет, чтобы найти объяснение этому феномену. В 1609 г. Кеплер опубликовал результаты, показавшие, что орбиты планет не имеют форму круга, как в свое время утверждал Платон, для которого лишь совершенный круг мог соответствовать их божественному движению. Кеплер же утверждал, что орбиты имеют форму эллипса, а Солнце находится в одном из фокусов эллипса. Попутно Кеплер открыл еще один основополагающий принцип. Вместо того, чтобы считать, что планеты движутся в силу собственной души, он предположил, что источник движения планет есть какая-то внешняя сила. Планеты вовсе не божественные, одухотворенные существа, а механические компоненты космического часового механизма².

Дикстерхьюз обобщил наследие Кеплера, сформулировав четыре тезиса: «Тезис 1. Отклонение всех аргументов, основанных лишь на авторитете и традиции. Тезис 2. Наукой следует заниматься не-

¹ См.: *Arthur Koestler. The Sleepwalkers. S. 203.*

² См.: *Dijksterhuis. The Mechanization of the World Picture. S. 310.*

зависимо от каких-либо теологических и философских предпосылок. Тезис 3. Последовательное применение математики при формулировании и развитии гипотез. Тезис 4. Строгая эмпирическая проверка результатов, выводимых из гипотез»¹.

Метод Кеплера выводит самостоятельного индивида в науку, которая вскоре становится центральной ареной развития культуры. Вплоть до сегодняшнего дня в основе всякого научного исследования лежат одни и те же принципы. Как и во времена Кеплера, основополагающая предпосылка всякой науки состоит в том, что ученый есть самостоятельный, мыслящий и независимый индивид. Таким образом, Кеплер сделал для астрономии то же самое, что Парацельс для медицины, с той решающей разницей, что именно механистическое понимание Кеплера постепенно распространилось на все другие отрасли науки, в том числе, и на медицину. Холизм Парацельса был отодвинут в сторону. Его тезис о том, что самопознание есть ворота к познанию мира, оказался слишком завышенным требованием. Утвердился противоположный тезис, и познание мира стало управлять пониманием самого себя.

Механизация картины мира, начавшаяся на небесах, была спущена Галилеем вниз, на землю. Он применил математический метод к неорганической природе и оторвал понимание природы от наследия Аристотеля и схоластиков. И если Кеплер воспринимал математику в свете пифагорейской мистики, как речь богов, то для Галилея *природа* говорила языком математики. «Книга природы написана на языке математики. Без помощи математики в ней невозможно ничего понять»². Итак, все следовало математизировать, а то, что невозможно было выразить в числах, стало несуществующим или было просто-напросто отнесено к субъективному восприятию человека. «В действительности» существовали лишь величина, форма, количество и быстрое или медленное движение. Их Галилей называет первичными качествами чувств. Вторичные, или «субъективные», качества чувств не имеют ничего общего с миром. Все остальное — цвет и вкус, а также этические ценности и духовные явления — отсылается к субъекту. В мире не остается ничего, кроме механики и математики.

Та картина мира, в рамках которой жили и мыслили Николай Кузанский и Парацельс, в которой человек и мир были связаны

¹ Там же. S. 322.

² Цит. по: *Koestler. The Sleepwalkers. S. 535.*

как математически, так и морально, была вытеснена с научной арены. Кузанский пытается все же протащить через заднюю дверь своего скрытого бога и негативную теологию. Как он утверждает, мы можем сказать лишь то, чем Бог не является. Механистическая картина мира представляет собой практическое упражнение в «негативной теологии». Здесь Бог вытеснен из чувственного и видимого внешнего мира. Спасаясь бегством, Бог захватил с собой все чувства, восприятия и критерии истины. Ни один из этих феноменов не существует больше вне человека, и каждый должен искать их в самом себе.

Этот процесс продолжается в истории идей после Галилея параллельно с дальнейшей механизацией мира. Для Декарта все «протяженные вещи» — мир минералов, растения и животные и человеческое тело — чисто бездуховные вещи, которые мы можем познать только с помощью количественных измерений. Животные не чувствуют боли, они лишь механически реагируют на воздействие. «Мыслящие вещи» охватывают, впрочем, также Бога, кроме мышления. Однако, этот Бог находится где-то далеко от мира. Мышление по своей сути также отделено от мира. Единственное место, где встречаются эти две субстанции, — это человеческая шишковидная железа, которая расположена во лбу между глазами. Именно здесь объединяются две разделенные субстанции.

Мир стал похож на картину, созданную с помощью центральной перспективы Брунеллески, — иллюзорное, двухмерное воспроизведение, созданное определенным взглядом. Опыт исключительно индивидуален, но лишен смысла. А индивиды стали одинокими, т. е. приобрели одно из качеств, приписываемое им Салемонсеном.

«За исключением нескольких миллионов шишковидных желез, — пишет Кёстлер, — Вселенная стала настолько механизированной, что Декарт восклицает: “Дайте мне материю и движение, и я построю мир!”»¹.

Как и сам Декарт, эти железы обладали способностью мыслить.

¹ Koestler. *The Sleepwalkers*. S. 536.

Новое время

*Индивид становится величиной,
с которой приходится считаться*

Индивид как внутреннее переживание

*Декарт, Лютер и Кальвин указывают нам путь
к нашему внутреннему миру
Монтень и Гамлет показывают,
что мы можем найти*

Умей я из себя
Гнать собственное «Я» —
Была б твердынею
Душа моя.

Но «Я» идет войной —
Мир заключить
Могу одной ценой —
Сознание приручить.

И если имя «Я»
Стране — где коронована —
Нет — кроме отречения —
Пути иного.

Эмили Дикинсон

Сократ, Платон и остальные античные мыслители не проводили ясного различия между внешним и внутренним. Логос, лежащий в основе мышления, был тем же логосом, который действовал в мире, а предпосылка совершения добрых поступков состояла в том, чтобы осознать добро. Тот, кто шел наперекор разумному пониманию, служил вражеским и чужим богам и, во всяком случае, согласно Платону, должен был понести за это наказание.

Христианство способствовало перенесению арены борьбы между добром и злом на отдельного человека. Апостол Павел обратил внимание на то, что он хотел делать доброе, но не делал, и не хотел делать злое, но делал (Послание к римлянам, 7, 19). Августин ушел в самого себя, в промежуточное пространство между добром, которое я хочу, и злом, которое я причиняю. Там он нашел внутреннее стремление к Богу, стремление, которое было голосом Бога в нем самом. Вся философия Августина, его теология и мистика как бы разворачиваются из его внутреннего мира, и именно в этом мире он встречается с Богом. Ибо Бог не может находиться во внешнем

мире. У противников Августина — манихеев — внешний мир был одушевлен духовными величинами.

На протяжении следующего тысячелетия, в Средневековье, создается впечатление, что человека воспитывают для исполнения определенных ролей. Эти роли вплетены в иерархию, которая изнутри предопределена божественным порядком, а внешне определяется феодальной системой вассалитета. Следует отметить, впрочем, что эту феодальную систему расшатало появление пламенных любовных страстей. В Высоком и Позднем Средневековье любовь к определенному человеку, с одной стороны, и укрощение плоти, с другой, наставляли отдельного человека на путь индивидуальности. Мистицизм Позднего Средневековья также уводил от внешних, ритуальных признаков и действий в мир внутренний, где можно было найти Бога. Туда, где Бог и *Я* сливаются воедино, как писал немецкий теолог и философ Майстер Экхарт.

Николай Кузанский, философ и ученый эпохи Возрождения, продолжил мистическую традицию и перенес ее в науку. Он также обнаружил Бога внутри себя, однако этот Бог не обладает внешними признаками, даже не имеет имени. Для этого он слишком велик и всеобъемлющ. Все человеческие имена могут лишь ограничить его, указав на то, чем он *не* является. Кузанский нашел, кроме того, вход во внешний мир через свое собственное самопознание и свой внутренний мир. Самовосприятие и наблюдение за своим собственным актом познания привели его к конкретным выводам относительно природы внешнего мира, в первую очередь, к предположению о качествах и составе Вселенной. Она не может иметь один центр, поскольку бесконечна. По той же причине Вселенная повсюду однородна, как это показали Кеплер и Ньютон несколько столетий спустя.

Еще раньше итальянский архитектор и скульптор эпохи Возрождения Филиппо Брунеллески превратил внутренний мир, познанный путем размышлений, в постоянное место, продуктивный пункт, откуда человек мог созерцать мир, воспроизводить его, манипулировать им и создавать себя самого. Таким образом, взгляд человека оказался направленным скорее на внешний мир, чем на внутренний. Научная революция, которую я вкратце описал в предыдущей главе, имела в качестве своих предпосылок интерес к внешнему миру, волю к познанию и пониманию его законов и особенностей. Это пытались сделать еще античные мыслители. Однако между их восприятием и познанием и восприятием мира в Новом

времени — огромная пропасть. В картине мира, господствовавшей на протяжении почти всего Средневековья, человек понимает самого себя в связи с миром и Богом. Он сам черпает свои мысли в мире, и сам является частью осмысленного целого. В новой картине мира человек сам создает свои идеи и мысли и испытывает их в мире. Человек со временем начинает определять самого себя.

Трудно представить себе, каким потрясением было подобное изменение менталитета. И хотя этот процесс растянулся на несколько столетий, он породил, по всей видимости, чувство основополагающей неуверенности. Канадский философ Чарльз Тэйлор считает европейскую ведьмоланию симптомом кризиса идентичности. Охота на ведьм продолжалась с XV в. до середины XVIII — время, в течение которого первая картина мира «исчезала», а вторая набирала силу. Вот как он это описывает. «Яростное, граничащее с одержимостью преследование ведьм, растущая вера в них и страх перед ними объясняются, возможно, кризисом, возникшим в результате столкновения двух идентичностей. Тенденции к одержимости и экстазу распространялись и набирали силу именно в это время, с появлением идентичности, которая хотела освободить нас от связывающей упорядоченности разума и создать субъект, определяющий сам себя»¹.

Я полагаю, что он уловил нечто важное. Мир все больше и больше походил на механизм, в то время как человек находился на грани уничтожения. Страхи порождали веру в одержимость, как свою собственную, так и чужую. Нет сомнения в том, что многие из тех, кто был осужден за колдовство, сами были уверены в том, что участвовали в шабашах ведьм.

Потеря осмысленной связи между самостью и миром погрузила человека в пустоту. Внутренний мир оказался изолированным от остальной Вселенной. Взамен можно было переживать самого себя и, исходя из этого, старательно создавать новую уверенность.

Мышление

«Люди воспринимали мир, но не могли на него положиться, верили в Бога, о котором нельзя было размышлять, и размышляли о науке, в которую нельзя было верить». Так профессор Асбьёрн

¹ Charles Taylor. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 2003. S. 192.

Орнес характеризует то время, в котором родился, жил и творил французский философ и математик Рене Декарт¹.

Декарт родился во Франции в 1596 г. и умер в Швеции в 1650, находясь в гостях у королевы Кристины. Кристина пригласила его в Швецию, но ввиду своей занятости могла встречаться с ним только на рассвете. Декарт же с малых лет привык поздно вставать. По его собственным словам, он имел обыкновение по утрам лежать в кровати и размышлять. В одно холодное январское утро он простудился по дороге к своей монаршей собеседнице, заболел воспалением легких и вскоре умер.

Склонность к сомнению, которой был подвержен Декарт, породила в нем стремление к достижению уверенности. Но с чего начать? Ответ родился сам собой: с самого сомнения. «В первом размышлении излагаются причины, по которым мы имеем право сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, до тех самых пор, пока у нас не будет иных научных оснований, нежели те, кои были у нас раньше, — пишет он в кратком обзоре своих шести размышлений. — Во “Втором размышлении” говорится об уме, который, пользуясь присущей ему свободой, предполагает, что не существует ничего из вещей, относительно существования коих он может питать хоть малейшее сомнение; в то же время он замечает, что его собственное существование отрицать невозможно»².

Здесь Декарт излагает свой основополагающий метод, исходный пункт которого — сомнение. Уверенность должна основываться на том, в чем нет сомнения. Математика может, очевидно, образовать модель, так как основана на аксиомах и истинах, но как узнать, что эта уверенность не есть обман, мираж, внушенный злым духом? То же самое можно сказать об истинах, предлагаемых чувствами. Они настолько сомнительны, что подозрение в том, что за ними стоит злой дух, возрастает.

Даже если дела так плохи, что добрый Бог есть злой дух, то это Я обманываюсь. Я не могу знать, дурачат меня или нет, но я могу знать, что сомневаюсь в том, что вижу. Я существую независимо от того, что бы ни придумал Бог, будь он злой или добрый. Это следу-

¹ См. статью А. Орнеса в книге: *Rene Descartes. Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster* Oslo, 1980. S. 103.

² *Рене Декарт. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн. См. <http://psylib.org.ua/books/dekar02/txt02.htm>.

ет из моего сомнения. И оно свидетельствует о том, что я мыслю. *Dubio ergo cogito, cogito ergo sum*: «Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, я мыслю, следовательно, я существую», — гласит первый ясный и отчетливый вывод, к которому приходит Декарт. Новая уверенность и новый мир будут основываться на *Я* и *мышлении*.

На этой основе Декарт строит философскую систему надежного знания. Он был человеком набожным и из своего представления о всемогущем, добром и бесконечном Боге сделал вывод о том, что Бог существует. Понятие Бога относится к ясным и очевидным кирпичикам его философской системы. Восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. «Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?»¹ — пишет Декарт.

Его рассуждения напоминают ход мыслей Августина. Однако различие между ними велико, и оно связано с драматическим изменением менталитета, происшедшим в истории человечества. Августин считал, что идеи существуют реально. Добро лежит перед нами, и его легко распознать. Надо лишь смыть грехи с наших глаз, чтобы увидеть его. Декарт отклоняет такое понимание. Для него идеи есть плод нашего мышления. Обладать истинным знанием не означает знать что-то, соответствующее реальности, а иметь идеи, представляющие внешний мир. Идеи мы создаем сами. Поэтому декартово доказательство существования Бога становится, в конечном счете, не столько доказательством того, что Бог существует, а скорее доказательством моего собственного существования. Познание того, что Бог существует, есть не что иное, как стадия на моем пути к научной ясности.

Если мои мысли только представляют действительность, то, очевидно, в природе вещей, что тот протяженный мир, который я вижу и ощущаю, не может иметь ничего общего с тем миром, который я мыслю. И мир, и я раздваиваются. Действительность состоит из двух отдельных субстанций, а именно: мыслящей субстанции, которую я переживаю внутри себя и которая впрочем есть часть той действительности, к которой принадлежит Бог, и протяженной субстанции, охватывающей весь физический, чувственный мир, включая мое собственное тело. Последняя субстанция действует

¹ Там же. Третье размышление. См. <http://psylib.org.ua/books/dekar02/txt05.htm>.

механически. Поскольку я, будучи человеком, присутствую в обеих субстанциях, Декарт ищет между ними связующее звено. И находит его в «шишковидной железе» (*glandula pinealis*), которая у нас одна, в противоположность глазам и ушам. В ней встречаются обе субстанции. В остальном между ними нет связи. Мыслящая субстанция всегда есть субъект, протяженная субстанция — всегда объект.

Декарт продолжает проводить различие между субъектом и объектом, которое было сделано еще в эпоху Возрождения и продемонстрировано через перспективу в живописи. Он проводит между субъектом и объектом абсолютную разграничительную черту. Далее он помещает восприятие *Я* в череп. Так самосознание обретает то физическое месторасположение, которое оно и по сей день занимает в западном мире.

Я у Декарта это не индивидуальное *Я*. Оно так же всеобщее, как и мышление, на котором оно основывается. Сложилось так, что увязывание *Я* и мышления определило направление развития философии после Декарта. Его воздействие на современное самосознание, как и на философию, огромно. Чарльз Тэйлор утверждает даже, что на современные методы администрирования и управления, на военную организацию наложил отпечаток идеал, выросший из философии Декарта, — разумный деятель, оторванный от окружающего мира. Известно, что Папа Иоанн Павел II считал Декарта родоначальником веры в то, что человек способен думать самостоятельно, независимо от мира и Бога, и, таким образом, косвенно основоположником «идеологии зла» — нацизма и коммунизма. *Я* бы хотел довольствоваться констатацией того, что философия Декарта показала, что расколотый на куски мир можно восстановить с помощью человеческого самосознания.

Страх

Итальянский политик, мыслитель и писатель Никколо Макиавелли считал эгоизм и стремление к власти основными чертами человека. Этот вывод был сделан эмпирическим путем. Он был свидетелем беспощадной междоусобной борьбы между князьями в эпоху Ренессанса. Свой учебник по искусству управления, или политики, под названием «Государь» он посвятил самому жестокому кондотьеру всех времен — Цезарю Борджиа.

Английский философ Томас Гоббс (1588—1679) разделял нелицеприятный взгляд на людей, характерный для Макиавелли. Он

также основывался на опыте. На Апеннинском полуострове по-прежнему бесчинствовали мелкие князья, а Тридцатилетняя война в Европе показала, что «человек человеку волк», как это сформулировал сам Гоббс. Следует отметить также некоторую форму опыта, которую Гоббс получил еще в материнском чреве. Незадолго до его рождения в Англии все страшно боялись нападения на побережье Испанской Армады. Среди населения распространялись страх и паника. Страх был настолько велик, что порождал заболевания. Так, у жены священника в городе Малмсбери от страха случились преждевременные роды. Томас Гоббс писал в автобиографии «Жизнь», сочиненной в стихах, что «страх и он сам — близнецы-братья»¹.

Между Макиавелли и Гоббсом произошло, однако, появление новой естественной науки в лице Галилея и Кеплера. Подобно своему более молодому современнику Декарту, Гоббс пытался своей философией упорядочить мир, расколотый естествознанием. Подобно Декарту, он исходил из методов Эвклидовой геометрии и задался целью создать достоверное учение о человеке и обществе, аналогичное тому, какое Галилей разработал в отношении физической природы. Из механистической картины мира Томас Гоббс делает выводы, касающиеся души и общества. В той степени, в которой его индивиды живут в цивилизованном обществе, они управляются извне. Внутри человека существует лишь стремление к власти и самоподдержанию. «И вот на первое место я ставлю как общую склонность всего человеческого рода вечное и беспрестанное желание все большей и большей власти, желание, прекращающееся лишь со смертью»², — пишет Гоббс.

Вдохновленный экспериментами Галилея с телами в свободном падении, Гоббс видит человеческую свободу в отсутствии препятствий. Такая свобода имеет место лишь в искусственно созданном «естественном состоянии», вымышленном месте, где люди живут без вышестоящей власти. Из взгляда Гоббса на человека следует, что тогда люди будут воевать друг с другом. Естественное состояние, которое в Античности и Средневековье считали состоянием господства разума, связывающего людей, в мировоззрении Гоббса превращается в чистую и грубую биологию. Это война всех против всех. Но и в то же время — это реализация свободы.

¹ Цит. по: *Eivind Storheim*. Thomas Hobbes i: Trond Berg Eriksen. Vestens tenkere. Oslo 1993. В. 2. S. 70.

² *Томас Гоббс*. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана. М., 1936. С. 97.

В свободном развитии людей ничего не связывает друг с другом, и никакая общность не является «естественной». Общность возникает тогда, когда люди приходят к соглашению о своем подчинении единовластному господину, суверену. Так возникает государство. Гоббс признает, впрочем, что общность основывается на отдельных индивидах, однако эта общность не учитывает собственных интересов этих индивидов. Именно поэтому люди заключают общественный договор и отдают свою свободу суверену. Через его указы они получают свои права. Представление стоиков о том, что люди обладают естественными правами, у Гоббса перевернуто с ног на голову. В естественном состоянии ничего такого не существует. Права может гарантировать только конкретное государство.

Понятие общественного договора у Гоббса, предписывающее, что король и власть не посажены Богом, а есть результат договорных отношений между людьми, приобрело большое значение для понимания отношения отдельного индивида к государству и власти. Несмотря на исходные намерения Гоббса, его философия стала важным элементом на пути к современной демократии. Гоббсу нельзя также отказать в том, что он был одним из ведущих поборников идеи общества как института, возникшего путем согласия отдельных индивидов. Для Гоббса общество — результат потребности индивидов, их воли к жизни и защите. Как считает американский профессор философии Джордж Сабин, этот индивидуализм представляет собой насквозь современный элемент у Гоббса и есть ясное выражение того, что он уловил тенденции своей эпохи.

Ведущие мыслители последующих столетий рассматривали собственный интерес как важнейшую движущую силу в развитии человека. Эта мысль была впервые систематизирована Гоббсом. В начале 1990-х годов Маргарет Тэтчер, премьер-министр Великобритании, заявила, что «нет ничего такого, что называется обществом, есть только индивиды и их семьи». Эти слова говорят о том, насколько жизненно наследие Гоббса. К этому наследию принадлежит также его понимание человека как биологического существа и собственного интереса. Человек должен быть обуздан, укрощен и выдрессирован властями, или своим «Сверх-Я», как утверждал один из последователей Гоббса, Зигмунд Фрейд. Гоббс был, кроме того, прародителем и основоположником материализма. Для материалистов в общении между людьми важен скорее *контроль*, нежели *доверие*. Существо, являющееся волком для своего ближнего, не

заслуживает доверия. Я думаю, что Гоббс прав, когда основывает свой взгляд на человека на своем близнеце — страхе.

Вера

Обрисованное мной развитие в философии и науке, в ходе которого мир лишается смысла, а человек в растущей степени должен искать этот смысл в себе самом, имеет параллели в области религии. Здесь также после окончания Средневековья и вплоть до XVII в. происходит все большая индивидуализация.

Уже в конце Средних веков доверие к римской католической церкви заметно убавилось в связи с ее растущей светской властью, внутренними конфликтами и коррупцией. Джон Вайклифф (1329—1384), христианский реформатор и ученый-теолог, призывал верующих к простой жизни, как у первых христиан. В 1372 г. он перевел Библию на английский язык и сделал тем самым первый шаг от католической, или «всеобщей», Церкви, к церквям национальным. Его голос был услышан в Праге, где его дело на чешской земле продолжил Ян Гус (ок. 1375—1415), проповедник, мыслитель и идеолог чешской Реформации. Ян Гус провозглашал неслыханную для того времени свободу вероисповедания, критиковал Папу Римского и позаботился о переводе Библии на чешский язык. В 1415 г. он был сожжен на костре, что привело к отделению чешской церкви от римской католической и военному конфликту между гуситами и католиками.

Католическая церковь сама переживала раскол. В 1410 г. дело дошло до открытых столкновений между двумя Папами в Риме; процветали религиозные секты и оппозиционные монашеские ордена. В 1494 г. доминиканский монах Джироламо Савонарола провозгласил Флоренцию «христианской республикой». Он произносил пламенные речи против римского Папы Александра Борджиа, человека известного более своими пороками и политическими интригами, нежели религиозными добродетелями. Подобно своим предшественникам и последователям в деле реформации церкви, Савонарола хотел очистить церковь от распущенности и коррупции и вернуться к «истинному» христианству. Он выступал также против чрезмерного увлечения мирскими вещами и устроил в 1497 г. во Флоренции «костер тщеславия», на котором сжигались украшения, косметика и произведения искусства. На этом костре погиб один из шедевров Леонардо да Винчи — картина «Леа и лебедь». Годом

позднее на костер взошел сам Савонарола. Жителям Флоренции надоел этот фанатичный монах, и, воспользовавшись тем, что Папа отлучил его от церкви, они арестовали и казнили его.

Савонарола призывал к духовности и очищению веры и предостерегал против злоупотребления материальными вещами и ритуалами, подменяющими истинную веру, и поэтому его называли предшественником Мартина Лютера. Однако в противоположность Лютеру, Савонарола не оставил связной теологической системы. Как Лютер, так и Савонарола черпали энергию для своего реформаторского пыла в мистике и собственном мистическом опыте.

Мистика, какой мы знаем ее по Майстеру Экхарту и более поздним мистикам, представляет собой форму христианства, которая обходится без церкви. Она апеллирует к внутреннему опыту отдельного человека, к поиску Бога в самом себе. Мартин Лютер (1483—1546), в прошлом августинский монах и с 1513 г. профессор теологии, обратился к мистике от отчаяния. Он разработал строгую систему теологии и назвал ее *теологией креста*. Эта теория отрицала возможность человека к спасению через его деяния, и вообще способность человека к желанию добра. Лютер считал, что Бог не может быть понят через разум. Эти теологические отрицания основывались на номиналистическом понимании Бога и мира, выраженном в традиции английского философа Уильяма Оккама. Мир создан Богом как выражение Божьей воли. Он мог бы выглядеть по-другому, следовательно, мысленно мы не можем понять ни Бога, ни мир. Мир сам по себе лишен смысла. Смысл придает Бог, и только Богом, через откровение. Человек не может протянуться к Богу, но зависит от его милости. Отсюда отрицание человеческих деяний, воли и разума.

Разрабатывая свою теологическую систему, Лютер познакомился с трудами Иоганна Таулера, в частности, его книгой «Дружба Бога». Таулер описывает человека, переживающего Бога внутри себя, независимо от собственной одаренности, воли, деяний, внешних признаков и творений. И все же он оказался ближе к Богу, чем какой-либо иной ученый. «Друг Бога» у Таулера похож на человека, пришедшего к Богу через теологию креста. За год до начала своей реформаторской деятельности Лютер издал анонимную мистическую рукопись духовного содержания «Theologia Deutsch» («Немецкая теология»), ошибочно приписывая ее авторство Таулеру.

Лютер нашел еще один теологический довод в словах Апостола Павла, которые можно толковать как продолжение теологии

переживания и доверия, представленное Таулером. В «Послании к римлянам» 1, 17, значит: «В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет».

Одна только вера дает спасение. Это центральный догмат лютеровской теологии.

Вера исходит от Бога. Профессор теологии Таралд Расмуссен подчеркивает, что достоверность веры — главная черта теологии Лютера, и именно эта черта привела его к разрыву с католической церковью. Церковь утверждала, что для веры характерен элемент сомнения, недостоверности, и поэтому человек нуждается в церкви. Лютер считал веру достоверной, ибо Бог достоверен. Именно на его слове зиждется вера¹.

Но достоверна ли вера? Откуда мне *знать*, что я обладаю правильной верой? Судя по деятельности самого Лютера, вера гораздо менее достоверна, чем он это утверждал. Это подтверждается также норвежским пиетизмом. Душевная борьба, связанная с верой, прекрасно описана в романе Арне Гарборга «Мир». Сомнения в собственной честности и откровенности приводят главного героя романа Энока Хове к колебаниям в отношении веры. Он беспрестанно спрашивает сам себя, *действительно* ли он удовлетворяет тем требованиям, которые Писание предъявляет к верующим. Движет ли им стремление к Богу или страх перед Божьим наказанием? «Он молил о покаянии, об истинном, правдивом раскаянии; пожалуй, душа его нуждалась в этом. Но молился Энок лишь из страха перед Судом Господним. И такая молитва мало помогала ему. Страх — дурное чувство; он преследовал и Иуду, и самого Дьявола. Раскаяние — вот что должно пробудить в сердце глубокое сожаление за все, что Энок совершил против воли Божьей... О, Боже, сотвори во мне новое сердце!»²

Человек должен верить, однако он не может знать, принимает ли Бог его веру, — утверждает Лютер в своей полемике с Эразмом Роттердамским о свободной воле человека. И тут, как считает Лютер, у Энока Хове есть все основания отчаиваться. Вера есть выражение воли человека. А человек не властен над своей волей. Воля не свободна. И поэтому милость Божья или отсутствие таковой, решают, принимать ли веру человека. Лютер цитирует Послание к римлянам, 3, 21—25: «Ныне же без закона явилась правда Божья,

¹ См.: *Tarald Rasmussen. Martin Luther. I: Trond Berg Eriksen. Vestens tenkere.* В. 1. S. 355.

² *Арне Гарборг. Мир / Пер. Алексея Сельнищина.* М., 2006. С. 24.

о которой свидетельствовали закон и пророки. Правда, говорю я, Божья через веру в Иисуса Христа во всех и на всех, которые веруют в Него. Потому что ведь нет различия, ведь все согрешили и лишены славы Божьей; оправданные даром по благодати Его, через искупление, которое в Иисусе Христе»¹.

Лютер делает следующий вывод: «Из всего этого совершенно ясно, что старание или же устремление свободной воли вообще — ничто... Представь все, что можешь, на что только способна свободная воля, Павел будет стоять на своем и говорить: “Без всего этого существует праведность Божья”... Что касается меня, то признаюсь: если бы это и было возможно, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению»².

Человек предопределен к спасению или гибели.

Исходным пунктом для Мартина Лютера была, несомненно, вера. Человек со своей верой стоит наедине перед Богом. Не нужны никакие ритуалы, и не нужна Церковь. Что касается последней, то он вскоре пересмотрел свое мнение. Нельзя было терять контроль. И очевидно по той же причине он пересмотрел в 1530 г. свое требование, чтобы верующие сами читали Писание. Вместо этого священник должен читать проповедь, истолковывать ее и воспитывать людей с помощью катехизиса.

Задача лютеранской церкви состояла в передаче веры словами. Но только словами. Больше ничего — никакие изображения и никакие таинства или «священные предметы» не могут передать веру. Это есть внутренний опыт, почерпнутый из слов Божьих, и это есть основная черта многих протестантских сект и конфессий, возникших на основе лютеранской церкви.

Когда Николай Коперник издал свой труд о движении небесных тел, то мысль о том, что Земля есть одна из многих звезд и вращается вокруг Солнца, витала в воздухе. Во времена Лютера подобным же образом «витала в воздухе» мысль о необходимости реформирования церкви. Однако именно августинский монах Мартин Лютер усилием своей воли и благодаря своей способности сформулировал идею этой реформы и основал новую веру — протестантизм. В этой новой вере беседа Августина с самим собой в своем внутреннем

¹ *Мартин Лютер. О рабстве воли* // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 515.

² Там же.

пространстве достигает завершения. Это религия для одинокого читателя, чья душа беседует с самим собой во время чтения книги.

Призвание

В основе лютеровской Реформации лежит номиналистическое восприятие мира как лишенного смысла. Такое же восприятие жизни лежало в основе развивающейся естественной науки. Идеи науки, так же как и идеи Реформации, служили инструментом для объяснения мира, они были, так сказать, техническими средствами, а не носителями собственной ценности. Сами по себе они ничто. Лишь человек придает им смысл и значение. То же самое относится к предметам этого мира. Они становятся средствами достижения определенной цели. Цель науки вовсе не поиск истины, а «улучшение условий жизни человека», как подчеркивал Фрэнсис Бэкон. Цель веры состояла в том, чтобы дать спасение, и, поскольку ничто в мире не имеет смысла и не свято само по себе, все может быть использовано в стремлении человека угодить Богу. Церковное здание не лучше коровника. Для Лютера, так же как и для апостола Павла, человек — сотрудник Бога, но это сотрудничество не ведет к размышлению и уходу от мира. Призвание — есть призыв к действию в этом мире. Монахи уходили от этого мира, чтобы служить Богу. В протестантской традиции люди с этой же целью входят в мир.

Лютер коренным образом изменил саму идею призвания — призыв к уходу от мира сменился требованием участия в мирской жизни, и этот поворот ознаменовал драматический скачок в истории западной культуры. Готовилась почва для повышения статуса повседневной жизни, частного пространства и поступков обыкновенного человека — индивида.

Новая идея призвания привела к еще большему сближению протестантов с естественной наукой, а высокая оценка труда создала благоприятную обстановку для науки. Как реформаторы, так и поборники науки находились в оппозиции к авторитетам и традиции. «Вместо мертвого и отжившего учения и те, и другие апеллировали к живому опыту личного обращения к новой вере и жизни по этой вере или опыту непосредственного наблюдения за тем, что происходит в природе», — пишет Тэйлор¹.

¹ Charles Taylor. Sources of the Self. S. 230.

Идея лютеровского призвания была реализована лишь французским деятелем Реформации Жаном Кальвиным (1509—1564), который довел лютеранство до крайности, что привело к появлению целого ряда реформаторских сект: методистов, баптистов, пиетистов и пр.

Как убедительно демонстрирует немецкий социолог Макс Вебер, буржуазный мир и современный капитализм родились из деятельности Лютера и Кальвина. Одну из предпосылок того, что идея призвания может создать основу современного капитализма, мы находим в протестантском учении о предопределении, убежденности в том, что человек предопределен к спасению или гибели. Хотя сама идея принадлежит Лютеру, лишь Кальвин ясно и недвусмысленно ее сформулировал. Вебер цитирует Вестминстерское исповедание веры 1647 г., которое, впрочем, было составлено во время гражданской войны в Англии, через сто лет после смерти Кальвина, и которое вносит уточнения в его учение о предопределении: «Грехопадение полностью лишило человека способности направлять свою волю на какие-либо духовные блага или на что-либо, ведущее к блаженству; таким образом, природный человек полностью отрешен от добра и мертв во грехе и поэтому не может по своей воле обратиться или даже приготовить себя к обращению... Бог решением своим и для проявления величия своего предопределил одних людей к вечной жизни, других присудил к вечной смерти... И угодно Богу тех, коих он определил к вечной жизни, и только их, в назначенный и подходящий час призвать посредством слова и духа Его... Злонамеренных и безбожников, которых Бог, праведный судья, ослепляет и ожесточает за прежние грехи, он не только лишает милости своей, которая осветила бы разум их и смягчила бы их сердца, но подчас отнимает у них и те достоинства, которые они имеют. Он ставит на их пути такие преграды, которые в силу испорченности этих людей становятся для них поводом к греху. Он предаст их собственным их порокам, мирским искушениям и власти Сатаны. Таким образом, они сами себя ожесточают, даже теми средствами, которыми Бог пользуется, чтобы смягчить сердца других людей»¹.

Это суровое условие. Человек становится полностью и целиком предоставленным самому себе. Ни Церковь, ни его поступки, мо-

¹ М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990. С. 140.

литвы или крики о помощи не могут привести его к спасению. Не помогут ни ритуалы, ни раскаяние или покаяние в грехах. Кальвинисты не могут надеяться на прощение, но должны *методически* прожить свою жизнь так, чтобы она казалась этически целостной. Отсюда название «методист». Никогда еще отдельный человек не был столь одинок. Индивидуальные ценности — единственное, что определяет человеческую жизнь. Общность становится индивидуальным делом, основанным на религиозных поступках.

Часть пуритан эмигрировала через океан в «Новый свет», где они основали свои общины. Однако, как указывает Тэйлор, там они вскоре вернулись к прежнему совсем не индивидуальному представлению и считали себя избранной группой посреди неверных и язычников. Этот сплав индивидуальных требований и индивидуальной ответственности, с одной стороны, и переживание принадлежности к избранной группе посреди заблудших и погибших, с другой, является одной из предпосылок истории культуры и политики в США. «Пуритане были первыми, кто ехал в Америку ради идеи, а не ради участка земли, — пишет Йоран Розенберг в эссе по американской истории. — Все более поздние объяснения того, почему американцы свирепствовали на этом континенте и уничтожали аборигенов и, наконец, оказались во Вьетнаме, могли быть при желании и богатой фантазии связаны с пуританскими представлениями»¹.

Последователи Кальвина, будь то баптисты, методисты или пуритане, считали, что спасение или гибель predetermined, и с этим ничего не поделаешь. Однако можно искать какие-то знаки, толковать результаты своих действий, чтобы получить указание на то, что ожидает тебя в вечности. Разве не написано в Вестминстерском исповедании веры, что Бог призывает избранных к действию и что обреченные на гибель могут использовать те же самые вещи на гибель, какие праведники используют для благословения?

С учетом того, что новое призвание больше не звало к уходу от жизни и размышлениям, а к трудолюбию и умеренности в жизни, дальнейшие знаки следовало искать в *результатах* труда *отдельного* человека. Не в том смысле, что результаты труда обеспечивают спасение, а в том, что они, возможно, есть *признаки* избранности. Тот, кто совершает добрые дела и преуспевает в этом, может чувствовать ми-

¹ См.: *Göran Rosenberg*. Friere kan ingen være. Den amerikanske frihetside fra revolusjonen til Reagan. Oslo, 1992. S. 41.

лостивое дыхание Божие у себя за спиной. Подобным же образом тот, кто добивается успеха в своей повседневной деятельности, кто смог приумножить свое богатство, будь то он или она, может предчувствовать спасение в будущем. Однако отметим, что это возможно только при условии, если нажитое богатство не используется. Иначе ты принадлежишь к темной толпе прельщенных грехом и испорченных через те самые вещи, в которых другие люди находят свое спасение. Богатство надо накапливать и вкладывать, а не тратить ради собственного удовольствия и наслаждения. Нельзя путать мирскую жизнь с Богом. Бог святой. Мирская жизнь полна грехов, она — геенна огненная.

В призыве работать в мире, в представлении о том, что удача, возможно, есть знак принадлежности к избранным, в требовании аскезы, запрета наслаждений и экономии с целью инвестирования в будущее Макс Вебер обнаруживает предпосылки современного капитализма. Он кажется лишенным религиозности, однако тем не менее он движим динамикой, рожденной на религиозной почве, динамикой, оказавшейся столь эффективной, что от нее нельзя отказаться, даже если ты ищешь не спасения, а наслаждения. Переход от работы с целью реализации идеи призвания к работе исключительно ради земной прибыли логически следует из пуританского мировоззрения. Это поняли уже первые поборники протестантизма. Вебер цитирует английского протестантского проповедника, основоположника методистской церкви Джона Уэсли (1703—1791): «Я опасаюсь того, что там, где растет богатство, в той же мере уменьшается религиозное рвение. Поэтому, исходя из логики вещей, я не вижу возможности, чтобы возрождение подлинного благочестия где бы то ни было могло быть продолжительным. Ибо религия *неминуемо должна* порождать как трудолюбие (*industry*), так и бережливость (*frugality*), а эти свойства в свою очередь обязательно ведут к богатству. Там же, где увеличивается богатство, создается благодатная почва для гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях. Как же можно рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик, пусть даже теперь эта религия подобна дереву с пышной листвой? Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие»¹.

¹ Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. С. 201.

Деятельность, не дающая быстрого и ощутимого дохода, считается греховной. Требование непритязательности, и даже уже не столько по отношению к самим себе, а ради самих денег, становится жизненно необходимым правилом. Вебер цитирует советы Бенжамина Франклина молодому купцу, написанные около 1740 г.:

«Помни, что *время — деньги*; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на себя всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов... Помни, что *деньги по природе своей плодородны и способны порождать новые деньги*. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше и так далее. Пять шиллингов, пущенные в оборот, дают шесть, а если эти последние опять пустить в оборот, будет семь шиллингов три пенса и так далее, пока не получится сто фунтов. Чем больше у тебя денег, тем больше порождают они в обороте, так что прибыль растет все быстрее и быстрее. Тот, кто убивает супоросную свинью, уничтожает все ее потомство до тысячного ее члена. Тот, кто изводит одну монету в пять шиллингов, *убивает (!) все, что она могла бы произвести: целые колонны фунтов*»¹.

Есть лишь небольшое различие в ритме между советом Бенжамина Франклина и смешением в наше время понятий цены и ценности, которое таким же образом ведет к оценке отдельного человека по его значению для производственного процесса в ущерб его качествам как индивида. Ослепление в силу ожидания экономической эффективности ведет к игнорированию индивида.

Идея призвания породила стремление к максимальному заработку. Это стремление привело, в свою очередь, к появлению современного экономического порядка с его техническими и механическими методами производства. Это был такой порядок, «который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения. И это принуждение сохранится, вероятно, до той поры, пока не прогорит последний центнер горючего»², — констатирует Макс Вебер.

¹ Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. С. 71—72.

² Там же. С. 206.

«Не только капиталистическая фикция "the selfmade man"¹ черпает энергию из истории индивида. Сам капитализм вместе с нажимом, которому он подвергает каждого, есть плод того же дерева. И то, и другое вырастает из продолжения переживания, которое говорит, что мир лишен смысла, Бога или спасения или, по крайней мере, признаков собственного спасения. А если это произойдет, то отдельный человек изучает свой внутренний мир и свои взгляды, как это делал Энок Хове у Гарборга, задаваясь вопросами: можно ли назвать меня честным, преданным, праведным и порядочным?

Чарльз Тэйлор указывает еще на одно последствие пуританского требования искренней и честной веры, последствие, заставляющее человека думать, а именно, победу в XIX в. дарвинизма и научного взгляда на мир над взглядом религиозным. Полагать, что эта победа объясняется тем, что наука более разумна и рациональна, чем религия, в лучшем случае наивно. В науке тоже существует целый ряд готовых представлений, которые надо просто принять на веру. А кроме того, религиозные убеждения ослабли вовсе не на уровне аргументации. Тэйлор полагает, напротив, что именно пуританское требование честности в вере привело к тому, что одна картина мира сменилась другой. Могу ли я, положив руку на сердце, честно и откровенно утверждать, что сильнее *верю* в сотворение мира, нежели в его развитие? И поскольку ответ отрицательный, наука выигрывает у религии. А предпосылка заключается в религиозном наследии пуританизма².

Загадка

С хронологической точки зрения, Мишель де Монтень (1533—1592) и Уильям Шекспир (1564—1616) должны были быть рассмотрены прежде, чем Рене Декарт, который родился через четыре года после смерти Монтеня и по всей видимости через 30 лет после рождения Шекспира. Монтень и Шекспир нарушают не только хронологический порядок. Подобно сверкающей молнии, эти двое предвосхищают и формулируют само понимание индивида на нескольких уровнях. «На протяжении всей древней истории не найдешь и десятка людей, которые подчинили бы свою жизнь опе-

¹ Самодельный человек, человек, который сам всего добился. — *Прим. пер.*

² См.: *Taylor. Sources of the Self*. P. 404.

ределенному и установленному плану»¹, — пишет Монтень. И это еще одна причина, по которой он вырывается из смиренной рубашки времени. К Шекспиру мы еще вернемся.

Монтень происходил из дворянского рода и получил юридическое образование, работал судьей и юристом. В сорок лет он удалился в собственное поместье и проводил большую часть времени в своей комнате в башне, где написал свою единственную книгу «Опыты». Непосредственным мотивом послужила смерть его лучшего друга Этьена де ла Бозси, а тема книги — сам Монтень, его Я.

Автор объясняет связь между мотивом, побудившим его написать эту книгу, и темой. Дружба для него такое состояние, когда человек как бы соединяется с другим человеком: «В той же дружбе, о которой я здесь говорю, наши души смешиваются и сливаются в нечто до такой степени единое, что скреплявшие их когда-то швы стираются начисто, — пишет он. — Если бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: потому что это был он, и потому, что это был я»². В другом месте читаем: «Кто в некоторой мере не живет для других, тот совершенно не живет для себя»³. Таким образом, Монтень предстает в своем труде как яркий пример связи между ясным самопознанием и пониманием Ты.

Эта связь пронизывает всю книгу. Его самонаблюдение приводит к возникновению у него презрения к национальному высокомерию и всяческим предрассудкам. Он признает себя французом — изначально, — но затем отмечает: «Правильно говорят, что порядочный человек — человек разносторонний»⁴... Монтень пишет также, что считает людей своими согражданами и обнимет поляка так же сердечно, как француза. Для него национальная общность подчинена общей и универсальной.

Эта точка зрения присуща, между прочим, дворянству. Она по сути наднациональна, однако, стала менее распространенной с возникновением национальных государств через 200 лет после Монтеня. Что касается Монтеня, то не только классовая принадлежность открывает ему глаза на то, что другие люди есть равно-

¹ Мишель де Монтень. Опыты. В 3-х кн. Пер. А.С. Бобовича. М., 1996. Т. I. Кн. 2. Гл. I. С. 298.

² Там же. Т. I. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 177.

³ Там же. Т. II. С. 224.

⁴ Там же. С. 203.

ценные индивиды, но и его познание себя как Я. Это становится наиболее ясно в его оценке обнаруженных в то время в Перу индейцев. Их не считали за людей. Как следует из интерпретации дарвинской теории развития Эрнстом Геккелем, индейцев вплоть до конца XIX в. считали промежуточной стадией развития между человеком и обезьяной. Монтень же узнал в индейцах самого себя, то есть *человека*, хвалил их за их цивилизаторские добродетели и возмущался их уничтожением.

На примере себя Монтень исследует всех людей вообще. Интроспекция позволяет ему сделать выводы, которые, как он полагает, касаются *человека* как такового. Монтень считает себя самого самым обычным человеком и уверен, что действительно является таковым.

Монтеня называют открывателем или изобретателем Я. Именно это Я недостоверно, изменчиво и фрагментарно во всех своих проявлениях. «Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет... Я не рисую его пребывающим в неподвижности. Я рисую его в движении, и не в движении от возраста к возрасту или, как говорят в народе, от семилетия к семилетию, но от одного дня к другому, от минуты к минуте, — отмечает он. — Нужно помнить о том, что мое повествование относится к определенному часу. Я могу вскоре перемениться, и не только произвольно. Эти мои писания — не более чем протокол, регистрирующий всевозможные проносящиеся вереницей явления, и неопределенные, а иногда и противоречащие друг другу фантазии, то ли потому, что я сам становлюсь другим, то ли потому что постигаю предметы при других обстоятельствах и с других точек зрения. Вот и получается, что иногда я противоречу себе самому, но истине, как говорил Демад¹, я не противоречу никогда. Если моя душа могла бы обрести устойчивость, попытки мои не были бы столь робкими, и я был бы решительнее, но она все еще пребывает в учении и еще не прошла положенного ей искуса»².

Монтень не находит никакой вышестоящей готовой формы для себя самого. Он таков, каково название его книги, он есть попытка, возможность.

То, что он обнаруживает, исследуя себя самого, — это ворота ко всему остальному, врата в мир, по аналогии с тем, что обнаружил Николай Кузанский. Однако Монтень держит Бога на расстоянии,

¹ Демад (ок. 380—319(318) гг. до н.э., афинский оратор и политик.

² Мишель де Монтень. Опыты. Т. 2. Кн. 3. Гл. 2. С. 19—20.

его время и свойственное этому времени беспокойство рассматриваются так, как предстают перед ним события. История культуры также становится личным делом. Родители научили его читать и писать по-латыни еще до того, как он научился делать это по-французски. Так что он великолепно знал классическое наследие. То конкретное время, в которое он живет, отсчитывается по нему самому. Монтень размышляет о недугах и радостях старости по мере их наступления в своей жизни.

Его тело относится к нему самому и человеку вообще. Монтень различает тело и душу, но в противоположность своему последователю Декарту, он не разделяет их на две субстанции. Они есть равноценные части одного целого, причем и то, и другое принадлежит человеку. «Ведь воспитывают не одну душу и не одно тело, нельзя расчленять их надвое», — отмечает Монтень, говоря о воспитании детей¹.

Человек есть единое целое, которое выражается во всех своих больших и малых делах. «Терпеть не могу, чтобы дух наш призывали витать в облаках, в то время как наше тело сидит за столом. Я не хочу, чтобы дух был пригвожден к наслаждению... я хочу, чтобы и там он бдил»².

Свои собственные пороки, склонность ко злу Монтень также признает частью себя самого, однако в противоположность Августину, он не воспринимает эту часть себя самого как исключительно вражескую проблему, против которой следует вести борьбу. Пороки есть необходимый элемент в таинственном и многостороннем сооружении. Нравственность следует воспитывать путем превращения той силы, которую представляют пороки, а не изнурая или отрицая их. Тот, кто не может поступать неправильно, вовсе не поступает морально: «Нужно, чтобы Бог пребывал в нашем сердце. Нужно, чтобы совесть совершенствовалась сама собой благодаря укреплению нашего разума, а не вследствие угасаний наших желаний. Сладострастие как таковое не становится бесцветным и бледным, сколь бы воспаленными и затуманенными ни были созерцающие его глаза. Следует любить воздержание само по себе и из уважения к Богу, который нам заповедал его, следует любить целомудрие. Что же касается воздержания, на которое нас обрекают наши катары и которым я обязан ничем иным, как моим коликам, то это не целомудрие

¹ Там же. Т. I. Кн. I. Гл. XXVI. С. 155.

² Там же. Т. II. Кн. 3. Гл. XIII. С. 321.

и не воздержание. Нельзя похвалиться презрением к сладострастию и победой над ним, если не испытываешь его, если не знаешь его и его обольщений, и его мощи, и его бесконечно завлекательной красоты»¹. В другом месте читаем: «Наша сущность складывается из пагубных свойств: честолюбие, ревность, пресыщение, суеверие и отчаяние обитают в нас, и власть их над нами настолько естественна, что подобие всего этого мы видим и в животных: к ним добавляется и столь противоестественный порок, как жестокость, ибо, жалея кого-нибудь, мы при виде его страданий одновременно ощущаем в себе и некое мучительно-сладостное щекотание злорадного удовольствия, его ощущают и дети»². Такой вывод есть результат самого безжалостного самопознания. «Наихудший из моих поступков и наихудшее из моих качеств кажутся мне не столь мерзкими, как мерзко, по-моему, и трусливо не сметь в них признаться»³, — отмечает Монтень и подчеркивает безжалостную необходимость самопознания.

Мужество, проявленное Монтенем в изучении самого себя, ведет его в направлении, противоположном Августину. И если великий отец Церкви в конце жизни пришел к философии, оправдывающей контроль и слежку, то Монтень со своим восприятием пороков как частей более крупного целого, предстает перед нами как предвестник того философского направления, которое Стивен Люкес называет *этическим индивидуализмом*, достигающим своего полного развития у Сёрена Кьеркегора и Фридриха Ницше. С точки зрения этического индивидуализма, источник моральности, всех моральных ценностей и принципов заключен в самом индивиде. Из этого следует, что никакие тенденции, никакие желания или мысли индивида не могут быть осуждены как низменные или аморальные, или же восхваляться как моральные кем-либо иным, кроме самого индивида. Поскольку отдельный человек есть источник морали, то любая контрольная инстанция теряет свою силу и власть. Контроль сменяется доверием. Поэтому Монтень отклоняет все попытки удалить «зло» из человеческого мира. Пороки следует признать как часть самого человека: «И кто истребил бы в человеке зачатки этих качеств, тот уничтожил бы основания, на которых зиждется наша жизнь. Так и во всяком государстве существуют необходимые ему должности, не только презренные, но и порочные; порокам в нем отводится свое место, и их

¹ Монтень. Опыты. Т. II. Кн. 3. Гл. II. С. 32—33.

² Там же. Т. II. Кн. 3. Гл. I. С. 5—6.

³ Там же. Гл. V. С. 61.

используют для придания прочности нашему объединению, как используют яды, чтобы сохранить наше здоровье»¹. И что вполне логично, он скептически воспринимает мысль о возможности равно оценивать поступки людей и так найти закон или норму, подходящую под эти поступки. Каждое действие есть индивидуальный акт, вытекающий из исключительной ситуации, в которой оно совершается.

«Что я знаю?» Так звучит девиз Монтеня. Как в этом девизе, так и во всем его исследовании, ощущается эхо Сократа. Однако, если Сократ доказывал, что человек может определить, какое действие есть правильное, Монтень останавливается на возможности, удивлении и множестве альтернатив. Не существует ничего достоверного. Познание истины есть субъективный акт, состоящий в толковании себя самого и мира — и это бесконечный процесс. Монтень косвенно отвечает на свой вопросительный девиз сократовским «я знаю только, что я не знаю». Однако, подобно Сократу, Монтень знает-таки довольно много. Он знает или обнаруживает, что способность здраво судить о чем-то или способность различения, сам процесс мышления — есть то, на что он может положиться.

В своем мыслительном изучении себя самого он обнаруживает, что меняется ежеминутно, что в нем скрыты противоречивые желания, стремления и надежды. Точно так же он приходит к выводу о том, что непостоянство есть признак мира, идет ли речь о конкретном, бесконечно разнообразном мире чувств или области морали и наших поступков. Но в этом загадочном, бесконечном многообразии есть что-то такое, к чему он испытывает доверие, место, в котором он находит себя как постоянное Я. Это место — активная способность к суждению. Она движется от позиции к позиции, выносит одно суждение за другим, причем порой они видимо или реально противоречивы. Если результаты расходятся, то сама активность достоверна и постоянна. И важны не заключения способности различения, а сама активность. Она гарантирует идентичность самости. Поэтому Монтень говорит, что он возможно противоречит сам себе, но никогда не противоречит истине.

«Все, что стимулирует способность к суждению, ведет к познанию самости. Деятельность способности к суждению есть ядро процесса познания, — пишет Кирсти Селлеволл в своей книге о Монтене. — Только в процессе изучения работы способности

¹ Там же. Гл. I. С. 6.

суждения, а не в ее результатах можно установить идентичность писателя»¹.

Так идентичность или самость становится всеобщей и исключительной. Способность к суждению, мысленная активность всеобща, однако *мой* взгляд и *мое* использование этой активности исключительно. Искушение смешать *мой* взгляд со знанием о мире вообще и высокомерно полагать, что ты знаешь, как все происходит, и искушение заменить самопознание догматическим утверждением о мире можно комментировать следующим образом: «Мы стремимся быть чем-то иным, не желая вникнуть в свое существо, и выходим за свои естественные границы, не зная, к чему мы по-настоящему способны. Незачем нам вставать на ходули, ибо и на ходулях надо передвигаться в помощь своих ног. И даже на самом высоком из земных престолов сидим мы на своем заду»².

Рене Декарт последовал за Монтенем и сделал исходной точкой для самости мышление. Но это было всеобщее Я, а не индивидуальное и исключительное Я. Декарт отклонился от радикального индивидуализма Монтеня и устремился к всеобщему. Он разработал философскую систему и заложил основы научного развития. Монтень не был системным мыслителем. Его поле действия — фрагменты и парадоксы. Он искал знания об исключительном и хотел выразить частные переживания отдельного человека. Так он основал литературный жанр эссе, выражающий субъективный взгляд на происходящее.

Неясность

Уильям Шекспир не создал собственного литературного жанра и не разработал философской системы. Его наследие гораздо шире. Пьесы, действие которых разворачивается по всему миру, в том числе в фантазии автора или стране грез, разнообразие персонажей, огромный запас слов (около 22 тысяч), а также манера изображать главного героя и его развитие через монологи и беседы с самим собой, — все это создало нас, во всяком случае, если верить американскому профессору и литературному критику Харольду Блуму. Блум считает, что Шекспир изобрел человека, которого мы знаем, кем бы и где бы мы ни были. Мы читаем и играем Шек-

¹ См.: Kirsti Sellevoll. Michel de Montaigne. I: Trond Berg Eriksen. Vestens tenkere. B.1. S. 397.

² Мишель де Монтень. Опыты. Т. 2. Кн. 3. Гл. 13. С. 330.

спира в течение своей жизни. Тот, кто действительно хочет узнать свою жизнь, должен не только увидеть на сцене пьесы Шекспира, но и прочитать их, на его языке или на своем. Шекспир отлично подходит к любым обстоятельствам.

Английский язык — самый распространенный язык в нашем мире, и Шекспир — его первейший создатель. Географическое и историческое разнообразие его драм превращает его в центральную фигуру «многокультурной» действительности.

Однако Шекспир является также одним из самых темных и неоднозначных писателей в истории литературы. В пьесе «Венецианский купец» еврей Шейлок изображен таким образом, что с одной стороны, перед нами продукт европейского антисемитизма, а с другой, конкретный живой человек. В постановках и экранизациях после Второй мировой войны в лучшем виде проявляется общечеловеческая сторона Шейлока. Однако Блум утверждает, что «надо быть слепым, глухим и глупым, чтобы не видеть, что “Венецианский купец” глубоко антисемитская драма... Последние четыре столетия были бы гораздо лучше для евреев, если бы Шекспир не написал эту пьесу»¹. К тому же самые современные толкования этого образа также опираются на шекспировский текст.

«Гамлет» — одно из крупнейших стихотворных произведений, когда-либо созданных на английском языке. С этим согласится большинство, — пишет профессор Олав Лаусунд в послесловии к норвежскому стихотворному изложению этого произведения. «Однако, как только мы задаем вопрос, о чем же собственно идет речь в этой знаменитой драме, согласие сразу исчезает»².

Нет единства во мнениях и относительно самого писателя. Он — один из самых анонимных авторов в мире. У некоторых исследователей эта анонимность буквальна — существует множество теорий, согласно которым писателя Шекспира не существовало, а его произведения написаны другими. Другие с таким же рвением утверждают, что он существовал, и пишут биографии с главами о его детстве и юности, супружестве и социальном статусе и влиянии событий его жизни на творчество.

Этот вопрос так же бессмысленен, как были бессмысленны сомнения в существовании Трои до того, как Шлиман выкопал город

¹ Цит. по: *Henning Hagerup. En kritiker møter sin gud // Norsk Shakespeare-tidskrift. 1/1999. S. 153.*

² *William Shakespeare. Hamlet. Gjendiktet av Andre Bjerke. Oslo, 2002. S. 300.*

из песка. Троя принесла Шлиману бессмертие. Те ученые, которым удастся найти неопровержимые доказательства того, что Шекспир действительно написал свои произведения — или не написал, могут в лучшем случае надеяться на то же самое — именно благодаря *Шекспиру* их имена не будут забыты. Шекспир есть то, что подсказывает его имя — во все времена он будет потрясать и колоть нас своим копьём, возбуждать беспокойство и самопознание.

Подавляющая часть произведений Шекспира — пьесы. Его гениальность частично в том, что он как бы философствует и мыслит с помощью огромной галереи своих персонажей. Развитию этой способности помогло время, в которое он жил. Первый театр в Лондоне открылся в 1576 г., и он назывался просто-напросто «Театр». Через двадцать лет, в 1596 г., открылся театр «Глобус», в котором играл сам Шекспир и ставились его пьесы. Зрительный зал вмещал три тысячи человек, и задача драматурга и актеров состояла в том, чтобы создать произведение искусства с широким охватом, которое привлекло бы зрителей из всех слоев населения. Многообразие поощрялось, так сказать, структурно. В 1600 г. Лондон с населением в 40 тысяч человек имел шесть крупных театров. Реформация изгнала из страны католическую церковь и вместе с ней церковные «духовные пьесы» с целью спасения и укрепления веры. И тогда вакуум заполнился светским театром.

Не следует также недооценивать значение характерного для того времени чувства неуверенности и неустойчивости — в 1593 г. чума унесла жизни двенадцати процентов лондонского населения, и борьба между католиками и реформаторами еще не была завершена. В такие эпохи перемен люди становятся особенно восприимчивы к вопросам существования, идентичности и закрепления основ. А чтобы развеяться, они стремятся к развлечениям. Так что Шекспир удовлетворял их в полной мере.

«Кто здесь?» — так звучит начальная реплика самой известной и двусмысленной драмы Шекспира «Гамлет», как будто вопрос обращен к зрителям. Вопрос задает стражник и спрашивает пароль. Если ты не знаешь пароль, то будешь убит. В ответ раздается новый вопрос: «Нет, сам ответь мне; стой и объявись!»¹ Или в оригинале: «Nay, answer me; stand, and unfold yourself»: Остановись и раскройся, не будь анонимным...

¹ У. Шекспир. Гамлет, принц датский / Пер. М. Лозинского. М., 1960. С. 6.

Шведский эссеист Карл-Йоран Экервальд пишет: «Еще более странно звучат реплики этой сцены в издании ин-квартио “Гамлет” 1603 года:

— Стой! Кто идет?

— Это я...»

У этого очевидного и вместе с тем сомнительного *Я* спрашивают пароль. Сказать «Это я» уже недостаточно. Идентичность становится проблемой.

В «Гамлете» наша тема раскрывается с самого первого предложения. Как сама пьеса, так и ее создатель представляют собой вехи в повествовании о развитии самопонимания.

Я даже не буду пытаться детально разбирать все творчество Шекспира. Вместо этого я лишь намечу отдельные черты драмы «Гамлет», которые могут, по крайней мере, показать неясности в ней. Неясность — это частично и есть тема «Гамлета», точно так же, как и сути современного самопонимания.

Гамлет, принц и будущий король Дании, учится в Виттенбергском университете и возвращается домой в Хельсингёр в связи с внезапной смертью отца. Спустя пару недель после смерти отца мать Гамлета Гертруда выходит замуж за своего деверя. Это само по себе ужасно, поскольку считалось во времена Шекспира кровосмешением. К тому же стражникам около замка Кронберг уже несколько ночей подряд является привидение — покойный король. Он является также другу Гамлета Горацио. Однако король ничего не говорит. Горацио предлагает устроить так, чтобы короля увидел Гамлет:

«...клянусь,
Что дух, немой для нас,
Ему ответит»¹.

Гамлет, разумеется, готов:

«И если вновь он примет вид отца,
Я с ним заговорю, хоть ад разверзнься,
Веля, чтоб я умолк»².

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 24.

Гамлет не страшится ни дьявола, ни ада, подобно передовым ученым своего времени. Мы можем предположить, что хотя Гамлет и не слушал в Виттенберге лекций Фауста, то, возможно, его учителем был один из исторических прототипов этого мифологического персонажа — Парацельс или кто-то из его учеников. В ироничной форме, однако, в антиавторитарном духе Парацельса, Гамлет представляет великую связь человека с природой, которую пытался показать знаменитый врач и естествоиспытатель: «Мы откармливаем всех прочих тварей, чтобы откормить себя, а себя откармливаем для червей. И жирный король, и сухопарый нищий — это только разве смены, два блюда, но к одному столу; конец таков»¹.

В противоположность тому, что рассказывают о его «учителях», знания не прибавили Гамлету жажды и радости жизни. Скука жизни — одна из причин его презрения к смерти. Здесь мы затрагиваем одну из тематических линий поведения, которую подчеркивает Блум. Гамлет делает проблему из самой воли. Хотим ли мы чего-то, потому что мы этого действительно желаем, или потому, что нельзя иначе?

Умерший король рассказывает наследному принцу, что его убил брат, теперешний король, который сразу же после убийства взял в жены овдовевшую королеву. Он завещает Гамлету отомстить за это ужасное преступление — король должен умереть.

Внешние рамки действия сосредоточены на душевных муках Гамлета и его колебаниях в связи с выполнением завета отца. Он хочет и не хочет. Гамлет не принадлежит уже той эпохе, когда кровная месть считалась само собой разумеющейся. Чтобы выполнить свой долг, он должен стать примитивным человеком и забыть все то, чему он научился:

Ах, я с таблицы памяти моей
Все суетные записи сотру,
Все книжные слова, все отпечатки,
Что молодость и опыт сберегли;
И в книге мозга моего пребудет
Лишь твой завет, не смешанный ни с чем,
Что неизменнее; да, клянуса небом!²

¹ У. Шекспир. Гамлет. С. 112—113.

² Гамлет. С. 36—37.

И если он отступает от возложенного на него требования, то все не от мягкотелости или сентиментальности. Гамлет принадлежит к шекспировским «героям-хулиганам», как считает Блум. Он вонзает свой меч в занавес, за которым кто-то прячется, и убивает Полония, отца своей невесты, как ни в чем не бывало. Он насмехается и издевается над самой Офелией, доводя ее до сумасшествия и самоубийства. Он посылает на верную смерть в Англию двоих бывших друзей, перешедших на службу к королю.

Нет, его удерживает нечто другое. Он не только учился у «Фауста». Он знает и Монтеня, и его объединяет с Монтенем родство душ. Гамлет изучает прежде всего самого себя. Он следует призыву, выраженному в начальной реплике драмы, и раскрывается. Подобно Монтеню, он обнаруживает, что зло — есть часть его самого, что он мог бы совершить такие же злодеяния, как и король: «Сам я скорее честен; и все же я мог бы обвинить себя в таких вещах, что лучше бы моя мать не родила меня на свет; я очень горд, мстителен, честолюбив; к моим услугам столько прегрешений, что мне не хватает мыслей, чтобы о них подумать, воображения, чтобы придать им облик, и времени, чтобы их совершить. К чему таким молодцам, как я, пресмыкаться между небом и землей?»¹ В другом месте он замечает: «Если принимать каждого по заслугам, то кто избежит кнута?»² Ибо, как он говорит в конце драмы: «Знать кого-нибудь вполне — это было бы знать самого себя»³.

Как самоанализ, так и ученое образование не позволяют Гамлету безоговорочно верить в Привидение. Гамлет — это уже не средневековый человек, просто так следующий откровению. Он и вправду разговаривал с Привидением, но откуда ему знать, кто это был:

...Дух, представший мне,
 Быть может, был и дьявол; дьявол властен
 Облечься в милый образ; и возможно,
 Что, так как я расслаблен и печален, —
 А над такой душой он очень силен, —
 Меня он в гибель вводит. Мне нужна
 Верней опора. Зрелище — петля,
 Чтоб заарканить совесть короля⁴.

¹ Гамлет. С. 76.

² Гамлет. С. 68.

³ Гамлет. С. 154.

⁴ Гамлет. С. 70.

Эти слова произносятся, как это часто свойственно Шекспиру, так сказать, вне действия драмы, в монологе Гамлета, обращенном к себе и зрителям. Мы слушаем его и вместе с Гамлетом прислушиваемся к его речи. И мы соглашаемся с ним, когда он решает использовать *театральную постановку*, дабы убедиться в том, что Привидение сказало правду. Бродячая театральная труппа сыграет пьесу для короля и королевы; Гамлет сочиняет для них новые сцены и реплики, изображающие предполагаемое убийство.

Убийство, хоть и немо, говорит
Чудесным языком. Велю актерам
Представить нечто, в чем бы дядя видел
Смерть Гамлета; вопьюсь в его глаза;
Проникну до живого; чуть он дрогнет,
Свой путь я знаю¹.

Блум отмечает, что Гамлет с легкостью мог бы стать поэтом или драматургом. И кроме того, он актер: он притворяется сумасшедшим, чтобы выудить правду у других. Его притворство должно заставить других раскрыть свое истинное *я*. Таким образом, сама драма «Гамлет» заставляет зрителя взглянуть на самого себя.

Блум утверждает, что «Гамлет» целиком есть пьеса о театре. Впрочем трудно сказать, сколько пьес посмотрит зритель, пришедший в театр на «Гамлета». Здесь не только пьеса в пьесе. Сумасшествие Гамлета — тоже игра, разве не так? А в пятом акте Гамлет кардинально меняется, как будто после предыдущей сцены прошло десять лет, а не пара недель. Парализованность заменяется жадной действий, а вопрос «быть или не быть» превращается в реплику: «Если теперь, так, значит, не потом; если не потом, так, значит, теперь; если не теперь, то все равно когда-нибудь; готовность — это все. Раз то, с чем мы расстаемся, принадлежит не нам, так не все ли равно — расстаться рано? Пусть будет»².

Характерная черта *этого* Гамлета — присутствие, а не отступление. Монтень отмечал, что он многообразен и противоречив. Гамлет обнаруживает то же самое. Именно в искусстве в одном человеке сливаются противоречия и многообразие. Так искусство может показать

¹ Гамлет. С. 70.

² Гамлет. С. 158.

противоречия, не описывая их. Может быть, именно поэтому Гамлет искренен, когда хвалит искусство, а во всем остальном ироничен. С помощью иронии и двусмысленности он вынуждает нас — зрителей и читателей — занять определенную позицию по отношению к его иронии и двойственности. Мы должны задаться вопросом: где Гамлет играет в театр, а где нет? Что собственно перед нами происходит?

«Когда нам снится, что мы спим и видим сон, мы просыпаемся», — пишет немецкий писатель-романтик Новалис в своих «*Vermischte Bemerkungen*» («Смешанные наблюдения»). Нечто похожее может иметь место в результате игры Гамлета с игрой. Он похож на вышедшего на сцену Сократа — его слова о том, что мы можем познать других только через познание самих себя, напоминают афинского родовспомогателя. Его или вернее шекспировская манера изложения носит также отпечаток сократовского метода: то, что должно стать ясно, нельзя высказать. Оно должно возникнуть само. Что это такое — этот вопрос остается без ответа.

Подобно своим предшественникам — Одиссею, Сократу и Монтеню — и подобно своему преемнику Пер Гюнту, Гамлет знает, что я — это *ничто*. Я — это процесс, который нельзя выразить в качестве завершенной цели. Одиссей спас свою жизнь, сказав, что он никто; Сократ знал только одно — что он ничего не знает; Монтень подчеркивает способность к суждению в качестве связующего звена, а все выводы и свой собственный образ как что-то непостоянное и преходящее. «Желанья — наши; их конец вне нас», — говорит сочинитель дополнительных реплик Гамлет актеру, играющему Короля в пьесе внутри пьесы¹.

«Ирония Шекспира выходит за пределы нашего рассудка, — пишет Блум. — Он написал драму о Гамлете, который сегодня такой же, как и тогда: утонченный, переменчивый, очень умный. Если глубоко вчитываться, то не остается выбора — ты сам становишься Гамлетом, порой к своему собственному изумлению. Самое главное в Гамлете не его слова, а как он их говорит — острота и язвительность. Он укрепляет твои мысленные способности и расширяет твой характер, поскольку это единственный путь понять его»².

Драма «Гамлет» такова, как и сам Гамлет — неясна, двусмысленна и иронична. А как же иначе? Главный герой — фигура, ко-

¹ Гамлет. С. 87.

² Harold Bloom. Hur du ska läsa, och varför. Stockholm, 2002. S. 224.

торая в силу своей учености и иронического отношения к чинам и званиям вышла за рамки того мира, где ценности, принципы и сама личность, — есть нечто само собой разумеющееся. Во внешнем мире он не находит принципов для своих поступков — ни в требовании кровной мести, ни в требовании милосердия. Его воля не имеет заданного направления, отсюда его ироничное отношение к ней. Его личность не имеет точки опоры, отсюда его нерешительность. Также обстоит дело и с возникающим светским театром. Драмы не повествуют больше о предначертанной судьбе, как у древних греков, и не служат кирпичиками для возведения Благой вести, как в Средневековье. Поэтому драма «Гамлет» кажется неясной и неопределенной.

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что и драма, и главный герой предвосхищают дальнейшее развитие самопонимания. Иммануил Кант также не нашел внешней заповеди или объяснения, которые могли бы поддержать мораль и нравственные поступки. Его категорический императив — «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» — вытекает из сходного с Гамлетом мироощущения. А философы после Канта, рассматривающие индивида как величину, которая определяет сама себя вне каких-либо общих понятий, — также потомки Гамлета.

Загадка Монтеня «Что я знаю?», неясности и сомнения Гамлета, и их удивление по поводу собственного разнообразия и неопределенности приводят нас во внутренний мир индивида и к характерным чертам самости, изложенным мною во вступительной главе этой книги: Я — это выбор. Я — это принадлежность. Я — это роль. Я — это тело. Я — это никто. Я — это возможность. Я — это ты. Я — это мы. Я — это это. Я — это время. Я — это все. Я — это я.

Индивид утверждает свои права

Мы получаем права человека от Джона Локка.

Жан-Жак Руссо делает нас политическими деятелями.

Мэри Уолстонкрафт выступает от имени женщин

Я готов подавить в себе все, что угодно, только не свою
Многоликость,
Я вдыхаю в себя воздух, но оставляю его и другим,
Я не чванный, я на своем месте.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

Мы проследили медленный процесс возникновения индивида в истории культуры. Мы наблюдали его первые зачатки в мифологии и античной литературе. Мы были свидетелями того, как он появляется в Античности, завоевывает внутренний мир и играет роль слуги у вышестоящей власти. С освоением центральной перспективы индивид делает как бы шаг в направлении от мира и рассматривает самого себя и свое окружение.

Во вступлении я сравнивал этот процесс с незаконченными статуями Микеланджело в Галерее Академии во Флоренции. Во времена Микеланджело индивид, образно говоря, стряхивал с себя остатки излишнего мрамора. Затем он повернулся к своим материальным и духовным истокам, оценил и те, и другие, а с наступлением научной революции принялся ими манипулировать.

Тогда он одновременно на шаг приблизился к другому производству искусства, которое я использовал, чтобы показать ход развития индивида: законченному человеку Густава Вигеланна, пытающемуся разорвать железное кольцо, в которое заключил человека созданный им внешний мир. Это также процесс медленный и постепенный. Подобно всем остальным видам развития это развитие вбирает в себя нечто иное и противоположное себе. Оно начинается с того, что за каждым человеком признаются его права.

До сих пор я в основном рисовал черты истории культуры индивида на основании более общего религиозного и философского

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 64.

развития. Параллельно с этим развитием и внутри него происходит юридическое и политическое понимание индивида. Мы видели, что некоторые из важнейших корней этого развития находятся в Античности, в естественно-правовом мышлении стоиков и принципиальном признании римским правом *личности* как субъекта права. Естественно-правовое мышление характерно и для Средневековья, однако лишь в конце Средневековья появляются зачатки того, что мы можем назвать современным правовым мышлением. Это происходит с появлением Великой хартии вольностей (Magna Carta) в Англии в 1215 г. Пункт 39 хартии гласит: «Ни один свободный человек не будет арестован или заключен в тюрьму, или лишен владения, или объявлен стоящим вне закона, или изгнан, или каким-либо (иным) способом обездолен иначе, как по законному приговору равных его (его пэров) и по закону страны»¹.

Первоначально это положение относилось только к пэрам и другим «свободным мужам», однако вскоре стало восприниматься как права всех свободных англичан.

Еще одна реформа права, возникшая между XIII и XV вв., была первоначально направлена на совершенствование правового мышления, однако на деле, как считает историк Норман Кон, прежде всего стимулировала преследование ведьм. До тех пор задачей *обвинителя* было добывание доказательств, которые могли убедить судей. Если ему это не удавалось, его присуждали к такому же наказанию, которое получил бы обвиняемый, если бы был признан виновным. Эта процедура называлась «законом возмездия», *Lex talionis*.

Большинство людей боялись этой процедуры и редко подавали жалобы. Однако после отмены этого правила посыпались обвинения в колдовстве, как, например, соседка с помощью колдовства сделала мужа импотентом, жену бесплодной или навлекла болезнь на скот. Власти очень внимательно следили за колдовством, ибо считали его признаком опасного заговора, угрожающего миропорядку. Если Церковь и юридическая власть воспринимали колдовство как подрывную деятельность, крестьяне понимали это как колдовство против соседей и своей собственности. Доносчики больше не боялись «закона возмездия», и сплетни, зависть и нена-

¹ Перевод Д.М. Петрушевского воспроизведен по изданию: Великая Хартия вольностей и конституционная борьба в английском обществе во второй половине XIII века. М.: изд. М. и С. Сабашниковых, 1915 г. <http://lib.ru/INOOLD/ENGLAND/hartia.txt>

висть превращались в юридические обвинения. Власти призывали доносить на всех подозреваемых. Они во всем видели сатанинское желание придти к власти.

Чтобы положить конец этому безумию, понадобилась еще одна реформа права — отмена «мучительных допросов» или пыток. Этот метод допроса применялся в некоторой степени уже римлянами. В Средние века пытки отменили, однако разрешили вновь в охоте на ведьм. Абсурдные признания делались в основном под пытками. Когда пытки исчезли, пропали и ведьмы. Последнюю ведьму сожгли в Польше в 1793 г., но это было незаконно. Официально процессы над ведьмами были отменены в 1787 году. А это уже было время Французской революции и американской и французской деклараций прав человека.

Власть и право

В 1246 г. посланец римского папы Иннокентия IV Плано Карпини, путешествовал по России, завоеванной монголами, и доехал до монгольского ханства. Вернувшись в Рим, он составил отчет о путешествии. Раздел о положении в ханстве заканчивался следующими словами: «Следует также знать, что все настолько находится в руке императора, что никто не смеет сказать: “это мое или его”, но все принадлежит императору, то есть имущество, выючный скот и люди. Ибо под татарами никто не свободен»¹.

Такое состояние абсолютной власти и произвола известно также из европейской истории — вспомним, с каким озлоблением пишет Тацит о власти императора в Риме. А могущественнейший монарх в самодержавной Европе, французский «Король-солнце» Людовик XIV (1638—1715), написал письмо своему наследнику, где между прочим значилось следующее: «Король представляет всю нацию, и никто иной не представляет собой ничего другого, как отдельного индивида перед королем. Следовательно, вся власть и весь авторитет находятся в руках короля, и не может быть никакой другой власти или авторитета, кроме того, что он установит. Что касается религии, то его подданные должны верить так же, как он»².

¹ Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гл. 5, параграф III. О власти императора и его князей. <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/carpini.htm>.

² «Записки» (Наставления дофину и Филиппу V), 1806. Цит. по: Taylor Charles. Sources of the Self. P. 141.

Принцип власти тот же, что Карпини обнаружил у татар. Здесь нет места свободе или развитию индивида. Философское оправдание абсолютизма основывается все равно на неограниченной власти и правах индивидов, на представлении о человеке и индивиде у Томаса Гоббса. В его картине мира индивиды в своем первоначальном природном состоянии находились в состоянии разрушительной войны друг с другом. Поэтому они объединялись в общества и передавали власть и все права суверену или монарху. Философия Гоббса послужила основанием абсолютной монархии.

Если не первая, то, по крайней мере, самая действенная оппозиция всеобъемлющей власти абсолютизма появилась в Англии, которая была родиной не только Томаса Гоббса, но и Великой хартии вольностей (*Magna Carta*). Вольная (льготная грамота) установила принцип, согласно которому закон должен был править в государстве, а не король или какая-либо другая самодержавная власть. Тем самым был создан исходный пункт для учреждения самого значительного политического института, называемого парламентом. Задача парламента состояла в том, чтобы следить за тем, чтобы король не превышал своих полномочий.

Когда Яков I в 1603 г. стал королем Англии и Шотландии, он принес с собой представление о королевской власти, которое соответствовало, пожалуй, шотландскому крестьянскому обществу, основанному на родовых отношениях, но не более современной форме английского общества с появившимся парламентом. Его девизом было: «Король имеет свою власть от Бога, а закон имеет власть от короля»¹. При Якове I началась непримиримая борьба между королем и парламентом, которая переросла в настоящую гражданскую войну, закончившуюся в 1688—89 гг. тем, что король Вильгельм III (Вильгельм Оранский) подписал *Билль о правах*, разработанный парламентом. Этот документ устанавливал, что только парламент может принимать и отменять законы, устанавливать налоги и содержать в мирное время армию. Избрание членов парламента должно быть свободным, и депутаты парламента должны иметь свободу слова. Политическая власть передавалась от короля парламенту. Это событие получило название «славной революции», хотя речь не шла, строго говоря, о какой-либо революции, а об утверждении принципов Великой хартии вольностей. Человеком, который сформулировал и обо-

¹ *Taylor Charles. Sources of the Self. P.159.*

снова эти принципы для Нового времени, был английский философ Джон Локк (1632—1704). Его по праву называют отцом прав человека, теоретиком современной демократии и пионером государства всеобщего благосостояния. Политическая философия Джона Локка изгнала из права насилие. Освободилось место для индивида.

Джон Локк родился во времена самовласти Карла I и умер во времена парламентаризма. Его главный политический труд «*Essay Concerning The True Original, Extent and End of Civil-Government*» («Опыт об истинном происхождении, области действия и цели гражданского правления») вышел в 1690 г. На норвежском языке книга вышла под названием «Гражданин и государственная власть». Подобно Гоббсу, Локк исходит из «естественного состояния», но там, где Гоббс видит дикого зверя в человеческой шкуре и объявляет чувственный эгоизм элементом, связывающим индивидов, Локк находит социальных существ с равными способностями и правами, склонных жить в мире друг с другом. Разум, а не чувства, связывают индивидов: «Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого...»¹.

Естественное состояние не есть состояние войны, «что бы ни утверждали некоторые люди»², — отмечает Локк, явно намекая на Гоббса. Однако в нем нельзя находиться, ведь оно несправедливо, ибо каждый обладает властью судить и наказывать. Каждый сам себе король, и никто не может обезопасить свою личность и свою собственность. Естественное состояние, хотя и является свободным, «но полно страхов и непрерывных опасений»³. Когда люди заключают общественный договор, они делают это, так как желают иметь законы и судебную власть: «Естественная свобода человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы»⁴.

¹ В русском переводе: Второй трактат о правлении. *Локк Дж.* Соч. в 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 264—265.

² Там же. С. 272.

³ Там же. С. 334.

⁴ Там же. С. 274.

Будучи гражданами общества, мы пользуемся, однако, и другой свободой. Она «заключается в том, что человек не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме той, которая установлена по согласию в государстве»¹. Общество есть не результат какой-то случайной договоренности, а выражение основополагающего качества человеческой природы, что Локк неоднократно подчеркивает. Тот факт, что мы признаем власть, которой подчиняемся, связан с естественными и врожденными правами человека: «Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного согласия»². Из этого следует, что если власть, которой мы подчинились, обращается против граждан и становится авторитарной, то граждане имеют право восстать против нее: «Самозащита есть часть закона природы; сообщество не может быть ее лишено, даже если приходится выступать против самого короля... Но при этом должна соблюдаться следующая предосторожность — чтобы люди только защищали себя, а не нападали на своего государя»³, — пишет Локк, желая защитить борьбу парламента против короля. Совершенно неумышленно случилось так, что его слова сто лет спустя вдохновили американцев на борьбу против того же самого парламента.

Наряду с общественным состоянием продолжает существовать и естественное состояние. В этом состоянии живут самовластные монархи. Они в некотором смысле находятся вне общества и увлекают за собой своих подданных. Здесь нет беспристрастного суда; здесь монарх — и судья, и исполнитель. Поэтому нет и права, и это плохо как для слуг, так и для хозяина.

Человек появляется на свет с естественными и неотъемлемыми правами. Хотя что значит «человек»? Во времена Локка и позднее только мужчины считались «людьми, обладающими правами». Когда Локк пишет о «народе», то он имеет в виду лишь небольшую часть населения — мужчин, имеющих профессию, доход и собственность. Ибо наиболее основополагающее право для Локка — это право собственности. Человек владеет своей личностью и своим телом. Точно так же ему принадлежат «труд его тела и работа его рук»⁴.

¹ Второй трактат о правлении. С. 274.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 398.

⁴ Там же. С. 277.

Правовое мышление было кодифицировано при жизни Локка в Билле о правах. А еще через сто лет, 4 июля 1776 г., собрание представителей 13 американских колоний приняли заявление, звучавшее как эхо мыслей Джона Локка. Оно начинается такими словами:

«Когда ход событий приводит к тому, что один из народов вынужден расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом, и занять самостоятельное и равное место среди держав мира, на которое он имеет право по законам природы и ее Творца, уважительное отношение к мнению человечества требует от него разъяснения причин, побудивших его к такому отделению.

Мы исходим из той самоочевидной истины,

— что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью,

— для обеспечения этих прав людьми учреждаются правительства, черпающие свои законные полномочия из согласия управляемых,

— в случае, если какая-либо форма правительства становится губительной для самих этих целей, народ имеет право изменить или упразднить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и формах организации власти, которые, как ему представляется, наилучшим образом обеспечат людям безопасность и счастье»¹.

Так из идей Джона Локка родились Соединенные Штаты Америки.

Новый мир

Американский континент был открыт в 1492 г., во времена Высокого Возрождения. Сам этот подвиг стал конкретным выражением свойственных Ренессансу интереса к миру, бесстрашия и технического прогресса. Идеи Возрождения живы в американской мифологии и по сей день, хотя порой в карикатурной форме. Так определение «The selfmade man» (самодельный человек, т.е. состоявшийся человек, который сам всего добился) может быть воспринято как американский вариант человека — человека, опи-

¹ Декларация независимости / Пер. О.А. Жидкова. Изд. Моск. ун-та. Электронная библиотека Исторического фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова. <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/indpndnc.htm>

санного Пико делла Мирандола и созданного без определенных качеств, который может стать всем и создать самого себя. Вера в неограниченные возможности и безграничные способности каждого — главный элемент американского самовосприятия. Добавим к этому те навыки, которым отдавалось предпочтение на заре американской истории. Первопоселенцы были вынуждены постоянно форсировать новые границы, покорять целину и завоевывать мир. Тем самым они все больше отдалялись от Европы, и это рассматривается как основополагающая предпосылка в эссе американского историка Фредерика Джексона Тёрнера «The Significance of the Frontier in American History» («Важность границ в американской истории») 1893 г. Чем дальше на запад продвигались поселенцы, тем интенсивнее развивались у них американские добродетели и навыки. Здесь было мало толку от благородного происхождения или книжной учености. Надо было иметь практическую хватку и справляться самостоятельно.

Еще сегодня, через 110 лет после написания этого очерка, американский автопортрет характеризуется самостоятельностью, свободой и безграничным индивидуализмом. Те же качества образуют европейскую мечту об Америке как стране свободы и возможностей.

Америка вошла в европейскую историю благодаря генуэзцу на службе у испанского короля, своим названием она обязана флорентийцу Америго Веспуччи и была заселена людьми из Азии, Европы и — совсем недобровольно — африканскими рабами. Однако родовспомогателем Соединенных штатов Америки была все же Англия или, вернее, английские пуритане в лице их ведущего философа Джона Локка. Связь между Америкой и Локком не ограничивается американской Декларацией независимости, и началась Америка во все не с этого. «Вначале весь мир был подобен Америке», — пишет Локк¹. Он имеет в виду индейцев. Для него, так же как и для Гоббса, «дикие индейцы» были существами, вырванными из естественного состояния, людьми, желающими принять блага цивилизации.

В своей теории познания Локк исходит из того, что все знание получается через органы чувств. Человек рождается как *tabula rasa* (чистая доска), на которой записывается чувственный опыт. Индейцы были ходячими «чистыми досками», на которых должна была быть записана европейская цивилизация. Страна сама была

¹ Дж. Локк. Второй трактат о правлении // Соч. в 3 т. Т. 3. С. 290.

также чистым листом, чистой доской, которую могли наполнить содержанием религиозные эмигранты из Европы.

Америка рано стала прибежищем для людей из Старого света, подвергавшихся преследованиям на религиозной почве. Квакеры, бежавшие из Англии, основали штат Пенсильванию, назвав его по имени квакера Уильяма Пенна. Здесь могли селиться христиане всех направлений. Город Провиденс был основан в 1636 г. пастором Рогером Уильямсом для всех преследуемых по религиозным убеждениям. Христиане, мусульмане, евреи и атеисты имели здесь равные политические права.

В этом отношении американская действительность намного опередила либеральных мыслителей. Так Джон Локк, будучи несомненно пионером в области прав человека, утверждал однако, что есть две нетерпимые религиозные позиции — католицизм, потому что он неприемлем в принципе, и атеизм, потому что подрывает основы морали. Когда был основан город Провиденс, Локку было четыре года.

Я уже упоминал ранее пуританскую предпосылку для «the self-made man». К его наследию принадлежит также «the sectmade man» (человек, созданный сектой). В результате иммиграции по религиозным причинам на американском континенте появились секты и религиозные общины, ставшие важнейшими строительными элементами общества. Принадлежность к секте или ее светский вариант, членство в клубе, важны для профессиональной карьеры и для перспектив нажать себе состояние. Кроме того, секта порождает конформизм, черту американского общества, против которой уже в 1839 г. предостерегал Алексис де Токвиль, знаменитый французский историк, писатель и государственный деятель. Несовременный, религиозный склад характера наблюдается в США и сегодня. «Отношение к религии и ее роль в политике и в повседневной жизни — вот что сильнее всего отличает США от других современных западных государств», — пишет норвежский историк Оле О. Моен¹. Опросы общественного мнения в последнее десятилетие показывают, что 66 процентов населения верит в Бога, 42 процента считает, что «родились заново», и 40 процентов считает Библию буквально гласом Божиим. Поэтому неудивительно, что конформизм, обнаруженный Токвилем в 1830-е гг., живет и поныне.

¹ Moen Ole. USA. Annerledes landet i vest. Oslo, 2005. S. 293.

«Стремление осудить все то, что отклоняется от проторенной дорожки как “антиамериканское” — одна из основополагающих особенностей национального менталитета, который не совсем симпатичен»¹, — пишет Моен. «В то время как индивидуализм, возможно, самая прославленная черта американского национального характера, и выражение “anything goes” (все сойдет) — самое ходовое выражение американского свободомыслия, терпимость к отклонениям, касающимся главных национальных идеологических точек зрения, не так уж велика»². Возникает общественность, проявляющая тенденцию к нетерпимости и коллективизму — так, в 1987 г. четвертая часть учащихся гимназий полагала, что образование новой политической партии противоречит конституции.

Парадоксальное противоречие — во всяком случае, с европейской точки зрения — между несовременными и сверхсовременными чертами, между порой очень коллективистской реальностью и такой же сильной индивидуалистической сферой идеалов выражается также во взаимоотношении политической риторики и политической реальности. Несмотря на громкие слова из Декларации независимости о врожденных и неотъемлемых правах человека, рабство существовало вплоть до 1862 г. В Мексике оно было отменено уже в 1830 г. Поправка к Конституции, обеспечивающая черному населению равенство перед законом, появилась правда уже в 1870 г., но ее практическое воплощение в жизнь произошло лишь через сто лет. А Декларация прав человека ООН, которая буквально коренится в Декларации независимости, была ратифицирована США лишь в 1992 г.

Идеалы имеют собственную динамику, независимую от реальной жизни. США есть и были маяком свободы, независимости и прав человека. Декларация независимости вдохновила французских революционеров, составивших свою декларацию прав человека. 4 августа 1789 г. Национальное собрание утвердило «Декларацию прав человека и гражданина», состоящую из 17 статей с благословения «Высшего существа», то есть разума:

«*Статья 1*: Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные различия могут основываться лишь на общей пользе.

¹ Moen Ole. USA. Annerledes landet i ves. S. 293.

² Ibid. S. 97.

Статья 2: Цель всякого политического союза — обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковые — свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению.

Статья 3: Источником суверенной власти является нация. Никакие учреждения, ни один индивид не могут обладать властью, которая не исходит явно от нации. <...>

Статья 6: Закон есть выражение общей воли. Все граждане имеют право участвовать лично или через своих представителей в его создании. Он должен быть единым для всех, охраняет он или карает. Все граждане равны перед ним и поэтому имеют равный доступ ко всем постам, публичным должностям и занятиям соответственно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме тех, что обусловлены их добродетелями и способностями. <...>

Статья 11: Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека; каждый гражданин поэтому может свободно высказываться, писать, печатать, отвечая лишь за злоупотребление этой свободой в случаях, предусмотренных законом¹.

Мы слышим как голос Локка, так и американских борцов за права человека. Но здесь слышны и другие голоса. Речь идет о том, что «общая польза» может оправдывать социальные различия, что «нация» — высший принцип суверенитета и поэтому гарант прав, об «общей воле», которая выражается в законе и следовательно также гарантирует права. Эти голоса принадлежат людям, отличным от Локка и американских борцов за свободу.

Общая воля

Все личности, которых я уже представил и собираюсь представить в этой книге в качестве ключевых фигур в истории самопонимания, обладают в той или иной степени одной общей характерной чертой — они двойственны. Их наследие указывает в разных направлениях — к индивидуальности, но также и к тоталитаризму. Мы познакомились с Эхнатоном, которого можно назвать и «первым индивидом», и первым фундаменталистом. И это понятно, ведь он был теократическим лидером и, следовательно, гарантом, как истины, так и власти в свое время. Мы посетили Платона — создателя

¹ Всеобщая декларация прав человека и гражданина. <http://hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1793.htm>

художественного образа Сократа, который в силу своей иронии и своей роли лошадиного овода, стал родовспомогателем индивида в истории философии. Однако Платона можно также рассматривать и как философа тоталитарного государства. И это также понятно, ибо он считал, что философия должна подчеркивать добро. А тот, кто думал неверно, отклонялся от добра. Это опасно. Такого человека следует удалить. Брунеллески — еще одна двусмысленная фигура в нашем рассказе. Со знанием дела он показал, как зависит мир от взгляда отдельного человека. И также со знанием дела он манипулировал Толстым плотником, заставив того исчезнуть для самого себя — потому что он стал объектом для постороннего взгляда.

Джон Локк, отец правового мышления, привел достаточно аргументов в пользу свободы слова, однако он не распространил эту свободу на тех, кто был принципиально с ним не согласен — на атеистов и католиков. Тем не менее он вошел в историю именно как основоположник прав, а не как критик их всеобщего распространения.

Я представил также двойственную личность Ангела Силезского или Иоганна Шефлера. В роли Ангела Силезского он сочинял мистические стихи, в которых утверждал, что Я и Бог едины; в роли Иоганна Шефлера он призывал к преследованию протестантов, потому что они «думали неправильно». Я писал также, что данная двусмысленность есть признак индивида, поскольку индивид никогда не является законченным, а больше всего похож на комбинированную стройплощадку, где трудно понять, какие сооружения вот-вот снесут, а какие начали строить.

Жан-Жак Руссо — одна из наиболее двойственных фигур в повествовании об истории индивида. Он вдохновлял как демократов, так и деспотов. Кроме того, он был настолько выдающейся и яркой личностью, что его самовосприятие оставило значительный след в истории. Лев Толстой так глубоко им восхищался, что всю жизнь носил на груди медальон с его портретом.

Подобно своему учителю, Толстой также желал давать людям нравственные советы, однако сам не всегда им следовал. Он мог указать путь, но далеко не всегда сам шел по этому пути. Поэтому он не мог точно знать, куда приведет этот путь. Это мог знать лишь тот, кто прошел по этому пути до конца. Этого не сделали ни Толстой, ни Руссо. Они только собирались. В этом еще одна причина того, что произведения Руссо имели такое противоречивое воздействие.

Руссо положил начало так называемой «эпохе чувственности» в литературе и искусстве. Он руководствовался не объективным реализмом эпохи Просвещения, а своими личными чувствами. Руссо чувствует — следовательно, он существует. И поэтому он так явственно присутствует. Чувства — сильная движущая сила в процессе индивидуализации. В противоположность мышлению чувства только мои, личные, частные и порой очень сильные. Руссо узаконивает самовосприятие, которое выросло уже после его времени и которое находит смысл и ценность в сильных чувствах человека.

Когда взор обратился внутрь и направился к чисто личной жизни чувств, открылся путь к восхищению гениями, переживанию одиночества и героического противостояния миру, восприятию мира как чего-то враждебного и к сентиментальному поиску первоначального и подлинного путем сильных переживаний.

Наиболее известное и влиятельное произведение Руссо «Эмиль», повествующее о воспитании детей, рассматривает ребенка в его первоначальной фазе развития как самой естественной. Переживания и чувства ребенка нельзя нарушать несвоевременным вторжением авторитетов. Ребенок должен развиваться свободно, в собственном ритме — во всяком случае, если это мальчик. Девочек же надо как можно раньше приучать к принуждению. К этому мы еще вернемся.

Руссо выдвигает самого себя как примерного человека, одаренного как чувствами, так и способностью понимания — в особенности, себя самого. А в своей автобиографии он хвалится тем, что ничего не скрывает, и, пожалуй, это так и есть, во всяком случае, преднамеренно.

Он позаимствовал название своей книги у Августина — «Исповедь», но если Августин ищет внутри себя Бога и обнаруживает там нечто превышающее свою личность, то для Руссо ничто не может быть больше, чем он сам: «Я знаю свое сердце и знаю людей. Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною»¹. Он не только отличается от остальных людей и мира вокруг, он единственный среди них чистый и благородный. Когда он порой признается, что виноват в обмане, лжи и воровстве, то это не его вина. Виноваты окружающий мир и обстоятельства. То же самое он считает, когда отдает своих пятерых детей в воспитательный дом против желания

¹ Жан-Жак Руссо. Исповедь / Пер. Д.А. Горбова и М.Я. Розанова. М., 1949. С. 8.

их матери. Он признается в своих недостатках почти что с наслаждением, как будто ожидает похвалы за откровенность и понимание того, что он по сути не виноват. Приведем в качестве иллюстрации эпизод из его молодости.

Из «Исповеди» Руссо мы узнаем, что он страдает одной из форм kleptomании. Этот недуг, а также тот факт, что он любит приврать, приводят к тому, что мастер, у которого он учится, жестоко и несправедливо его наказывает. Несколько позднее в возрасте 16 лет он живет в семье благотворительницы и однажды замечает в доме красивую ленту для волос, розовую с серебром, и крадет ее. Позднее ленту находят в его комнате. Юного Руссо обвиняют в воровстве, однако он наотрез отрицает свою вину и сваливает ее на новенькую молодую кухарку, которая ему, впрочем, нравится. Зовут девушку, и он повторяет перед ней свое обвинение. Девушка приходит в ужас и отвергает обвинение. Жан-Жак настаивает на своем. Девушка заливается слезами и просит его сказать правду и не позорить ее. Ведь у нее нет шансов найти новое место, если ее обвинят в воровстве. Он настаивает на своем, и ему верят. Девушка остается грешницей.

«Никогда злоба не была так далека от меня, как в ту ужасную минуту», — пишет он. Причина лжи и обвинений была в том, что он, собственно, собирался подарить эту ленту ей, но присутствие стольких людей привело его в замешательство. Именно поведение других людей заставило его совершить этот гнусный поступок: «если бы мне дали прийти в себя, я непременно сознался бы во всем. Если бы господин де Ларок отвел меня в сторону и сказал: “Не губите эту бедную девушку: если вы виноваты, признайтесь”, — я тотчас бросился бы к его ногам, совершенно в этом уверен. Но меня только запугивали, когда надо было ободрить»¹.

До некоторой степени Бенвенуто Челлини предвосхищает то самовосприятие, которое так отчетливо наблюдается у Руссо, с той лишь разницей, что Челлини не возлагает вину на окружающий мир, когда, к примеру, совершает убийство. Он полагает, что поступил правильно и откровенно потрясен тем, что должен понести наказание. Руссо же, напротив, переживает непреодолимое противоречие, постоянное состояние войны между самим собой и остальным миром. Он не утверждает, что прав, когда совершает свои злодеяния — однако как же он может поступить иначе в таких обстоятель-

¹ Жан-Жак Руссо. Исповедь / Пер. А. Горбова и М.Я. Розанова. С. 80.

ствах? «Благородный Жан-Жак», как он неоднократно называет сам себя, не может быть злым. Как считает Вейнтрауб, в представлении непримиримой конфронтации между индивидуальной самостью и обществом заключается фундаментальная дилемма, от которой с тех пор страдает наше мышление в отношении индивидуальности.

Так же как Жан-Жак в основе своей добр и благороден, но испорчен обстоятельствами, так и все люди вокруг благородны в первоначальном естественном состоянии. Их портят культура и цивилизация. Такова основная мысль в переломном произведении Руссо, написанном им в 1749 г. на конкурс в качестве ответа на вопрос о том, способствовало ли развитие наук и искусств порче или очищению нравов. Руссо ответил отрицательно и получил первую премию. Его ответ произвел ошеломляющее впечатление во всех французских салонах и сделал его в одночасье знаменитым. Через четыре года Руссо повторяет и расширяет эту главную мысль в новой конкурсной работе «О неравенстве между людьми». В естественном состоянии люди были равными. Неравенство и несправедливость привнесла цивилизация.

А нельзя ли создать государство, сохраняющее первоначальное равенство? Руссо пытается ответить на этот вопрос в своем труде «Об общественном договоре», написанном в 1762 г., книге, которая оказала наибольшее влияние на последующую политическую жизнь и мировоззрение людей.

Эта книга вдохновила деятелей Французской революции, ее называли «кораном революции», и она до сих пор лежит в основе демократических теорий и повстанческих движений. Ее цель — проложить путь для морального государства. Именно в этой книге надо искать причину того, что права отдельного человека во французской декларации основываются на нации, а не на Боге, как у американцев.

«Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»¹, — констатирует Руссо в первом предложении с риторикой, которая эхом отдается в последующие столетия.

Его задача состоит в том, чтобы дать теоретическое обоснование возможности преодоления рабства. И делает он это, возвращаясь к основополагающему политическому понятию своего времени — понятию общественного договора. Этот договор люди

¹ Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре / Пер. А.Д. Хаятина и В.С. Алексеева-Попова. М., 1998. С. 5.

заключили друг с другом, когда вышли из естественного состояния, как мы это знаем от Гоббса и Локка. В противоположность жизни в естественном состоянии вся общественная жизнь основывается на договоре, заключенном между людьми. Следовательно, причина рабства заключается в ошибке в этом основополагающем договоре. А что может быть более основополагающим, чем самый первый контракт о человеческом общежитии?

Джон Локк, а позднее его последователь, французский просветитель Шарль Луи де Монтескьё, констатировали основополагающие права человека, но указали также на то, что для обеспечения этих прав государственная власть должнаделиться между тремя отдельными институтами: законодательной, судебной и исполнительной властью. Монтескьё конкретизировал принцип разделения властей и наделил монарха исполнительной, народное представительство законодательной, а независимую правовую инстанцию судебной властью.

Руссо не мыслит в этом направлении. Его справедливое и моральное государственное общество основывается на одном принципе — общей воле. Эта воля выражается народом, впервые при заключении общественного договора, а в остальном каждый раз, когда народ выступает в роли законодателя — в демократических выборах. При заключении общественного договора, а возможно и через законодательство — это неясно — отдельный человек передает свои права обществу. Однако при этом никто своих прав не теряет, поскольку передает их себе же. Всеобщая воля — это воля всех. Никто не выше остальных.

Решающим является то, что индивиды отступают в сторону перед всеобщей волей и признают, что это их воля. Основоположающим в общественном договоре является следующее положение: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»¹. Когда это происходит, возникает моральный институт, вбирающий в себя моральные импульсы всего народа. Отдельные члены получают благодаря этому «свое общее я, свою жизнь и волю»². Возникающее при этом Целое именуется гражданской общиной.

Государство становится идентичным народу и не может быть несправедливым: «Следовательно, верховная власть суверена нисколь-

¹ Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. С. 40.

² Там же.

ко не нуждается в поручителе перед подданными, ибо невозможно, чтобы организм захотел вредить всем своим членам, и мы увидим далее, что он не может причинять вред никому из них в отдельности»¹.

Итак, не существует ни правовых инстанций, защищающих отдельного человека против произвола со стороны государства, ни отдельных людей, находящихся в оппозиции, ни преступников в этом государстве всеобщей воли. Нет, абсурдно думать, что всеобщая воля совершит произвол против тех, чьим выражением она является. Ведь подданные передали свою сокровенную волю, свое Я государству. Тогда они не могут быть обижены этим самым государством. И если я отважусь выступить против всеобщей воли, как она выражена, это будет означать лишь то, что я не понимаю свою собственную волю: «Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»².

И Гоббс, и Локк, и Руссо ставят индивида перед обществом, которое есть результат своего рода соглашения, хотя с различным обоснованием. Однако у Руссо индивид уже не стоит перед обществом, а становится его продуктом. Поэтому у него нет и преступников в собственном смысле этого слова. Тот, кто совершает преступление, демонстрирует, таким образом, свой иммунитет от воспитательного действия общества и выходит за рамки общей воли, по определению больше не является членом государства. Такие люди порвали с общиной и должны быть полностью вытолкнуты. Руссо отмечает в сноске, что в Генуе в его время у входа в тюрьмы и на кандалах каторжников можно было прочесть слово *Libertas*, «свобода». «Такое применение этого девиза прекрасно и справедливо. В самом деле, лишь преступники мешают гражданину быть свободным. В стране, где все такие индивиды были бы на галерах, остальные наслаждались бы самой полной свободой»³.

У Руссо отдельный человек так прочно слился с государством, что его жизнь в государстве не есть нечто, на что он имеет право, «а дар, полученный им от государства»⁴. И поэтому если глава го-

¹ Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. С. 49.

² Там же. С. 166.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 69.

сударства скажет, что государству необходимо, чтобы он умер, то он должен умереть¹.

Сходство между обществом без рабства у Руссо и тоталитарным государством становится очевидным в нескольких местах книги. Руссо защищает цензуру, поскольку в ней выражается общественное мнение «подобно тому, как провозглашение общей воли совершается посредством закона»². Этот институт «препятствует порче мнений»³. Тот факт, что сам Руссо был потрясен и разгневан тем, что цензура запретила его собственные труды, не поколебал его веры в благоприятное воздействие этого института.

В книге «Об общественном договоре» содержатся слова, не только обращенные в будущее, к преступлениям, совершенным во времена после Руссо. В ней слышится многовековое эхо «Законов» Платона. «Руссо заимствовал у Платона основной взгляд, — пишет американский профессор философии Джордж Сабин. — Этот взгляд содержал, во-первых, убежденность в том, что политическое подчинение по сути моральный феномен, и лишь во-вторых, вопрос закона и власти. Кроме этого, что еще более важно, Руссо заимствовал у Платона гипотезу, латентную для всякой философии города-государства, а именно, что общность сама есть важнейшая моралеобразующая сила и поэтому представляет собой высшую моральную ценность... Не человек, а гражданин составляет основополагающую моральную категорию»⁴.

В античном мире индивид мог выдвинуться благодаря городу-государству. Тогда мораль и познание были чем-то таким, что было «видно», как бы вне индивида. Во времена Руссо ситуация радикально изменилась. Отдельный человек стал самостоятельным в совсем иной степени и не был таким же образом первоначально привязан к данной общности. Это произошло с образованием наций. Политическое национальное государство стало ареной демократии и общей воли. Поэтому в нем коренились права человека.

Так мы попадаем по другую сторону наследия Руссо — в современную демократию. Это представление о государстве как выражении общей воли всех граждан, обосновывающее избирательное право и демократию. Именно это представление ведет к принципу о том, что рамочные условия и формальности важнее содержания

¹ Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. С. 69.

² Там же. С. 190.

³ Там же. С. 190.

⁴ Sabine George. A History of Political Theory. London, 1973. S. 533—534.

и убеждений. Поэтому в демократическом государстве возможна мирная передача власти — та партия или то мнение, которые терпят поражение на выборах, отдают власть, будучи твердо уверены в том, что над их собственными убеждениями стоит нечто более высокое: демократическая система и общая воля.

Из всех неясных мыслей, которые оставил Руссо своим потомкам, самым туманным является, пожалуй, понятие «общей воли». С одной стороны, оно обосновывает народный и демократический процесс принятия решений и может способствовать национальной солидарности. Демократическая, политическая общность означает, что я принимаю участие в решениях вместе с людьми, которых я вообще не знаю и никогда не встречу.

С другой стороны, возникает больше вопросов, чем имеется ответов. Кто должен управлять общей волей? Когда Руссо отвечает «народ», то это не ответ. Ведь общая воля — это воля народа. Эту волю нельзя и представлять, так как она неделима. Порой она идентична решениям большинства, что должно быть касается демократических государств, однако в других местах книги Руссо это отрицает. Толкование его мыслей стало задачей последующего времени. И чем более буквально воспринималось учение об общей воле, тем более деспотичным оно становилось. Поскольку Руссо отвергает принцип разделения властей, выдвинутый Локком и Монтескье, для индивида не остается никакого частного пространства. Он полностью поглощается государством и обществом, за что и выступает Руссо, когда пишет, что жизнь каждого человека есть дар от государства.

Великий почитатель Руссо Максимилиан Робеспьер был первым, кто взялся осуществлять общую волю, когда разразилась революция, вдохновленная Руссо. Он считался на редкость обязательным, его называли «неподкупным», и поэтому он наилучшим образом подходил для управления моральным государством. С помощью гильотины, как основного оружия, он боролся за добропорядочное, справедливое общество, в котором все имели бы равные права, под девизом «тирания свободы над несвободой» — пока сам в 1794 г. в буквальном смысле не лишился своей головы.

Слово имеет женщина

Несмотря на террор и тиранию, родилась на свет политическая нация и с ней права гражданина и человека. И то, и другое неразрывно

связано с самопониманием современного индивида и реальными событиями. Во Франции ни революция, ни террор не смогли задуть стремление к справедливости. В 1792 г. дом и частная сфера были объявлены неприкосновенными. В 1795 г. были запрещены внезапные ночные облавы. Гомосексуализм больше не считался преступлением, если не нарушал общественных приличий. Со временем были также отменены самые унижительные меры наказания.

Началась дискуссия о женщинах и их правах. Так, уже в 1791 г., через два года после принятия «Декларации прав человека и гражданина», французская писательница и политический деятель Олимпия де Гуж написала «Декларацию прав женщин». Она добивалась отмены привилегий мужчин, которыми те обладали в силу того, что были мужчинами. «Существует широко распространенное мнение, что освобождение женщин началось в XX веке, но это не так, — пишет Линда Мари Рустад во вступлении к норвежскому изданию эссе британской писательницы и феминистки Мэри Уолстонкрафт «Защита прав женщины». — Уже в XVIII веке по этому поводу шли ожесточенные дискуссии»¹.

Женщины постепенно завоевывали интеллектуальную жизнь, вернее, те из них, кто принадлежал к высшим классам общества. Они устраивали салоны, приглашали именитых художников и писателей. Они находили свои ниши: «Уже одно то, что они не участвуют в созидании мира, — пишет Симона де Бовуар, — позволяет им на досуге предаваться разговорам, искусствам, литературному творчеству; образование их неупорядоченно, но благодаря беседам, книгам, занятиям с частными наставниками и публичным лекциям, они достигают больших знаний, чем их мужья»².

Все же некоторые из них захотели изменить и построить мир. Таковой была Мэри Уолстонкрафт (1759—1797).

«Я изучила историю и с озабоченностью созерцаю сегодняшнее положение дел, и то, что я обнаружила, удручает и возмущает меня, — так начинается ее новаторское произведение «Защита прав женщины», вышедшее в 1792 г. — Ибо мне приходится с горечью констатировать, что либо природа сделала людей такими разными, либо цивилизация не так далеко продвинулась в нашем мире»³.

¹ См.: Mary Wollstonecraft. Et forsvar for kvinnens rettigheter. Oslo, 2003. S. 8.

² Симона де Бовуар. Второй пол / Пер. с франц. Е. Орловой. М.-СПб., 1997. Ч. 2, IV. С. 65—66.

³ Mary Wollstonecraft. Et fosvar for kvinnens rettigheter. Oslo, 2003. S. 26.

С блестящим полемическим мастерством автор раскрывает нам то, что предстает перед ее глазами: общество, пронизанное тиранией мужчин и интригами женщин, хитрость, нечистоплотность и невежество. Перед женщинами того времени стояла великая задача воспитания детей, но они были совершенно не приспособлены к этому. Женщины были по характеру либо рабами, либо тиранами. И то, и другое одинаково аморально. И то, и другое основывается на противоположности разума и свободы.

Уолстонкрафт отвергает мысль о том, что у женщин и мужчин разные качества, обусловленные принадлежностью к полу. Такое представление, по ее мнению, подрывает моральные устои. Она не отрицает некоторого превосходства мужчин в физической силе, однако считает это единственным различием между полами — для начала. И мужчины, и женщины — люди и, как таковые, обладают разумом. Поэтому она предлагает, чтобы женщины были представлены в управлении, однако добавляет, что «поскольку вся наша система представительства сегодня есть лишь ловкое орудие деспотии, то женщинам, собственно говоря, нечего жаловаться»¹. Она обращается к своим сестрам и просит простить ее за то, что она относится к ним, как к разумным существам. Она действительно считает их таковыми, несмотря на изображенную ей мрачную картину тогдашних женщин. Это не их вина — во всяком случае, не только их вина. Ибо она не слепа и видит порабащающие их красивые кастрюльки для варки мяса. Поскольку единственный путь вверх и вниз по социальной лестнице в обществе пролегает через замужество, они тратят всю свою энергию на то, чтобы найти подходящего мужчину и держатся за него: «Они заперты как птицы в клетке, и им только и остается, что чистить перышки и величественно перешагивать с одной жердочки на другую. Надо, конечно, признать, что они получают еду, не работая, и одежду, не занимаясь прядением пряжи, однако взамен они отдают свое здоровье, свою свободу и мораль. А где вы найдете человека, который проявит силу духа и откажется от этих произвольно выдаваемых привилегий, который с разумным достоинством и спокойствием поднимется над общественным мнением и отважится гордиться нашими врожденными правами?»²

¹ *Mary Wollstonecraft. Et fosvar for kvinnens rettigheter.* S. 188.

² *Ibid.* S. 86.

Тем бедным женщинам, которые *не* вышли замуж, приходится довольствоваться безрадостным существованием в чужом доме или же становиться проститутками. Уолстонкрафт была одной из первых, кто вынес на обсуждение проблему проституции и показал связь между этой проблемой и общественным предрассудком, что женщина, потерявшая девственность, якобы испорчена. Она делает целый ряд конкретных предложений, например, чтобы принудить мужчину с помощью закона содержать детей, которых он заимел на стороне или вне брака. Его также надо обязать содержать женщину, родившую от него детей.

Уолстонкрафт обрушивается вовсе не на институт брака, и она вовсе не выступает против задачи женщин по воспитанию детей. Она лишь приводит аргументы против предрассудка, утверждающего основополагающие различия между полами. Этот предрассудок отнимает права у половины человечества. А когда так много женщин пребывает в неведении и занимается бессмысленными, лживыми и аморальными делами, то страдают также и мужчины. Все люди и общество в целом многое приобретут, если женщины получат свои естественные права человека и будут рассматриваться как разумные существа, как собой, так и другими: «Нельзя отрицать, что чем лучше женщины поймут, в чем их задачи, тем обязательнее они станут. А если они не понимают свои обязанности и если их мораль не основывается на тех же неизменных принципах, что и у мужчин, ни один авторитет в мире не сможет заставить их ответственно и достойно выполнять свои обязанности. Женщины могут стать полезными и приятными рабынями, однако рабство неотвратимо всегда имеет одно и то же последствие — оно унижает как господина, так и раба»¹.

К этому вопросу она вновь и вновь возвращается, и ее слова звучат призывом к мужчине: «Освободите их, и они быстро станут такими же мудрыми и моральными, как мужчины, ибо мужчинам это также пойдет на пользу. В противном случае, если и тот, и другой пол не станут лучше, та несправедливость, от которой страдает половина человечества, обернется против угнетателей, и мужская мораль даст червоточину из-за тех несчастных существ, которых они попирают»².

Уолстонкрафт желает «революции в образе жизни женщин» и мечтает о таком обществе, « в котором пол имеет значение лишь

¹ *Mary Wollstonecraft. Et fosvar for kvinnens rettigheter.* S. 33—34.

² *Ibid.* C. 221.

для любви». Однако лишь мужчины могут открыть клетку с канарейкой, а для этого они должны, прежде всего, понять, в чем кроется корень зла — в школьном образовании и воспитании детей. То небольшое образование, которое могли получить девочки в ее время, «годилося для того, чтобы стать изящной дамой с хорошими манерами и капризами»¹. Обучение мальчиков было не лучше. Школьное обучение осуществлялось в значительной части раздельно для девочек и мальчиков в школах-интернатах, и это отрицательно влияло как на тех, так и на других.

Положение еще больше ухудшилось из-за мнения мыслителя, которого Уолстонкрафт первоначально очень высоко ценила — Жан-Жака Руссо. В книге «Эмил» он выдвинул совершенно нелепые доводы в пользу раздельного воспитания мальчиков и девочек. Это воспитание должно быть не только раздельным, но и диаметрально противоположным — там, где мальчикам предоставлялась полная свобода, девочек держали в ежовых рукавицах. В своей книге Уолстонкрафт приводит аргументы Руссо и опровергает их. Так, например, она приводит цитату из Руссо о том, что «девочки должны быть трудолюбивыми и прилежными, но этого мало, их с малых лет надо приучать придерживаться строгих правил... Из этой привычки к принуждению вырастает уступчивость, которая необходима женщинам всю жизнь, поскольку они всегда подчинены мужчинам или общественному мнению и никогда не должны противиться суждению мужчин или общества. Важнейшее качество женщины — покладистость. Будучи созданной для того, чтобы слушаться такое несовершенное существо как мужчина, нередко порочное и всегда изобилующее недостатками, она должна с ранних лет научиться терпеть даже несправедливость и выносить обиды супруга, не жалуясь»².

Как мыслитель, Руссо последователен, во всяком случае, в одном — в своей непоследовательности. В «Общественном договоре» он удивляется, почему «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах». В «Эмиле» же он выступает за то, чтобы половина человечества была несвободной всю свою жизнь.

Так называемым идеям Руссо о воспитании детей и школе своего времени Уолстонкрафт противопоставляет идею государственных смешанных школ дневного обучения. Мальчики и девочки должны

¹ *Mary Wollstonecraft. Et fosvar for kvinnens rettigheter. S. 97.*

² *Ibid. S. 114—15.*

ходить в одни и те же классы и изучать одни и те же предметы. Она выступает за то, чтобы давать девочкам уроки анатомии и рассказывать всем детям, что их родила мать, и тем самым побороть невежество, суеверия и последующий трагический опыт в сексуальной области. Совместное обучение мальчиков и девочек не только приучит детей обоих полов к дружескому общению друг с другом, оно даст женщинам знания, необходимые им для участия в трудовой жизни, что необходимо, если они захотят воспользоваться всеми своими правами. И, кроме того, образование женщин и тренировка их умственных способностей сделает их, в конце концов, пригодными для воспитания детей. В то время никто по-видимому, не понимал, что для этого требуются знания и разум. «Благодаря данной модели образования мальчики не будут подвергаться деморализации, которая делает современных мужчин такими эгоистами и развращает их в раннем возрасте, — пишет Уолстонкрафт. — А девочки не будут слабыми и тщеславными от лени и дурачества. Предполагается установить равенство между полами в той степени, которая избавит нас от галантности и кокетства, будет поощрять дружбу и любовь и готовить наши сердца к выполнению важных задач»¹.

Будучи признанными и уважаемыми в качестве разумных существ, женщины получают, наконец, свои права и станут полноправными членами человеческой семьи.

«Мужчина сразу же находит лазейки, чтобы проскользнуть, так что ему легко думать и поступать самостоятельно, — отмечает Уолстонкрафт. — Однако для женщины это геркулесов труд. Ей приходится по причине своего пола преодолевать столько препятствий, что для этого требуются почти сверхчеловеческие силы»².

Такие силы были, очевидно, у Мэри Уолстонкрафт.

Она родилась в Лондоне в 1759 г. и была второй по старшинству среди семерых детей. Вначале семья была достаточно зажиточной, однако транжир-отец растратил состояние семьи. Кроме того, он пил и часто избивал жену. В юности Мэри ложилась спать рядом с дверью в спальню матери, чтобы защитить ее. Семье приходилось часто переезжать, и Мэри не всегда ходила в школу. Однако у ее подруги дома была большая библиотека, и Мэри смогла удовлетворить свое интеллектуальное любопытство.

¹ *Mary Wollstonecraft. Et fosvar for kvinnens rettigheter.* S. 214.

² *Ibid.* S. 185.

В восемнадцать лет она покинула родительский дом и поступила компаньонкой к одной вдове, позднее работала учительницей и гувернанткой, а в 1787 г. написала одной из своих сестер, что хочет стать «первой из нового рода» — писательницей.

Это был смелый шаг, так как в это время женщине в Англии сложно было заработать на жизнь писательским трудом. Выучив французский и немецкий языки, Мэри зарабатывала на жизнь переводами и писала свою первую книгу «Мысли об образовании дочерей». Книга вышла в 1788 г. С этих пор и до самой смерти она была чрезвычайно продуктивна и работала очень быстро. Из под ее пера вышли несколько книг, полемических брошюр, путевых заметок, в том числе по Скандинавии, романов и философских произведений. Кроме того, она написала свыше 500 рецензий на книги по философии, политике и религии.

1 ноября 1790 г. английский политический деятель Эдмунд Бёрк издал «Размышления о революции во Франции». Через четыре недели вышел критический памфлет Мэри Уолстонкрафт на эту работу — «Защита прав человека». Бёрк был консервативным мыслителем, критически относившимся к революции, сторонником монархии. Уолстонкрафт защищала правовое мышление и республику. Ее эссе сразу же привлекло внимание. 1 января 1792 г. вышла работа «Защита прав женщины». Первую версию она написала за шесть недель. Позднее в том же году появилось новое, несколько измененное издание.

Сразу же после издания этой работы Уолстонкрафт уехала во Францию, чтобы своими глазами увидеть революцию, которую она приветствовала. Она приехала в страну, в которой гильотина все более становилась политическим инструментом новой власти. Здесь она встретила американского авантюриста, писателя, бизнесмена и мошенника Гильберта Имлея (1754—1828), который покинул родину, чтобы избежать тюремного наказания за махинации с недвижимостью. У них начался бурный роман, и в 1794 г. родилась дочка Фэнни. Ни один из них не собирался в принципе заключать брак, но, когда Англия объявила Франции войну и всем британским гражданам во Франции угрожала опасность быть интернированными, он зарегистрировал Мэри как миссис Имлей и уехал в Лондон.

Несмотря на все трудности, сопряженные с существованием в качестве матери-одиночки в чужой стране, войну и хаос, Уолстонкрафт продолжала писать. В конце 1794 г. в Лондоне вышла книга «Исторический и моральный взгляд на французскую революцию».

В 1795 г. Уолстонкрафт вернулась в Лондон. Надеясь вернуть привязанность Имлея, она совершила с маленькой дочерью путешествие в Норвегию, Швецию и Данию, чтобы от имени Имлея провести деловые переговоры и поправить его финансовое положение. Однако ни то, ни другое не удалось. Уолстонкрафт совершила две неудачные попытки самоубийства. Через некоторое время она вернулась к жизни и издала часть своих горьких писем Имлею, написанных во время путешествия, под заголовком «Письма, написанные в Швеции, Норвегии и Дании». Эту книгу прочитал английский писатель и философ, предтеча анархистского движения, Уильям Годвин (1756—1836). Он был очарован и влюбился в писательницу, которую уже встречал раньше. «Защита прав женщины» также вызвала его восторг, но путевые заметки из Скандинавии показались ему еще более выразительными и раскрывающими личность писательницы.

Когда они поженились весной 1797 г., открылось, что Мэри никогда не была замужем за Имлеем. Для Годвина это не имело никакого значения, ибо он выступал за отмену института брака, как письменно, так и устно в выступлениях: «Брак — это закон, наихудший из законов... брак — это отношения собственности, наихудшая форма отношений собственности»¹. Некоторые из их знакомых были настолько шокированы отсутствием морали у супругов Годвин, что отвернулись от них. В сентябре того же года Мэри родила вторую дочку и через несколько дней умерла.

Девочку также назвали Мэри. В 17 лет она сбежала из дому с поэтом-романтиком Перси Биш Шелли и еще через несколько лет издала книгу «Франкенштейн», к которой мы еще вернемся. Мэри Уолстонкрафт Шелли умерла в 1851 г. Фэнни Имлей, первая дочь Мэри Уолстонкрафт, покончила собой в 1816 году в возрасте 22-х лет.

После смерти Мэри Уолстонкрафт Уильям Годвин почтил ее память двумя поступками: он поставил ей памятник с надписью «Мэри Уолстонкрафт Годвин, автору “Защиты прав женщины”» и издал в 1798 г. небольшую книгу под названием «Мемуары об авторе “Защиты прав женщины”». Он задумал эту книгу как объяснение в любви, однако современники сочли ее чересчур откровенной. Годвин рассказал о попытках самоубийства и внебрачном ребенке.

¹ Цит. по эссе Вирджинии Вульф. <http://etext.library.adelaide.edu.au/w/woolf/virginia/w91c2/chapter13.html>.

Как пишут неизвестные авторы статьи о Мэри Уолстонкрафт в Википедии, книга Годвина шокировала читателей, и в течение многих лет жизнь писательницы вызывала более значительный интерес, чем ее творчество, которому воздали должное лишь в XX в.

«Жизнь Мэри с самого начала была экспериментом, попыткой приблизить условия жизни людей к их потребностям, — пишет британская писательница Вирджиния Вульф (1882—1941). — Ежедневно — ибо она не была ни педантом, ни хладнокровным теоретиком — в ней что-то зарождалось, отодвигало в сторону ее теории и заставляло формулировать их заново»¹.

В плане теории Уолстонкрафт убедительно защищала мысль о том, что разум — то основание, на котором должны основываться права человека. Она отвергала все предписанные роли и требования «добропорядочного поведения». И поскольку она была женщиной и поэтому принадлежала к той половине человечества, которая почти исключительно имела оправдание своего существования в выполнении заданных ролей, то оказалась без точки опоры и была вынуждена экспериментировать сама с собой.

Возможно, что женщина, когда ей удастся сказать нет и не быть такой, как ожидают мужчина и общество, делает более существенный шаг к тому, чтобы стать самостоятельным индивидом, чем это в принципе может сделать мужчина. У мужчины имеется много гибких вариантов для опоры. У женщины в принципе нет никакой опоры и никакой поддержки, кроме как быть «женщиной». Я думаю, что в этом кроется причина того, что в наши дни мы наблюдаем наибольшую самостоятельность именно у женщин, которым удалось прорвать рамки своих ролей в традиционных культурах, как например, в Китае или в мусульманской среде.

Выдвинутые Уолстонкрафт требования всеобщего разума о правах человека и ее самостоятельный образ жизни вдохновляют и служат примером для других активисток движения за права женщин вплоть до наших дней. Так, известная феминистка Эмма Гольдманн, также известная «экспериментальным образом жизни», ссылаясь на Уолстонкрафт. Симона де Бовуар буквально «вышла» из Мэри Уолстонкрафт, и мы еще вернемся к ним обеим. Одна из ведущих феминисток нашего времени мусульманского происхождения, Аяан Хирси Али, называет Мэри Уолстонкрафт в своей

¹ Там же.

автобиографии источником своего вдохновения, как в отношении всеобщих прав человека, так и собственной самостоятельности. И то, и другое одинаково необходимо для современного индивида.

Гуманизм на ложном пути

В рассказе о развитии правового мышления и о гуманизации методов наказания центральная, но несколько двусмысленная роль принадлежит британскому философу Джереми Бентаму (1748—1832). Он в двойном смысле указывает путь к нашему времени. Он считается родоначальником утилитаризма, морально-философской точки зрения о том, что общество и законодательство должны обеспечить наибольшее счастье для наибольшего числа людей. Бентам был одним из первых борцов за права гомосексуалистов, хотя его труд по этой теме вышел лишь в 1931 г. Бентам выступал в защиту животных, за отмену телесных наказаний, в том числе детей. Он был борцом за свободу слова и право на развод. Он выступал за то, чтобы каждый имел доступ получить высшее образование независимо от состояния и религиозной принадлежности. И все же больше всего он известен как реформатор тюрем.

Бентам считал, что в тюрьме месть и боль не должны находиться в центре внимания. Тюрьмы должны быть учреждениями для улучшения людей. С этой целью он разработал проект «Паноптикум» — круглое здание, в котором надзиратели могли наблюдать за всеми заключенными из одного центрального пункта. «Паноптикум представлял собой своего рода театр-наоборот, — пишет Георг Апенес в своей книге «Паноптикум. Наше прозрачное общество». — В театре, как известно, многие зрители в партере и на галерке могут наблюдать за актерами на сцене, в то время как в Паноптикуме у Бентама один надзиратель может наблюдать за большим количеством заключенных. Они его не видят, но слышат его голос, он становится вездесущим, видит и контролирует все, как будто он Господь. Когда ему возразили, что вряд ли возможно наблюдать за всеми заключенными круглосуточно, конструктор ответил, что дело вовсе не в том, что они действительно находятся под постоянным наблюдением, они просто-напросто не знают, когда за ними наблюдают, а когда нет»¹.

¹ Georg Apenes. Panoptikon. Vårt gjennomsiktede samfunn. Oslo, 2000. S. 9.

В данном случае центральная перспектива Брунеллески, которая позволяет видеть и строить мир из одной точки, превращается в вездесущее контролирующее око. А поскольку само око невидимо, контрольная инстанция перемещается внутрь каждого индивида. Заключение знают, что за ними в любой момент можно наблюдать, и становятся надзирателями за самими собой.

Такая тюрьма никогда не была построена при жизни конструктора, однако она есть символ техники господства и управления, увековеченный в литературе романом Джорджа Оруэлла «1984», а в реальной жизни — тоталитарными системами XX века. Мишель Фуко утверждает, что Паноптикум Бентама представляет собой структуру, которой пользуются все современные дисциплинарные институты и институты власти. Поэтому она есть модель современного общества наблюдения, которое защищается со ссылкой на вариант утилитаризма, и призвана обезопасить многих за счет ущемления некоторых. Счастье большинства достигается за счет ущемления достоинства отдельных людей.

В своем рвении создать более гуманную систему наказания и обеспечить права каждого Бентам забыл одну вещь: нерушимое право каждого человека на личную жизнь. Вместо этого он исходил из того, что надзиратели лучше знают, что нужно каждому. Его гуманизм заблудился в рационализме и превратился в тоталитаризм.

Нация

В 1926 г. вышла пьеса Джорджа Бернарда Шоу о Жанне д'Арк, в которой автор изображает ее как раннего предшественника национализма. В одной из сцен капеллан беседует с вельможей. Капеллан рассказывает о человеке, которого он встретил в пути:

«Капеллан. Но ведь он всего-навсего француз, милорд.

Вельможа. Француз! И откуда только вы берете такие выражения! Или уже эти бургундцы, и бретонцы, и гасконцы, и пикардийцы тоже начинают называть себя французами, как наши земляки начинают звать себя англичанами? Они уже говорят о Франции — или там об Англии — как о своей стране. Их страна, скажите пожалуйста! А что же будет с вами или со мной, если утвердится подобный образ мыслей?

Капеллан. А почему бы и нет, милорд? Чем это плохо для нас?

Вельможа. Человек не может служить двум господам. Если эта белиберда насчет служения своей родине засядет им в голову, то конец власти феодального сеньора и конец власти Церкви! То есть конец вам и мне»¹.

Дворянство и церковь были наднациональными и международными институтами. Силой, проложившей путь Французской революции и национальному государству, была буржуазия, или «третье сословие», как называли этот класс. Когда это сословие боролось за политическое влияние, оно связывало себя с величиной, которую впоследствии стали называть «нацией». Как намекает Шоу, Англия всех опередила, и зарождение английского национального государства началось уже в XIII в. с учреждением парламента. Что такое *третье сословие*? Так называется памфлет, написанный одним из немногих пионеров революции, которым удалось пережить ее — французским священником и политическим деятелем Эммануэлем Сийесом. Что такое третье сословие? — спрашивает Сийес и сам же отвечает: «Все!»

Третье сословие задавало тон в революции и получило влияние в французском обществе через национальное собрание. Черпая вдохновение у Руссо, Сийес дал следующее определение новому политическому феномену: «Нация — это сообщество индивидов, объединившихся вместе, подчиняющихся одному и тому же закону и представляемых одним и тем же законодательным собранием. Воля этого сообщества имеет постоянную законодательную силу, потому что она воплощает собой сам закон»².

Индивиды подчиняются закону, однако этот закон, который они приняли сообща через своих представителей в законодательном собрании — как впрочем хотел того Руссо в свои наилучшие времена. Однако здесь возникает вопрос: если это сообщество индивидов путем выборов представлено в законодательном собрании, то кто же имеет право голоса? Иными словами: кто принадлежит этому сообществу, или «народу»?

На этот вопрос существует в основном два ответа. Какой из них выбрать, и в наши дни зависит как от политической реальности, так и от самосознания и правового мышления отдельного челове-

¹ *Бернард Шоу. Святая Иоанна* / Пер. О. Холмской // Бернард Шоу. Избранные произведения. М., 1993. Картина четвертая. С. 23. <http://readr.ru/bernard-shou-svyataya-ioanna.html>

² Цит. по: *Waage. Jeg, vi og de andre. Om nasjoner og nasjonalisme i Europa*. Oslo, 1993. S. 176.

ка. Исторически эти ответы были сформулированы в двух различных географических регионах. Франция, которая до революции была абсолютистским единым государством, ответила, что те, кто проживает на ее территории, принадлежат к народу и являются гражданами, обладающими правами. Разумеется, первоначально к ним относилась лишь часть населения. Однако динамика национального развития требует, чтобы права и право голоса в ходе истории охватывали все больше групп населения.

Второй ответ на вопрос о том, кого можно считать народом, прозвучал на немецком языке. Германия во времена Французской революции состояла из целого ряда небольших княжеств, небольших государств и так называемых независимых имперских рыцарей. Германская нация не образовывала государства. Но у населения был общий язык. Те, кто был определен как нация, — ни о каком политическом влиянии речи не было еще довольно долго — говорили на общем языке и имели одно этническое происхождение. И хотя великое переселение народов несколько усложнило проблему, еще сегодня ситуация такова, что тот, кто рождается на территории Франции (или Англии или Америки), становится гражданином той страны, которая обладает верховной властью на этой территории, в то время как человек, родившийся как в Германии, так и в Норвегии, не становится автоматически гражданином этих стран. В них определяющим фактором является гражданство родителей или проживание человека.

«Немецкий ответ» на вопрос о том, кто относится к общности, был сформулирован параллельно с ростом интереса к народной культуре, интереса, пробужденного Иоганном Готфридом Гердером (1744—1803). Его значение для развития нации, национализма и самовосприятия, рассматривающего индивида как часть национального сообщества, не меньше, чем значение Руссо. Последний является крестным отцом политического национализма, а первый — культурного. Если Руссо противопоставляет происхождение человека в благородном природном состоянии культуре, то Гердер рассматривает культуру со всеми ее вариациями и оттенками как природу человека. Каждый индивид принадлежит к определенной языковой или этнической группе. Английский философ Исайя Берлин утверждает, что Гердер буквально изобрел представление о принадлежности. Так, Берлин пишет: «Он полагает, что таким же образом, как люди должны есть и пить, нуждаются в безопас-

ности и свободе передвижения, они должны принадлежать группе. Если отнять у них эту принадлежность, они чувствуют себя изолированными, одинокими и несчастными. Ностальгия, как говорил Гердер, есть старейшее человеческое страдание. Быть человеком означает обладать способностью чувствовать себя дома в каком-то месте, вместе с себе подобными¹.

Группу, к которой принадлежит каждый, Гердер называет «народной душой» или «народным духом». Наряду с тем, что индивид проявляет себя во все большем количестве областей, возникает представление о коллективных индивидах, о «нациях» как самостоятельных отдельных существах высшего порядка. Они — то есть нации — представляют собой *мы*-идентичность человеческих индивидов. Принадлежность к народной душе связывает меня с мне подобными.

Сам Гердер был образцом, что касается уравнивания различных культур или народных душ. Единственная культура, к которой он относился скептически, была его собственная, а именно, прусская. И все же от романтического представления Гердера о родине и народной душе совсем недалеко до веры в то, что одна коллективная личность лучше другой. Впрочем, прошло не так уж много времени, и политический и культурный национализм слились воедино, так что ссылка на корни человека постепенно приобрела значение для его прав — или что еще хуже: происхождение и культурная принадлежность стали угрожать правам и даже жизни человека, если были иными, чем у большинства.

«Национализм — религия демократии», — утверждает немецкий историк культуры анархистского толка Рудольф Рокер. Это точное определение, но только одной стороны национализма. Этот национализм делает демократию возможной и удобной, и дает обоснование тому, почему я должен делить политическую власть и права с совершенно чужими людьми, с которыми я, возможно, совершенно не согласен. Этот национализм заложил основу для формирования общества всеобщего благосостояния. Однако, подобно другим религиям, он послужил вдохновителем массовых убийств. «Другие» — это не «мы». Национализм — это хамелеон, меняющий окраску в зависимости от окружения. Зверь же остается самим собой.

Человек обладал *мы*-идентичностью и до национализма, отдельный человек связывал себя с племенем и родом, а позднее с семьей.

¹ Waage. Jeg, vi og de andre. Om nasjoner og nasjonalisme i Europa. S. 205.

Однако до возникновения национального государства и национализма эта идентичность была как бы частной. Так, для шведского национального барда и композитора Карла Микаэля Бельмана (1740—1795) или тех, кто его слушал, не имел значения тот факт, что люди в мире, который он создал своими произведениями, говорили друг с другом на французском, немецком или шведском языках. В Швеции XVIII в. язык не обозначал четкой идентичности. Сделать язык и этническую принадлежность важнейшими признаками идентичности для себя и других — есть соблазн, возникающий тогда, когда культура и сознание становятся «национальными». Вопрос «кто я такой?» превращается в вопрос «кто мы такие?».

С появлением национального государства и «народной души» мы попадаем внутрь статуи Вигеланна. Кто в наши дни может отделить свою личную идентичность и переживание *Я* от национальной культуры, в которой вырос? С представлениями о национальном доме идентичность стала орудием политической манипуляции и притязания на власть. Если люди в Античности и Средневековье жили как бы вплетенными в город-государство или цех, то сейчас они начали жить как национальные существа, причем переход каждого к культурной и политической принадлежности был порой плавным и почти незаметным. Эта принадлежность стала своего рода дополнительной кожей, дающей дополнительную защиту — для ее участников.

Права человека

Первая официальная формулировка врожденных и нерушимых прав человека появилась в американской «Декларации независимости» 1776 г. Ее высшая цель состояла в обосновании отделения от Англии, и поэтому в ней устанавливаются права отдельного человека в качестве предпосылки для национально-политической декларации об освобождении в целом. Через 15 лет, в 1791 г. были приняты так называемые «Дополнения к конституции», которые получили также название «Билль о правах». Первое дополнение констатирует свободу вероисповедания, свободу слова, свободу печати и собраний. Двумя годами раньше французская «Декларация прав человека» в статье 11 провозгласила свободу слова и вероисповедания. Таким образом, были сформулированы основополагающие права человека. Без них все остальное не имеет силы. Именно

благодаря свободе слова каждый человек может сказать, что его или ее права нарушаются, так же как свобода информации означает, что нарушения этих основ становятся в правовом обществе угрозой для властей. Прошло, однако, много времени, прежде чем эти необходимые права получили свое практическое осуществление.

Вопрос о свободе слова поднимался и ранее. Так, английский поэт и политический деятель Джон Мильтон выступает в своем труде «Ареопагитика» (1644) против всех форм цензуры. Он утверждает, что идеи могут показать свою жизнеспособность только в борьбе с другими идеями на «свободном рынке идей». Нет однако никакой гарантии, что победит *самая правильная* идея. «Рынок» — это не гарантия истины, а только арена.

Требование свободы слова возникает затем в тот момент, когда становится все труднее говорить о высшей истине. В Античности истина была тем, что понималось. В Новом времени после Ренессанса истина становится величиной, которая создается. Поэтому английский философ Джон Стюарт Милль (1806—1873) указывает на очевидный факт, который многих озадачил, что свобода слова вовсе не обязательна для того, чтобы появилась истина. Если бы это было так, то истина была бы похожа на вещь в мире. Свобода слова и информации нужна для того, чтобы каждый сам мог *выяснить*, что истинно. Мы не можем знать, правильна ли наша точка зрения, прежде чем не выслушаем аргументы против.

Людям с авторитарным мышлением трудно с этим согласиться. Поэтому Руссо защищал цензуру, но сердился, что его собственные книги запрещались. Он и ему подобные хотели ограничить свободу слова только «истинными» высказываниями, как во времена Милля, так и сегодня. Они оставляли за собой право самим судить о том, что правильно, а что нет. А так пропадает не только свобода слова, но и индивидуальность.

Однако вернемся к истории.

Несмотря на то, что французские революционеры считали, что права человека зиждутся на коллективной личности, называемой нацией, права по своей сути универсальны. Политический национализм, рожденный Французской революцией, вовсе не считает одну нацию «наилучшей». Он также отнюдь не стремится — в идеале — подчинить себе другие нации на империалистический манер. Его цель — мир, красиво и аккуратно отсортированный по национальным государствам, в которых соблюдаются права всех

людей их соответствующими государственными властями. Тот факт, что такое мышление приводит к культурному национализму, в природе вещей. В наименьшей степени *правовое мышление* является основополагающим для этой формы национализма. Поэтому «Декларация прав человека и гражданина» послужила вдохновением для других конституций, например, для норвежской в 1814 г.

Эксцессы в унижении человека и презрение самых элементарных прав человека, которые мир пережил во время Второй мировой войны, привели к возобновлению интереса к правам человека и желанию сформулировать их по-новому. Это произошло под эгидой ООН в 1948 г., и права человека охватывали на этот раз все человечество. Существенные положения «Всемирной декларации прав человека» восходят своими корнями к европейской мыслительной традиции, однако не менее важны инициативы, полученные от других культурных традиций. Так, китаец, член редакционной комиссии, предложил включить в определение качеств человека *совесть* наряду с разумом. Он выделял совесть не как внутреннее, индивидуальное дело каждого, а подчеркивал общий аспект в этом понятии: мы знаем нечто сообща. «Может быть, именно эта напряженность между самостью и другим является основополагающей для понятия совести? — спрашивает Оддбьёрн Лейрвик и продолжает: — Совесть указывает на то, что более всего мое собственное, и одновременно то, о чем мы согласились самым чудесным образом»¹.

Я уже писал ранее о том, как возникает совесть в античном мире — как граница между мной и миром, как феномен, так же связанный со мной, как и с окружающим миром. Это качество совесть сохранила и в западной культуре, и это выражается в самом слове. На большинстве европейских языков это слово состоит из префикса, означающего «вместе с» и корня, означающего «знание». И когда «Всемирная декларация» уже в первой статье ссылается и на разум, и на совесть, то этим устанавливается связь отдельного человека с сообществом. Эта связь является предпосылкой и гарантией любого права. Та общность, на которой основываются права, уже не коллективная личность. Это форма общего разума и «мировой совести». Одновременно индивид предстает в декларации как суверенный. Все коллективные идентичности,

¹ Oddbjørn Leirvik. Islamsk etikk. Ei idehistorie. Oslo, 2002. S. 218.

такие, как национальная и политическая принадлежность, а также пол, для прав не имеют значения:

«Статья 1

Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства.

Статья 2

Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория независимой, подопечной, самоуправляющейся или как-либо иначе ограниченной в своем суверенитете»¹.

В статье 18 провозглашается свобода совести и вероисповедания, а в статье 19 — свобода слова и информации. Эти права основываются на том, что каждый отдельный индивид есть существо, наделенное разумом и совестью, существо, обладающее способностью познать себя и видеть «ты», независимо от гражданства и национальной принадлежности.

Права стали универсальными, потому что они индивидуальны.

¹ См.: www.un.org/russian/documen/declarat/declhr.

Индивид ищет взаимосвязи

Иммануил Кант раскрывает неизвестные страницы.

Г.Э. Лессинг преподает нам урок

«Дух, — требует властитель Смерть, —
Ляг грудой перегноя!» —
Но Дух ему в ответ: «Нет, сэр,
Я верую в иное!»

Смерть сомневается: «Тебе ль
Со мною спорить, прах?» —
А Дух уходит в свой предел,
Земной хитон поправ.

Эмили Дикинсон

Вся история повествует об отношении человека к самому себе. История культуры индивида — это рассказ о том, как отдельный человек в своем самосознании медленно выходит из взаимосвязей, в которые он или она были когда-то тесно вплетены, и образно говоря, поселяется в самом себе.

Около 1413 г., когда Брунеллески с помощью своего эксперимента с зеркалом продемонстрировал центральную перспективу, возникает впечатление, как будто в смесь, образуемую самостью и миром вокруг нее, добавляется какое-то вещество и — подобно тому, что происходит, когда в молоко наливают лимонный сок — расщепляет эту смесь на две части. Эксперимент Брунеллески не был *причиной* дальнейшего развития, разве что развития скульптуры и архитектуры, а скорее симптомом того, что что-то должно произойти. Это «что-то» Буркхардт называет расколом на объект и субъект. В эпоху Возрождения проснулась способность рассматривать предметы объективно. «Вместе с этим с полной силой заявляет о себе *субъективное начало*; человек становится духовным индивидом и познает себя таковым»¹. Мир становится объектом, человек — субъектом; субъективное переживание или чувство постепенно все меньше имеет дело с миром. В силу научной революции мир стал механистическим и еще более чуждым внутреннему восприятию человека. Когда раздаются требования о свободе слова и других ин-

¹ *Якоб Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 12.*

дивидуальных правах человека, это еще один симптом того, что человек может искать истину только в себе самом. Она выступает не в объекте, то есть не в мире, а в человеке и через человека.

Одновременно появляются признаки того, что рассказ об отношении человека к миру приобретает новое направление. Эти признаки выражаются в попытках создать новые взаимосвязи и найти новый смысл, который мог бы связать субъекта с окружающим миром.

Мы уже познакомились с несколькими из этих попыток — национализмом и представлением о том, что каждый человек есть часть народной души. Я полагаю, что решающим фактором для возникновения теорий Гердера и их распространения, наряду с очевидными политическими и материальными движущими силами, было основополагающее ощущение отчужденности от мира. Гердер хотел восстановить чувство принадлежности в неустойчивом мире.

Французский писатель и философ-экзистенциалист Альбер Камю сравнивает положение человека во Вселенной, лишенной смысла и путеводителя, с положением Сизифа, которого боги приговорили поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. Для Камю абсурдность и отчуждение не есть результат условий существования человека. Они есть сами эти условия. И все же и Камю, и Сизиф находят смысл: «Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта Вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым»¹.

Людей такого склада, как Сизиф, по Камю не так много, поэтому хорошо, что имеются другие способы воссоединиться с окружающим миром, нежели национализм, имеющие менее фатальные последствия. Один из таких способов появился в Европе с новой силой примерно в одно и то же время, что и национализм. Это была вера в то, что со смертью тела душа не исчезает, а возрождается к новому существованию.

¹ Альбер Камю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. <http://readr.ru/alber-kamyu-mif-o-sizife.html>

Переселение душ

Я несколько раз намекал на тесную связь между развитием индивида и смертью. В Древнем Египте человек становился индивидом, умирая, а Сократ полагал, что философия — это самопознание и упражнение в смерти. Греческие мистерии были «индивидуальными» в том смысле, что были доступны для всех и, по всей видимости, позволяли познать тайны смерти. Христианство основано на жертвенной смерти Богочеловека и послужило катализатором процесса индивидуализации в развитии западной культуры. В буквальном смысле жестокая смерть появилась на заре эпохи Возрождения — в облике чумы, опустошавшей огромные регионы. Однако в то же время, как показывает английский историк Самюэль Кон, это стало одним из факторов, способствовавших переживанию и высокой оценке индивидуальности.

Переводчик «Опытов» Монтеня на норвежский язык Асбьёрн Орнес пишет о нем в послесловии к изданию книги на норвежском языке следующее: «Когда он в своих “Опытах” без конца пишет о смерти, это воспринимается как окончание присутствия духа. Сознание поддерживается мыслью о том, что его прекращает. Присутствие — это преодоленное отсутствие. Человек только тогда обладает полным знанием о самом себе, когда знает, что умрет. Смерть — это твердая точка по ту сторону всех превращений; если человек забывает о смерти, то он становится равнодушным и слабоумным. Смерть — это вызов, который есть удел каждого и над которым никто не властен. Следует направить на нее взгляд, бдительно и настойчиво»¹.

В том же смысле смерть действовала стимулирующе на появление индивида в развитии западной культуры. В XVIII и XIX вв. на европейской арене появляется иное толкование смерти, которое не уничтожает сознание, а преобразует его, делает его шагом к новой земной жизни.

Одной из причин возникновения идеи о реинкарнации было расширение контактов с другими культурами, чему способствовали судоходство и торговля. На Востоке и в большинстве неевропейских культур переселение душ — феномен более или менее само собой разумеющийся. Подобным же образом в европейской Античности мы находим идею о том, что душа проживает на земле несколько

¹ *Michel de Montaigne. Essais, utvalg med innledning av Andre Gide, oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo, 1979. S. 123.*

жизней. В «Законах» Платон устами Сократа описывает переселение душ в юридическом контексте: «За все подобного рода поступки (убийство) человека ожидает расплата в Аиде, а когда он снова вернется на Землю, ему придется... испытать участь пострадавшего от него лица: он подобным же образом будет убит другим человеком»¹. В диалоге «Фэдр» Платон описывает динамику переселения душ в связи с философской деятельностью и одаренностью: «Только душа человека, искренне возлюбившего мудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей», в течение трех жизней подряд «окрыляется», покидает земную сферу и попадает в царство богов. Остальные будут жить снова и снова. «Тут и жизнь животного может получить человеческая душа, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека; но душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа»².

У Платона, так же как в буддизме, цель переселения душ состоит в том, чтобы прекратить круговорот на земле. В обеих системах мысли человек может возродиться в образе животного и наоборот.

Аристотель отклоняет идею переселения душ, называя ее «пифагорейским мифом». Он не признает платоново разграничение между телом и душой. Для Аристотеля тело и душа образуют единство, причем одно немислимо без другого, и поэтому душа не может переселяться из одного тела в другое.

С наступлением христианской эпохи мы находим мысль о переселении душ у манихеев, поздних катаров и у представителей других гностических течений, объявленных еретическими и преследуемыми. Вслед за Платоном и буддистами, они видели цель повторяющихся земных жизней в освобождении души из своей земной тюрьмы. Манихеи разделяли людей на различные классы, и только «мастера», вроде епископа Фавста, могли надеяться на то, что им удастся вырваться из порочного круга: рождение — смерть — рождение. Они находились на том уровне, что и любители мудрости у Платона.

Та же картина наблюдается и у катаров в Средневековье. Для них так же смысл состоял в том, чтобы вырваться из плохой и фальшивой земли к небесному Свету, истинной обители человека. Те, кто надеялись на скорейшее освобождение, назывались «совер-

¹ Платон. Законы, 870e / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч. в 3 т. Т. 3. Ч. 2. С. 360.

² Платон. Фэдр, 249a, 249b / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч. в 3 т. Т. 2. С. 184—185.

шенными». Остальным приходилось еще много раз погружаться в грязную материю.

В одной рукописи XIII в. под названием «Ересь катаров в Ломбардии» написано: «Они говорят, что человеческое тело получает свою жизнь частично от злых духов, созданных дьяволом, и частично от душ, упавших с неба. Души наказываются тем, что попадают в тело, и если они не освобождаются в одном теле, то переходят в другое и искупают свою вину там. Когда это искупление завершается, душа воссоединяется с телом и духом, оставшимся на небе»¹.

В Евангелиях имеются места, которые используются в качестве подтверждения того, что представление о реинкарнации имелось у Иисуса и в его окружении. В Евангелии от Матфея «Иисус спрашивает учеников своих, за кого люди почитают Сына Человеческого» и получает ответ: «Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков»². Для официальной же церкви мысль о том, что человек возрождается для новой жизни на земле, — полнейшая ересь. Причин этому несколько. Освобождение происходит путем деяний Христа, а не благодаря исправительной работе над собой каждого человека на протяжении тысячелетий. Церковь ориентировалась в этом отношении на Аристотеля и отклонила дуализм между телом и душой, лежащий в основе любой мысли о переселении душ.

Что же тогда возрождается? Это не может быть то *Я*, которое мы знаем из этой жизни. Это *Я* слишком тесно связано с *этой, моей* жизнью. Мысль о реинкарнации предполагает, по-видимому, некое вечное ядро во мне, которое не зависит ни от моего собственного восприятия моей идентичности, ни от памяти, ведь мало кто может утверждать, что помнит что-либо из своей прошлой жизни. «Представим себе, что какой-нибудь человек сделался бы китайским императором, — пишет немецкий философ Лейбниц, выдвигая аргумент против мысли о реинкарнации, — но при этом бы позабыл, кем он был прежде, как будто бы он заново родился. Не то же ли было бы это... как если бы этот человек уничтожился, а на его место в тот же момент был сотворен китайский император?»³

¹ Цит. по: Høinæs, Hans-Jørgen. Katharene, trubadurerne og gralstraditionen. København, 1989. S. 33.

² Евангелие от Матфея, 16, 13—14.

³ Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике. 1686. Ч. вторая // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 159—160.

Когда Церковь и официальное христианство отвергают мысль о реинкарнации, то они тем самым усиливают единство личности и ее связь с Богом. С исторической точки зрения нет ни малейших сомнений в том, что вера в то, что вопрос об освобождении или гибели решается здесь, в данной одной жизни, способствовала концентрации умов на этом мире и повседневных задачах. Борьба *против* идеи реинкарнации, иными словами, стимулировала развитие индивидуальности на Западе. Вспоминается невинный на первый взгляд анекдот, который в этом свете приобретает потрясающую глубину: «Ты веришь в реинкарнацию? — Нет, только не в этой жизни».

Тот факт, что идея реинкарнации считалась ересью, не означает, что она была неизвестной в христианском мире. Хотя это чуть было не произошло после уничтожения катаров в XII в. Современный немецкий теолог и историк Хельмут Цандер, написавший объемный труд об европейских представлениях о переселении душ, на котором основывается часть данной главы, называет средневековый период «поиском следов с лупой»¹. По его мнению, рассказ о средневековом христианстве и реинкарнации — это история о пустоте. Он находит следы этих представлений лишь в форме их отклонения.

В эпоху Возрождения ситуация меняется. Взгляд обращается к Античности. Платон стал известен на Западе благодаря переводам итальянского гуманиста и философа Марсилио Фичино. Когда мусульмане завоевали Константинополь, в Италии и особенно во Флоренции появился целый ряд ученых, сведущих в греческой традиции. Тем не менее, не следует недооценивать связь между отчуждением от мира и возрождением идеи реинкарнации. В эпоху Возрождения человек делает шаг назад от мира, связь между ним и миром ослабевает, и появляется новый связующий элемент в виде реинкарнации. Однако это лишь намеки. У Пико и Фичино эта идея появляется скорее в виде поэтической аллегории, нежели реальности. То же самое относится к их толкованию версии Платона.

Представление о том, что человек мог превратиться в животное, и наоборот, гуманистам Эпохи Возрождения казалось, должно быть, отвратительным. Этого отнюдь не имел в виду Пико делла Мирандола, когда в своей «Речи о достоинстве человека» вложил в уста Бога слова о том, что он поставил человека в центре мира, чтобы тот сфор-

¹ Helmut Zander. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Darmstadt, 1999. S. 216.

мировал себя как захочет: «Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». Он имел в виду возможности души, а не форму тела. Поэтому далее он пишет следующее: «Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: «Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным... Если ты увидишь кого-либо, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь подобно Калипсо кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное»¹.

Тем не менее, платоновский вариант учения о переселении душ, согласно которому человек рисковал превратиться в следующей жизни в животное, был так широко распространен в тогдашней Флоренции, что Джакомо Саванарола счел необходимым обсудить и осудить его в нескольких трудах и проповедях. В эпоху Высокого Возрождения дискуссия о переселении душ распространилась на всю цивилизованную Европу.

В результате научной революции изменилось представление о жизни после смерти. Эта жизнь была перенесена на другие планеты. С прогрессом науки позиция Церкви и ее догмы ослабели. Новые мысли, которые можно считать вариантами веры в переселение душ, подпитывались самой наукой. Когда Коперник, Кеплер и Ньютон показали, что Земля лишь одна из планет, вращающихся вокруг одного и того же Солнца, возник вопрос, не существует ли жизнь на других планетах.

Путешествия на другие планеты

В 1686 г. во Франции вышла книга французского писателя и ученого Бернара Ле Бовье де Фонтанеля (1657—1757) «Беседы о множественности миров». Автор утверждал, что люди живут не только на Земле, но и на других планетах. Книга стала очень популярной и положила начало дискуссии об отношениях между жизнью на Земле и в осталь-

¹ *Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека* / Пер. Л. Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5 тт. Т. 1. С. 506—514.

ной Вселенной. В то время для теорий о планетах были характерны скорее неоплатоновские, гностические представления о том, что все — от Творца до мельчайшей песчинки — взаимосвязано и является звеньями одной цепи, нежели новые варианты учения о переселении душ. Однако эти два представления сливаются воедино, например, у Иммануила Канта в его так называемый «докритический период». В 1755 г. вышла его книга «Всеобщая естественная теория и теория неба», в которой он просто-напросто исходит из того, что на всех планетах существует растительность, животный мир и люди. Однако по причине увеличивающегося расстояния от Солнца материя утончается. Кант допускает возможность переселения душ и «путешествия на другие планеты»: «Должна ли бессмертная душа во всей бесконечности своей будущей жизни... остаться всегда прикованной к этой точке мирового пространства, к нашей Земле? Неужели она никогда не будет причастна к созерцанию остальных чудес творения с более близкого расстояния? Кто знает, не суждено ли ей когда-нибудь узнать вблизи те отдаленные тела мироздания и совершенство их устройства, которые уже издалека столь сильно возбуждают ее любопытство? Быть может, для этого и образуются еще некоторые тела планетной системы, чтобы по истечении времени, предписанного для нашего пребывания здесь, уготовить нам новые обитатели на других небесах? Кто знает, не для того ли вокруг Юпитера обращаются его спутники, чтобы когда-нибудь светить нам?»¹.

Несколько лет спустя швейцарский биолог и натуралист Шарль Бонне (1720—1793) утверждал, что планеты населены живыми существами, известными на Земле, но находящимися на других стадиях развития. Так, люди стали ангелами, а животные научились разумно мыслить. На некоторых планетах слоны и обезьяны находились на более высоком уровне развития, чем люди на Земле. Пример, который часто используют для иллюстрации превращений между земной жизнью и жизнью следующей, — гусеница, из которой появляется бабочка, — стал у него метафорой превращения между планетами.

В версии шведского ученого и теософа-мистика Эмануэля Сведенборга (1688—1772) эта теория получила основополагающее значение для христианской теологии и очень личный оттенок. Сведенборг, выдающийся шведский ученый, который в последние

¹ Иммануил Кант. Всеобщая естественная теория и теория неба. 1755 / Пер. Б.А. Фохта // Иммануил Кант. Соч. в 6 тт. М., 1963. Т. 1. С. 261.

20 лет своей жизни разработал свою собственную форму христианства и мистики, помещает на планетах различные типы ангелов. Он утверждает, что имел с ними множество бесед и ссылается на эти беседы в нескольких книгах. Так, одна из книг так и называется: «О Небесах и чудесах на них и об Аде: на основании того, что я слышал и видел» (сокращенная версия в русском переводе называется «О небесах, о мире духов и об аде»). Теория путешествия на другие планеты занимает центральное место в варианте христианства Сведенборга, имеющего сегодня церкви на большинстве континентов. Сведенборг и сейчас является загадкой и служит постоянным объектом исследований и анализа. Он был очень знаменит уже при жизни и вдохновлял среди прочих Иммануила Канта. Мы еще вернемся к Сведенборгу и отношениями между ним и Кантом. Здесь я только хотел бы подчеркнуть, что он был автором одной из версий путешествия на другие планеты.

Человеком, который довел до завершения идею о переселении на другие планеты, стал Иоганн Готфрид Гердер, с которым мы уже встречались как с родоначальником понятий народной души и родины. В 1782 г. вышел его философский диалог, в котором он утверждает, что земля слишком тесна для развития человечества. Поэтому люди переселяются на другие планеты. Он представляет себе развитие от самой удаленной планеты в солнечной системе до самого Солнца, где живут самые развитые и передовые души людей. Мы, будучи людьми, живем на срединной планете — Земле. Ранее мы имели другие образы и формы. Для Гердера идея переселения на другие планеты является альтернативой идее реинкарнации. Эта идея играла такую роль еще несколько лет, пока не «нашла убежище в художественной литературе», как пишет Цандер: около 1837 г. Иозеф Эмиль Нюрнбергер издал научно-фантастическое стихотворение, основанное на представлении об облагораживании творений при перемещении с планеты на планету.

В этом убежище теория переселения на другие планеты пребывает и сейчас. Тот, кто посетит эту малоизвестную комнату в историческом музее, встретит некоторые знакомые вещи, в первую очередь, роман классика научной фантастики Герберта Уэллса (1866—1946) «Война миров» (1898), а также вдохновленные им книги и фильмы, как например, «Планета войн Галактика», «Планета обезьян» и «Звездные войны». Страх, который вызывает представление о пустом и механическом космосе, конкретизируется

здесь в виде монстров в образе человека, помеси животного, человека и машины. Как это ни удивительно, представление Гердера об уровнях развития различных планет в этом фиктивном мире претерпело такие же изменения, как и его представление о народных душах: планеты и их обитатели — опасные чужаки, как и представители других наций. Опять перед нами *Мы* против *Них*. Так война миров способствует созданию единства между нами и новой взаимосвязи с космосом, хотя бы в форме угрозы.

Переселение на другие планеты — это представление, родившееся из идеи о переселении душ. А это идея продолжает жить также вне художественной литературы и киноискусства.

Жизнь как школа

В 1757 г. шотландский философ Дэвид Юм писал: «То, что неуничтожимо, не должно также и иметь начала. Поэтому душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения... Метемпсихоз является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии»¹.

В то время идея реинкарнации была так хорошо известна в европейском культурном пространстве, что даже философ, сомневавшийся в существовании самости, счел нужным прокомментировать ее, и даже уважительно. Эта идея стала частью идеологии, которую принимали как данность, хотя порой не без иронии. Так в 1784 г. Гердер написал, что профиль Гёте дает основания полагать, что ранее он был Юлием Цезарем. Через 1800 лет он был наказан и назначен тайным советником в Веймаре. Сам Гёте сохранял интерес к этой идее всю жизнь, но так и не выработал к ней своего отношения. Его юношеские стихи и высказывания позволяют, однако, сделать вывод о том, что он принимал идею реинкарнации. Позднее его отношение к ней становится несколько двойственным; в некоторое время его интересовала также идея переселения на другие планеты.

Однако центральной фигурой дискуссии вокруг реинкарнации как в Германии, так и в остальных европейских странах стал немецкий драматург и философ Просвещения Готхольд Эфраим Лессинг. Он был на 20 лет старше Гёте и издал в 1780 г. работу под

¹ Дэвид Юм. О бессмертии души / Пер. Семена Роговина // Дэвид Юм. Малые произведения. М., 1995. http://www.i-u.ru/biblio/archive/gurevich_misliteli/10.aspx

названием «Воспитание человеческого рода». Сто параграфов посвящены описанию всемирной истории как процесса воспитания. Но как можно воспитать человечество, когда каждый из его членов исчезает и уносит с собой в могилу свои знания? И каким образом каждый отдельный человек может воспользоваться этим знанием, если он или она проживает свою жизнь как еврей или христианин? «Но почему бы каждому человеку не пребывать в этом мире больше одного раза? — спрашивает он в конце своего трактата. — И почему бы мне не возвращаться столько раз, сколько мне предназначено, чтобы обрести новые знания и новые навыки? Разве я сразу же уношу с собой столько, что возвращаться, пожалуй, не стоит труда?»¹

Тягу к учению и желание развиваться Лессинг считает движущей силой процесса реинкарнации. Представление о реинкарнации у Лессинга противоположно восточному и гностическому. Вовсе не бегство от мира, а желание быть в нем и учиться движет колесом жизни. Таким образом, несмотря на догматические противоречия и нерешенные парадоксы и проблемы, возникает пункт, в котором могут встретиться христианство и реинкарнация. Христианство также направляет внимание человека к миру, к изменению и совершенствованию этого мира и человека.

Этот небольшой трактат Лессинга придал вес дискуссии об идее реинкарнации, которая быстро распространялась в течение XIX в. — если не в качестве убеждения, то по крайней мере в качестве темы для обсуждения. Дискуссия приобрела такие размеры, что Хельмут Цандер, исследовавший историю идеи реинкарнации, затрудняется дать полный и всеобщий обзор формулировок этой идеи, ее обоснований и литературы о ней в XIX в.

К концу XX в. картина становится еще менее обозримой. Идея появляется в виде излюбленного выражения в целом лесу представлений, известных под общим названием «новый век» и «среди большинства», даже в такой лютеранской по воспитанию стране, как Норвегия. Опрос мнения в 1998 г. показал, что три процента были «совершенно уверены» в своей вере в реинкарнацию, еще десять процентов верили, но не были твердо уверены.

Среди всех мыслителей и писателей, занимавшихся идеей реинкарнации в XX в., особое место занимает немецкий философ-

¹ Лессинг Г.Э. Воспитание человеческого рода / Пер. М.И. Левиной // Лики культуры. Альманах. М., 1995. <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2457>

мистик Рудольф Штейнер (1861—1925). Впервые он затрагивает ее в журнальной статье в 1903 г. Он не пытается опереться ни на буддистскую, ни на христианскую традицию, а опирается на естественные науки — так же как жизнь возникает только из жизни, так душа и сознание могут возникнуть лишь из души и сознания. Наука, начиная с Аристотеля, считала, что жизнь может возникнуть из безжизненной грязи, пока Луи Пастер не доказал противоположное, точно также эта наука попадает в плен иллюзии, когда отвергает идею о реинкарнации.

В мировоззрении Штейнера — антропософии — идея реинкарнации занимает центральное место. Он опирается на Лессинга и рассматривает повторяющиеся земные жизни как вечно длящийся процесс обучения и развития, движимый «кармой». Этот термин взят из санскрита и означает «дело»; он обозначает деяния, как добрые, так и злые, ведущие человека от жизни к жизни. В конце своей собственной жизни Штейнер прочитал серию докладов об «эзотерических размышлениях насчет кармических связей». Они собраны в семи томах и представляют собой своего рода всемирную историю. Штейнер утверждает, что может описать целый ряд жизней отдельных людей на земле и показать, как их поступки — или отсутствие поступков — создают предпосылки для их следующих жизней. Таким образом возникает история как результат и предпосылка деяний индивидов. Мир и индивиды переплетаются в динамическом взаимодействии, причем отдельные люди и их индивидуальная или коллективная карма выступают движущей силой в процессе, называемом историей.

Что касается самого Штейнера, возникает вопрос: если он утверждает, что обладает таким грандиозным обзором истории и всех событий как духовного, так и материального характера, то где находится его место? Где он как индивид? Как он может иметь такой обзор, какой приписывается существам совсем иного рода, нежели люди? Эти вопросы возникают из всей его антропософии. Простейший ответ — отклонить и философию, и самого философа. Я не буду пытаться решать эти проблемы. Однако к Штейнеру как философу мы еще вернемся. В этой своей роли он сформулировал мысли, которые составляют важный этап в рассказе о развитии индивида. Здесь я хотел бы лишь подчеркнуть его роль как завершителя европейской идеи реинкарнации и мыслителя, предложившего индивиду взаимосвязь с миром и другими людьми — взаимосвязь, которую человек рискует потерять по дороге к себе самому.

Возможности индивида

В гостях у Юма, Канта, Фихте, Гёте и Гегеля

Я же знаю, что все вещи в ладу и согласии.
Пока люди спорят, я молчу, иду купаться и
восхищаться собою.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

Механистическая картина мира оставила отдельного человека как бы в пустоте. В то время как человек ощущал внутри себя живую душу, во внешнем мире становилось все труднее распознать что-то аналогичное. Попытки восстановить связь между самостью и миром, на которые я указал в предыдущей главе, были далеко не единственными. Чем сильнее переживалась обособленность и собственная индивидуальность, тем больше таких стратегий возникало на идейно-исторической арене.

Пока механизация касалась только картины мира и переживания мира мыслящим человеком, отдельный человек все же мог связать себя с окружением через работу и принадлежность к семье. Изобретение в 1769 г. паровой машины, приписываемое Джейсу Ватту, означало начало конца также и для этой формы принадлежности. Это изобретение привело к полной перестройке обычного процесса труда и к значительным изменениям структуры поселения людей. Паровая машина радикальным образом привела к увеличению эффективности производства. Всего через двадцать лет после ее изобретения уже существовали огромные фабрики и заводы с количеством рабочих до нескольких тысяч человек. Паровые машины можно было соорудить везде, где имелось сырье и доступ к источникам энергии. Поэтому большое количество людей оказалось вынужденным не только отказаться от традиционного ремесленного мастерства, но и переселиться туда, где можно было найти работу на фабрике. Зарождающийся фабричный пролетариат оказался в буквальном смысле в насквозь механизированном мире. Машины определяли суточный и рабочий ритм, место жительства и напрочь отметали остатки принадлежности к большому космосу

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 52.

и осмысленному миру, который могли предложить сельское хозяйство и ремесло.

Индустриализация и урбанизация способствовали усилению индивидуализации. С середины XVIII в. увеличивается количество имен. Раньше, когда выбор имен был уже, а людей в одном месте много, было больше шансов быть принятым за другого человека.

Промышленная революция заложила основы для грандиозного экономического развития на базе разделения труда и, тем самым, для современного капитализма и экономического либерализма. И то, и другое как освобождает, так и связывает индивида, который зависит от самого себя, если обладает властью и средствами, или привязывается к экономическим структурам и отношениям власти, которые могут быть столь же жесткими, как и предлагаемые природой и феодальной системой. Индустриализация вызвала далее потребность в сырье и энергии, что в свою очередь давало толчок к превращению национализма в империализм. Здесь, как и в отношении правового мышления, лидировала Англия. С появлением империализма и ростом торговли Европа установила еще более тесный контакт с другими культурами, и это усилило позиции индивида, поскольку стало труднее сохранять веру в то, что имеется только один данный Богом способ быть человеком, только одна возможная мораль и мировоззрение. С другой стороны, контакты с другими культурами привели к возникновению расизма. Нация превратилась в расовую общность, в которой «другие» часто не считались полноценными людьми.

С рационалистической точки зрения, все люди в принципе похожи. В эпоху Просвещения империализм и мысль о превосходстве европейцев подвергаются критике, однако в начале XIX в. появляется «научный расизм»: белый человек считается выше остальных людей. Доказательство этому находили, впрочем, в том феномене, что «дикари» умирали, как только вступали в контакт с европейцами. Правда, в 1838 г. британская парламентская комиссия пришла к выводу о том, что аборигены умирали по причине жестокого обращения колонистов. Однако колониальные державы нуждались в обосновании дискриминации и геноцида, возникшими в результате их безмерной жадности наживы и обогащения. Такое обоснование было найдено в расизме.

Один из пионеров расистской теории, английский врач Роберт Кнокс, заявил в 1850 г., что темнокожие люди по своему развитию ниже белой расы. Цвет кожи пронизывает всего человека, мозг у

них, по-видимому, в общем темнее, а белые частички более волокнистые. Все это Кнокс почерпнул, исходя из своего более чем скромного опыта. Этот ограниченный опыт и неосведомленность, в которых признается Кнокс, не мешают ему, однако, сделать далеко идущие выводы, которые сводят как белого, так и темнокожего человека к членам групп или видам животных. Здесь нет места индивиду. Раса для него это все: поэзия, наука, искусство, короче говоря, от расы зависит вся цивилизация¹. К концу XIX в. эта точка зрения укрепились и расширилась с развитием естественных наук, в особенности биологии. Эрнст Геккель, популизатор идей Чарльза Дарвина в Германии, утверждал даже, что неевропейские расы образуют переходную ступень между обезьяной и человеком.

Европейская культура, которая в сильной степени способствовала развитию индивидуального самосознания, чуть не утонула в болоте группового мышления, опиравшегося на расизм. Однако в первую очередь расизм оправдывал использование людей в качестве средства в погоне за собственным обогащением.

Откуда происходит знание?

Закрепив самость в мышлении через свое знаменитое предложение о *Cogito*, Декарт перешел к доказательству существования Бога. Ход его рассуждений может показаться нам несколько странным. Во время своих методических сомнений он в конечном счете обнаружил, что единственное, в чем он уверен, это то, что он сомневается, а для того, чтобы сомневаться, надобно мыслить, а чтобы мыслить, необходимо существовать. Затем он обратил свой взгляд на математические аксиомы и нашел их такими же очевидными, как и свое собственное существование. Но откуда такая уверенность? Почему они столь очевидны? Они не могут быть от ощущений, ибо ощущения в принципе неточны и разнообразны. Следовательно, они уже заложены в сознание — и сделано это Богом. Эта уверенность объясняет существование врожденных идей.

Теория врожденных идей сродни учению об идеях Платона, но теперь идеи оторваны от внешнего мира и помещены внутрь человека. Эти мысли получили дальнейшее развитие в рационализме, одном из основных философских направлений XVII в. Немецкий

¹ См.: *Sven Lindquist*. Utrydd hver eneste jævel. Oslo, 1993. S. 151, 154—155.

философ и математик Готфрид Лейбниц (1646—1716) указывал, что сознание имеет имманентную разумную структуру. Оно сортирует чувственные восприятия на причинно-следственные, на временные — до и после, относительные, идентичные и противоположные. Такое понимание формулируется в полемике с Джоном Локком, утверждавшим, что сознание совсем пустое, пока чувства не запишут на нем свои впечатления. Лейбниц признает, что Локк частично прав, но с одним существенным исключением — самого сознания. Чувственный опыт дает материал для нашего знания, а врожденные идеи делают это знание надежным.

Джон Локк, с которым мы уже познакомились ранее в связи с правовым мышлением, основал еще одно основное философское направление — эмпиризм. Все наше знание от опыта, который охватывает как чувственное восприятие, так и наши внутренние наблюдения за собой. Разум является врожденным, но если мы будем утверждать, что некоторые идеи врожденные, это не означает, что мы получаем знания о мире благодаря разуму, а лишь то, что мы получаем знания о самом разуме. Человека при рождении можно сравнить с *tabula rasa*, чистой доской или немеблированной комнатой. Комната или доска налицо, но не содержание. «Чистая доска» Локка соответствует в некотором смысле представлению современного человека о самом себе, как например, «*the selfmade man*». Такой человек входит в мир без опасений: он в состоянии делать все, достичь всего, если только будет усердно работать. Прошлое — не препятствие. Высказывание Локка о том, что Америка переживает начало, тоже можно толковать в этом смысле. Мы как Америка — страна возможностей до ее открытия.

Дэвид Юм (1711—1776) довел эмпирические воззрения до последовательного агностицизма. Он отбросил всяческие разговоры не только о врожденных идеях, но и о том, что разум должен иметь собственную структуру независимо от чувственного восприятия. Как мы можем это узнать? Он выступил против принципа, лежащего в основе надежности опыта вообще и опыта естественных наук, в частности, и подверг критическому рассмотрению понятие причинности. Мы наблюдаем, как солнце освещает камень, потом отмечаем, что камень теплый. Но как мы можем утверждать, что в происходящем есть необходимая, логическая и разумная связь? Мы не наблюдаем такой связи, только два следующих одно за другим явления. Я вижу, как один бильярдный шар сталкивается с другим.

Другой шар катится дальше. Я наблюдаю движение обоих шаров, но не утверждение о том, что первое движение было причиной второго. Может, это и так, но знать этого мы не можем. Если же мы все равно будем настаивать на том, что одно из них — причина, а другое — следствие, то объяснение тому надо искать в нашей психике. Нас соблазняет *привычка!* Когда мы в первый раз, возможно, еще будучи детьми, были свидетелями того, как камень нагрелся на солнце или что один шар покатился после столкновения с другим, мы не думали о том, что одно событие было причиной второго. Ведь множество вещей происходит одновременно или же непосредственно друг за другом. Но когда мы часто наблюдаем два таких события, мы называем одно причиной, а другое следствием и утверждаем, что между ними логическая причинная связь. Однако саму эту связь мы не воспринимаем органами чувств и не обнаруживаем с помощью логики и разума. Инертность нашей психологической конституции создает впечатление того, что одно является причиной другого.

Надежного знания не существует. Согласно Юму, нельзя даже быть уверенным в том, что существует самость. Это возможно, но *знать* мы этого не можем. Мы ведь не наблюдаем самости. Юм отмечает, что когда он обращает внимание внутрь себя, то наблюдает лишь несколько следующих одно за другим восприятий и впечатлений — теплоты или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Невозможно охватить *самого себя* без восприятий... А люди для Юма — не что иное, как пучок или сборник различных восприятий, соединенных вместе и сменяющихся с поразительной быстротой.

На практике мы могли бы спокойно жить дальше и верить в то, что законы природы — которые все основываются на принципе причинности — и естественная наука действуют. И тем не менее, основа естественной науки — всего лишь предположение, хотя и с большой долей вероятности, однако основанное на психологической особенности, называемой «привычкой», а не на разуме или самой природе. Самосознание, несущее идентичность, создающее преемственность внутри и обеспеченное правами вне, есть если не абсолютный обман, то все равно ненадежно и сомнительно. Тот мир, который рационализм эпохи Просвещения считал постоянным и надежным, потому что этот мир основывался на научном, абсолютном и истинном познании необходимости, оказался, по Юму, основанным на иллюзии.

Что такое знание?

«Его мысль достигла глубин, не виданных ранее, и лишь немногие могли последовать за ним; однако сам он никогда не покидал провинциального Кёнингсберга. Его философия произвела революцию в мышлении, а его внешняя жизнь была, напротив, на редкость однообразной», — пишет датский профессор философии Юстус Хартнак во вступлении к избранному произведению Иммануила Канта на датском языке¹.

Иммануил Кант (1724—1804) был гигантом, как в европейской истории философии, так и в повествовании о развитии самопонимания и индивида. Он начал свою карьеру в философской традиции Лейбница и как создатель добротных философских произведений, пока в 1781 г. не появился его первый великий труд — «Критика чистого разума».

Перед этим он молчал в течение десяти лет. Читатели отнеслись к этой книге вначале без понимания. Стиль был необычно корявым, терминология новой, а содержание переворачивало с ног на голову все, что до сих пор считалось хорошим философским тоном. Однако вскоре его труд был признан и высоко оценен, и вместе с его двумя другими «критиками» — «Критикой практического разума» (1788) и «Критикой способности суждения» (1790) — эта книга составляет основу большей части философской мысли на Западе, будь то последователи Канта или его критики.

Важным исходным пунктом для «Критики чистого разума» был скептицизм Юма. По словам самого Канта, Юм разбудил его от «догматического сна». Для Канта способность разума к познанию истины, надежность математики и естественной науки не вызывали сомнений. И все же человеческая душа, которая вместе с человеческой идентичностью, казалось, распадается под аналитическим взглядом Юма, была для Канта святой. Без души нет свободы. Если исчезает свобода, человек становится вещью наряду с другими вещами и может быть понят только с помощью естественной науки. Следующими инстанциями, которым угрожало падение, были бессмертие и Бог.

Каким образом мог Кант спасти и человеческий разум, и великие идеи о Боге, свободе и бессмертии? Эти вопросы породили книгу «Критика чистого разума».

¹ Hartnack (red). Kant. Innledning, oversettelse. Serie De store tænkere. København, 1996. S. 9.

За этим трудом и выводами из него маячит еще один тревожный фактор, наряду со юмовским скептицизмом, а именно: утверждение о том, что человек может обладать ясновидением, выдвинутое тезкой Канта Эмануэлем Сведенборгом. Он утверждал, что может «видеть» события, произошедшие в другое время и в другом месте, нежели там, где он находится, а также, что имеет контакт с высшими мирами. Его утверждения представляли собой угрозу, как приобретению знаний, так и единству индивида, но не потому что эти две величины рисковали исчезнуть, как у Юма. Угроза состояла в том, что эти величины могли быть раздуты до такой степени, что исчезал всякий смысл понятий «знание» и «индивид».

Эмануэль Сведенборг родился в Стокгольме. В девятилетнем возрасте он начал учиться в Университете в Уппсале. По окончании учебы стал известен как ученый, работающий в традициях рационализма. Он общался с Лейбницем и Ньютоном, изучал окаменелости и заложил основы палеонтологической науки в Швеции. Его интересы развивались, однако, в техническом направлении. Так, он изобрел — правда, только на бумаге — подводную лодку, паровую машину и ружье, которое стреляло сжатым воздухом. Во время войны между Швецией и Данией-Норвегией он помогал Карлу XII перевозить по суше большие корабли, а также разрабатывал план постройки канала поперек Швеции. Одновременно он продолжал заниматься теоретическими изысканиями, изучал анатомию и целенаправленно искал внешнюю границу механистического мира. Изучение анатомии было на самом деле поисками души.

Сведенборг был типичным ученым-экспериментатором, он проводил опыты, задавался вопросами, мучался сомнениями и пытался, исходя из предпосылок своего времени и собственных знаний, расширить и углубить понимание мира и человека. В 1745 г. в Лондоне произошло событие, которое коренным образом изменило его жизнь. Он пережил «поднятие» ангелом в высшие сферы. В течение нескольких лет Сведенборг переживал то, что мы сейчас называем паранормальными явлениями, однако он относился к этому скептически. Эти переживания, вместе с научными размышлениями, которые уже казались ему бесплодными, довели его до отчаяния и депрессии. Уже в 1743 г. он неоднократно записывает в дневнике молитву к Богу о том, чтобы принять участие в «милости быть твоим, так чтобы я не был предоставлен самому себе». Когда он в 1745 г. пережил «поднятие», то решил, что Бог

услышал его молитвы. С тех пор он называл себя «инструментом, с помощью которого Бог находит удовольствие»¹.

Сведенборг стал медиумом. В этом качестве он пережил, как он сам утверждал, целую серию откровений и сообщений, которые изумили современников. Знаменитый ученый заявил, что имеет доступ к миру ангелов. В своей новой роли Сведенборг стал предшественником того, что сейчас называется «ченнелинг» или «контактерство». Этот феномен может показаться странным, но он весьма распространен в наше время. Так, в книжном магазине «Танум» в Осло имеется семиметровая полка с книгами по «ченнелингу». Это явление сводится к тому, что самость и самостоятельная способность к мышлению отключаются, чтобы дать место «сообщениям» от анонимного или названного духовного источника.

Сведенборг был далеко не первым, кто понимал себя как рупор или канал для чужого духа. История религии полна сообщений об откровениях. Однако Сведенборг был пионером в том смысле, что он оказался первым или, во всяком случае, самым известным человеком, ставшим медиумом в Новое время.

Естественно, что технические приемы, превращающие отдельного человека в «канал», предполагают, что этот человек обладает минимумом индивидуального самосознания. Вера в авторитеты, а не самостоятельность является предпосылкой для превращения человека в медиум чего-то иного, чем он сам. «Имей мужество полагаться на свой разум!» — гласил девиз Иммануила Канта. Этот разум, по-видимому, исчезает у Сведенборга, как исчезает в мышлении Юма надежность науки.

Под знаменем разума и науки Кант вел борьбу на два фронта — против скептицизма, приводившего к распаду самости, и против веры в Бога, превращающей индивида в пустую трубку или ножку стола.

Первоначально феномен Сведенборга вызывал у Канта любопытство. Он даже подумывал о том, чтобы пересечь Балтийское море, чтобы посетить этого человека. Однако этого не произошло, Кант вообще никуда не ездил за всю свою жизнь. Кант написал письмо Сведенборгу, чтобы получить объяснение его удивительным свойствам. Сведенборг пообещал написать в ответ на его вопросы книгу, которую он затем опубликует. В 1758 г. Кант пишет в

¹ См.: *Martin Lamm. Swedenborg. Johannesshov, 1987. S. 231.*

письме, что не знает, какие доводы привести против достоверности переживаний Сведенборга, пять лет спустя его восхищение не ослабевает: «Как бы я желал сам поговорить с этим удивительным человеком!» — пишет он в одном из писем в 1763 году¹.

Еще через три года он посвящает этому человеку очерк, и здесь тон совершенно другой. «В очерке “Сны ясновидца, освещенные снами метафизики” Кант использует Сведенборга для полемики с метафизиками, которые полагают, что имеют доступ к скрытому миру, — пишет Камилла Серк-Хансен в предисловии к норвежскому изданию «Критики чистого разума». — Выводы из “Снов” совпадают с моральным поворотом: метафизика больше не должна рассматриваться как наука о сверхчувственных вещах, а как наука о границах человеческого разума»². Эти границы обеспечивали в то же время надежность разума.

Кант отрицает, что можно иметь опыт вне пространства и времени. Это было бы прямым внутренним противоречием и ставило бы под угрозу фундамент нашей жизни. Человек не может «видеть» ничего иного, кроме того, на что направлен его глаз; никакого «духовного глаза» не существует. Те феномены, о которых Сведенборг утверждает, что имеет о них знание из первых рук, это предметы веры, а не разума. Если разум и опыт могут также дать доступ к таким феноменам, как свобода, Бог и бессмертие, то они падают со своей возвышенной позиции вниз в мир человеческого опыта. Эти три великие идеи составляют стремления человека, также основанные на разуме, однако они не могут быть поняты с помощью разума или восприняты с помощью органов чувств. Место разума — в рамках области чувственного опыта. Что касается остальных явлений мира, в них мы должны просто верить. «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»³, — пишет Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». К вере, которую он хотел сохранить, относилась вера в индивидуальную свободу. Эту веру мы не можем познать, мы также не переживаем свободу как реальную и присутствующую. Однако если удалить свободу, исчезает человек как человек.

¹ Цит. по: Jean-Baptist Botul. Immanuel Kants seksualliv. Oslo, 2006. S. 56.

² Kant Immanuel. Kritikk av den rene fonuft. Oslo, 2005. S. XXXIV (вступительная статья Камиллы Серк-Хансен в норвежском издании Канта — Прим. пер.).

³ И. Кант. Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. М., 1994. www.philosophy.ru/library/kant/01/000html

Подобно своим предшественникам, Кант видит два источника познания и приобретения знаний: чувственный опыт, который он называет «восприятием», и деятельность рассудка. Чувственный опыт существует всегда в пространстве и времени.

Время и пространство для Канта суть формы человеческого чувственного восприятия, и в то же время это аспекты самого мира, хотя об этом мы ничего не можем сказать. Мир есть и становится таким, каким он предстает перед нами. То, что заставляет его предстать перед нами, остается непостижимым. В нашем мире нет места или времени вне познающего субъекта. Если мысленно убрать субъект, исчезают также время и пространство. Мы знаем мир только так, как он предстает в нашем опыте и мышлении, а не таким, каким он является на самом деле. Кант утверждает, что он совершил «коперниковский переворот» в философии: «Взгляд на время и пространство, который формирует формы восприятия имманентного субъекта, позволяет нам понять, почему Кант сравнивает свою философию с астрономией Коперника, — пишет норвежский историк философии Эйвинд Стурхейм. — Подобно тому, как Коперник полагал, что Земля вращается вокруг собственной оси, а движение Солнца и звезд кажущиеся, Кант полагает, что не человек руководствуется предметами, а наоборот, предметы руководствуются нами»¹.

Человеческий субъект подобен Солнцу — он есть то, чем руководствуются все вещи. Или, совсем парадоксальная формулировка — геометрия и арифметика, соответственно науки о пространстве и времени, истинны и говорят что-то о мире, потому что в них идет речь об опыте субъекта.

Исследование Кантом нашего опыта ведет, иными словами, к выводу о том, что «ясновидец» так же невозможен, как человек, который «падает вверх». Сведенборг отодвигается в сторону. Дэвид Юм не отрицал, что опыт может дать знание, что мы, к примеру, можем наблюдать, как бильярдный шар катится по столу, когда сталкивается с другим шаром. Он питал сомнения насчет *точного знания* о естественно необходимых связях. Мы не можем познать причинную связь между ударом шара и его движением. Мы просто ожидаем такое движение.

Кант решил проблему, поставленную Юмом, аналогично тому ответу, который он нашел на вызов Сведенборга. Юм свел весь опыт к чувственному опыту. Кант показал сначала, что к чувственному опыту

¹ Eivind Størheim. Immanuel Kant. I: Trond Berg Eriksen. Vestens tenkere. B. 2. S. 250.

или восприятию принадлежат организованные принципы, заключенные в самом ощущении, но не происходящие из него — время и пространство. Однако приобретение знаний есть не только чувственный опыт, как полагал Юм. В добавление к чувственному материалу познание состоит из форм рассудка, которые Кант, по традиции Аристотеля, называет «категориями». Их мы не познаем, они относятся к предпосылкам опыта, подобно времени и пространству, когда речь идет о восприятии. Категории организуют наше разумное познание.

Среди этих категорий — категории причины и следствия. Мы не можем мыслить иначе, как в категориях причины и следствия. Надежность разумного познания оказывается, таким образом, также закрепленной в субъекте. Мы *можем*, следовательно, иметь точное знание о мире — как мы его воспринимаем.

Зачем же нам беспокоиться о чем-то ином? Ведь естественные науки занимаются именно пережитым миром, к нему относится также нагретый на солнце камень Юма и его бильярдные шары. Надежность нашего знания основывается на человеческой форме познания, а не на «мире».

Человек стал своим собственным гарантом истины. Истина гарантируется не познанием мира идей, как у Платона, или познанием врожденных идей, заложенных в нас Богом, как у Декарта, а нашим собственным душевным и духовным строением.

В дальнейшем изучении процесса познания Кант показывает, почему Юм ошибается, когда утверждает, что самость просто пучок впечатлений и ощущений. Юм забывает, что любое ощущение и любое мышление предполагает, что «я ощущаю», «я мыслю». Познание всегда направлено на что-то. Это направление — самость. Однако поскольку я никогда не могу быть направлен на самого себя, то я и не вижу самого себя. Самость не есть часть опыта. Юм искал самость среди других феноменов и вещей, там ее нет, она есть намерение и взгляд, то, что получает опыт, а не то, что узнается в опыте.

Кант подчеркивает, что самость не имеет какого-либо познания себя самой, как она есть, а лишь так, как она предстает, точно так же, как я не могу иметь познания мира «как он есть», а лишь так, как он предстает передо мной. Поэтому мы не можем иметь мыслительного самопознания, выходящего за пределы нашего эмпирического Я. Я могу лишь верить в бессмертие души. Взамен Кант более основательно обосновывает ценность и права эмпирической самости или отдельного человека.

Это делается в философии морали. Если в теории познания Кант как бы подрывает мир и заявляет, что мы не можем познать то, что лежит вне нашего опыта, то в философии морали он восстанавливает мир.

Исходным пунктом является человек как моральное существо. Можем ли мы представить себе, что человек не есть такое существо? Можем ли мы представить себе, что все поступки человека похожи на механические явления, что разум, выбор и ответственность не есть формы существования человека? Поскольку мы не можем так сделать, ибо в таком случае мы выбрасываем самого человека, из этого по необходимости следует, что существует свобода. То же самое относится к бессмертию души и Богу как высшей моральной инстанции. Бог, бессмертие души и свобода суть идеи, составляющие форму существования человека. Они составляют имманентные идеи разума, которые мы не можем познать с помощью чувственного опыта. Мы находим их с помощью веры. Эта вера восстанавливает то, что мы могли бы назвать «духовным миром», миром, который не доступен познанию, однако предполагается познанием на всех уровнях.

Подобно восприятию и рассудку, разум имеет свою основную структуру. Сюда относится моральный закон, который у Канта сформулирован не как определенный закон, а как требование, чтобы каждый поступок подчинялся тому факту, что все люди есть разумные существа с вечной, бессмертной душой.

В моральном законе Кант находит выражение того же самого разума, который правит космосом: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»¹. Звездное небо показывает человеку, насколько он мал, если рассматривается как часть природы. Моральный закон поднимает человека над природой и чувственным миром вообще и подтверждает его как свободное и самостоятельное, моральное и разумное существо. Звездное небо больше не открывает перед человеком возможности жить на других планетах, но возвышает человека морально.

Основывая мораль на структуре разума, Кант достигает две вещи: он восстанавливает утерянную человеком связь с миром посредством гарантии истины структурой самого человека. Человек

¹ Иммануил Кант. Критика практического разума. Заключение. <http://www.koob.ru/immanuel-kant/kritika-prakticheskogo-razuma>

привязывается к миру с помощью морали. У Канта человек предстает свободным самоопределяющимся моральным существом. Моральный закон выступает гарантом свободы. Без свободы нет морали, лишь естественно необходимые события. Тот человек, который ощущает в себе моральный закон, одновременно знает, что он свободен. Сам моральный закон не есть ни заповедь, ни откровение, он не приходит к человеку извне. Он принадлежит человеку, потому что человек есть человек. Даже *добро* в моральной философии Канта связано с человеком. Он не пытается дать определение добра, а указывает, что добро зависит от *образа* наших действий. В этом цель морали. Поэтому решающим является не результат действия, а намерение и характер человека. Мое самовоспитание как морального существа состоит в том, чтобы тренироваться в проявлении во мне добра — путем моих действий и моего достоинства.

У Канта имеется несколько формулировок морального закона, для нас самым интересным является третий, последний вариант: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человеку и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹.

Человек существует как цель сама по себе. Тот факт, что человек это цель, составляет часть его «природы». Нельзя представить себе существо, наделенное разумом, которое не представляло бы собой цель саму по себе. Тем самым Кант радикальным образом обосновал абсолютно индивидуальную и всеобщую действенность прав человека. Это понимание начало приобретать юридические и практические последствия благодаря Декларации ООН о правах человека.

Безграничное Я

«Огромная власть философии Канта над умами людей объяснялась главным образом ясностью и величию ее морального взгляда на мир», — пишет историк философии Вильгельм Виндельбанд о времени непосредственно после Канта, когда «дальнейшее развитие мысли было связано с новыми формами, которые приняли принципы теории познания из “Критики чистого разума”»².

¹ Кант И. Моральный закон и свобода. Соч. в 6 тт. М., 1995. Т. 4 (1). С. 270.

² W. Windelband. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen, 1980. S. 493.

Озадачивало, прежде всего, Кантово различие между миром в явлении и миром самим по себе: «явление» и «вещь в себе». Это различие не было столь же ясно потомкам Канта, как ему самому.

Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814) считал себя учеником Канта, однако развил его философию в направлении, которое вряд ли мог представить себе сам Кант. Для Фихте решающее различие состояло не между миром, как он представляется и каким он является, а между *Я* и *не-Я*. Какое же это различие? Мы знаем, что такое *Я* и что оно делает и больше ничего. Для Фихте именно *Я* «устанавливает» самого себя и определяет таким образом, что есть *не-Я*. Следовательно, нет ничего вне *Я*, нет никакой «вещи в себе». Познание не имеет границ. *Я* может также познать самое себя, по сути, оно больше ничего познать не может. Мир есть арена *Я*, человеческое познание есть основополагающее самопознание.

Проблема, однако, в том, что люди не осознают, что они есть *Я*, а настаивают на том, чтобы понимать себя самих как что-то другое. Так они становятся мячиками в игре внешних сил. «Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое *Я*», — пишет Фихте в 1794 году в своей работе «*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*» («Основа общего наукоучения»): «Кто еще не достиг согласия с самим собою относительно этого пункта, тот не в силах понять никакой основательной философии; да он и не нуждается в ней. Природа, машиною которой он является, будет руководить им без всякого содействия с его стороны во всех делах, которые ему надлежит выполнить. Философствование требует самостоятельности; самостоятельность же может дать себе только сам человек. Мы не должны хотеть видеть без помощи глаз, но мы не должны также и утверждать, что глаз видит»¹.

Самость у Фихте стала инстанцией, дающей миру существование и оправдание. Различие между внутренним и внешним исчезает, и мы приближаемся к мистическому переживанию, которое также обнаруживает Бога и мир с помощью человеческого самонаблюдения. Однако для Фихте мировой порядок переживает самость внутри себя и через себя сводится к Богу. «Живущий и моральный порядок есть сам Бог. Нам не нужен иной Бог, и мы не

¹ И.Г. Фихте. Основа общего наукоучения // И.Г. Фихте. Соч. Работы 1752—1801. М., 1995. <http://www.psylib.ukreweb.net/books/fichte01/txt11.htm>

можем понять иного Бога; в разуме нет причины предполагать еще какое-то особое существо в качестве причины морального миропорядка»¹, — написал Фихте в 1798 г. и был обвинен в атеизме и изгнан из Университета в Йене. Ранее он защищал свободу слова и написал призыв к государям Европы, где требовал, чтобы они вернули народам украденную ими свободу. Но в то же время он ставил государство выше отдельного человека. Подобно Руссо, он утверждал пятью годами раньше в книге «Основы естественного права» (1796), что индивид может иметь свое мнение лишь в рамках общества, за которым он признает неограниченный авторитет.

Фихте никогда не говорил об отдельной самости, несмотря на свой призыв к самопознанию. Он имеет в виду «абсолютную самость», сверхиндивидуальное Я, к которому отдельный человек может проникнуть через свой дух, свое самопознание. Божественный субъект есть общая внутренняя суть всех людей. Может показаться, что в философии Фихте эта божественность становится внешней и превращается в государство и общество, которые в свою очередь представляют суть индивида. Подобно Руссо, воздействие Фихте было двойственным. Несмотря на то, что он сам настаивал, что говорит о «философском Я», это не помешало тому, что его философия воспринималась как призыв к отдельному человеку и как обоснование того, что мир есть наш внутренний мир. Эти мысли, или, скорее, восприятия, получили свое развитие в романтизме.

Романтизм рассматривает человека как художника и поэта. Человек творит и переделывает мир по своему образу. Самость всеерьез вступила в свои права в философии. В искусстве она стала безграничной и раскрывалась в чувствах. Это мироощущение возникло, разумеется, не благодаря Фихте или Руссо. Они не были родоначальниками романтизма, а скорее сформулировали романтическое чувство.

В эпоху романтизма достигло расцвета искусство ведения дневников. То самонаблюдение, которому положил начало Монтень за триста лет до этого, распространилось теперь на широкие слои дворянства и буржуазии. Наряду с романтическим жизненным настроением размышления о себе в тысячах дневников способствовали

¹ *Fichte J.G. System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798. Цит. по: Claude David. Tysk litteratur. I: Verdens litteraturhistorie. Oslo, 1972. B.7. S. 24.*

оправданию себя как самости. Чувства индивида и его субъективные переживания получили легитимность и стали решающими аспектами самовосприятия. «Когда я в одиночестве, — писал французский политик, философ и автор дневника Мэн де Биран (1766—1824), — я занят тем, что слежу за движением своих идей и впечатлений, исследую самого себя, свои наклонности и разное поведение, выделяя самое лучшее во мне, отмечая, какие мысли приходят ко мне случайно и какие возникают во время чтения»¹.

Дневники стали инструментами самоисследования, более или менее амбициозных размышлений и обозначения себя самого и своей личной жизни. Швейцарский мыслитель Анри Фредерик Амиель, живший несколько позднее (1821—1881), оставил 17 тысяч страниц дневниковых записей. В 1824 г. французский художник-романтик Эжен Делакруа (1798—1863) следующим образом обосновал ведение дневника: «Увековечивая историю о том, что я чувствую, я живу дважды; прошлое возвращается ко мне. Будущее всегда передо мной»².

В качестве реакции на рационализм эпохи Просвещения романтизм поставил чувства и переживания индивида впереди общего разума. Одновременно романтизм обратил свой взгляд в прошлое в поисках родственной эпохи и обнаружил Средневековье. Средневековые рыцари и прекрасные дамы казались вышедшими из романтического мироощущения. И так оно и оказалось. Понимание Средневековья, дошедшее до наших дней, было создано именно в эпоху Романтизма — как темное время мистики и романтики.

Однако интерес к истории означал нечто большее. Он был связан с переживанием того, что самость в состоянии охватить все и вобрать в себя все. Поворот к собственному безграничному внутреннему миру стал путешествием по миру, природе и Богу и путешествием во времени. Отдельный человек нес в себе историю и понимал себя как историческую личность.

Здесь маячит мысль о развитии. Эта идея уходит своими корнями в эпоху Просвещения. Однако в романтизме историческое развитие выступает на передний план во всех областях. И здесь мы опять встречаем Гердера. Он является одним из важнейших пионе-

¹ Цит. по: *A History of Private Life. London, 1990. Vol. IV. P. 501.*

² Там же. С. 499.

ров исторического мышления. Когда он писал о различных народностях или «народных душах», он писал в исторической связи. Так был открыт путь к истории развития индивида.

Превращение и усиление

Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749—1832) — не только величайший классик немецкой литературы. Он был известным ученым, обладал безгранично широким кругозором и энциклопедическими знаниями. Его невозможно отнести к какой-то одной категории. Датский литературный критик Георг Брандес называет его стиль «французско-английско-греческо-романско-персидско-немецким» и пишет следующее: «Гёте во всех этих ипостасях постоянно остается самим собой, подобно мастеру, который преобразует все то, чему он научился как подмастерье»¹. Брандес называет Гёте «фигурой Ренессанса во второй потенции, возрождением Ренессанса в одном образе»².

Гёте утвердил понятие немецкой литературы и стал одним из первых представителей всемирной литературы. Не следует понимать это понятие как антологию выдающихся произведений литературы со всего мира. Переводчик Сверре Дал пишет в предисловии к изданию на норвежском языке книги Гёте «Годы странствий Вильгельма Мейстера»: «Это должна быть такая литература, которая занимается сложностью мира и прежде всего глубоким, собственно человеческим, в широком смысле всеобще человеческим, разрывающим границы национального и превращающимся в универсально человеческое»³. Это определение указывает на тесную связь между индивидуальным и универсальным. Именно потому, что «мировая литература» имеет свой темой индивида, она становится общечеловеческой.

Гёте — выдающаяся личность в истории культуры индивида. Он обобщает все прошедшее и указывает вперед к развитию в неизвестном будущем. Гёте рассматривает индивида как в связи с природой, так и обществом, и показывает в своих художественных произведениях и научных трактатах постоянно развивающиеся и изменяющиеся отношения между отдельным индивидом и осталь-

¹ См.: *Georg Brandes. Wolfgang Goethe. København/Kristiania: 1915. B. 1. S. 319.*

² Там же. С. 6—7.

³ *Goethe W. Wilhelm Meisters vandreår. Oslo, 2006. S. 9.*

ным миром, как материальным, так и нематериальным. Его взгляд, куда он ни был обращен — к «неживым» явлениям природы, к развиту и превращению планет, миру животных или человека, к искусству или к взаимоотношениям между людьми, — всегда стереоскопичен. Динамический порядок, господствующий в отношениях между целым и его частями и характерный для организма, для Гёте есть выражение основополагающей силы природы.

Гёте бесспорно можно назвать королем среди поэтов. В последнее время признается также его выдающаяся роль как ученого на грани общепризнанного научного миропорядка. Любопытно, что современный американский философ и физик австрийского происхождения Фритьоф Капра, который в 1980-х годах пытался навести мосты между физикой и целостным экологическим мышлением, характеризует Гёте как центральную фигуру в развитии экологического мышления в истории германской духовной мысли. Индийский профессор социологии Джит Сингх Уберой считает Гёте важнейшим основоположником науки и научной теории, выходящей за рамки механистической традиции, в которой оказалась запертой наука. Гёте послужил важнейшим источником вдохновения для Рудольфа Штейнера, основавшего свою философию на теории познания, выведенной им из мировоззрения Гёте. Подобным же образом Людвиг Витгенштейн, британский логик австрийского происхождения, почерпнул вдохновение в понятии морфологии Гёте, чтобы сформулировать новое понимание языка, что имело далеко идущие последствия для развития философии в прошлом веке. Это всего лишь некоторые имена среди тех, кто счел научные взгляды Гёте плодотворными для использования их в качестве основы для новых теорий.

Гёте развивал свою науку в традиции Парацельса и Николая Кузанского, и его научный взгляд был, таким образом, далек от механистического. Я уже ранее приводил цитату историка науки Дикстерхьюза о том, какая картина мира могла бы сложиться, если бы мировоззрение Николая Кузанского возглавило научную революцию. В таком случае Паскаль не ощущал бы «дрожащего страха» перед пустым, бесконечным космосом; наука получила бы осмысленную связь с человеком и всеми его формами выражения. И тогда Гёте, несомненно, занял бы выдающееся место.

Из научных взглядов Кузанского, Парацельса и Гёте вытекает, что не существует границы между этикой и наукой или наукой, ис-

кусством и религией. Отсутствие такой границы — это не просто утверждение Гёте. Единство человека и мира — основа его научного мировоззрения. «В той степени, в какой человек использует свои органы чувств, человек есть важнейший и точнейший физический аппарат, — писал он. — Величайшее несчастье новой физики заключается в том, что она отделила эксперимент от человека и хочет ограничить познание природы тем, что может быть доказано с помощью искусственных инструментов»¹.

Механистическому причинному объяснению Гете противопоставил морфологию, взгляд на место отдельной части в целом и на целое как выражение отдельных частей. Так, цветок — это целое, которое само по себе объясняет листья, почки, стебель, цветки и корень. Ученый в понимании Гёте должен тренировать взгляд, чтобы увидеть связи, а не разделять целое на части.

Современная физика делает грубую ошибку, исследуя мир, в котором нет места человеку, или, во всяком случае, ему не отводится необходимого места. Мир этой физики бесчеловечен. И поэтому результаты исследований внушают страх.

Гёте искал не абстрактные разделения, а *конкретные связи*. Человек вовсе не чуждое миру существо, созерцающее этот мир, он есть часть мира. Законы, действующие в мире, распространяются и на человека и выражаются также в его созидательной способности. В своих путевых заметках «Из итальянского путешествия» Гёте проводит параллель между явлениями природы и величайшими произведениями искусства, «не менее последовательными, чем сама природа»². Для него искусство — это созидательная сила природы на самом высоком уровне. Человек не вырван из природной взаимосвязи, он преобразует и усиливает силы, действующие в природе.

Гёте был возмущен утверждениями современных ему ученых о том, что у человека отсутствует межчелюстная кость, которая имеется у всех остальных позвоночных. Отсутствие этой кости рассматривали как доказательство исключительности человека, Гёте был уверен в том, что такое утверждение скорее свидетельствует о нежелании увидеть широкую взаимосвязь в природе. Он начал сам изучать анатомию и через некоторое время смог показать, что меж-

¹ Цит. по: Rudolf Steiner. Die Rätsel. S. 205, 206.

² *Иоганн Вольфганг Гёте. Из итальянского путешествия // Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч. в 10 тт. Т. 9. М., 1980. С. 75.*

челюстная кость у человека недоразвита, но все же имеется. Своими исследованиями он положил начало сравнительной анатомии и снабдил будущее поколение ученых, а также науку о развитии решающим аргументом тесной связи человека с животными.

Развитие у Гетё понятие центральное. Георг Брандес утверждает даже, что идея развития, выраженная Гетё, наложила отпечаток на XIX век. Эта идея уже не была новой во времена Гёте, однако он придал ей современную форму. Традиционно развитие понималось либо буквально, как что-то разворачивающееся, либо как механический процесс. В первом случае вначале существовало ядро, *entelechi*, которое со временем разворачивалось без влияния на него материального окружения. Во втором случае внешний мир формировал механистический процесс и придавал ему форму.

Верный своему целостному мышлению, которое везде ищет единство в многообразии и связь между индивидом и окружающей его средой, Гёте полагал, что он нашел иную закономерность в развитии природы и человека. Что-то несомненно развивается, однако окружающая среда — которая есть в некотором смысле часть самого индивида, только при взгляде извне — все время приносит новые возможности. Воспользоваться этими возможностями или нет — дело самого индивида. Индивид обладает возможностью развить в себе что-то новое, понимая и активно используя силы, господствующие в процессе. Эту закономерность можно лучше всего показать на примере его идеи о метаморфозе растений.

Гёте исходит из того, что он, в противовес Канту, называет «видимой идеей», — из прарастения. Это несуществующее растение, его нельзя воспринять с помощью наших обычных органов чувств, но именно оно делает растение растением, это модель, лежащая в основе всех растений. В одном из писем к Гердеру — который также принадлежит к числу людей, у которых Гёте черпал вдохновение, — он пишет в 1795 г., что эта же самая закономерность может быть применима ко всему живому. Иными словами, и к развитию индивида тоже. Но давайте пока остановимся на модели растения.

Все растение есть семя в сжатом и концентрированном виде. Затем оно разворачивается и появляются первые листочки из семени, грубые и простые. Затем происходит новое сокращение стебля, прежде чем покажутся первые настоящие листья, на этот раз более утонченные и развитые. Процесс продолжается, листья вновь переживают метаморфозу или превращение, появляются лепест-

ки и крона цветка. Они еще более изысканные и вновь сжимаются в особые органы размножения, которые бывают двух видов. Развивается плод, который затем сжимается в семя, — и процесс начинается снова. В основе всех метаморфоз лежит одна и та же ископаемая форма, однако путем сокращения, которое кажется «смертью», растение достигает все более особых и утонченных уровней развития.

В мире растений и в природе вообще рост и развитие происходят сами по себе. Иное дело, когда природа сжимается, чтобы развиться в человека и индивида. По окончании физического роста индивид не развивается сам по себе. Он должен обрабатывать сам себя в соответствии с вызовами и вдохновением, которые он встречает в окружающей среде. Рост человека — его собственная задача. Гёте называет этот процесс *Bildung*, что значит «образование». Как происходит этот процесс, показано в книге «Годы учения Вильгельма Мейстера», которая представляет собой первый «образовательный роман». Гёте положил начало этому жанру, однако были и прототипы — например, рассказы о Парцифале. В ходе этого процесса индивид сам должен осуществлять ритмические превращения, характерные для развития природы — сокращение и разворачивание.

Самоограничение есть необходимая часть саморазвития. *Stirb und werde!* «Умри и становись!» — таков призыв Гетё к человеку, который хочет расти и развиваться. Образование происходит через удары судьбы и через подчинение человека тому, что преподносит ему мир: «О, сколь излишни строгости морали, — восклицает главный герой романа о Вильгельме Мейстере, — раз природа любовно воспитывает нас такими, как нам надлежит быть»¹.

Гёте не был сторонником субъективности или воспевания выдающегося индивида. Он также не рассматривал искусство как результат гениальности и фантазии, подобно романтикам. Искусство — это часть природы, а почва его — человек. Почитать отдельного гения как творца искусства — значит упрощать суть искусства.

Саморазвитие и самоограничение, искусство, преобразующее природу — все эти понятия являют собой, как кажется, яркий кон-

¹ Иоганн Вольфганг Гёте. Годы учения Вильгельма Мейстера / Пер. Н. Касаткиной // Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч. в 10 тт. Т. 7. М., 1978. С. 413.

траст тому образу, который большинство людей связывает с Гёте, а именно образу Фауста. Фауст не останавливается ни перед какими средствами в погоне за новым знанием, новым опытом и новыми завоеваниями. Он даже не останавливается перед пактом с дьяволом. Мефистофель становится послушным слугой Фауста, и Фауст стремится все дальше, пока не останавливается, чтобы насладиться моментом. Как только он остановится и скажет, что он доволен, его душа будет принадлежать дьяволу.

Вряд ли можно сказать, что он ограничивает себя, но он и не подчиняется природе как одно из звеньев. Наоборот, действие драмы заканчивается борьбой Фауста против природы. Он побеждает море и осушает земли, он умирает с верой в то, что удары лопаты, которые он слышит, делают приказанную им работу — осушают болота. На самом деле лопата роет его могилу.

Старый и слепой Фауст слышит стук лопаты — он опьянен мыслью о собственном труде и приказывает мгновенью остановиться. Мефистофель выиграл. Душа Фауста досталась ему! Но нет, стареющий Гёте не хочет такого конца. Ангелы уносят «бессмертную часть» Фауста и говорят:

Часть благородную от зла
Спас ныне мир духовный.
Чья жизнь стремлением была,
Тот чужд среды греховной.
А если и любовь объять
Его слетает светом
Блаженный хор его встречать
Спешит своим приветом¹.

Чья жизнь стремлением была... Фауст всегда стремился к чему-то большему, в конце концов, он захотел продлить мгновенье.

Параллельно работе над второй частью «Фауста» Гёте писал вторую часть повествования о Вильгельме Мейстере — «Годы странствий Вильгельма Мейстера». В первой части речь идет об образовании героя, о развитии индивида. Во второй — о его приспособлении к внешним требованиям и необходимости, об умении прислушаться к мнению других людей, к коллективу, к окру-

¹ Гёте И.В. Фауст. Ч. 2 / Пер. А. Фета. М., 1883. С. 430—431.

жающей среде. Каждый человек должен стараться выполнить свой долг. Таким образом, происходит развитие индивида. «Как можно познать самого себя? Только в действии, но никак не в созерцании. Старайся выполнить свой долг, и ты сразу же узнаешь, что у тебя за душой. Но что есть твой долг? То, чего требует насущный день»¹. Стремления — как Фауста, так и Вильгельма, — у Гёте есть стремления индивида.

Гёте, как пишет австрийский историк культуры Эгон Фридель, «обладал панорамной душой, духовным зрением, позволяющим видеть стереоскопически, богато и кругло, перспективно и с оттенками, и энциклопедической моралью, понимающей все. Но именно по причине этой удивительной способности его жизнь никогда не удавалось обобщить одной формулой. Мы порой думаем о нем одно, порой совершенно противоположное. Порой он увлечен чем-то как синий чулок, порой трезв как бюрократ, порой гениален до простоты, порой церемониален до придворного раболепия, он пиетист и атеист, немец и космополит, мистик и материалист, свободомыслящий человек и реакционер, пылающий любовник, всецело поглощенный страстью, и хладнокровный человек, думающий только о себе»².

Индивид в понимании Гёте — не враг мира, независимо от того, восстает он или подчиняется. Индивид также не считает мир своим врагом, как это было у Руссо. Индивид вырастает из мира и становится — если возьмется за образование — высшим творением природы. «Человек знает самого себя лишь в той же степени, в какой он знает мир, который он может наблюдать только в себе самом, подобно тому, как индивид может наблюдать себя самого в мире»³, — пишет Гёте. Уберой исходит из этого постулата и находит его практическое воплощение в научном методе Гёте, который нельзя назвать ни гипотетически дедуктивным, ни индуктивным, а скорее можно охарактеризовать как «наблюдательное участие». Так как человек есть часть мира, он может превратить самого себя в тончайший инструмент для наблюдения за миром и понимания

¹ *Иоганн Вольфганг Гёте. Годы странствий Вильгельма Мейстера* / Пер. С. Ошерова // Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч. в 10 тт. Т. 8. М., 1979. С. 247.

² *Egon Friedel. Vår tids kulturhistorie. Kulturströmningar fra svartedauen til første verdenskrig.* Oslo, 1952. b.2. S. 456.

³ *Karl Joachim Weintraub. The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography.* Chicago/London, 1982. S. 347.

мира. Подобным же образом человек должен использовать мир, чтобы стать самим собой: «Не можем же мы отказаться от самой прекрасной и сладостной своей мечты, сколько бы она не причиняла нам страданий, — пишет Гёте в «*Dichtung und Wahrheit*» («Поэзия и правда»), — мечты, что нам когда-нибудь удастся усвоить, более того — самим создать нечто, подобное тому, что мы любим и перед чем преклоняемся»¹.

Первоначально Гёте планировал написать автобиографию по образцу метаморфозы растений, но потом отказался от этой идеи. Описывая первые годы своей жизни, он пытается, однако, показать взаимодействие между человеком и миром и дать модель развития индивида. Так Гёте со своей собственной точки зрения становится примером того, что «есть» индивид или, вернее, как он появляется. Поэтому он указывал на самого себя, как я уже говорил ранее, как на образец для немцев, противопоставляя себя их национально-политическим воззрениям.

Американский культуролог Вейнтрауб рассматривает автобиографию Гёте как завершение жанра, поскольку Гёте в сильной степени связывает себя самого с временем и миром, или историей. Кроме того, эта автобиография соответствует времени. Как пишет Вейнтрауб, «*Dichtung und Wahrheit*» представляет собой тот момент в истории автобиографий, когда понимание самого себя и презентация индивида проходят параллельно с развитием исторического способа понимания человеческой жизни. Винкельман, Гердер, Мёзер и другие начали описывать, как наилучшим образом понимать в историческом контексте такие «коллективные индивиды», как народ, литературный жанр, стиль и т. п. Вполне уместно, что их ученик превратил этот метод в презентацию «индивидуального индивида»².

История индивида, как она изложена в автобиографии Гёте, есть результат взаимодействия отдельного человека и мира. Но здесь именно отдельный человек проявляет эффективность и является движущей силой, несмотря на взаимосвязь человека с природой. Индивидуальное развитие, или, если хотите, превращение природы в более высокие формы, происходит не само по себе. Для этого требуется активное участие индивида, его воля и сознатель-

¹ *Иоганн Вольфганг Гёте. Из моей жизни. Поэзия и правда* / Пер. Наталии Манн // И.В. Гёте. Собр. соч. в 10 тт. Т. 3. М., 1976. С. 505.

² *Karl Joachim Weintraub. The Value of the Individual. S. 368.*

ное самоограничение. Мышление Гёте сохраняет индивида как индивида, но одновременно представляет собой мост в индивидуально познанное и признанное целостное мышление, где отдельный человек находит свое место в общей взаимосвязи. Поэтому он интересен, между прочим, для современного движения в защиту окружающей среды.

Мировой дух

В 1805 г. Георг Фридрих Вильгельм Гегель (1770—1831) прочитал первую лекцию по истории философии. Он возвестил аудитории о начале новой эпохи. Развитие человеческого духа достигло такой точки, когда можно подвести итог истории. Завоевана важная исходная позиция, а именно, самосознание. Ранее речь шла о сознании, то есть знании о вещах в мире. В эпоху самосознания познающий субъект охватывает, прежде всего, самого себя. «Так открывается путь к тому, — пишет профессор Томас Круг в послесловии к «Феноменологии духа» на норвежском языке, — что Гегель называет абсолютным знанием, в котором преодолевается всякое различие между познающим субъектом и познаваемым объектом»¹.

Гегеля в двойном смысле можно назвать самым самосознательным философом. Он не только считает самосознание исходным пунктом всей дальнейшей философии вообще. В его философской системе и в его самосознании также находит свое выражение высшая стадия человеческого духа и истории.

Вспомним «коперниковский переворот» Канта. Кант полагал, что с помощью своей философии познания может показать, что «вещи ориентируются на нас». Именно свойство нашего сознания является причиной того, что мы воспринимаем мир так, как мы его воспринимаем, однако именно наши чувства и мышление гарантируют, что мы получаем надежное знание. После Канта именно человеческая способность познания становится объектом философии, а не «внешний мир». Гегель делает еще один шаг дальше, но, подобно Фихте, этот шаг во многих отношениях уводит прочь от Канта. Гегель также считает бессмысленным и абсурдным утверждение о том, что якобы существует мир для себя, вне нашего познающего мышления. Или вернее сказать: в той степени, в какой мир есть «вещь

¹ См.: *Hegel. Åndens fenomenologi*. Oslo, 1999. S. 397.

в себе», он не познается человеком. Однако, в противоположность Фихте, Гегель не понимает мир как развертывание самости. Он считает, напротив, что тот же разум проявляется как в человеке, так и в мире. И если мир предстает перед нами как нечто чуждое нам, то это потому, что наш разум не понял в нем самого себя.

То самосознание, которое по утверждению Гегеля сформировалось в начале XIX в., положило начало эпохе, в которой человек, мыслящее *Я*, в состоянии найти самого себя через познание мира. Этим процессом руководит имманентная динамика понятия или диалектика. Через постоянное мышление познание и самопонимание переходят от одного положения к другому, или от одного формообразования к другому, как Гегель именует стадии в «Феноменологии духа». «Абсолютное знание» есть понимание человеком самого себя как размышляющего духа, того же духа, который действует во внешнем мире. Теперь дух стал «самостью». Иными словами, Гегель, очевидно, считает самосознательного индивида целью и смыслом истории.

«Феноменология духа», вышедшая в 1807 г., — выдающееся произведение в истории философии. С одной точки зрения, это *образовательный* роман в духе Гёте, которым Гегель, впрочем, восхищался. «Главный герой» романа — человеческое сознание. Самым драматическим образом движимое переживанием своих «форм», своих односторонних, но оправданных позиций, сознание движется от того, что Гегель называет «чувственным сознанием», через переживание «господства и рабства», «несчастливого сознания» и других форм, к «абсолютному знанию». На этом пути, несмотря на откаты назад и тупики, сознание все больше осознает само себя. Профессор Даг Эстерберг сравнивает процесс с пробуждением оглушенного или одурманенного человека: «Ну вот, он приходит в себя! — говорят врачи, стоящие у операционного стола и наблюдающие за пробуждением. Человечество также должно прийти в себя, однако это происходит иначе, более обстоятельным и изменчивым образом. Вся история человечества повествует о том, как человеческий дух осознает самого себя, чтобы затем опять погибнуть и возродиться вновь, на более высоких ступенях или глубоких уровнях самосознания»¹.

¹ Предисловие Дага Эстерберга к переводу «Феноменологии духа» на норвежский язык. *Hegel. Åndens fenomenologi*. Oslo, 1999. S. 7.

С другой точки зрения, «Феноменология духа» — это не только «роман» или рассказ о развитии. Это, скорее, изображение различных философских позиций, следующих друг за другом в силу внутренней необходимости. С этой точки зрения эта книга есть первый шаг к разработанной Гегелем философской системе, в которой одно понятие вытекает из другого.

Имманентная динамика, характерная для философской системы Гегеля и «Феноменологии духа», не составляет традиционной логической необходимости, несмотря на то, что Гегель называет свой главный системный труд «Наукой логики». Скорее, перед нами форма необходимости, которую можно найти в художественном произведении. Целое требует, чтобы определенные части были на своих местах. Эти части «естественно» подходят друг к другу, хотя — как это бывает в музыкальных произведениях — мыслимы и другие отдельные части. Но тогда целое было бы иным.

Для Гегеля история — сфера духа. Дух — это *человеческий* дух, для Гегеля нет никакого духа без его явления. Дух проявляется всегда через человека. В его философии нет места потустороннему миру. Дух развивается и является во времени, через историю человечества. История есть рассказ о практических — и потому отчаянных — встречах со своими неудачами и своей односторонностью и о теоретических размышлениях духа о самом себе. А поскольку эти размышления носят понятийный характер, они могут выйти за рамки заданного и принять новые формы. То, что развивается через различные образы человека, есть человеческое самосознание. Таким образом, «Феноменология духа» есть также образовательный роман.

Дух, выступающий в различных образах в этой книге, это не есть заданный дух, который как бы существует до опыта. Гегель описывает эмпирический мир, историю. В этом мире в каждый момент существует ряд выборов. Если бы предпочтение было отдано иным выборам, история была бы другой. Взгляд Гегеля — взгляд ретроспективный, философ размышляет в то время, «когда летает сова Минервы», то есть в сумраке. А обратив взор назад, на ставшее, можно увидеть логику и закономерность, которых, возможно, не было в начале пути или на различных стадиях пути. Мировой дух в понимании Гегеля — это дух, проявивший себя.

Отчуждение — ключевое понятие у Гегеля. Человеческий дух может отчуждаться от самого себя, сделав самого себя объектом в

мире, например, действуя и создавая что-то. Мы выпускаем в мир наше творение, которое, возможно, будет действовать иначе, чем предполагалось. Таким образом, наш поступок приобретает непредсказуемые и опасные последствия. Этот поступок есть продукт человеческого духа. Теперь же он превращается в угрозу для этого самого духа, если он не будет изменен и превращен из объекта в часть субъекта. А это может случиться лишь тогда, когда дух вновь овладевает им, познает его и считает своим.

Сознательное создание понятий — это одновременно самопознание. В познании снимается отчуждение. Я примиряюсь с миром, в то время как я познаю его и самого себя.

Датский философ Оскар Боргман Хансен приводит в качестве иллюстрации сути очень простое, но поразительное рассуждение: Человек размышляет о мире. Мы имеем дело с тремя вещами — мыслящим человеком, его мыслями и миром, о котором он размышляет. Мы должны делать четкое различие между мыслящим человеком и его мыслями. В мыслях есть нечто, не зависящее от индивида, который мыслит. Если я думаю: «Все люди смертны и Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен. Это вывод, который верен, независимо от того, я или кто-то другой думает таким образом»¹.

И все же думаю именно я. Поэтому мне не трудно понять истину в этих мыслях. Здесь я не отчужден от своего «продукта». Я могу увидеть его до мельчайших деталей. Этот «продукт» идентичен той мысли, которую я породил. Высшая ступень самопознания есть мышление. Это я сам по себе. Но в то же время это я во всеобщем.

Не исчезает ли тогда для Гегеля отдельный человек во всеобщем? Это спорный вопрос. С одной стороны, может показаться, как будто отдельный человек становится лишь орудием в реализации воли мирового духа. Тот человек, который выступает против мирового духа и, следовательно, против всеобщего разума и наполняет свое сознанием чем-то, что противоречит разуму, для Гегеля есть человек несвободный. Он не понимает самого себя. Действие мирового духа в его мышлении кажется законом природы. Тот, кто воображает себе, что может противиться силе тяготения, ничего не понимает и поэтому не свободен. Самопознание, которое позволя-

¹ *Hegel*. Utgitt i serien: De store tænkere. Indledning, oversættelse og noter ved Oskar Borgman Hansen, redaktion Justus Hartnack. København, 1996. S. 27.

ет мировому духу или Богу увидеть самого себя, есть самопознание на условиях разума. Индивид становится самим собой лишь тогда, когда он понимает, что его наивысший образ есть всеобщее. В обществе всеобщее представлено разумным государством.

Когда Гегель в «Философии права» описывает государство как реализацию мысли и разума, а отдельного человека только как звено этого высшего разума, то это может быть истолковано как противоположность индивидуализму. Тот индивид, который поступает в соответствии с желаниями государства, становится свободным, в то время как индивид, который выступает против государства, не свободен: «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была. Государство — это дух, пребывающий в мире и реализующийся в нем сознательно»¹. Вспомним утверждение Руссо о том, что тот, кто выступает против общей воли, не свободен. Он или она не понимают своего собственного блага.

С другой стороны, имеются другие высказывания, свидетельствующие о непризнании Гегелем индивида как индивида, то есть субъективности: «Самое богатое есть... самое конкретное и *самое субъективное*, и то, что возвращает себя в простейшую глубину, есть самое мощное и самое объемлющее. Самое высшее, самое заостренное — это *чистая личность*, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно так же все охватывает и держит внутри себя, потому что она делает себя тем, что всего свободнее, — простотой, которая есть первая непосредственность и всеобщность»².

Если мы представим себе «государство» или «общество» как «объективный дух», а человеческий дух как «субъективный дух» и посмотрим на соотношение между этими величинами как на предпосылку человеческой свободы и самостоятельности, то это противоречие, возможно, снимается. Только то государство, которое обеспечивает права человека, может дать возможность для развития свободных индивидов, и только те индивиды, которые поступают в соответствии с возможностями времени и обстоятельств, могут быть свободными.

¹ Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Философия права / Пер. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной. М., 1990. С. 283—284.

² Гегель Г.В. Ф. Наука логики. Раздел третий. Гл. 3. Абсолютная идея / Пер. Б.Г. Столпнера, <http://lib.rus.ec/b/250306/read>

Важнейшее в этой связи не то, что думал сам Гегель, а то, как его понимали потомки. Для них Гегель остался главным образом мыслителем, рассматривающим понятия и развитие понятий, но не придающим большого значения существу, которое играет активную роль в этом процессе, а именно, отдельному человеку. Как представлялось его последователям, в его системе не было места отдельному индивиду, а лишь общим понятиям и их закономерностям.

Вейнтрауб утверждал, что писать историю автобиографий после Гёте — задача безнадежная. Поэтому он останавливается на Гёте. И это не только потому, что, с его точки зрения, автобиография Гёте так типична с точки зрения взаимоотношения индивида и окружающей его среды. Это объясняется еще и тем, что в конце XIX в. количество автобиографий становится совершенно необозримым. То же самое констатирует Цандер в связи формированием мысли о реинкарнации. В XIX в. появилось так много ее вариантов, что невозможно стало дать общий обзор. В рамках более общей истории культуры индивида имеет место аналогичное соотношение. Понимание самого себя и своего отношения к окружающему миру в XIX и XX вв. становятся такими разнообразными и утонченными, что я буду делать более строгий отбор. Поэтому не исключено, что читатель кого-то не досчитается. Однако, те которых я выберу, будут репрезентативны.

Девятнадцатый век

Столетие индивида

Я и мой двойник

Франкеништейн и Ганс Кристиан Андерсен,
Николай Гоголь и Федор Достоевский,
Шопенгауэр и Шеллинг вызывают беспокойство

Я славлю себя и воспеваю себя,
И что я принимаю, то примете вы,
Ибо каждый атом, принадлежащий мне, принадлежит и вам.

Я, праздный бродяга, зову мою душу,
Я слоняюсь без всякого дела и, лениво нагнувшись, разглядываю летнюю травинку.

Мой язык, каждый атом моей крови, созданы из этой почвы, из этого воздуха;
Рожденный здесь от родителей, рожденных здесь от родителей, тоже рожденных здесь,
Я теперь, тридцати семи лет, в полном здоровье, начинаю эту песню
И надеюсь не кончить до смерти.

Догматы и школы пускай подождут,
Пусть отступят немного назад, они хороши там, где есть, мы не забудем и их,
Я принимаю природу такую, какова она есть, я позволяю ей во всякое время, всегда
Говорить невозбранно с первобытной силой.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

«Мир Гегеля и Гёте был законченным миром, миром Наполеона и Реставрации, послереволюционным миром, который успокоился! — пишет норвежский профессор философии Аудун Эфсти во вступлении к первому тому избранных произведений Карла Маркса. — С точки зрения разума мир был завершен, все его принципы реализованы... Однако оказалось, что социальная действительность подчиняется своим собственным законам, а не управляется разумом извне. В 1830 году, за год до смерти Гегеля, во Франции разразилась июльская революция, которая была воспринята большинством современников так или иначе как предостережение новых реальностей и как конец эпохи. Июльская революция может считаться символом завершения мира Гегеля и Гёте, причем они сами это ощущали. Если Гегеля чрезвычайно раздражали “невежество, склонность к насилию и злые страсти этого шума”, то Гёте признавал правоту немецкого историка античности Бартольда

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 50.

Георга Нибура, который предсказывал наступление “нового варварства”: “Да, оно уже наступило. Оно уже окружает нас”»¹.

И вновь мы перед лицом перелома, и подобно всем переломным моментам, он также означает и преемственность. Исторические черты менталитета, выступающие сейчас на передний план, уже проявлялись ранее как тенденции или отдельные феномены. В силу определенных особенностей нашего времени и обстоятельств они выступили на передний план. «Век самосознания», рассвет которого Гегель видел в 1805 г., таил в своих недрах угрозы.

Промышленный капитализм породил новый класс, не имеющий корней, — пролетариат. Создавалось впечатление, что механистическая картина мира приобретает физическую форму в образе машин и пролетариата. Естественные науки постепенно все сильнее превращались в систему ценностей для восприятия человеком самого себя и окружающего мира. Одновременно это время характеризовалось расцветом романтизма с его восприятием «безграничной самости». Романтизм был также направлением в искусстве и мировоззрением, в котором самость раскалывается. Восприятие жизни буквально отражалось в одном феномене реального мира, о котором я писал в предыдущей главе: в середине XIX в. появились и стали всеобщим достоянием зеркало и фотография. Человек научился позировать, и самовосприятие в большей степени опиралось не просто на тело, а на то, каким видели его другие люди.

Причем речь шла не только о теле. В главе «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания, господство и рабство» в «Феноменологии духа» Гегель описывает, как два самосознания противостоят друг другу в борьбе не на жизнь, а на смерть: взгляд другого человека уничтожает меня как самоуверенного субъекта и превращает в объект. Жан-Поль Сартр подробно описал эту борьбу несколько позднее как с философской, так и с художественной точки зрения. Во времена Гегеля эта мысль приобретала несколько другой оттенок: А что, если взгляд другого человека и есть я? А что, если передо мной *я сам*, и я борюсь с самим собой? Так появляется *сюжет двойника*.

Этот сюжет имел место и ранее, но тогда — как, например, у Шекспира, — этот раскол, или скорее обмен, воспринимался комически. Сейчас он превращается в трагедию. «Самость стоит перед

¹ Предисловие Эфсти к 1-му тому избранных произведений Карла Маркса: *Karl Marx. Verker i utvalg. Filosofiske skrifter*. Oslo, 1970. B. 1. S. 11.

лицом противника, который не поддается объективизации, потому что этот противник не физическая, а психологическая величина. Это “Не-Я”, двойник, существо, находящееся в постоянной антипозиции к сознательному Я и которое живет этим, — пишет норвежский поэт и переводчик Эрик Бюстад. — Когда двойник обнаруживает себя, это более чем предупреждение, это знак того, что кризис уже наступил и угроза раскола личности стала остро ощутимой»¹.

Индивид осознает, что обладает самостью, которая выходит за рамки его осознанного Я.

Чудовище

Сюжет двойника маячит уже в «Фаусте» Гёте, и даже в двух образах. Мефистофель, искушитель, слуга, а позднее господин Фауста, и его слуга Вагнер, могут оба восприниматься как двойники главного героя. В рассказе Гофмана «Эликсир дьявола» (1815) идентичность отчаявшегося монаха Медардуса удваивается и превращается в такой степени, что приводит в замешательство как читателя, так и его самого.

В течение XIX в. двойник становится центральной фигурой — попутчиком главного героя в литературе. Приведем три самых типичных примера — «Нос» Гоголя (1836), «Тень» Ганса Кристиана Андерсена (1847) и «Двойник» Достоевского, годом раньше. В повести «Нос» Гоголь описывает, как бедный майор Ковалев, однажды проснувшись, не обнаруживает своего носа. Нос сбежал. В то же утро цирюльник майора находит нос в свежеиспеченном хлебе. Сам Ковалев наблюдает, к своему величайшему смущению, как его нос гуляет по Невскому проспекту. Нос майора взял за привычку прохаживаться там ежедневно в шесть часов, пока не попал в полицию. Он пытается сбежать в Ригу, но оказывается в один прекрасный день на своем обычном месте — на лице майора. «Кто что ни говори, — замечает Гоголь в конце повести, — а подобные происшествия бывают на свете, — редко, но бывают»².

В сказке Ганса Кристиана Андерсена «Тень» рассказывается об одном молодом ученом, переехавшем из холодных стран в теплую южную страну, в которой люди загорают до того, что кожа их становится цвета красного дерева. Он выходил из дома только

¹ Erik Bystad. Det romantiske opprør. Oslo, 1998. B. 1. S. 11.

² Гоголь Н.В. Нос // Гоголь Н.В. Петербургские повести. Л., 1953. С. 80.

вечером и сидел на балконе. Как только в комнату вносили свечу, его тень растягивалась и падала на стену дома напротив. Это был очень странный дом, там было всегда тихо и, казалось, никого не было. Однажды на балконе между цветами он увидел прелестную девушку, но она быстро исчезла. Тогда ученый в шутку попросил свою тень войти в этот таинственный дом. Тень подчинилась и скользнула в балконную дверь, а наутро ученый обнаружил, что у него нет тени. Она не вернулась из дома напротив. К счастью, корешки от тени остались и через неделю ученый, выйдя на солнце, заметил, что у него выросла новая тень.

Его старая тень также вернулась, но это произошло много лет спустя. К этому времени ученый уже вернулся домой, а бывшая тень обзавелась плотью и платьем и толстой золотой цепью. Оказалось, что в доме напротив в той южной стране жила сама Поэзия. Тень стала образованным и ученым человеком и благосклонно берет в услужение своего старого господина. Они отправляются на воды, потому что у тени никак не отрастает борода.

Там они встречают красавицу-принцессу, которая замечает, что красивый молодой человек с гладкими щеками не может отбрасывать тень. Он же отрицает это и указывает на своего слугу: «Видите эту персону, которая неотлучно меня сопровождает? У других людей тень самая обыкновенная, мне же обыкновенное не по вкусу... Я вот нарядил свою тень человеком! Как видите, даже тенью ее снабдил»¹.

Дело доходит до того, что Тень и принцесса собираются пожениться, и они приезжают в страну, которой управляет принцесса. Там Тень говорит ученому, что все и каждый будут называть его тенью. Он не должен и заикаться, что был когда-то человеком! Ученый отказывается обманывать всю страну и принцессу. Тень спешит к принцессе. «Я испытал самое ужасное, что только может быть! — воскликнула Тень. — Представь себе... моя тень сошла с ума, думает, что она человек, а я — ты только представь себе — я ее тень!»²

Принцесса предлагает отправить тень на тот свет. Так ученый умирает как тень своей тени.

В романе Достоевского «Двойник» описывается жалкий, но себялюбивый петербургский чиновник Яков Петрович Голядкин. Явившись без приглашения в гости к высшему чину и посканда-

¹ Ганс Кристиан Андерсен. Тень // Ханс Кристиан Андерсен. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. Сказки и истории / Пер. Нины Федоровой. М., 2005. С. 479.

² Там же. С. 481.

лив там, он бродит ненастным вечером по Петербургу. Вдруг он замечает прохожего, который кажется ему знакомым. Этого человека он когда-то видывал. Но не в этом было главное дело, ибо господин Голядкин не питал никакой самой легкой неприязни к этому человеку, даже напротив, казалось бы. «А между тем ни за какие сокровища мира не желал бы встретиться с ним и особенно встретиться так, как теперь, например. Скажем более: господин Голядкин знал вполне этого человека; он даже знал, как зовут его, как фамилия этого человека; а между тем ни за что... не захотел бы назвать его, согласился признать, что вот, дескать, его так-то зовут, что он так-то по батюшке и так-то по фамилии»¹.

Незнакомец не только похож на нашего героя. Его и зовут так же Яков Петрович Голядкин. Настоящий господин Голядкин приглашает своего тёзку домой, они пьют чай, а потом более крепкие напитки. Фальшивый господин Голядкин производит жалкое впечатление, он плачет и просит покровительства.

Для окружающих они сливаются воедино. Голядкин-младший, как называет его Достоевский, постепенно занимает место Голядкина-старшего. Он открыто насмехается и издевается над ним. Он съедает десять пирожков в ресторане, в котором настоящий Голядкин съел всего один пирожок. Он появляется в дверях, которые герой наш принимал за зеркало, и наворачивает последний кусок десятого расстегая. В какой-то момент Голядкин видит себя окруженным бездной, целой вереницей Голядкиных, которые улыбаются, кивают и дразнят его. В конце концов беднягу увозят в сумасшедший дом, а Голядкин-младший подсаживает его и бежит за каретой.

Достоевский использует сюжет двойника для композиции во многих романах, доводя его до совершенства в последнем романе «Братья Карамазовы». Литература превращается в «фантастический реализм», как сам Достоевский именует свой жанр, в котором смешиваются и переплетаются добро и зло, верх и низ, иллюзия и действительность.

Когда в 1880 г. вышел в свет роман «Братья Карамазовы», сюжет двойника уже утвердился в художественной литературе — от России до Америки. Роман шотландского писателя и поэта Роберта Льюиса Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда»

¹ Достоевский Ф.М. Двойник // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 10 тт. М., 1956. Т. I. С. 254.

появился в 1886 г., «Портрет Дориана Грея» Оскара Уайлда в 1890. В этих произведениях, как и в остальных описаниях двойников, именно дурные черты и наклонности главного героя отрываются от него и становятся самостоятельными. То, что мы не ходим видеть у себя самих, становится самостоятельным существом.

Самое образцовое изображение двойника в этом смысле и одновременно самое раннее — это роман Мэри Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей», появившийся в 1818 г. Здесь как будто появляется двойник всей новой эпохи. «Современный Прометей» — это волшебный научный гибрид. Огонь, который этот Прометей ворует у богов, не просветляет умом головы людей; он используется для разогрева плавильных печей, топки паровых котлов и преобразования мира. Он рождает электричество и энергию, стремление к манипулированию. Он создает энергию, которая позволяет людям преобразовать мир. Огонь нового Прометея — сам двойник, который приходит к людям извне, а не изнутри.

Франкенштейн — врач, это его так зовут, а совсем не монстра. Еще в молодые годы он увлекся Парацельсом и другими мистиками Возрождения. Он решает осуществить великую мечту алхимиков о создании жизни, впрочем — этот сюжет имеется и в еврейской легендарной традиции. Там раввин Лёв слепил из глины фигуру Голема и оживил его, вложив ему в рот пергаментный листок с тайной колдовской запиской. Показательно, что этот сюжет был литературно обработан лишь в начале XX в. австрийским писателем Густавом Майринком в жутком по своей притягательности романе «Голем».

Герой романа «Франкенштейн», врач с тем же именем, собирает на кладбище остатки трупов, сшивает их и создает в них жизнь с помощью нового научного открытия — электричества. «Демон», как называет Франкенштейн свое творение, поднимается со стоном и судорогами с лабораторной скамьи, он уродлив до невероятности. Однако он наделен огромной силой, одарен разумом и очевидно также душой.

Подобно своему позднему родственнику Квазимодо, звонарю из романа Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери» (1831), демон Франкенштейна одержим искренним желанием помогать людям. Он ищет их признания, уважения и любви. Однако люди бегут в панике от этого страшного существа. «Даже ты, мой создатель, ненавидишь и отталкиваешь меня, свое творение, а ведь ты связан со мной узами, которые может расторгнуть только смерть одного из

нас, — жалуется демон. — Поверь, Франкенштейн, я был добр, душа моя горела любовью к людям; но ведь я одинок, одинок безмерно! Даже у тебя, моего создателя, я вызываю одно отвращение; чего же мне ждать от других людей, которые мне ничем не обязаны?»¹

Демон хочет иметь рядом с собой женщину и просит Франкенштейна создать для него Еву. Однако Франкенштейн отказывается, и чудовище злится: «Помни, что я могуч. Ты уже считаешь себя несчастным, а я могу сделать тебя таким жалким и разбитым, что ты возненавидишь дневной свет. Ты мой создатель, но я твой господин. Покорись!»²

Подобно последующим литературным образам с двойниками, Франкенштейн погибает из-за своего творения. Но в противоположность им, он сам преследует демона. Он не может упустить его, хотя тот убил его ближайшего друга и жену — в первую брачную ночь. Они связаны очень сильными узами — они соединились вместе.

Франкенштейн преследует чудовище, движущееся на Северный полюс, но умирает на борту судна, подобравшего его в качестве пассажира. Демон восклицает, склонившись над телом Франкенштейна: «О Франкенштейн! Благородный подвижник! Тщетно было бы мне сейчас молить у тебя прощения! Мне, который привел тебя к гибели, погубив всех, кто был тебе дорог»³.

Мэри Шелли была младшей дочерью Мэри Уолстонкрафт, и ей было всего 19 лет, когда она написала свой роман. Тем не менее, он более двусмысленный и открывает более широкие возможности толкования, чем более поздние и более сложные произведения на тему о двойниках. Подчеркивая стремление демона к признанию и пониманию своим создателем, автор дает нам художественную картину снятия отчуждения по Гегелю. Снять отчуждение возможно только тогда, когда человек может признать и осознать, что то, что он или она породили на свет божий, есть их собственное творение, каким бы уродливым оно ни казалось. Железное кольцо внешних положений и обозначений, в которое собственные творения помещают своего господина и грозят его погубить, преодолевается словами: «Это я сам». Когда индивид в страхе отступает от своей задачи, то эти же слова произносит его собственный продукт, созданный им монстр.

¹ Мэри Шелли. Франкенштейн, или Современный Прометей. <http://lib.rus.ec/b/50262/read>

² Там же.

³ Там же.

Бессознательное

В 1797—98 гг. испанский художник Франциско Гойя сделал небольшой офорт в акватинте, изображающий мужчину, положившего голову на стол, где лежит ручка и лист бумаги. Позади него машут крыльями совы, летучие мыши и другие крылатые создания, и их глаза устремлены в никуда. У его ног лежит непонятный зверь из семейства кошачьих с таким же пустым, но внимательным взглядом. Картина называется «Сон разума рождает чудовищ».

По всей видимости, именно разум или рассудок Франкенштейна привел к гибели его самого и его близких, своего рода мечта ученого человека стать Богом. Однако рассказ Мэри Шелли может быть также истолкован в качестве предостережения против *ограниченного* разума, когда один глаз открыт, а другой спит. Ведь Франкенштейн вообще и не задумывался над тем, что он делает, пока не оказался лицом к лицу со своим творением. Только тогда он начал пробуждаться.

Последователи Гегеля, которые назывались «левыми гегельянцами», считали религию чудовищем. Она искушала человека уйти от самого себя, сбежать от реального мира. Немецкий философ Людвиг Фейербах (1804—1872) определил ее как проекцию свойств человека и природы. Человек слишком труслив, чтобы познать себя самого как он есть, и поэтому он перемещается вместе со своими идеалами, моральными требованиями и целями вовне себя и называет свою проекцию «Богом». Вместо того, чтобы самому нести ответственность за свою жизнь и свои действия, человек утверждает, что «Бог» так повелел и так надо действовать, и так оно должно быть. Бог становится двойником человека, конкретным воплощением человеческой трусости и человеческих идеалов.

Немецкий теолог и историк Бруно Бауэр (1809—1882) оказался еще более крайних взглядов. Для него религия — и в особенности религия христианская — это зло, возведенное в систему. «Совершенная религия — это самое совершенное в мире зло», — пишет он в книге «Das entdeckte Christentum» (1842/43) — «Разоблачение христианства». Эта книга сама была обнаружена только в 1927 году. Она вышла, правда, при жизни Бауэра, но была конфискована, прежде чем появилась на прилавках.

Люди и их мысли ведут войну с христианством не на жизнь, а на смерть, утверждает Бауэр. В конце книги он отождествляет христианство с существом, которое мы могли бы назвать космическим

двойником — это воплощение зла, дракон, которого должен победить Св. Михаил. Бауэр уверен в том, что эта борьба происходит как раз в то время, когда он пишет свою книгу. Сама книга — часть великой борьбы против дракона, происходящая «в начале 1843 г., когда я пишу эти строчки... Но пускай свирепствует этот великий дракон, змея с бешеной разрушительной силой и ненавистью; дракон больше не будет мешать жизни на земле и истории». Этот лихорадочный кризис, возможно, будет острым, и религия еще нас помучает какое-то время, но человек сможет освободиться от своего старого врага: «Разум — это истинный Михаил, который укротит фурию»¹.

В то время как Бауэр и ему подобные боролись с чудовищами в образе христианской веры, писатели в своих романах и рассказах изображали чудовищные черты человека. Несмотря на весь ужас, вызываемый двойниками, эти произведения способствовали тому, что те черты человека, от которых он раньше искал убежище в религии и которые частично сами были частью религиозной сферы, привлекались к самопознанию индивида. Качества, свойственные двойникам, были отвратительными и неприятными. Однако в процессе их описания они преодолевались, так как признавались как свойственные также и человеку.

Через три года после бауэровской «борьбы с драконом» и в тот же самый год, когда вышла повесть Достоевского «Двойник», немецкий писатель, художник и врач Карл Густав Карус попытался осознать явление двойников и похожие на него психологические явления, ускользавшие от разумного объяснения или проявлявшиеся, когда разум спал. Он назвал это поле «бессознательным»².

Карус сравнил жизнь души с рекой с очень быстрым течением, «которая лишь в отдельных местах освещается солнцем», и установил, что «большая часть нашей душевной жизни скрыта в бессознательном». Следовательно, «ключ к познанию сознательной жизни души спрятан в бессознательном».

Карус знал, что «это я сам», что чудовища — часть самости. Поэтому и сознательную жизнь души нельзя понять, не вникнув в бессознательное. Эта мысль пронизывает философию, искусство и

¹ Цит. по: *Stefan Leber*. ... Es mussten neue Götter hingesetzt werden. Menschen in der Entfremdung. Marx und Engels, Cieszkonski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner. Stuttgart, 1987. S. 259, 261.

² Цит. по: Die Ursprünge des Zentralbegriffs der Psychoanalyse in der Romantik und zeitgeistlichen Strömungen. www.udo_jeuschner.de/psychologie/f3.htm

литературу XIX в. и бессознательное становится одной из главных тем этого времени.

Прежде чем я остановлюсь на том, что бы это значило, я хотел бы еще раз подчеркнуть нечто само собой разумеющееся, а именно: это явление не новое, мы не можем сказать, что «бессознательное» или понимание того, что человек есть нечто большее, чем его сознание, появляется в XIX в. Оно лишь попадает в центр внимания на арене истории. Как бессознательное, так и уделяемое ему внимание предстает в иных образах, нежели ранее. Из Античности мы помним, что бессознательные склонности и импульсы помещались в мир богов. Августин нашел внутри себя как путь к Богу, так и помехи, воздвигаемые на этом пути дьяволом. Его мышление и познание Бога образует, впрочем, предпосылку также для внутреннего пространства, открывающегося в романтизме. Шекспир не смог бы создать свои убедительные пьесы, не приняв во внимание в человеке все то, что находится за пределами сознания. И с неменьшей силой бессознательное, которое позднее получает название «подсознательное», выступает, когда появляется в XIX веке. Оно находится в пограничном пространстве между внешним и внутренним миром.

То же самое делает также гегелевский «мировой дух», однако его можно охватить разумом, несмотря на то, что он действует как внутри человека, так и в мире, он сам *есть* разум. Бессознательное не только ускользает от разума, оно *есть* противоположность разума. И тем не менее оно также связывает человека с миром.

Мир как представление

В этой связи значительной фигурой является немецкий философ Артур Шопенгауэр (1788—1860). Он черпал вдохновение у Канта и Фихте, а Гегеля же называл туманным философом. Кант убедил его в том, что человек может обладать знанием о мире, как он предстает перед нами: мир — это мое представление. Всеобщее Я Фихте Шопенгауэр истолковывает как всеобщую волю; он сам слушал лекции Фихте в Берлине в 1811 г. Свою собственную философию Шопенгауэр изложил в книге «Мир как воля и представление» (1818/1819).

Мир как представление может выступать только перед субъектом, перед нами как отдельными существами. Однако мы все равно не можем установить каких-либо связей с тем миром, который в представлении. Мы можем войти в контакт с действительностью

через наш орган, который также принадлежит миру, — наше тело. В отношении тела мы обладаем непосредственным знанием, и, когда мы обращаем наш взгляд к телу, мы обнаруживаем в качестве принципа волю. Воля — это не представление. Она реально присутствует как активная сила. Мы не можем действительно хотеть чего-то, без того, чтобы воля не приводила к движению нашего тела.

Все наше тело есть, так сказать, материализованная воля: рот, зубы, глотка и пищеварение — это объективированный голод, сексуальные органы — объективированное сексуальное влечение, глаза — воля к видению. Разум и рассудок возникают, по Шопенгауэру, в мозгу, который тоже есть продукт воли. Воля предшествует мышлению. Мир есть обитель той самой воли, которая находит свое выражение в нас. Не существует принципиальной разницы между силой, заставляющей расти растения, магнитом, который притягивает к себе железо, волей к жизни у животных и той волей, которую я наблюдаю в себе. Если у Гегеля человек и его сознание связаны с миром с помощью духа, то у Шопенгауэра человек связан с миром с помощью силы, которую он обнаруживает в самом себе.

В отдельном индивидуе воля выступает как эгоизм, влечение, порождающее лишь страдание. Эгоистическая воля руководствуется выполнением влечений, но она всегда мимолетна, неполна и порождает потому еще большую скорбь и страдание. Сексуальное влечение есть центр воли, оно поддерживает жизнь и тем самым страдание. Причина несчастий заключается в индивидуации, в том, что каждый воспринимает мир как представление. Воля в действительности только одна. Мы покрыты вуалью иллюзии, мы воображаем, что мы являемся чем-то особенным и что воля многообразна.

Эгоизм может быть преодолен состраданием, если я воспринимаю страдание другого как мое собственное, если я выгляну за ту вуаль, которую распростерло над миром мое собственное иллюзорное представление. Понимание правильных связей приводит к аскезе, к уходу отдельного человека от мира, чтобы таким образом избежать дополнительных страданий и не причинять другому страдания по причине своих страстей.

Искусство также дает представление о вечном мире, который не расколот на отдельные части и недвижим эгоизмом и страстями. Произведение искусства создается радостью творчества, а не стремлением получить, иметь и обладать. Один из видов искусства возвышается над остальными, и это музыка. Если изобразительное

искусство имеет своим сюжетом и исходным пунктом мир представления, то тема музыки — сама чистая воля. Музыка для Шопенгауэра — выражение внутренней сущности мира.

Музыка и сострадание — это два средства для достижения окончательной цели индивида, состоящей в том, чтобы прекратить существовать — не только чувственно, но и метафизически. Цепь реинкарнаций надо остановить, волю к жизни погасить, и остановить колесо.

Шопенгауэр находит вдохновение для своей философии и утешение в мире, который он воспринимал как в основе своей злой и отвратительный, в буддизме и индуизме. Он предпринял одну из самых первых и важных для того времени попыток перенести восточную жизненную мудрость в Европу. Однако своей философией воли он также возрождает традицию в западном мышлении, которая долгое время отодвигалась в сторону. Мы затрагивали ее несколько раз, в первый раз в связи с древнееврейскими представлениями о Яхве как о божестве чистой воли. Апостол Павел и Августин подобным же образом подчеркивают аспект воли у Божества и у самого человека. В философии Шопенгауэра на свет выдвигается извращенный аспект человеческого существования. Как писал Томас Манн, «эта метафизика учила — вопреки вере тысячелетий — примату инстинктов перед духом и разумом, она признала Волю как ядро мира и основу его существования, а человека как прочее творение, а ум как нечто вторичное и случайное, как слугу и фонарь для Воли»¹.

Шопенгауэр долго пребывал незамеченным, находясь в тени Гегеля. И не помогло то, что он преподавал в том же самом университете и читал лекции в тот же день и тот же час, что и его знаменитый соперник. На его лекции приходило очень мало студентов. Признание пришло к Шопенгауэру очень поздно, причем вначале как к писателю, обладавшему необычайным стилем. Шопенгауэр остроумен и элегантен, он блистает парадоксами и афоризмами, в особенности, когда с едким черным юмором описывает все превратности и несчастья нашего жалкого повседневного существования, когда мы находимся в плену у вожделения и иллюзий. В конце XIX в. он стал модным философом, и у него появились более или менее значительные последователи. Важнейшим был Фридрих

¹ Цит. по: Vestens tenkere. Oslo, 1993. В. 2. S. 447.

Ницше. В толковании Ницше мировая воля превращается в волю к власти. Субъект для Ницше — нечто выдуманное, сознание — случайность, порожденная бессознательной волей.

Шопенгауэр исходил из переживания тела и сексуальности. Подчеркивая сексуальное влечение в качестве одного из главных элементов человеческой жизни, он выделял один аспект самопонимания, роль которого в последующие десятилетия все более увеличивается. При хорошей поддержке зеркала и фотографии тело и его инстинкты проявляются перед индивидом: позируя, страдая, пытаясь снискать расположение. Бурное развитие и рост популярности естественных наук в XIX в. подобным же образом способствовал выдвижению на передний план физиологии человека — человек есть материя и тело. Тело воспринималось и как моя граница с окружающим миром и как самость — с этой точки зрения тело сродни двойнику. Своей пессимистической философией Шопенгауэр формулирует процесс развития мысли и одновременно как бы облекает в слова современный ему интерес к сюжету двойника: моя воля присутствует и во мне, и вне меня.

Бессознательное сценическое искусство

Шопенгауэровский «мир как представление» получил причудливое и поразительное выражение в истории медицинской науки. Между 1863 и 1893 гг. французский невропатолог Жан Мартин Шарко, главный врач и руководитель больницы Сальпетриер в Париже, устроил там своего рода увеселительный театр. Здесь зрители могли воочию наблюдать поведение «двойников», проявление необузданного нрава или «бессознательного» самым что ни на есть ярким образом. «Театр сумасшедших» не был чем-то новым для Европы. Еще со времен Средневековья люди забавлялись, глядя на помешанных и их причуды, а также на то, как их дрессировали и заставляли делать различные трюки. Новым моментом в театре Шарко был гипноз, и люди приходили туда как в цирк. Шарко заставлял своих подопечных делать различные трюки без всякого принуждения.

Шарко гипнотизировал женщин и мужчин, подверженных, по его мнению истерии, и заставлял их занимать определенные позы или демонстрировать определенные действия. Людей, которые реально страдали от судорог или непроизвольных движений и впадали в истерические состояния умопомрачения, монотонно повторяя

одни и те же жесты, побуждали к проявлению своей истерии, под гипнозом или без такового. В зале сидели мужчины (конечно же), в основном люди искусства, и наслаждались более или менее ярко выраженными сексуальными и эротическими жестами, которые изображали перед ними истеричные или загипнотизированные женщины. Особой популярностью пользовалась девочка 16-ти лет, которую изнасиловали. Она проигрывала это событие снова и снова, то сопротивляясь, то покоряясь, изображая стыд и отчаяние — как будто бы речь шла об иллюстрации праздности, которую представляет собой сексуальное влечение по Шопенгауэру.

Шарко считал, что истерия обусловлена органически наследственностью и вырождением и предложил в качестве метода лечения гипноз. В 1885 г. в Сальпетриер приехал из Вены молодой врач по имени Зигмунд Фрейд. «С определенной долей упрощения можно сказать, что тот Фрейд, который в 1885 г. отправился в Париж, был еще исследователем-неврологом, а тот Фрейд, которого мы наблюдаем после полугодовалого пребывания у Шарко, — это уже экспериментатор-психотерапевт и теоретик», — пишет шведский психоаналитик Ларс Шёгрен в своей биографии Фрейда¹.

Зигмунд Фрейд оставил заметный след как в медицине, так и в философии. Он был, возможно, самым значительным последователем Шопенгауэра, хотя сам утверждал, что не любит философию. Фрейд систематизировал и популяризировал понимание воли, или «несознательного», как сексуального влечения.

В Сальпетриере демонстрировалась отчасти философия Шопенгауэра, или же, если хотите, сюжет двойника, вышедшего на сцену. Фрейд и остальная публика могли видеть и наблюдать бессознательное. Однако Фрейд идет гораздо дальше превращения представления о бессознательном в систематическое познание. Он высвобождает психику как самостоятельную величину из материалистических объятий Шарко. Ему это удастся, ибо он рассматривает истерию в связи с теми «чудовищами», которых рождает сон разума — то есть со снами. У Фрейда сексуальное влечение становится основополагающей силой нашего ума. Нашим сегодняшним представлением о человеческой психике и соотношении между сознательным и бессознательным мы обязаны Фрейду. Поэтому он заслуживает отдельного рассмотрения.

¹ *Sjögren Lars. Sigmund Freud. Mannen och verket. Stockholm, 2001. S. 42.*

Но нам еще нужно дойти до него. Мы должны вернуться по нашему пути немного назад, к мыслителю, на которого опирались как Шопенгауэр, так и Ницше и Фрейд, к мыслителю, способствовавшему вовлечению в человеческое понимание непознаваемого, природы и зла. Это Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854). С точки зрения хронологии его следовало рассмотреть ранее, однако я полагаю, что он может быть наилучшим образом понят после всего вышеизложенного.

Я — это мир

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг жил и творил в знаменательное время расцвета немецкой философии и литературы, связанное с такими именами, как Кант, Фихте, Гёте, Гегель, Гельдерлин и Новалис. Он изучал теологию и философию вместе с Гельдерлином и Гегелем, и эти трое долгое время дружили. Гёте позаботился о том, чтобы 23-летний Шеллинг получил место профессора философии в Йене в 1798 г. Шеллинг с Новалисом были близкими друзьями, а лекции Фихте он слушал в Берлине.

Философию Шеллинга можно понимать как продолжение Фихте, однако, если Фихте втягивает весь мир в Я и мало что видит вне этого, Шеллинг распространяет свое Я на весь мир и на природу. Подобно Гёте, он считает художественное творчество, творческую фантазию облагороженным продолжением естественных сил природы. Она выражается и через мышление. «Философствовать о природе означает также создавать природу»¹, — пишет он в своей книге о натурфилософии. Природа вокруг нас и дух внутри нас — явления одного порядка. Природа это видимый дух, а дух — невидимая природа; человек является самим собой в основном, когда занимается художественным творчеством. Природа есть носитель собственной души — эта точка зрения пронизывала поэзию того времени. Шеллинг был вдохновителем романтической картины мира и ее тяги к неопределенному, непознаваемому, однако сильно действующему — тому, что, по-видимому, материализовывалось в двойнике.

В своем небольшом труде «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинг задает вопрос: какое место зло занимает в мире, созданном добрым Богом. Этот вопрос

¹ Цит. по: *Rudolf Steiner. Die Rätsel der Philosophie. Dornach, 1985. S. 212.*

вовсе не был новым, его столетиями ставили философы и теологи. Ответ Шеллинга также не нов сам по себе — мы обнаруживаем здесь параллели, между прочим, с мистиком Якобом Бёме. Однако своей формулировкой Шеллинг выразил жизнеощущение и мировоззрение, представленное во множестве художественных произведений эпохи.

Когда Шеллинг обращает свой взор к природе, которая есть «откровение, более древнее, чем все писанные откровения»¹, он обнаруживает, что мировой порядок, основанный на разуме, должен пасть: «Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не вследствие простой геометрической необходимости; в ней присутствует не только чистый разум, но также личность и дух»². Природа иррациональна. Она живая и все время изменяется.

Бог также не может быть познан рациональным путем: «Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Невозможно понять, как все-совершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной»³.

Можно представлять себе различным образом, как Бог действует в мире и как связан с ним мир, но это не происходит ни логически, ни механически. В таком случае все, что происходит в мире, могло бы объясняться механически со ссылкой на Бога как на причину. Однако и мир, и человек самостоятельны по отношению к Богу: совершенное существо создает нечто, что может стать таким же совершенным, как оно, не меньше, утверждает Шеллинг.

Если человек и мир являются самостоятельными величинами по отношению к Богу, они должны также иметь другое происхождение, нежели только божественное. Это другое Шеллинг называет «Urgrund» (первооснова) или «Ungrund» (безосновное). Оно в некотором смысле вне Бога в начале творения, но само содержит импульс или принцип, который позволяет ему преобразоваться и соединиться с Богом. Повествование об этом процессе называется *историей*. Человек — движущая сила истории — и та сила, которую человек переживает как любовь, есть выражение импульса к преобразованию и примирению.

В первооснове, материале, из которого создан мир, Шеллинг обнаруживает причину зла. Это не просто отсутствие добра, как у

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 158.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 97.

Августина. Подобно епископу манихеев Фавсту и другим гностикам, Шеллинг рассматривает зло как действующую силу, как часть самого процесса творения. Но в противоположность Фавсту Шеллинг помещает эту силу в человека. Таким образом, он рассматривает зло в качестве проблемы самопознания.

Если творец является совершенным существом, то его существенной чертой должна быть свобода. И если это совершенное существо создает нечто, которое может быть таким же совершенным, то и его творение должно обладать свободой. Свобода всегда означает возможность сделать нечто иное, *не быть* божественным и совершенным. Сила, несущая свободную созидательную способность, содержит в себе и возможность существования зла. Свободная созидательная сила для Шеллинга одновременно то, что делает человека человеком. Это высшее добро. Другими словами, зло скрывается в добре — и наоборот. Они плоды с одного и того же дерева. «Страсти, с которыми борется наша отрицательная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей добродетелью. Душа всякой ненависти есть любовь, и в самом яростном гневе проявляется лишь затронутый и нарушенный в глубочайшем центре покой»¹.

Зло становится активным злом, если его не сдерживать, если оно осуществляется вне добра. «Сведенное же к небытию или к состоянию потенциальности, оно становится тем, чем всегда должно было быть, т. е. базисом, подчиненным и в качестве такового уже не находящимся в противоречии ни со святостью, ни с любовью Бога»². Зло придает силу, добро — есть его превращение.

В мыслях Шеллинга мы узнаем не только двойников из литературы его времени и последующего. Когда Шеллинг подчеркивает, что пороки и злые возможности — это часть личности, то эти слова звучат как эхо голосов Монтеня и Гамлета.

К «содержанию человеческой жизни» Шеллинг относит феномены, которые я уже затрагивал в этой главе — волю и бессознательное, двойника и сексуальность: «Ибо, как мы ни чтим разум, мы тем не менее не верим, например, в то, что с помощью чистого разума можно стать добродетельным, героем или вообще великим человеком; не верим даже в то, что — повторяя известное утверждение — человеческий род продолжается благодаря разуму. Только в личности есть

¹ Там же. С. 145.

² Там же. С. 148.

жизнь: и всякая личность покоится на темной основе, которая, следовательно, должна быть и основой познания. Однако только разум формирует и возвышает до акта то, что скрыто в этой основе и содержится в ней лишь *potentialiter*. Это может произойти только посредством разделения, следовательно, посредством науки и диалектики»¹.

Разум и рассудок могут показаться слабыми и бессильными в такой компании. Для Шеллинга также именно понимание сути должно стоять у руля и заботиться о том, чтобы потенциальное зло превратилось в силу, несущую истинное добро. «Там где есть Оно, должно быть и Я», — гласит формулировка этого намерения к самопознанию, освобождению и самоконтролю у Фрейда.

Шеллинг указывает путь вперед к многим из главных тем, с которыми связано самопонимание вплоть до наших дней. Заявляя, что и темные и иррациональные стороны человека могут быть обнаружены в божестве, он сделал легитимными признание и изучение этих сторон человека. Когда он связал природу и человека через высшую форму его деятельности — художественный и мысленный созидательный акт, он обосновал романтическое понимание себя и мира и тем самым поэзию. Следы переживания Шеллингом того, что человек связывает себя с природой через свою творческую силу, мы обнаруживаем, по крайней мере, у двоих из трех американских поэтов, стихи которых я использовал в качестве эпиграфов — Уолта Уитмена и Эмили Дикинсон.

Несмотря на тесную связь со своим временем и последующими эпохами, Шеллинг как философ почти совсем забыт в Западной Европе. В России, напротив, его философия имела значительное влияние. Со ссылками на еврейскую каббалу и европейских мистиков Владимир Соловьев (1853—1900) в своей религиозной философии развивал мысли Шеллинга о «первооснове» и месте зла в начале творения. В романах Федора Достоевского, который был другом Соловьева, есть целые пассажи, звучащие как эхо идей Шеллинга о человеческой свободе.

В XIX в. вдохновение появляется и с другой стороны — русская культура становится известной в Западной Европе и начинает оказывать влияние на культуру западную. В России Западная Европа в некотором смысле встретила саму себя. Россия вошла в Европу как ее двойник.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. С. 156.

Слово «Я» пишется кириллицей

*Мы отправляемся в страну — «двойник» Европы —
и находим этого двойника в образе
Петра Первого и Федора Достоевского*

Я искал этих красных повсюду,
я ночью искал и днем,
Я утром лез к себе под кровать с фонарем,
Искал в авто под сиденьем и под колесом —
Бесполезно все!
Везде, где только хватало моей фантазии,
Я искал их — под ванной и в унитазе,
Даже в трубы за ними лазил.
Я все антресоли перевернул,
На крышу взошел, в дымоход нырнул —
Нигде их нет!
Когда же я все обыскал снаружи,
Нигде этих красных не обнаружу,
Я решил заняться собой, но я не могу
Отыскать их в своем мозгу —
Я их не нашел!

Боб Дилан

В начале Нового времени Россия с ее бескрайними степями представлялась Западной Европе бесформенным участком суши, бесконечным пространством, простиравшемся в неведомое. Но так было не всегда. Вплоть до начала XIII в. Россия была великой европейской державой. Киев — первая столица Руси — был одним из крупнейших городов в Европе, имевшим связи как с центральными частями континента, так и со скандинавскими викингами.

Русская церковь имеет те же корни, что и западная. Великий раскол христианской церкви датируется 1054 г. Тогда окончательно произошло разделение христианской церкви на Римско-католическую церковь на Западе с центром в Риме и Православную — на Востоке с центром в Константинополе. Восточная церковь унаследовала многие черты средневековой Западной церкви. Культ иконы в православии и иконописные лики, запечатлевшие вечный невидимый образ, в отличие от образа смертного человека, *соборность*, общность и вера прежде всего в индивидуальность и рациональность, имеют явные параллели в средневеко-

вой Европе. «Созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждая», — так русский теолог Иван Киреевский в 1840-е годы характеризовал основную черту православия.

Средневековье длилось в России гораздо дольше, чем на Западе. Когда в Европе началась эпоха Возрождения, Россия находилась во власти совершенно иных культурных отношений. Премущественность русской культуры обеспечивала Церковь, которая в противовес политической власти сохраняла относительную независимость в период, называемый «монгольским игом».

Монгольское вторжение в 1224 г. надолго изолировало Россию от процесса общего культурного развития Европы. Страна находилась под игом монгольских ханов вплоть до 1480 г. Ежегодно русские князья были вынуждены платить хану дань. Почти никто не ездил на Запад. Если куда и ездили, то только на Восток. Еще в течение нескольких столетий после изгнания монголов их политическое и культурное наследие давало о себе знать в России: централизм, феодализм, основанный на владении людьми, а не землей, теократическая форма правления и строгая иерархия — все эти принципы достались в наследство от периода нашествия. Впрочем, и духовная жизнь, принадлежащая к византийской культуре, была отмечена централизмом, теократией и иерархией.

Когда Восточная Римская империя пала под давлением мусульман и Константинополь сдался в 1453 г., русские правители провозгласили себя единственными и полновластными наследниками Римской империи. Правитель стал называть себя «цезарь», по-русски «царь». Москва провозгласила себя городом, где сохранилось истинное христианство, «Третьим Римом», который оказался и последним.

Московский царь считался первым наместником Бога на земле и видел свою задачу в том, чтобы защищать страну от западного влияния. Английский посол Джильс Флетчер, посетивший Россию в 1589 г., писал: «Им (русским) не дозволяют путешествовать, чтобы они не научились чему-нибудь в чужих краях и не ознакомились с чужими обычаями. Вы редко встретите русского путешественника, разве только с посланником или беглого; но бежать отсюда очень трудно, потому что все границы охраняются чрезвычайно бдительно, а наказание за подобную попытку, в случае, если поймают виновного, есть смертная казнь и конфискация всего имущества»¹.

¹ Флетчер Д. О государстве русском / Пер. М.А. Оболенского. М.: Захаров, 2002. С. 76.

Русские, которым разрешалось путешествовать, воспринимали новые места как чужой и чуждый мир. Путешественники, посещавшие Россию, тоже воспринимали Россию как экзотику. Один из русских паломников, который был в составе послов на Флорентийский собор, описывал Флоренцию как город, «где много каменных людей и зверей».

История между тем следует своей логике. Со временем московские правители обратили свои взоры на Запад. Им хотелось укреплять торговые связи, развивать и модернизировать страну.

Царя подменили

Прорыв на Запад совершил Петр Великий (1672—1725). Он мечтал превратить Россию в великую европейскую державу. Петр построил первый в России европейский морской порт — Санкт-Петербург на тогда еще шведских землях. Он прервал многовековую традицию и начал часто ездить в Западную Европу. «Аз бо есмь в чину учимых и учащих мя требую» («Я — ученик, и мне нужны учителя»), — таков был девиз Петра.

Петр посвятил себя обретению знаний и изучению целого ряда практических и теоретических дисциплин. Он строил корабли в Амстердаме, там же изучал хирургию (правда, лишь один раз применил свои знания на практике, но неудачно — женщина умерла во время операции). Он консультировался у Лейбница относительно реформы российской системы образования, а также о том, как модернизировать Россию. Тогда же труды первого теоретика права были переведены на русский язык. Кстати, Петр также заботился о том, чтобы реформировать русский язык, вводить новые слова и выражения и упростить алфавит.

В политическом отношении Россия стала частью Европы после победы Петра над Карлом XII в Великой Северной войне, которая закончилась в 1721 г., три года спустя после гибели шведского короля. Процесс культурного сближения происходил не слишком гладко. Петр реформировал не только сложившиеся культурные и политические традиции. Реформы Петра были направлены как на изменение деталей повседневной жизни, так и культурных и политических традиций. Например, он требовал, чтобы народ в Москве и затем в Санкт-Петербурге носил одежду на «немецкий лад», а кафтаны крестьян и бояр, приезжавших в эти города, обрезались у городских во-

рот. Он запретил носить бороды и ввел «налог на бороду» для тех, кто не хотел ее сбривать. Борода считалась чертой пассивности, следствием «восточного влияния». Гладко выбритый подбородок, который был у него самого, свидетельствовал о современности, о приверженности западным вкусам и готовности к позитивным переменам. Он потребовал, чтобы знатные молодые люди и девушки знакомились хотя бы за три недели до свадьбы — женщины в его время были заперты в институтах, похожих на гаремы, они продавались и покупались, как товар. Он велел пользоваться за едой ножами и вилками, ввел обычай пользования платками и салфетками. Он потребовал, чтобы крестьяне пользовались косой, а не серпом, как раньше. Он отменил смертную казнь и ввел принцип адекватного наказания за убийство крепостного и свободного человека. И еще одно, возможно, самое важное нововведение Петра заключалось в том, что он повелел дворянам отправлять своих детей на Запад — учиться в «торговых школах» и приобретать технические навыки.

И все же он был и оставался деспотом. Его важнейшим инструментом при проведении реформ был кнут. Заслушивание царю полагались наказания шпицрутенами. Он считал, что призван управлять страной и собирать налоги, чтобы финансировать строительство новых городов и многочисленных войн. Когда в 1710 г. провели перепись населения, выяснилось, что в первое десятилетие Великой Северной войны, которая в общей сложности продлилась 21 год, число налогоплательщиков сократилось на одну пятую часть. В некоторых областях население сократилось даже наполовину по причине войны (а воинская повинность тогда длилась до 25 лет), голода и разорения. Крестьяне сбегали от разорительных налогов и жестоких феодалов и осваивали огромные пустынные земли в Сибири. Как спасительное средство Петр ввел систему крепостного права и привязал население к централизованной власти. Джон Локк со своими идеями о разделении властей и правах личности остался неизвестным в России.

Простой народ побаивался Петра. Представители церкви шептались, что Петр — Антихрист или, во всяком случае, находится в союзе с ним. Другие считали, что царя на Западе подменили и что он вернулся, чтобы погубить святую Русь. При этом русских не пугали кнут и деспотия, к ним они были привычны, их пугала чуждость Петра. С Петром Запад добрался до самого сердца России. Его реформы, хоть они и преследовали благие цели, были подобны

растениям, высаженным в новую и непривычную для них почву. Плоды, которые они принесли позднее, мало походили на то, что могло бы получиться из соответствующих ростков на Западе.

Немецкий посланник при дворе Петра высказался так: «В этом государстве все может окончиться ужасно, миллионы проклинают царя и жалуются. И стоит только дунуть ветру, который раздует искры ненависти, дремлющие в каждом, и все будет охвачено пожаром»¹.

От приказов к бунту

Своевольные и настроенные против царя русские молодые люди, которых посылали на еретический Запад учиться арифметике, должны были составить основу того самого фермента для русской культуры, который помог бы привить европейский образ мыслей и опыт. Вдохновленная западным образом мыслей, который Петр так стремительно перенес на родную почву, Россия пробудилась к жизни как огромная империя. Через сто лет после смерти Петра русские добрались до сердца Франции, до Парижа, одержав победу над Наполеоном в 1812 г.

Многие высшие офицерские чины, разгромившие Наполеона, вдохновились идеями французского просвещения, революционными идеалами — свободы, равенства и братства. Они мечтали о реформах в России. Добравшись до Франции, они осознали, насколько велика разница между Францией и Россией.

Не будем питать иллюзий по поводу равенства в отношениях между обычными мужчинами и женщинами во Франции в то время. Но там нельзя было встретить таких газетных объявлений, как объявление в «Петербургских ведомостях» (№ 36, 1798 г.): «Если кто-то пожелает купить целую семью, или только молодого человека или юную девицу, добро пожаловать в прачечную напротив Казанского собора. Юноша Иван, 21 года от роду, силен и здоров, сведущ в дамском парикмахерском деле. Девица Марфа хорошо сложена и здорова, 15 лет от роду, может шить и вязать. Возможен торг»².

Во Франции к этому времени уже была принята Всеобщая декларация прав человека и гражданина.

Через сто лет после смерти Петра, в декабре 1825 г., гвардейские офицеры объединились в тайный кружок и предприняли попытку

¹ *Gütermann Valentin. Geschichte Russlands. Zürich, 1944. B. 2. S. 428.*

² Там же. С. 490.

дворцового переворота. Все они участвовали в войне против Наполеона. Обстоятельства складывались благоприятно: царь Александр I уже умер, его младший брат Константин отказался от притязаний на престол, третий брат, Николай, был готов вступить на трон. Декабристы, как их стали называть впоследствии, собрались на Сенатской площади в Петербурге с группой солдат. Весьма по-разному настроенные современники свидетельствовали, как восставшие солдаты кричали: «Ура, конституция!», считая, что так зовут жену Константина. Они требовали отмены крепостного права, реформы судебной системы, введения суда присяжных, сокращения воинской повинности до 15-ти лет, полной свободы печати и отмены цензуры.

Восстание было жестоко подавлено. Смертная казнь, которая не применялась сорок лет, была восстановлена. Многие участники восстания были сосланы на пожизненное поселение в Сибирь. Царь Николай получил восстание декабристов в качестве подарка на свое вступление на престол, и у него возник смертельный страх перед всяческими реформами. Он реагировал на свободомыслие и открытые дискуссии репрессиями. Тем не менее литература, философия и гражданское общество развивались в России, несмотря ни на что.

В 1830—1840-е годы образовались клубы, аналогичные тем, которые на Западе потом превратились в политические партии. В России они просуществовали недолго и вскоре были закрыты. Вряд ли они представляли угрозу для власти. Скорее это были дискуссионные клубы. Русский писатель Иван Тургенев (1818—1883) вспоминал, как однажды он, литературный критик Виссарион Белинский и многие другие собрались вместе и вели философские споры. Они припозднились, и Тургенев проголодался. На рассвете он решил откланяться. Белинский обиделся: «Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, — сказал он с горьким упреком, — а вы хотите есть!..»

С восстания декабристов начинается новый период в русской истории. Протест против государства и властей стал неотъемлемым эпизодом общественной жизни. И всякий раз государство и власти жестоко подавляли любое проявление инакомыслия. Через 90 лет бунт и протест ознаменовался революцией. «Кнутом и татарами нас держали в невежестве, топором и немцами нас просвещали и в обоих случаях рвали нам ноздри и клеймили железом», — отмечал писатель и философ Александр Герцен в 1840-е годы¹.

¹ Герцен А.И. Собр. соч. в 30 тт. М.: Издательство АН СССР, 1955. Т. 14. С. 318.

Свет с Запада?

Русская философия начинает свое летоисчисление с 1836 г., с печально известного события. Публицист Петр Чаадаев опубликовал в журнале «Телескоп» свои «Философические письма». За публикацию первого из писем (1836) журнал «Телескоп» был закрыт, а Чаадаев «высочайшим повелением» был объявлен сумасшедшим и запрещен к публикации в императорской России. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он находился под домашним арестом и имел право лишь раз в день выходить на прогулку. Надзор полицейского лекаря за «больным» был снят лишь в 1837 году, с условием, чтобы он «не смел ничего писать».

В письмах он пытается обозначить место России в истории, проследить путь России к освоению философского мировоззрения. Он констатировал с сожалением: «То, что у других народов является просто привычкой, инстинктом, то нам приходится вбивать в свои головы ударом молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи вымещаются новыми, потому, что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда. ...Мы подобны тем детям, которых не заставили самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего; все их знание поверхностно, вся их душа вне их. Таковы же и мы»¹.

Философические письма Чаадаева способствовали появлению особой группы среди русской интеллигенции, так называемых «западников». Западники считали, что беда России в том, что реформы Петра были не достаточно основательными. Страна должна была пройти обучение в западной школе цивилизации, пока же она остается огромной географической территорией, населенной варварами.

Впрочем, скоро западники получили отпор из другого лагеря — от «славянофилов», которые утверждали, что будущее России — в ее прошлом. По их мнению, именно реформы Петра и желание подражать Западу разрушили страну. Спасение России они видели в византийском христианстве, в преданности, общности и православной вере.

¹ Чаадаев П.Я. *Философические письма* // Соч. М., 1989. С. 21—22.

Как ни странно, идеи Чаадаева вдохновляли и западников, и славянофилов. Через много лет после роковых для себя «Философических писем» он получил разрешение опубликовать статью под названием «Апология сумасшедшего». В ней содержатся такие строки: «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. Тот обнаружил бы, по-моему, глубокое непонимание роли, выпавшей нам на долю, кто стал бы утверждать, что мы обречены кое-как повторять весь длинный ряд безумств, совершенных народами, которые находились в менее благоприятном положении, чем мы, и снова пройти через все бедствия, пережитые ими... У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»¹.

Чаадаев обвинял Запад в том же, в чем его обвиняли славянофилы — в стремлении к здравому смыслу и индивидуализму. Именно этим темам и посвящена в основном моя книга. Формальный и аналитический дух, привнесенный в историю Римской империей и ее рационализмом, привели к тому, что Запад сбился с пути. Эпоха Возрождения и провозглашение индивидуальной личности лишь способствовали этому.

Славянофил Иван Киреевский (1806—1856) утверждал, что культ рационализма, популярный на Западе, ответственен за раскол и распад личности. Человек расколот на части, которые уже не сообщаются друг с другом, но каждая требует абсолютной самостоятельности. На Западе вера оторвана от мышления, мораль — от науки. Этому фальшивому и фатальному мировоззрению Киреевский противопоставляет идеалы целостной личности, которая сохранилась, по его представлению, в духовном пространстве русской церкви. Вера была тем средством, которое могло и должно было возродить духовное единство человека, и эта вера получила название «цельного зрения ума» в отличие от «чистого разума» у Канта.

Процесс дезинтеграции приближает Запад к гибели, считали славянофилы. Запад уже встал на путь распада. Культура, общество и индивиды разделились и воюют друг против друга: один класс против другого, одна философская традиция против другой, государство

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. М., 1991. С. 150.

против церкви. Россия же, напротив, готова для будущего и для возрождения, при условии, что она при своей детской невинности не заразится от Запада. Киреевский считал, что Запад идет по пути разума и рационализма, поэтому он прогнул и близок к гибели. В противоположность гнилому Западу, русские идут по пути чувств и веры.

В своих взглядах на Запад славянофилы и западники сформулировали две основополагающие позиции, которые до сих пор существуют в России. Запад — еретичный, гнилой и декадентский. Или, напротив, Запад — образец для подражания, с ним связано спасение и будущее России.

В 1850—1860-е годы сменилось поколение — и на уровне государственной власти, и среди российской интеллигенции. В 1855 г. царя Николая сменил его сын — Александр II, человек, остро ощущающий необходимость реформ в стране. В последние десять лет правления Николая вспыхнуло около 400 крестьянских бунтов — не только потому, что с крестьянами обращались жестоко, но и потому, что упорно циркулировали слухи об отмене крепостного права. Крестьяне считали, что их добрый «царь-батюшка» уже провел реформы, но коварные помещики скрывают от них этот факт.

В университетах также зрело недовольство. Николай I передал университеты под власть военного министерства и ввел строгие правила приема и жесткую дисциплину, преданность ценилась выше профессиональных качеств и талантов.

Сразу после восшествия на престол Александр II провел важнейшие реформы. Ограничения на поступление в университет были сняты в 1855 г. Россия была первой страной в мире, которая предоставила женщинам право на учебу. В 1861 г. ненавистное крепостное право было отменено, за год до отмены рабства в США. Но российские реформы были проведены наполовину. Крестьянам, для сохранения своих клочков земли, которые они возделывали для собственных нужд, пришлось выплачивать деньги за эти участки в течение 49 лет. Многие крестьяне полностью разорились и были вынуждены переехать в города, где попадали в тиски бедности, пьянства и нищеты. Женщины были вынуждены промышлять проституцией.

Университетская реформа оказалась более успешной, по крайней мере, в первые годы. Молодежь из разных сословий устремила на учебу — сразу через год после открытия в шести университетах насчитывалось свыше 5 тысяч студентов. Вслед за студентами появились газеты и журналы, начали публиковать статьи о Западе, осо-

бенно активно популяризировались естественные науки. Огромным успехом пользовалась книга Людвиг Бюхнера «Сила и материя» (1854), которая стала чуть ли не «библией» для студентов и сыграла большую роль в просвещении и становлении молодого поколения.

Новый класс, набранный из разных социальных слоев — *разночинцы* — состоял в основном из студентов. Большинство из них уже порвали со своими семьями, с местом проживания и традициями и с восторгом восприняли дарвинизм и новое материалистическое естественнонаучное учение. Долой затхлый дух ладана! Долой святость, смирение и веру! Человек есть природа и материя! «И что же такое эта духовная индивидуальность, — пишет Бюхнер, как будто обращается к православной, славянофильской традиции, — это не что иное, как необходимый продукт врожденных качеств, наряду с воспитанием, обучением, возможностями, происхождением, национальностью, климатом, почвой, временем и так далее. Человек подчиняется тем же законам природы, что и растения и животные»¹.

Религиозные догмы были отвергнуты, религиозность устояла. Материалистически ориентированная русская молодежь середины 1800-х годов воспринимала естественные науки не как науку, а как *мировоззрение*. Так же, как и их ортодоксальные «предки», «дети» намеревались изменить мир, спасти себя и других. Целое поколение русских стали социалистами. Они жили коллективами, женщины начали коротко стричься, все стремились организовать жизнь разумно, рационально и «по науке». Отныне сентиментальность и любые проявления чувств воспринимались как анахронизм, любовь и брак также должны были основываться на разуме и всеобщем счастье. Наука превратилась в моральный императив, сформулированный и для личности, и для общества. *Что делать?* Этот вопрос задавали повсеместно, увлекаясь новыми учениями. Так называются два культовых произведения в русской культурной и политической истории: роман Чернышевского (1863) и статья Ленина (1901—1902).

Чернышевский в своем романе очертил контуры будущего рационалистического социалистического общества, где все личные отношения, мысли и чувства подчинены Идее великой пользы. Или все-таки не все: любовь удалось подчинить разуму — так, герой предпочитает спать на простом ковре на полу, а не в супружеской постели. Хуже обстоит дело с сигарами. От этого он не может отказаться.

¹ Büchner, Ludwig. Kraft und Stoff. Leipzig, 1932. S. 198.

Чернышевский превозносит идею «разумного эгоизма». Поскольку мир, история и человек управляются одними и теми же рациональными законами, то личность должна исходить из интересов всего человечества, и соответственно, разумный эгоизм создает условия для счастья большинства людей. Так, теория Адама Смита переносится из рыночной теории в сферу морали. А уж отсюда до социалистического общества рукой подать.

Нигилисты и террористы

«Ну, а сам господин Базаров, собственно, что такое?» — восклицает Аркадий в романе Ивана Тургенева «Отцы и дети» (1861).

«— Хотите, дядюшка, я вам скажу, что он, собственно, такое?

— Сделай одолжение, племянничек.

— Он нигилист.

— Как? — спросил Николай Петрович, а Павел Петрович поднял на воздух нож с куском масла на конце лезвия и остался неподвижен.

— Он нигилист, — повторил Аркадий.

— Нигилист, — проговорил Николай Петрович. — Это от латинского *nihi*, ничего, сколько я могу судить; стало быть, это слово означает человека, который... который ничего не признает?

— Скажи: который ничего не уважает, — подхватил Павел Петрович и снова принялся за масло.

— Который ко всему относится с критической точки зрения, — заметил Аркадий.

— А это не все равно? — спросил Павел Петрович.

— Нет, не все равно. Нигилист — это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип¹.

В романе «Отцы и дети» Тургенев описывает противоречия между старой интеллигенцией, которая увлекалась Гегелем и Шеллингом, и их «сыновьями», которых он называет нигилистами. Впрочем, они и сами стали называть себя нигилистами. «Изучать отдельные личности не стоит труда», — утверждает герой романа Базаров. И повторяет вслед за Людвигом Бюхнером: «Все люди друг на друга похожи как телом, так и душой; у каждого из нас мозг,

¹ Тургенев И.С. Отцы и дети // Собр. соч. в 12 тт. Т. 3. М., 1976. С. 168.

селезенка, сердце, легкие одинаково устроены; и так называемые нравственные качества одни и те же у всех: небольшие видоизменения ничего не значат. Достаточно одного человеческого экземпляра, чтобы судить обо всех других. Люди, что деревья в лесу; ни один ботаник не станет заниматься каждою отдельною березой»¹.

Так нигилизм из книжного учения, из научных и литературных штудий превратился в план тотального революционного переустройства мира. Что с того, что царь отпустил вожжи? Зато возродилась цензура, и к 1866 г. в университеты снова стали отбирать студентов. Протестные настроения усилились. Но невозможно все списать на действия властей. Импульсы с Запада и развитие в России естественных наук способствовали не только изменениям в обществе, но и призывам к его разрушению. Словно вспыхнул электрический заряд и разбудил монстра, созданного Франкенштейном.

В 1862 г. в Москве, Санкт-Петербурге и других городах распространяли анонимную прокламацию под названием «Молодая Россия»: «Россия вступает в революционный период своего существования. Скоро, скоро наступит день, когда мы распустим великое знамя будущего, знамя красное и с громким криком “Да здравствует социальная и демократическая республика Русская!” двинемся на Зимний дворец истребить живущих там. Может случиться, что все дело кончится одним истреблением императорской фамилии, то есть какой-нибудь сотни, другой людей, но может случиться, и это последнее вернее, что вся императорская партия, как один человек, встанет за государя, потому что здесь будет идти вопрос о том, существовать ей самой или нет. В этом последнем случае, с полной верою в себя, в свои силы, в сочувствие к нам народа, в славное будущее России, которой вышло на долю первой осуществить великое дело социализма, мы издадим один крик: “в топоры”, и тогда... тогда бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на нас, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам!»².

4 апреля 1866 г. революционеры перешли от слов к действиям. Молодой человек по имени Дмитрий Каракозов совершил поку-

¹ Тургенев И.С. Отцы и дети. С. 223.

² Молодая Россия. Цит. по изданию: Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. Ред. Е. Л. Рудницкая. М.: Археографический центр, 1997. <http://www.hist.msu.ru/ER/EText/molrus.htm>.

шение на «царя-батюшку», того самого царя, на которого еще несколько лет назад возлагались великие надежды. С этого события начинается история русского радикализма.

Через четырнадцать лет Достоевский превратил Дмитрия Каракозова в Дмитрия Карамазова в великом романе об отцеубийстве «Братья Карамазовы». На протяжении нескольких лет на царя покушались несколько раз. Через месяц после смерти Достоевского другой террорист довел до конца кровавый замысел: 1 марта 1881 года Александр II погиб — от взрыва бомбы в Санкт-Петербурге.

«Нигилизм типически русское явление, и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы. Православие и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. Католичество усвоило себе античный гуманизм. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства. И в русском нигилизме можно различать аскетические и эсхатологические элементы. Русский народ есть народ конца, а не середины исторического процесса. Гуманистическая же культура принадлежит середине исторического процесса», — писал русский философ Николай Бердяев¹.

Нигилизм со своей идеей разрушения рядился в социалистические наряды. Он провозглашает цель привить России идеи прогресса, выдвинуть ее в авангард. Россия научится успешно решать социальные проблемы, что, по рецепту Чаадаева, было предопределено. Впрочем, в «Катехизисе революционера» (1868), который большевики позднее назвали толчком к революции, маски приличия уже сброшены. Его сочинил Сергей Нечаев (1847—1882), ставший позднее примером для большевиков. Катехизис стал руководством к действию для революционных движений на Западе, в том числе для «Черных пантер» и их лидера Элдриджа Кливера. Сам Нечаев, когда писал катехизис, тесно общался с патриархом русского анархизма Михаилом Бакуниным. «У товарищества ведь нет другой цели, кроме полнейшего освобождения и счастья народа, то есть чернорабочего люда, — гласит параграф 22. — Но, убежденные в том, что это освобождение и достижение этого счастья возможно только путем всесокрушающей народной революции, товарище-

¹ *Бердяев Николай. Русская идея. Цит. по изданию: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 157.*

ство всеми силами и средствами будет способствовать к развитию и разобщению тех бед и тех зол, которые должны вывести, наконец, народ из терпения и побудить его к поголовному восстанию»¹.

Однако хватит о социальном сострадании.

В первом параграфе Нечаев описывает тип революционера: «Революционер — человек обреченный. У него нет ничего своего — ни интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией»².

Революционер — карикатура на мистика, цель которого — разрушить этот мир.

Революционер Нечаева — поздняя версия главного героя романа Чернышевского «Что делать?». Рационализм уступает место революции: «Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем единою холодной страстью революционного дела. Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение — успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению»³.

Последней своей заповеди автор последовал и сам. Он убил члена революционной ячейки, которую сам же и организовал. Этот человек усомнился в том, что Нечаев тот, за кого себя выдает, — посланец мирового революционного движения. Это убийство оказалось единственным «революционным подвигом» Нечаева. Это было убийство собрата — или чистка — популярная акция в русском революционном движении. Нечаев и организованное им убийство дали повод Достоевскому восстать против нигилизма в романе «Бесы».

Нечаев не был типичной фигурой в среде большинства нигилистов. В 1870—1880-е годы Россию захлестнула волна «самопролетаризации». Новый класс называл себя *народниками*, «теми, кто ходит в народ». Народники — молодые люди и девушки — кочевали по деревням, они хотели привить простому народу знания,

¹ Нечаев Сергей. Катехизис революционера. См.: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm>

² Там же.

³ Там же.

научить их читать и писать, просветить — во имя всеобщей пользы. Но нередко крестьяне убивали их или доносили на них в полицию, потому что народники нелестно отзывались о церкви и царевне. Власти наказывали их каторжными работами, обрекая на самые ужасные условия. Многие народники перешли к особой форме террора. Они стали взрывать себя бомбами. Они не привязывали бомбу к себе, но часто бросали бомбу между собой и жертвой. Взрывая других, они и сами подрывались.

Убийца, взорвавший царя в 1881 г., погиб и сам. Он стоял с бомбой наготове и раньше, но ушел домой, так и не исполнив задуманное, когда узнал, что в вагоне сидят царица с детьми. Никто из участников этой расправы не пытался сбежать из полиции. Они не хотели возложить всю вину на своего товарища и сделать его единственной жертвой.

Иван Каляев — террорист, который в 1905 г. бросил бомбу в великого князя Сергея Александровича, был арестован. Его приговорили к смертной казни, но затем помиловали и осудили на пожизненное заключение. Правда, потом все же казнили. Потому что в письме на имя министра юстиции Каляев написал, что считает «долгом своей политической совести отказаться от помилования»¹.

Но не все были «подрывниками-самоубийцами». Когда терроризм проник на Запад и обрел ярлык «пропаганда действием», особая гротескная мораль потеряла актуальность. Современные террористы совершенно иначе оправдывают собственную гибель, когда взрывают своих жертв. В порыве религиозного фанатизма они убеждены, что совершая подобные акции, они попадают прямо в рай. «Если Бог умер, то все дозволено», — отмечал Достоевский в связи с терроризмом. Он видел причину терроризма и нигилизма в атеизме. Но это был атеизм религиозного типа и столь же фанатичный, как и фанатичная вера. В своем рациональном атеизме русские террористы были одержимы абсолютной верой в свою миссию. Так же, как современные исламские фундаменталисты, они считали себя инструментом избавления мира от зла. Только русские террористы сражались с социальной несправедливостью, а современные террористы воюют с неправовыми. Критика, адресованная Западу со стороны современных исламистов, имеет аналогии со славянофильскими идеями. Славянофилы были также

¹ Альбер Камю использовал образ Каляева в своей пьесе «Праведники» (1949).

праотцами нигилистов и террористов. И для тех, и для других Запад — оплот распада, декадентства, безбожия и индивидуализма.

Александр Герцен, в конце жизни подводя итоги нигилизма и brutального терроризма в России, писал, что «это наша вина. Куда ни посмотришь, отовсюду веет варварством: из Парижа и из Петербурга, снизу и сверху, из дворцов и мастерских. Кто покончит, довершит? Дряхлое ли варварство скипетра или буйное варварство коммунизма, кровавая сабля или красное знамя?.. Коммунизм пронесется бурно, страшно, кроваво, несправедливо, быстро. Среди грома и молний, при зареве горящих дворцов, на развалинах фабрик и присутственных мест — явятся новые заповеди, крупно набросанные черты нового символа веры»¹.

Революция свершилась в России в 1917 г. Опираясь на теорию Карла Маркса, Владимир Ленин начал преобразовывать Россию, словно стремясь выполнить задачу, сформулированную Чаадаевым и нигилистами: превратить страну в место, где социальные проблемы решены раз и навсегда — для всех и каждого.

Идеи Маркса дали солидные всходы в западной философской традиции, они составили костяк научно-материалистического мышления, которое вдохновило русских радикалов. Но все особые русские и православные предпосылки для свершения революции оказались со знаком минус. Герой стихотворения Боба Дилана — параноик, который пытается обнаружить в себе «красного».

Дважды два — пять

Контакты с Западом пробудили общественное сознание и привели ко все более воинственным попыткам реформировать и позже революционизировать царскую империю. Немалую роль в этом процессе сыграло развитие русской литературы. Русская духовная мысль и литература вдохновились западными источниками. Они в противовес терроризму — самый дорогой и уникальный дар России Западу и всему остальному миру. Многие могут стать террористами. Однако никто не может стать Пушкиным, Гоголем, Достоевским и Толстым. Эти люди обогатили нас всех.

«Вестернизация России в XIX в. так глубоко захватила верхний культурный слой, европейское было так гениально, так творчески пе-

¹ Герцен А. И. Письма из Франции и Италии. Письмо четырнадцатое. Ницца, 31 декабря 1851 г. http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0420.shtml.

еработано в стихах Пушкина, в романах Достоевского и Толстого, что дореволюционную Россию (или, по крайней мере, дореволюционный верхний слой) можно было считать своеобразной частью Европы», — пишет современный русский философ Григорий Померанц¹.

Когда европейская философская традиция и миропонимание вернулись на Запад после своего пребывания в России, она приняла образ литературы на кириллице. Западная традиция романа получила развитие в России и обрела в некотором смысле совершенство. Русские романы соткали особый небосвод над повседневными буржуазными событиями. «Реализм, ограничивающийся кончиком своего носа, опаснее самой безумной фантастичности, потому что слеп»², — отмечает Достоевский в романе «Подросток» (1875). Достоевский мог разглядеть фантастическое в повседневности и небесную высоту в обычном человеке. И он, и другие русские писатели устремили свой взгляд на обычного человека. Ведь роман по своей природе всегда имеет темой биографию и судьбу отдельного человека и его переживания.

В то время как философия в России вращается вокруг коллективной личности, таких идей, как «Россия» и «Запад», «крестьянское государство» и «Богочеловек», как это имеет место, например, у Владимира Соловьева, то для литературы самое главное — личность и ее развитие. Но это не значит, что она воспроизводит или копирует западное понимание личности, что было бы однобоко. Толстой и Достоевский критически настроены по отношению к изображению и восхвалению изолированного, отдельного индивида. Именно поэтому им удалось поднять на новый уровень понимание индивида и понимание нас самих. Поскольку они так прочно внедрились в европейскую романную традицию, их вклад в развитие самопознания так органичен и так велик. Если где реформы Петра действительно удалась, и Россия стала европейской державой, так это именно в литературе.

Я выбрал Федора Достоевского не только потому, что я знаю его лучше других. А потому что он — русский писатель, самый читаемый на Западе. Когда роман «Идиот» вышел в новом немецком переводе в 1995 г., за несколько месяцев было продано больше десяти тысяч экземпляров.

В Норвегии книготорговцы, библиотекари и букинисты утверждают, что его книги уже много лет пользуются постоянным

¹ Померанц Г. Из глубины холодной смуты. См. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2287>.

² Достоевский Ф.М. Подросток // Собр. соч. в 10 тт., М., 1957. Т. 8. С. 155.

высоким спросом среди людей всех возрастов. Достоевский занимает особое место еще и потому, что он помог Норвегии совершить современный духовный прорыв. Генрик Ибсен, Сигбьёрн Обстфеллер, Эдвард Мунк и, конечно же, Кнут Гамсун читали его и вдохновлялись им. Возможно, это ощущение, что он свой, «наш», делает Достоевского таким популярным в Норвегии¹.

В 1862 г. Достоевский впервые поехал на Запад. Он посетил также Лондон, где проходила всемирная выставка, на которой демонстрировались достижения науки и техники. Символом выставки и предметом всеобщего восхищения был Хрустальный дворец — гигантское сооружение из стекла и стали. Достоевский был потрясен, он видел толпы бедняков, фланирующих по улицам Лондона. И этот хрустальный дворец внушал ему ощущение апокалипсиса и воплощал для него худшие черты Запада: спесь, вера в то, что человек может завоевать мир и будущее благодаря своему рационализму.

Чернышевский тоже знал про хрустальный дворец. Но для него он был символом рационализма, возможностью понять и сформировать будущее. Поэтому он в своей книге использует этот дворец как символ разумного эгоизма, который, по его утверждению, укажет человечеству путь к счастью и справедливости.

В 1864 г. Достоевский использовал образ хрустального дворца в «Записках из подполья». Здесь он впервые протестует против нигилистов и их пристрастия к «разумному эгоизму». «Записки из подполья» предваряют основные произведения Достоевского — и знаменуют обращение писателя к теме страдания. Как считает Григорий Померанц, с этой книгой он вошел в мировую литературу. После «Записок из подполья» он уже был готов писать свои великие романы, которые можно прочесть как самостоятельные части одного бесконечного повествования. Это повествование простирается от «Преступления и наказания» (1866) до «Братьев Карамазовых» (1880).

Композиция «Записок из подполья» сложна. Повествование ведется от первого лица, человек из подполья, как писатель назвал главного героя, насмехается и критикует западную веру в рационализм и счастье. Но одновременно он — также прототип негативных героев Достоевского. Он и сам охвачен и ослеплен рационализмом, который критикует. Родион Раскольников из «Преступления

¹ О влиянии Достоевского на литературу и духовную жизнь Норвегии см.: *Martin Nag. Forbrytelse og straff i norsk litteratur / Geir Kjetsaa (red). Dostojevskijs roman om Raskolnikov. Oslo, 1974.*

и наказания», Николай Ставрогин из «Бесов» и Иван Карамазов из «Братьев Карамазовых» — все эти герои вышли из Человека из подполья. А сам человек из подполья имеет в качестве своего непосредственного предшественника Якова Петровича Голядкина из романа «Двойник», с которым мы уже знакомы. Конечно, человек из подполья — не дословная копия Голядкина, но он, находясь в состоянии презрительного самонаблюдения, впадает то в высокомерный триумф, то в убогое самоуничижение.

Душевная динамика, которую Достоевский изображает в «Двойнике», становится абстрактной и многозначной в «Записках из подполья». Герой является фишкой в игре, которую видит насквозь, но из которой не способен выйти. Подпольный человек попадает в сети «разумного эгоизма» Чернышевского, который он сам же оплевывает. В романе этот эгоизм превращается в собственный преувеличенный рационализм подпольного человека, в болезненную занятость собой как следствие рефлексии. Находясь в плену разоблаченного и ненавидимого им рационализма, подпольный человек, сидя в своей дыре, опрокидывает свое самопрезрение и на остальное человечество. «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек»¹, — так характеризует себя герой романа в первой главе. «Вы верите в хрустальное здание, навеки нерушимое, то есть в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать, — восклицает он в монологе, направленном против Чернышевского и других рыцарей разумного рационализма. Ну, а я, может быть, потому-то и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет даже и украдкой языка ему выставить. Вот видите ли: если вместо дворца будет курятник и пойдет дождь, я, может быть, и влезу в курятник, чтоб не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил. Вы смеетесь, вы даже говорите, что в этом случае курятник и хоромы — все равно. Да, — отвечаю я, — если б надо было жить только для того, чтоб не замочиться»².

Но человек живет и не ради счастья, как утверждает Чернышевский. Вера в разум и науку становится поэтому столь же нелепой, как именование курятника дворцом. К тому же, она опасна — потому что уничтожает и самого человека, и его достоинство. Вера в науку озна-

¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Собр. соч. в 10 т. М., 1956. Т. 4. Ч. 1. С. 133.

² Там же. Ч. 1. С. 162.

чает для «человека из подполья» возможность заранее просчитать и объяснить поступки, которые можно рассчитать по табличке.

Таким образом, исчезает сам человек, который в силу своей сущности может лишь отчаянно протестовать против этого гнетущего диктаторского рационализма. Он хочет высунуть язык или сделать что-то еще более злосчастное: «Да осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращении всемирной истории, — так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. Рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент»¹.

Если же окажется, что даже уродство и самые фантастические мечты могут быть охвачены разумом или рассчитаны по «табличке», так чтобы человек все равно оставался клавишей, на которой играют законы природы, «так человек нарочно сумасшедшим на этот случай делается, чтоб не иметь рассудка и настоять на своем! Я верю в это, я отвечаю за это, потому что ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик! хоть своими боками, да доказывал; хоть троглодитством, да доказывал»².

Отдельный человек у Достоевского не хочет подчиняться какой-либо высшей идее. Это понимает Человек из подполья. «Ницше сказал, что Бог умер. Мне кажется, что основная идея “Записок из подполья” в том, что умерла идея. Не какая-то определенная идея, а Идея вообще»³, — пишет Григорий Померанц.

Вслед за Шеллингом Достоевский утверждает, что личность стоит над мышлением и идеями. Жизнь предшествует познанию. Это представление наложило отпечаток на стиль и композиционную технику Достоевского, которые есть важная часть его творчества и восприятия человека. Литературный критик Михаил Бахтин, анализируя творчество Достоевского, использовал термин «полифо-

¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Ч. 1. С. 157.

² Там же. Ч. 1. С. 158.

³ Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 81.

ния», имея в виду многоголосие. Каждая личность представляет свой космос, каждый голос имеет свою интонацию. «Слой идей пробит, и не остается идейной почвы для суда над личностью, — считает Померанц. — Личность вырвалась из плена символов, идей, представлений, выработанных временем. Личность (пусть в иные только минуты) воцаряется над идеями — и общее объединяющее может быть найдено только в глубине каждой личности...»¹.

В самих произведениях Достоевского скрыт его парадокс. Дважды он сформулировал его, в первый раз в письме к вдове одного из декабристов. Это письмо было написано вскоре после того, как самого писателя выпустили из исправительного дома — ведь он и сам стал жертвой царских властей. Второй раз он вкладывает эти слова в уста одного из героев романа «Бесы». Здесь они звучат так: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?»².

За этим явным святотатством маячат слова Христа: «Я есмь истина». Но истина, которую Достоевский ставит в мнимое противоречие Христу, есть в каком-то смысле математическая истина, внешняя логическая истина, которая подавляет личность, как показывает опыт Человека из подполья. В другом плане это вообще представление о том, что возможно найти истину без субъекта, который является ее носителем. Именно *личность* гарантирует истину, а не наоборот.

Математика — это хорошо, но ей нечего делать во внутреннем мире человека, во всяком случае, она не может стать мерой человеческого существования. Она может лишь помешать пониманию того, что есть человек и что ему надо. «Дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с, — заявляет человек из подполья. — Дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды два четыре — превосходная вещь; но если уже все хвалить, то и дважды два пять — премилая иногда вещьца»³.

«Записки из подполья» — монолог, обращенный к «непривлекательному человеку». Поэтому человек из подполья может сформулировать свою альтернативу разумной пользе только в извращенной форме. Истина, которую он провозглашает, носит черты его личности. Его

¹ Там же. С. 84.

² Достоевский Ф.М. Бесы // Соч. в 10 тт. Т. 7. М., 1957. С. 264.

³ Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Т. 4. С. 161.

решение «дважды два пять». Нам известно, однако, из письма самого Достоевского, что он вложил в повествование и «позитивные мысли». Эти места цензоры зачеркнули, ибо способ выражения его мыслей оказался выше их разумения. «Свиньи цензора, — писал он брату, — там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа, — то запрещено...»¹. И все же там остались пассажи, из которых видно, что хочет сказать Достоевский, хотя эти слова вложены в уста Человека из подполья: «Не ошибается ли разум-то в выгодах? — спрашивает он, сразу после представления своей альтернативы, что дважды два пять. — Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие?» Однако страдание в хрустальном дворце немыслимо: «Страдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усумниться? А между тем я уверен, что человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание — да ведь это единственная причина сознания. Я хоть и доложил вначале, что сознание, по-моему, есть величайшее для человека несчастье, но я знаю, что человек его любит и не променяет ни на какие удовлетворения. Сознание, например, бесконечно выше, чем дважды два. После дважды двух уж, разумеется, ничего не останется, не только делать, но даже и узнавать. Все, что тогда можно будет, это — заткнуть свои пять чувств и погрузиться в созерцание. Ну, а при сознании хоть и тот же результат выходит, то есть тоже будет нечего делать, но по крайней мере самого себя иногда можно посечь, а это все-таки подживляет. Хоть и ретроградно, а все же лучше, чем ничего»².

В бурлескно-перверсивной манере «человек из подполья» раскрывает один из основных постулатов Достоевского — очищающую силу страдания. Однако эта сила редко раскрывается в мире его героев, прежде чем человек не прошел до конца по пути разумного эгоизма и не совершил преступление. Как указывает человек из подполья, страдание — это разрушение и хаос, и единственный источник сознания.

Родион Раскольников не доходит до глубин познания, пока его не вынуждает к этому совершенное им преступление. Он — жерт-

¹ Достоевский Ф.М. Письмо к брату Михаилу 26 марта 1864 г. // Ф.М. Достоевский. Письма. 1930. Т. I. С. 353.

² Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Т. 4. С. 161—162.

ва рационализма, против которого восстает и человек из подполья, и переносит арифметику в сферу морали. Если он убьет старуху-процентщицу, то многие ее должники извлекут пользу из этого убийства. К тому же, убивая ее, он хочет доказать себе, что относится к числу избранных, к тем, кто не остановится ни перед чем — пожертвует другими, тем самым послужив и себе, и остальному человечеству. Сам он в каком-то смысле — дитя разрушения и хаоса. Ведь недаром Достоевский назвал его именно Раскольниковым.

Раскольников исцеляет встреча с проституткой Соней, которая живет в страдании, но видит в нем нечто большее. В мире героев Достоевского наиболее слепыми являются именно рациональные эгоисты, а не люди униженные или вынужденные жить на расстоянии многих миль от счастливого существования в хрустальном дворце. «Нет счастья в комфорте, — пишет Достоевский в черновой редакции романа «Преступление и наказание», — покупается счастье страданием... Страданием, таков закон нашей планеты, но это непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, — есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания... Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием»¹.

Остается открытым вопрос о том, воплощают ли в себе будущее положительные герои Достоевского, такие как Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании» и князь Мышкин в «Идиоте». Оба скорее обречены творить добро, чем поддаться головокружительной возможности творить зло, которую дает свобода. А зло Достоевский, подобно Шеллингу, рассматривал в качестве предпосылки творить добро. Вся свою жизнь Достоевский вынашивал планы написать роман — «Житие великого грешника», где сила, которая вначале сеет разрушение, потом превращается в основу для служения добру.

Раскольников — первая инкарнация «великого грешника». Во время встречи с Соней он понимает, что он не только убил старуху-процентщицу и ее сестру, но и самого себя. Или точнее говоря: совершив убийство, он обнаружил, что превратился в живой труп.

Для Достоевского каждая истина не просто неразрывно связана с тем субъектом, который познает и утверждает ее. Условие избавления героев Достоевского — их встреча с другим человеком, в том,

¹ Преступление и наказание. История создания произведения. См.: <http://www.licey.net/lit/prest/history>

что они смогут видеть этого человека, а не только свое собственное в нем отражение. Раскольников не видит никого, кроме самого себя, он одержим своей идеей, и потому он скорее мертв, чем жив. Но постепенно он начинает видеть Соню, потому что она увидела его.

Достоевский не верит в формулу Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую». Все его творчество пронизано другой идеей: «Ты есть, следовательно, я существую». Страдание не обладает очищающей силой, пока не становится состраданием, сочувствием и чувством общности с другим. С совершенно иных позиций и с другими намерениями Достоевский приходит к тому же выводу, что и Шопенгауэр: понять самого себя означает пережить боль другого. Это — редкое осознание. Поэтому «идиот», князь Мышкин погибает — никто не в силах занять то место, которое он в своем бесконечном сострадании предлагает окружающим. Старец Зосима, мудрый монах, который тоже есть инкарнация «великого грешника», так формулирует понимание личности у Достоевского: «Все мы друг перед другом виноваты».

Альфред Адлер, один из бывших сотрудников Зигмунда Фрейда, вдохновленный Достоевским и продолжавший разрабатывать собственное направление психоанализа, в 1918 г. отметил: «Сегодня мы как никогда чувствуем, сколь глубока эта формула (категорического императива Канта) и насколько тесно она связана с жизненными реалиями, которые не вызывают никаких сомнений. Мы можем опровергать эту формулу, но она снова и снова будет всплывать на поверхность и наказывать нас за ложь. Она оказывает гораздо большее действие, чем, например, понятие любви к ближнему, которое зачастую недопонимается или превращается в тщеславие. Если я ответственен за любую вину ближнего и за вину всех, то я вечно в долгу, который подстегивает меня, делает меня ответственным, требует от меня уплаты»¹.

Благодаря творчеству Достоевского русская ортодоксальная *соборность*, духовная общность и восприятие каждого человека как иконы преобразилось в составную часть искусства романа, который возник на Западе. Так русская традиция получила возможность способствовать современному развитию самопонимания — и таким образом Запад получил повод примириться со своим «двойником».

¹ Alfred Adler. Praxis und Theorie der Individual-Psychologie. Frankfurt-am-Main, 1994. S. 289.

Я выбираю сам себя I

*Макс Штирнер, Сёрен Кьеркегор и Генрик Ибсен
просят нас об этом*

Быть живыми — это власть —
Бытие — в себе —
Без последующих функций —
Мощь — достаточная —
Чтобы жить и хотеть —
Быть способными над собой —
Как Создатель над нами — работать —
И это будучи конечными.

Эмили Дикинсон

Девятнадцатый век по праву можно назвать веком индивиду. Сейчас мы снова вернемся назад, в период сразу после смерти Гегеля. И на этот раз сделаем это для того, чтобы еще острее показать путь вперед к нашему времени.

Гегель создал философскую систему, в которой все «сходится». Субъект примиряется с объектом или, по крайней мере, может это сделать, понимая себя самого как мыслящий дух. И все же оставался один вопрос, приводивший в трепет часть его последователей, так называемых левых гегельянцев, а именно: где в этой системе находится человек вообще и, в особенности, индивид? Где практическая познанная действительность, где находится Я?

Мы раньше уже касались двоих из самых выдающихся левых гегельянцев — Людвига Фейербаха и Бруно Бауэра. Они искали познанную действительность, нападая на религию и представляемый ею двойственный мир самоотречения и лжи. Самым влиятельным из левых гегельянцев оказался Карл Маркс. И хотя он жил и творил частично одновременно, частично до или после тех, кого я хотел бы представить в этой главе, я решил написать о нем позднее. Ведь книги пишут и читают не по страницам, даже если упоминаемые события происходили параллельно.

В этой главе, которая поделена на две части из-за своего объема, я хотел бы представить следующих мыслителей: Макса

Штирнера (1806—1856), Сёрена Кьеркегора (1813—1855), Генрика Ибсена (1828—1906), Фридриха Ницше (1844—1900), Рудольфа Штейнера (1861—1925), Жан-Поля Сартра (1905—1980) и Симону де Бовуар (1908—1986). Федор Достоевский (1821—1881) во многих отношениях принадлежит к этой группе. И хотя я уже писал о нем, я упоминаю его и здесь тоже.

Указанные мыслители во многом отличаются друг от друга, где-то противоречат друг другу, но они все же родственны. Подобно «человеку из подполья», никто из них не верит в то, что отдельный человек может попасть во власть высшей идеи. Некоторые из них, такие как Кьеркегор и Достоевский, кажутся вышедшими из одной семьи, как по материнской, так и по отцовской линии. Их мышление и стиль поразительно параллельны, и это прямо-таки поразительно, ибо они не были знакомы. Это сходство свидетельствует об интегрированности русской и европейской культуры в XIX веке.

Кьеркегор, Штирнер и Ницше также кажутся двоюродными братьями, однако последний идет в прямо противоположном направлении первому. Генрик Ибсен не только по времени расположен между Кьеркегором и Ницше. Тематически он также стоит между ними, причем его истоки следует искать у Кьеркегора, а заключение — у Ницше.

Штейнер, Сартр и де Бовуар имеют каждый своего явного предшественника среди вышеупомянутых мыслителей: для Штейнера — это Штирнер и Ницше, для Сартра и де Бовуар — Кьеркегор. Все они принадлежат традиции, характеризующейся самостоятельными мыслителями, которые ничего не хотят знать ни о какой традиции. Их можно отнести, используя выражение Стивена Люкеса, к рубрике «этических индивидуалистов», которые имеют в качестве одного из важнейших прародителей Монтеня. Поэтому я решил рассматривать Рудольфа Штейнера, Жан-Поля Сартра и Симону де Бовуар вместе с остальными, хотя я таким образом захожу вглубь XX века.

Единственный

«Чего-чего только я не должен считать своим делом. Во-первых, дело добра, затем дело Божие, интересы человечества, истину, свободу, гуманность, справедливость, а далее — дело моего народа, моего государя, моей родины; наконец, дело духа и тысячи других

дел. Но только мое не должно стать моим делом. Стыдно быть эгоистом, который думает только о себе»¹.

Так начинается главный труд и единственное изданное произведение Штирнера «Единственный и его собственность». Первоначально он собирался назвать его «Я», а затем назвал так вторую и последнюю часть, следующую за первой частью «Человек». Книга вышла в октябре 1844 г. и тут же была конфискована. Через несколько дней ее выпустили, так как содержание было «слишком абсурдным, чтобы быть вредным»².

Макс Штирнер, настоящее имя которого было Иоганн Каспар Шмидт, родился в 1806 г. Он начал учиться в Берлинском университете в 1826 г. и слушал там лекции Гегеля по философии религии и Фридриха Шлейермахера по этике. «Пожалуй, не будет преувеличением охарактеризовать учителей Штирнера как самых выдающихся мыслителей, пишущих на немецком языке»³, — пишет австрийский профессор истории экономики Герхарт Зенфт в своем исследовании, посвященном философии Штирнера и его влиянию.

«Плохо оплачивает тот учителю, кто навсегда остается только учеником», — констатирует Ницше⁴. Штирнер был в этом отношении учеником образцовым. Он основательно проштудировал Гегеля и немецкую философию и с презрением отбросил всю болтовню о том, что отдельный человек может быть упорядочен в систему или охвачен общими понятиями. «В стране разума индивид — чужак», — утверждает историк биографий Георг Миш. И Штирнер становится рупором этого особенного, самостоятельного, единственного индивида. Поэтому в его философии не остается места для этики. Одному только индивиду предоставлено право самому решать, как он или она будут действовать.

После окончания университета Штирнер работал журналистом, затем учителем в частной школе для девочек, однако большую часть времени он тратил на уход за своей помешанной матерью.

¹ Макс Штирнер. Единственный и его собственность / Пер. Б.В. Гиммельфарба, М.Л. Гохшиллера. http://www.avtonom.org/old/lib/theory/stirner/the_one_and_its_ego.html.

² См.: John Henry Mackay. Max Stirner, sein Leben und sein Werk. Freiburg in Breisgau, 1977. S. 125, 127.

³ Gerhardt Senft. Der Schatten des Einzigen. Die Geschichte des Stirnerschen Individual-Anarchismus, Wien, 1988. S. 6.

⁴ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского под ред. К.А. Сва-сьяна. <http://lib.ru/NICSHE/zaratustra.txt>.

С начала 1840-х годов его можно было встретить в неформальном кружке молодых интеллектуалов, называвших себя «Свободными» и встречавшихся в погребке у Гиппеля в Берлине. К этому кружку короткое время принадлежал Карл Маркс, до того как в него вошел Штирнер. Штирнер и Маркс никогда не встречались друг с другом. Фридрих Энгельс и Штирнер, напротив, были если не близкими друзьями, то собутыльниками и собеседниками. Единственный известный портрет Штирнера — это рисунок пером, выполненный Энгельсом через сорок лет после смерти Штирнера.

Неформальным и поэтому более реальным лидером кружка был Бруно Бауэр. Все остальные размещались вокруг него по орбитам, как планеты вокруг Солнца. Под его властным руководством следовало выступать с «критикой» — как членов кружка, так и тех, кто находился среди его членов. Биограф Штирнера Джон Генри Макай пишет: «Здесь разворачивались битвы, участники которых проявляли столько же неистовства, сколько гениальности. Целью было “абсолютное освобождение” индивида, на твердой почве “чистой человечности”. Враг, против которого все ополчались, назывался “массы”, к этой категории “критически настроенные” и “абсолютные критики” относили все антидуховные устремления, такие как либерализм и коммунизм»¹.

После издания книги «Единственный и его собственность» Штирнер оказался единственным в одиночестве. Никто из его знакомых не хотел серьезно воспринимать мысли, изложенные в книге и сформулированные отчасти в виде критики Фейербаха и Бауэра. Штирнер обвинял их в том, что они поставили *человечество* на место «Я». Они болтают о «человеке», как будто эта величина может существовать вне отдельного человека.

Единственным человеком, которого вдохновила эта книга, был русский дворянин, бывший сторонник Шеллинга и позднее анархист Михаил Бакунин.

Если друзья Штирнера относились к его идеям с равнодушием или раздражением, то его начальство было настолько возмущено тем, что изложил на бумаге тихоня-учитель, что уволило его в тот же день. Штирнер попробовал свои силы в качестве издателя и переводчика, так он сделал блестящий перевод книги Адама Смита

¹ Mackay John Henry. Max Stirner: sein Leben und sein Werk. Freiburg im Breisgau, 1977. S. 61.

«Исследование о природе и причинах богатства народов», однако его фамилия не была указана на титульном листе, и он так и не получил денег за перевод. Штирнер постоянно терпел нужду и несколько раз попадал в долговую тюрьму. В 1856 году, через 12 лет после издания его книги, Штирнер умер в возрасте 50 лет.

Штирнер был основоположником философского эгоизма, который получил свое политическое воплощение в анархо-индивидуализме, а Бакунин довел до грани терроризма. Однако тот переворот, о котором писал Штирнер, должен был быть мирным переворотом. Его первые очерки были посвящены проблемам образования. Так, в 1842 г. появился очерк «Ложный принцип нашего воспитания». Это был увлекательный и пламенный памфлет на школу знаний, отстаивающую фикцию о том, что одно только знание может дать человеку достойное образование. Так называемые воспитанные и образованные люди на самом деле — сами рабовладельцы и рабы, утверждал Штирнер. Они рабы своего заученного знания. Штирнер видел цель педагогики отнюдь не в общем и сером образовании. Его цель — развитие и образование *личности*. Существующая школа не в состоянии выпускать самостоятельных, честных людей, обладающих мужеством, необходимым для познания истины — для самопознания. Ибо «истина состоит ни в чем ином, как открытии самого себя и освобождении себя от всего чуждого»¹. Жизненно необходимое знание — это только такое знание, которое захватывает волю индивида. И лишь такой учитель, который сам свободен, может учить детей, не навязывая им свой авторитет: «Тот, кто сам есть цельный человек, не нуждается в авторитетах»². Цель обучения — вовсе не благо нации, не воспитание «добропорядочных граждан» или «формирование характера», а развитие самостоятельной, свободной личности. «Если кратко сформулировать цель, к которой должно стремиться наше время, то закат безвольной науки и появление сознательной воли, находящей свое завершение в блеске свободных личностей, можно обобщить следующим образом: *знание* должно умереть, чтобы возродиться как *воля* и ежедневно воссоздавать себя снова в качестве свободной *личности*»³.

¹ Max Stirner. Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus. Dornach, 1997. S. 30.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 37.

В книге «Единственный и его собственность» «свободная личность» превратилась в *эгоиста*, причем в устах Штирнера — это почетное звание. Оно свидетельствует о том, что я понял себя самого и, следовательно, все остальное. Остальное, в особенности более абстрактные и поэтому более требовательные величины как Бог и человечество — сами суперэгоисты. Они заботятся только о своих собственных делах и к тому же еще требуют, чтобы я служил им! Божье дело — есть дело истины и любви, но ведь и Бог сам есть и истина, и любовь. Значит, он сам служит своему делу. Человечество также не служит ничему высшему, кроме своего дела: «Нет, человечество видит только себя, заботится только о человечестве, знает только одно дело — свое собственное. В целях своего развития оно измучивает, заставляя служить себе, целые народы, так же как и отдельные личности, а когда они свершили то, что требует от них человечество, то их из благодарности выбрасывают в мусорную яму истории. Так разве дело человеческое не чисто эгоистическое?.. Неужели же эти блестящие примеры недостаточно доказали вам, что лучше всего живется эгоистам? Что касается меня, то я научен и вместо того, чтобы и далее бескорыстно служить великим эгоистам, лучше сам стану эгоистом...

Если Бог, если человечество, как вы уверяете, имеют достаточно содержания в себе, чтобы быть всем во всем, то и я чувствую, что *мне* еще менее будет не доставать содержания, что мне не придется жаловаться на «пустоту». Я ничто не в смысле пустоты: я творческое ничто, то, из которого я сам как творец все создам.

Долой же все, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере «добро»? Что там говорить о добром, о злом? Я сам — свое дело, а я не добрый и не злой. И то, и другое не имеют для меня смысла. Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно *мое*, и это дело, не общее, а единственное — так же, как и я — единственный»¹.

¹ *Единственный*, или «тот единичный», как называет этот феномен близкого порядка современник Штирнера Сёрен Кьеркегор, не может быть охвачен каким-либо общим понятием. *Меня* можно прожить, но не осмыслить. «Так же, как я нахожу себя за существующим, как дух, так я потом должен обрести себя и *за мыслями* — как их

¹ Макс Штирнер. Единственный и его собственность. <http://lib.rus.ec/b/112946/read>.

творец и собственник»¹, — пишет Штирнер. Я, или единственный, не есть в мыслях, я — это не мысль: «Единственный — это слово, а относительно слова надо ведь что-то *думать*, слово должно иметь какое-то *мыслительное содержание*. Но Единственный — это слово, *не содержащее мысли*, мыслительного содержания у него нет»², — поясняет Штирнер, отвечая на одно возражение против своей книги. Что же тогда является его содержанием, если это не мысль? Это — Ты. Это — Я. Мы все единственные и присутствуем лишь один раз. Если бы мы также могли бы быть выражены словами, — указывает Штирнер, — то мы присутствовали бы во второй раз. «Только тогда, когда о тебе ничего не говорится, и ты всего лишь *назван*, ты признан как «ты». Поскольку о тебе было высказано *нечто*, ты уже признан как это нечто (человек, Бог, христианин и так далее). Но Единственный не высказывает ничего, ибо он есть всего лишь имя, высказывает лишь, что ты — это «*ты*», ничего иного, как то, что ты есть, что ты есть Единственное «Ты», что ты сам есть. Тем самым ты становишься предикатом, сказуемым, но в то же время неопределяемым, не имеющим назначения, не подлежащем закону, и так далее»³.

Единственный есть нечто большее, чем все его определения, даже больше, чем человек: «Неужели ты думаешь, что когда-либо сумеешь стать “человеком как таковым”?»⁴ — спрашивает Штирнер и соприкасается здесь с гуманистом эпохи Возрождения Пико делла Мирандола. У Пико также нет «человека как такового», для Пико человек также не имеет определения.

Однако Пико подразумевает «человека». Штирнер и до него Монтень говорят о Я. Монтень также не рассматривает себя самого как данность. Поэтому он потратил половину своей жизни, чтобы наблюдать и исследовать Я Монтеня. Он подобен своей книге, его очерк — есть опыты.

Штирнер не исследует себя самого. Он *является* самим собой — без определения. И если ко мне неприменимы никакие определения, если я исключительный одиночный случай, то для меня — как намекает выше Штирнер — не могут действовать никакие законы или правила, ибо тогда они сделали бы меня чем-то общим. Я имею право на то, что в моих силах: «Я имею право на

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

все то, что я могу осилить. Я имею право низвергнуть Зевса, Иегову, Бога и т.д., если могу это сделать, если же не могу, то эти боги всегда останутся относительно меня правыми и сильными, я же должен буду преклониться перед их правом и силой в бессильном «страхе Божиим», должен буду соблюдать их заповеди и буду считать себя правым во всем, что я ни совершу согласно их праву, как русская пограничная стража считает себя вправе застрелить убегающих от нее подозрительных людей, действуя по приказу «высшего начальства», то есть убивая «по праву». Я же сам даю себе право убивать, пока я сам того не воспрещу себе, пока я сам не буду избегать убийства, не буду бояться его как «нарушения права»¹.

Никто не властен надо мной. Если я хочу совершить преступление и в силах это сделать, то я могу это сделать. То же самое относится к добрым делам, они делаются по *моей* воле: «И я люблю людей не только единичных, но и всякого человека. Но я люблю их с сознанием моего эгоизма; я люблю их, ибо любовь делает *Меня* счастливым; я люблю, ибо эта любовь — нечто вполне естественное для *Меня*, ибо она *Мне* нравится. Я не знаю «заповеди любви». Я *со-чувствую* каждому чувствующему и страдающему существу, и страдание его заставляет и меня страдать, радость его — радует и меня»².

На первый взгляд может показаться, что основным предшественником Штирнера был Томас Гоббс. Гоббс также сводил всю мораль и все поступки к собственному интересу. Однако его пессимистический взгляд на людей привел его к убеждению в том, что мы все — хищники: «*Homo homini lupus est*» — «человек человеку волк». Поэтому для Гоббса так необходимо позаботиться об управлении и контроле.

Пусть Штирнер дает самому себе разрешение убивать, это ведь потому, что не имеется права, стоящего над Единственным. Он вообще не думал, что отсутствие контроля и подчинения приведет к убийствам. Спокойный учитель в школе для девочек и самоотверженный сын, отдавший большую часть своей жизни уходу за больной матерью, полагает, наоборот, что именно *контроль* делает человека несвободным, удаляет человека от самого себя и портит его. Если я люблю своего ближнего потому, что следую священной заповеди, а не ради него самого или потому что мне нравится лю-

¹ Макс Штирнер. Единственный и его собственность.

² Там же.

бить, то я понимаю себя самого как раба, а не как свободного человека. «Я не *обязан* его любить; я *хочу* его любить, — пишет один из самых рьяных сторонников и защитников Макса Штирнера Рудольф Штейнер. — В этом пункте легче всего не понять Штирнера. Он ведь не отрицает *моральных поступков*. Он отрицает только *моральные заповеди*. То, как человек поступает, если он понимает себя правильно, само по себе задает моральный миропорядок. Моральные предписания для Штирнера — всего лишь призрак, навязчивая идея. Они обуздывают нечто, к чему сам по себе приходит человек, совершенно поддавшись своей природе. Абстрактный мыслитель, конечно, возразит: разве нет преступников? Разве позволительно им поступать так, как предписывает им их природа? Этот мыслитель предвидит всеобщий хаос, если моральные предписания потеряют для человека свою святость. Им Штирнер мог бы ответить так: разве в природе нет болезней? Разве они не происходят по столь же вечным, железным законам, как и всё здоровое? И разве поэтому мы не можем различать больного и здорового? Сколь мало разумному человеку придет в голову считать больного здоровым потому, что тот произошел по точно таким же природным законам, столь же мало хотелось бы Штирнеру считать аморальное моральным, оттого, что первое возникает так же, как второе, если Единственный предоставлен самому себе. Но то, что отличает Штирнера от абстрактных мыслителей, есть его убежденность в том, что в человеческой жизни, если Единственные (отдельные люди) предоставлены самим себе, моральное будет господствующим точно так же, как здоровое в природе. Он верит в нравственное благородство человеческой природы, в свободное развитие моральности из индивидуумов»¹.

Один из более молодых современников Штирнера, Федор Достоевский, исследовал в своем произведении человека, заявившего, что «все дозволено» и что над ним не стоит никакой закон. Достоевский обращает свой взор к тем, кто, «будучи предоставлен сам себе», становится «аморальным». Один из таких людей — Родион Раскольников, герой романа «Преступление и наказание» (1866). Раскольников, как пишет в одном из писем сам писатель в начале своей работы над романом, «по причине своего легкомыслия и неустойчивости пал жертвой некоторых странных “незре-

¹ Рудольф Штейнер. Загадки философии / Пер. с немецкого А.А. Демидова. <http://www.rudolf-steiner.ru/70180000/-1.html>.

лых” идей, витающих в воздухе...». В России эти идеи отстаивали нигилисты, вдохновляемые, впрочем, Штирнером.

Раскольников совершает убийство. После убийства он пытается в беседе с Соней понять и объяснить свои побуждения: «И не деньги, главное, нужны мне были, Соня, когда я убил; не столько деньги нужны были, как другое... Я это всё теперь знаю... Мне другое надо было узнать, другое толкало меня под руки: мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или *право* имею... Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!»¹ — восклицает Раскольников, как будто его мучает и терзает Единственный из Штирнера: «Я *разрушает* все, Я только саморазрушающееся, никогда не имеющее бытия, *конечное* Я — действительное»², — отмечает Штирнер.

Достоевский не покидает своего героя в этот раздирающий душу момент. Раскольников также начинает мучительный процесс обретения морального благородства. Но для русского писателя этот путь идет через *другого*, в случае с Раскольниковым — через Соню Мармеладову. Этот путь идет от страдания к состраданию.

Штирнер же вряд ли видит кого-либо другого. Он как будто загипнотизирован своим Я и остается «единственным». А поскольку его главный тезис гласит, что Я не имеет определения, то его наследие двойственно. Далеко не все поняли его так, как это сделал Рудольф Штейнер, да и русский нигилизм и терроризм также у него в долгу.

Главный труд Штирнера вышел в 1844 г. Следующее издание появилось в 1893, а потом началось... С тех пор и вплоть до 1914 г. книга выходила в Германии каждый год. В начале XX в. она была переведена на большинство европейских языков, а после мировой войны начался настоящий «бум Штирнера». А в 1960-е годы, во время формирования движения хиппи и молодежных волнений, журнал «Дер Шпигель» писал: «Пугало буржуазии Штирнер породил движение, которое и в наши дни под лозунгом “индивидуал-анархизма” вдохновляет молодежные группировки, такие как американские “битники”, голландские “прово”, немецкие Gammlerne и русские “стиляги”».

¹ Достоевский Ф. Преступление и наказание // Ф. Достоевский. Собр. соч.. М., 1957. Т. 5. С. 437—438.

² М. Штирнер. Единственный и его собственность.

Единственного с его собственностью не так-то легко заманить в могилу.

И этому есть хорошее объяснение. Непреходящая заслуга Штирнера в том, что он так ярко обозначил права отдельных людей:

Я вправе порвать с унаследованными традициями и ожидаемым поведением.

Я вправе действовать и выражать себя как себя самого, а не как все остальные.

Я вправе требовать признания того, что я есть, а не того, что от меня ожидается.

Я вправе выйти из своей гендерной роли и навязанной мне гендерной идентичности.

Женское движение, движение гомофилов, антирасистское движение, поборники прав инвалидов и других маргинальных групп, протестующие против принудительных браков и других сковывающих обычаев — все они обязаны Максиму Штирнеру. В основе их и моего самоощущения и в основе борьбы лежит сознание того, что я прав.

Этот единичный¹

Сёрен Кьеркегор — философ *протестантизма*; причем не только в том смысле, что у него понятие Бога предполагает, что человек стоит перед своим Богом в одиночку и что Бог — есть абсолютно сокровенная величина. Он продолжает дело реформаторов церкви тем, что все его мировоззрение есть гигантский *протест*, против Церкви и традиционного христианства, против того, что он называет «системой». Он хочет покончить с иллюзией того, что мир и отдельный человек попадают в плен спекуляции разума. Кьеркегор отрицает, что индивид и мир образуют цельное единство. Он иронизирует над тем, что можно просто-напросто посредничать в установлении контакта между огромными величинами — Богом, индивидом и миром. В бытии *существуют* абсолютные противоречия, например, противоречие между добром и злом. Здесь не может быть ни посредничества, ни примирения, как это пытался показать, прежде всего, Гегель, в своей логической и разумной системе.

Кьеркегор протестует против наследия, оставленного Гегелем, и протестует он от имени индивида. Создатель системы был, воз-

¹ Слова, избранные самим Кьеркегором в качестве надгробной эпитафии.

можно, умен и остроумен, но он забыл только *одну* вещь, одну немаловажную деталь — себя самого. Поэтому он склонен верить в свою систему мыслей, вместо того чтобы признать, что она есть лишь воздушный замок: «Если бы Гегель изложил всю свою систему рассуждений, а в предисловии написал, что она есть лишь мысленный эксперимент, в котором он там и тут что-то выкинул, то он был бы величайшим мыслителем на свете. А так он просто комичен»¹. И далее: «Философия совершенно права, когда говорит, что жизнь надо понимать задом наперед. Если как следует поразмышлять над этим предложением, то его следует дополнить так, что жизнь, поскольку она преходяща, никогда не может быть понята правильно, именно потому, что я ни в какой момент не могу спокойно занять позицию задом наперед»².

Традиционно считается, что Кьеркегор выступал оппонентом самому Гегелю. Есть, однако, основания полагать, что Кьеркегор реагировал на *понимание* Гегеля, особенно в интеллектуальных и теологических кругах Копенгагена. Так, британский специалист по Гегелю Клэр Карлайль считает, что Кьеркегор вряд ли читал Гегеля.

Макс Штирнер, который так же остро, как и Кьеркегор, реагировал на мысль о том, что отдельный человек может быть охвачен общим понятием, отдавал приоритет статьям по педагогике перед нападками на «систему»³. Цель педагогики Штирнера состояла в том, что «знание должно умереть, чтобы воскреснуть в качестве *воли* и ежедневно воссоздавать себя как свободную *личность*». Кьеркегор сам определяет свое творчество как «полемику против истины в виде знания», то есть «чистого, голого, безликого *знания*»⁴. Для Кьеркегора истина неразрывно связана с личностью, с тем, кто ее высказывает. Быть в истине, в своей истине, означает существовать или превращать абстрактное знание в личное дело. Критерий ис-

¹ Цит. по: Peter P. Rohde. Søren Kierkegaard. Et geni i en købstad, supplementsbind til Søren Kierkegaards samlede verker 1—20. København 1961. S. 48. (Дополнительный том к собранию сочинений Сёрена Кьеркегора в 20 томах, Копенгаген, 1961. С. 48.)

² Там же.

³ Я нигде не нашел указаний на то, что Штирнер и Кьеркегор когда-либо встретились или что Кьеркегор был знаком с трудом Штирнера. Нет оснований также считать, что он контактировал с кем-то из круга Штирнера. Удивительным является, однако, тот факт, что Кьеркегор дважды ездил в Берлин — в 1841/42 и 1843 годах. В то же время там находился и Штирнер, которого ежедневно можно было встретить в погребке у Гиппеля, где он с другими членами кружка «Свободных» обсуждал приоритет индивида перед массой.

⁴ Clare Carlisle. Kierkegaard. A Guide for the Perplexed. London/New York 2006. S. 39.

тины заключается не в вопросе «что», а в вопросе «каким образом». Субъективное «как» и сама субъективность есть истина¹. Под истиной понимаются не столько информация и факты, сколько способ быть человеком. Истина становится величиной этической.

«Объективное» знание, как его называет Кьеркегор, — дело хорошее, но никак не помогает человеку. Кьеркегор пересказывает эпизод, который, как он утверждает, имел место в действительности. Пациент психиатрической клиники воспользовался случаем и сбежал, выпрыгнув из окна. Оказавшись в саду больницы, он начинает думать о том, что его обнаружат, когда он будет идти по городу, потому что он псих. Значит, он должен убедить всех, что он нормальный человек, с помощью «объективной истины своей речи». Он находит маленький мячик и кладет его в карман пиджака. При каждом шаге мячик слегка ударяет его в бедро, и он говорит сам себе: бух! Земля круглая! Однако в городе его все равно ловят и отправляют обратно в больницу, но не потому, что утверждение «земля круглая» противоречит истине, а потому что он сообщает истину, являющуюся лишь объективной, лишенной сокровенности, субъективности и существования. Кьеркегор сравнивает этого сумасшедшего с «приват-доцентом», под которым подразумевается один из гегельянцев в Копенгагене, который «каждый раз, когда удар мячика из кармана пиджака напоминает ему, что он должен что-то сказать, говорит *de omnibus dubitandum est* (принцип Декарта — все подлежит сомнению). При этом он ссылается на Систему, в которой в каждом втором пункте содержится внутреннее доказательство того, что ее создатель никогда ни в чем не сомневался, однако же он не считается сумасшедшим»². Как системный мыслитель, так и сумасшедший забыли про себя и перепутали информацию с истиной. Или, словами Штирнера, они спутали знание с волей, создающей свободную личность.

Вся философия Сёрена Кьеркегора может рассматриваться как упражнение в педагогике с той же целью, которую поставил перед своей педагогикой Штирнер. Он хочет разбудить читателя, заставить его увидеть себя самого в том, что он говорит, и спросить: А где твое место в этом? Где твоя субъективность во всей этой объ-

¹ Сёрен Кьеркегор. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». См.: Вестник Европы, 2005, 6.

² См.: Søren Kierkegaard. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. //Søren Kierkegaard. Samlede verker. B. 9. S. 162—163.

ективной информации? Правда, сам Кьеркегор подчеркивает, что он не учитель и не воспитатель. Он пишет: «Я тот, кто сам был воспитан, или тот, чье творчество выражает воспитание в христианстве; когда воспитание давит на меня, я давяю на время, однако я не учитель, я лишь один из учеников»¹.

Кьеркегор сам представляет свое творчество в сочинении «Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed» («Точка зрения на мою писательскую деятельность») как педагогический проект с целью воспитания в истинном христианстве. Его утверждение о том, что он «один из учеников», а не «учитель», основывается на представлении Кьеркегора о христианстве. Христианство подобно истине, ему нельзя научить.

Идеал Штирнера — это суверенный индивид, *единственный*. Кьеркегор хочет показать путь к *истинно христианскому* человеку. Только «этот единичный» может быть христианином. Но как это объяснить, когда все люди в Копенгагене, да и во всем христианском мире называют себя христианами? Ведь они убеждены в том, что знают христианство. Как сообщить им, что они вовсе не христиане? Они тебе не поверят, и сочтут тебя сумасшедшим. Они же хорошо знают, что такое христианство. Поэтому ты должен *притворяться* и обманывать их, чтобы они поняли свой собственный обман — таков метод Кьеркегора.

Он обучился этому методу у Сократа, который бродил по Афинам, говорил, что ничего не знает, и спрашивал тех, кто знает, как все обстоит в мире. Что такое добродетель, истина, красота и добро? И тогда те, кто был совершенно уверен в своем деле, вскоре вынуждены были признать, что они на самом деле не так уж много знают. Сократ преподносил им факт незнания, и тем самым стимулировал познание ими самих себя. Он также не был учителем, он был «родовспомогателем познания».

Если отвлечься от самой поздней полемической работы Кьеркегора в журнале «Момент» («Øieblikket»), в которой он возмущается самодовольной религиозностью датчан, его творчество можно разделить на две части. Первая часть состоит из книг, написанных им, но изданных под осмысленными псевдонимами. Назовем три из них: «Victor Eremita» — «Победоносный отшельник», «Johannes

¹ См.: Søren Kierkegaard. Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. Samlede værker. B. 18. S. 126.

de Silentio» — «Иоанн от молчания» и «Vigilius Haufniensis» — «Копенгагенский ночной страж».

Другая часть — это книги, написанные и изданные под собственным именем, за одним исключением. Сам Кьеркегор называет первую часть «эстетическим творчеством», а вторую — «религиозным». Однако в сочинении «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed) он подчеркивает, что он есть и всегда был религиозным писателем, от начала до конца. Одновременно с его первым крупным произведением «Или — или», изданным под псевдонимом Виктор Еремита, под его собственным именем вышли «Две поучительные речи».

Стиль Кьеркегора и его псевдонимы составляют ядро того, что он хочет сказать — ибо то, к чему он стремится, не может быть сказано прямо. Подобно тому, как Сократ не мог встать посреди рыночной площади и прочитать лекцию о том, как его сограждане должны стать лучше, так и Кьеркегор не может провозгласить свое христианство. Афинские граждане мнили себя хорошими людьми, а современники Кьеркегора и без того были христианами.

Псевдонимы — это голоса и образы, призванные вдохнуть жизнь во взгляды и жизненные позиции, ими провозглашаемые, по аналогии с тем, чего достигает Достоевский своим полифоническим, многоголосым стилем. Его образы, как и у Кьеркегора, самостоятельны по отношению к автору. Оба писателя стремятся к одному и тому же с помощью своего осознанного стилизового приема — к претворению мыслей и идей в действительность. И оба считают себя служителями Христа.

Одновременно они представляют собой переживание своего я, в котором самость становится диалогом — с самим собой и другими. Монтень посвятил свою единственную книгу изучению этого мимолетного феномена, который он узнавал во всех его проявлениях. Достоевский и Кьеркегор используют постижение сути в качестве приема для создания стиля, где «двойник» становится частью послания о том, как индивид борется за познание самого себя.

Люди принадлежат либо к эстетической, либо к этической категории, утверждает Кьеркегор. То же самое происходит с псевдонимами в первой части творчества Кьеркегора. Они призваны заставить читателя узнать себя самого — в соблазнителе или в строгом моралисте. И таким образом он или она могут пойти по пути, ведущему к христианству.

Кьеркегор хочет обратить внимание людей на то, что они есть, и так заставить их судить и выбирать, в лучшем случае они выберут путь к христианству: «Что за этим последует, никто не может сказать заранее, но внимание обратить надо. Возможно, что человек действительно осознает, что же на самом деле означает называть себя христианином. Возможно, что человек разгневается на того, кто позволил себе такое высказывание в его адрес, но внимание он обратит и будет судить. Возможно, что он осудит других людей — как лицемеров или обманщиков, во всяком случае, он обратит внимание и будет судить»¹.

Способность обратить внимание — свойство человеческого существования. Только человек обладает существованием; ни животные, ни растения не могут выбирать и не обладают ничем, что сделало бы возможным выбор. Это особое свойство, характеризующее человека, — есть самость, или сознание самого себя, то есть дух. Он проявляется вначале как страх, неприятное ощущение от нахождения в состоянии, не соответствующем моей глубокой форме существования. Страх проявляется различными способами на различных жизненных стадиях или в различных способах быть человеком, которые различает Кьеркегор.

Обыватель находится на самой низшей стадии и ближе всего к вечной гибели. Он доволен своей жизнью и, по-видимому, лишен способности к самопознанию и поэтому лишен страха. Но рано или поздно человеческие качества проявятся и у него, и он совершит прыжок на эстетическую стадию, на которой находится большинство людей. Эстетик видит самого себя, но пытается бежать от себя, от своего самопознания и духа — через наслаждение и потребление. Поэтому он будет долго сопротивляться выбору, ибо любой выбор несет в себе риск самопознания. Он больше всего хочет остаться в чувственном мире, который, однако, все же неудовлетворителен. В сочинении «Или — или» дилемма эстетика представлена во фрагменте «Или — или. Экстатический доклад», который делает Эстетик «А»: «Женись, ты об этом пожалеешь; не женись, ты и об этом пожалеешь: женишься ли ты или не женишься, ты пожалеешь в том или другом случае. Смейся над глупостью мира, ты об этом пожалеешь, плачь над ней, ты и об этом пожалеешь, смеешься ты над глупостью жизни или плачешь, ты пожалеешь в том или другом

¹ Søren Kierkegaard. Samlede værker. B. 18. S. 103.

случае. Верь девушке, ты об этом пожалеешь; не верь ей, ты и об этом пожалеешь; верь девушке или не верь, все равно раскаешься, веришь ты девушке или не веришь, ты пожалеешь в том или другом случае. Повесься, ты пожалеешь об этом, не повесься, ты и об этом пожалеешь, в том и другом случае ты пожалеешь об этом. Таково, милостивые государи, резюме всей жизненной мудрости...»¹.

То самопонимание, которое лежит в основе этого, требует иронической дистанции от самого себя. Ирония — это промежуточная стадия или трамплин для следующего возможного прыжка — в этическую стадию. Тот факт, что Кьеркегор говорит о «прыжке», свидетельствует о том, что нет проторенной дорожки от одной стадии к другой, по которой можно было бы пройти. Не происходит также никакого «развития»; этот прыжок есть результат решения отдельного человека, его или ее самопознания.

На этической стадии отдельный человек относится к себе серьезно. Я познаю себя таковым, каков я есть, я следую этическому призыву и понимаю, что субъективность есть истина. Но: «Лишь та истина, которая укрепляет в вере, есть истина для тебя», — заключает судья Вильхельм в книге «Или — или»².

Что это означает? Что такое истина, которая «укрепляет в вере»? Могу ли я вообще «укрепиться» самостоятельно? Нет, — отвечает Кьеркегор. Как бы человек ни старался, он все равно окажется перед лицом того, что делает возможным свободу, выбор и поэтому самопознание — перед лицом греха. От греха нельзя освободиться самостоятельно, независимо от этической позиции.

Грехопадение Адама принесло в мир грех, однако не как родовой грех. Каждый человек повторяет его грех и подтверждает таким образом возможность выбора и тем самым самого себя. Перед лицом реальности греха, когда зло может быть выбрано, так же как и добро, этик переживает новый страх, который вновь напоминает ему о его духе и о нем самом. Когда это происходит, этик переживает смехотворность своей попытки освобождения своими силами, пойдя по правильному пути. Спасти может милость Божья, а не этическая воля. *Юмор* на этой стадии есть новый трамплин, с которого можно осуществить прыжок к третьей и последней стадии — религиозной.

¹ Søren Kierkegaard. Samlede værker. B. 2. S. 40.

² Ibid. B. 3. S. 324.

Кьеркегор разделяет эту стадию на две части. Первую часть образует традиционная религиозность, когда верующий ходит в церковь, соблюдает христианские заповеди и правила и вообще является обычным христианином. Вторая форма религиозности, или правильнее сказать, истинная религиозность, — есть дело самого Кьеркегора, и он хочет показать современникам ее возможность. Предпосылкой является понимание парадокса о том, что *невозможно* стать истинным христианином самостоятельно. Помочь может лишь Божья милость. Ибо само христианство так же есть парадокс — непостижимо то, что Сын Божий стал человеком, чтобы воскреснуть. Он историческая личность, но для христиан он есть вечно существующее *теперь*. И поэтому вера есть страстная верность абсолютному парадоксу. Для Кьеркегора нет свободы вне Бога. Тот, кто становится «этим единичным» и выбирает себя в свободе, и этот единичный, который отдает себя Богу, — тот же самый человек.

Если субъективность есть истина, то истина становится образом жизни, скорее личностью, нежели понятием. Жизнь Кьеркегора есть его истина. Он сам сплел эти две величины; он часто приводит примеры из своей жизни в своих произведениях и он посвятил свою жизнь своему педагогическому проекту. Он пытался «обмануть обман», не только вложив свои иронические описания своих обманутых чувствами современников в уста псевдонимов. Он пытался своим образом жизни обманом способствовать истине.

Жизнь Кьеркегора бедна внешними событиями, но тем интенсивнее его внутренняя жизнь. Он сам, а также его биографы придают особое значение трем событиям: отношению к отцу, помолвке и последующему разрыву с Региной Ульсен и конфликту с юмористическим журналом «Корсар».

Кьеркегор родился в 1813 г. и был младшим ребенком в купеческой семье, имевшей семеро детей. Его отец, Микаэль Педерсен Кьеркегор (1756—1838) был родом из бедной семьи в Ютландии, но впоследствии разбогател и после своей смерти оставил крупное состояние. Его мать, Ане Сёренсдаттер Лунд (1786—1834), была второй женой Микаэля Педерсена и намного его моложе. Она была служанкой в доме отца, и нам мало что известно о ней. В своих дневниках Сёрен намекает на то, что отец возложил на него обязанность искупить величайший грех, связанный по всей вероятности с его отношением к матери Сёрена.

Микаэль вступил с ней в брак через год после смерти первой жены, и через два месяца после свадьбы она родила ребенка. Что-то произошло в семье до рождения Сёрена, что это было? Насилие? Или отец семейства имел любовную связь со служанкой еще при жизни первой жены? И то, и другое в то время было достаточно плохо. У Микаэля Педерсена это вызывало страх. Он был религиозным фанатиком, пиетистом, человеком строгим и богобоязненным: «Мой отец — человек почтенный, богобоязненный и строгий, и однажды, в состоянии опьянения, он промолвил несколько слов, позволяющих предположить самое страшное», — пишет Сёрен в своем дневнике. «Больше сын ничего никогда не узнает и не посмеет спросить отца или кого-либо другого»¹.

Сам Кьеркегор утверждает, что он с детских лет и всю жизнь страдал от подавленности, «глубина которой находит свое единственное истинное выражение в такой же сильной дарованной ему способности скрывать ее под кажущейся веселостью и жизнелюбием»². Кьеркегор считает эту подавленность признаком того, что он предоставлен себе самому и Богу.

Воспитание было строгим: «Будучи ребенком, я подвергался строгому и суровому христианскому воспитанию, говоря по-человечески, безумному воспитанию: уже в раннем детстве я страдал от впечатлений, под бременем которых изнемогал сам унылый старец, возложивший их на меня. Безумный ребенок, переодетый унылым старцем»³.

Его отец, тот самый «унылый старец», умер в 1838 году. И тогда его бремя пало на плечи ребенка, которого он нарядил «унылым старцем». Сын, иными словами, стал жертвой отцовской веры. И если верить Кьеркегору, таким образом и отец, и сын сохранили свою веру. Таково, во всяком случае, одно из прочтений его книги «Страх и трепет», вышедшей под псевдонимом Иоанна Молчаливого⁴. В ней описывается и анализируется рассказ об Аврааме, которому Бог повелел принести в жертву своего сына Исаака.

Как может Бог такое требовать? Ведь Бог обещал Аврааму, что тот станет прародителем народа. Если будет принесен в жертву Иса-

¹ См.: *Rohde Peter. Søren Kierkegaard. Et geni i en købstad, supplementsbind til Søren Kierkegaards samlede værker* I—20. København, 1961. S. 12.

² *Søren Kierkegaard. Samlede værker*. B. 18. S. 127.

³ Там же.

⁴ Один из персонажей братьев Гримм, который пожертвовал собой, чтобы спасти короля, и превратился в камень.

ак, то народ умрет, так сказать, в зародыше. Кьеркегор приводит четыре поэтических версии происхождения. В первой версии Исаак теряет веру, когда видит, что левая рука отца судорожно сжалась в отчаянии... И все-таки Авраам занес нож. Во второй версии Авраам теряет веру в Бога и радость жизни, потому что Бог повелел ему совершить такой чудовищный поступок. В третьей версии Авраам просит у Бога прощения, потому что *он* мог совершить такой страшный грех, как принести в жертву сына. Однако в четвертой версии, которую Кьеркегор излагает с самого начала, Авраам говорит Исааку, что это вовсе не Божие веление, а его собственное — принести Исаака в жертву. «Тогда задрожал Исаак и вскричал в своем страхе: „Господи на небеси, смилуйся надо мной, Бог Авраамов, смилуйся надо мной; если нет у меня отца на земле, будь моим отцом!“ Но Авраам тихо сказал про себя: „Господи на небеси, благодарю Тебя; лучше, чтобы он верил, что я — чудовище, нежели потерял бы веру в Тебя!“»¹ У Авраама был выбор, и не только между исполнением или неисполнением Божьего повеления. В одной из версий он делает такой выбор, что и сын сохраняет веру, ценой того, что отец предстает чудовищем. Так поступил и отец Кьеркегора.

Кьеркегор изучал в Университете теологию и в 1840 г. сдал последний университетский экзамен, но прихода не попросил. Вместо этого он занялся философией и усердно развернулся «в эстетическом плане». Он вел легкомысленный образ жизни и прослыл самым известным повесой и денди в Копенгагене. В сентябре 1840 г. он обручился с 17-летней Региной Ульсен, но вскоре уже сожалел об этом. Может ли он жениться и возложить на другого человека тяжелое семейное бремя? Расторгнуть помолвку считалось делом серьезным и покрывало девушку стыдом. Поэтому Кьеркегор решил сам опозориться, чтобы она осталась чиста. Он вел себя грубо и невоспитанно и кутил, чтобы побудить Регину саму расторгнуть помолвку. Однако она раскусила его. Помолвка была расторгнута лишь через год, в августе. В дневнике он записал: «Когда узы лопнули, у меня сложилось следующее впечатление: или тыпустишь-ся в дикий разгул, или ударишься в религию, но иную, нежели религия пасторов»².

¹ *Сёрен Кьеркегор. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио* / Пер. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. М., 1993. С. 12.

² См.: *Rohde Peter. Søren Kierkegaard. Et geni i en købstad, supplementsbind til Søren Kierkegaards samlede værker 1—20. København, 1961. S. 15.*

В результате разрыва он стал писателем. Две «Поучительные речи», изданные вместе с книгой «Или — или» в 1843 г., были адресованы «моему читателю, тому единичному, кого они ищут, к кому они протягивают свои руки, тому единичному, который достаточно благосклонен, чтобы найти и принять их...». Этот единичный — знакомое нам выражение. В то время оно означало, по словам самого Кьеркегора, «Регину Ульсен». И речи, и книга «Или — или» были написаны, чтобы объяснить ей его решение¹.

«Женись, ты об этом пожалеешь; не женись, ты и об этом пожалеешь: женишься ли ты или не женишься, ты пожалеешь в том или другом случае...» Эстетик «А» — не единственный в творчестве Кьеркегора, кто экзистенциально рассматривает вопрос о женитьбе. Так, во второй части книги «Или — или» ассессор Вильгельм представляет жизнь в браке как исполнение этического требования, а в книге «Повторение» помолвка и ее последующее расторжение является примером того, как можно быть верным самому себе и аутентичным, но все равно попасть в неразрешимый конфликт. Ведь помолвка была заключена от всего сердца, но и разрыв был результатом самопознания и поэтому искренним. Либо ты остаешься верен себе и обманываешь другого, либо остаешься верен другому и обманываешь самого себя.

Единичный может также притвориться и остаться верным самому себе и своей истине. Иногда это единственный способ остаться верным субъективности. Издавая книги, относящиеся к первой части своего творчества, Кьеркегор притворялся как на письме, так и в жизни. Он обманул свою жизнь, чтобы разоблачить обман чувств: «Когда я читал корректуру книги “Или — или”, я был так занят, что не мог, как обычно бродить по улицам, — рассказывает он. — Я заканчивал работу только вечером и бежал в театр, где проводил буквально пять или десять минут. Почему я так делал? Потому что боялся, что эта большая книга принесет мне слишком большой почет. Почему я так делал? Потому что я знал людей, особенно в Копенгагене; здесь достаточно, если тебя в течение пяти минут видят несколько сотен человек, чтобы возникло мнение: он ничего не делает, он просто бездельник... И если в Копенгагене все люди когда-либо имели о ком-то единое мнение, то я смею сказать, что это было обо мне. Меня считали бездельником, лоботря-

¹ Søren Kierkegaard. Samlede værker. B. I. S. 13, 354.

сом, фланером, легкомысленной пташкой, хотя признавали, что я остроумен и у меня хорошая, если не блестящая голова, однако серьезности мне не хватает. Я был символом светской иронии, праздности, притом самой утонченной праздности, но “серьезного и позитивного” не было и следа, и все же я был чрезвычайно интересен и пикантен»¹.

И что же он делает, когда после появления «Заключительного ненаучного послесловия» (1846) собирается начать вторую часть своего творчества и предстает перед всеми тем, кем он и является — религиозным писателем?

Он заботится о том, чтобы стать посмешищем в глазах людей.

В Копенгагене был сатирический и юмористический журнал «Корсар», редактором которого был Мейр Арон Гольшмидт. Он нападал и высмеивал в своем журнале самодержавие, цензуру, консерватизм и все, что отдавало реакцией. Однако Кьеркегора редактор не трогал, так как очень уважал философа.

В декабре 1845 г. Кьеркегор пишет статью, в которой просит не хвалить его в таком журнале. Он хочет, чтобы его ругали. И в течение целого года они так и делают. «Я потребовал, чтобы меня ругал самый отвратительный орган отвратительной иронии», — пишет он впоследствии².

Кьеркегор стал посмешищем для всего Копенгагена. Над ним издевались буквально все: «В наше смешное время... религиозный писатель должен ради Бога на небе следить за тем, чтобы его высмеивали. Если от толпы исходит зло, то современный религиозный писатель ради Господа на небеси должен позаботиться о том, чтобы его эта толпа преследовала... Если толпа есть зло, то грозит хаос, и спасение только в одном — стать единичным, а спасающая мысль — тот единичный»³.

Толпа всегда ошибается. Истина принадлежит единичному. А если многие единичные, каждый из которых обладает истиной, соберутся в толпу, они уже не будут представлять истину. Лишь единичный может быть в экзистенции, только субъективность есть истина, только жизнь перед лицом выбора есть подлинная жизнь.

Кьеркегор пытался в своих трудах передать свое понимание сути, переживал его в своей собственной жизни со всеми вытекаю-

¹ Søren Kierkegaard. Samlede værker. B. 18. S. 111.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 117—118.

щими отсюда последствиями. Его воздействие на умы было колоссальным, однако лишь в середине XX столетия он был оценен по достоинству и признан величайшим поэтом-философом в Европе.

Современная философия экзистенциализма немыслима без Кьеркегора, несмотря на то, что большинство философов продолжали и развивали его мысли, не обращая внимания на их христианские цели. Тем не менее психологическое понимание условий жизни людей, страхов и надежд претерпело сильное влияние Кьеркегора. Поэтому его творчество кажется таким известным. Мы узнаем его характерные черты в повседневной жизни и речи. С некоторыми модификациями Кьеркегор сформулировал важнейшие стороны современного самопонимания. И подобно Сократу, он продолжает будоражить нас как слепень.

Юлиан!

«Я должен! Должен! Так повелевает
Из глубины души мне тайный голос.
И я последую ему»¹.

Этим восклицанием Катилины начинается одноименная драма Ибсена, ставшая его дебютом. Ибсен написал ее в 20 лет, в то же время, когда Кьеркегор издавал свои произведения. Эта реплика показывает, что Катилина в интерпретации Ибсена суть человек «в экзистенции»: он сам себя выбирает и стремится к тому, что должен.

Прочел ли Ибсен к тому времени Кьеркегора — сомнительно. Позднее он говорил, что читал кое-что из произведений датского философа и мало что понял. И все же Ибсен, несомненно, испытал его влияние, если учесть, что по-настоящему можно испытать влияние лишь тех людей, которые на нас похожи. Ибсен и Кьеркегор были родственны по духу.

Признание пришло к Генрику Ибсену с драмой «Бранд» в 1866 г. Описание упрямого бескомпромиссного пастора, его серьезных этических взглядов и религиозных требований сразу же вызвали у критиков ассоциации с этической и религиозной стадией Кьеркегора. Ибсен сам видел это родство и заметил: «Дело в том, что изображение жизни человека, целью которой является претворение в

¹ *Генрик Ибсен. Катилина* // Полн. собр. соч. Генрика Ибсена / Пер. А. и П. Ганзен. СПб., 1909. Т. 2. С. 256.

жизнь идейного содержания, всегда в некотором отношении будет совпадать с работами Кьеркегора»¹.

Следующая идейная драма Ибсена «Пер Гюнт» предстает в свете идей Кьеркегора как описание эстетической стадии. Пер уклоняется от серьезной стороны жизни, необходимости делать выбор, он бросается в наслаждения жизни и «плывет как перышко в истории», пока не появляется *неизвестный пассажир* и не напоминает ему о реальности смерти, прося Пера завещать ему свой «труп почтенный» «для пользы науки», в случае если корабль сядет на мель и Пер пойдет ко дну. А когда корабль действительно погибает, и Пер цепляется за киль лодки, пассажир спрашивает его:

Пассажир:

Друг мой, вам случилось

Испытывать хоть раз в полгода страх?

Пер Гюнт:

Когда грозит опасность, всякий струсит...

Но не спроста вы речь свою ведете;

В ней что-то есть... подвох какой-то чую...

Пассажир:

Иль раз хоть в жизни одержали вы

Победу, что дана нам страхом?

Пер Гюнт (глядя на него):

Если

Явились вы открыть мне дверь познания,

То глупо, что не приходили раньше.

На что похоже, — выбирать минуту,

Когда, того гляди, пойдешь на дно?²

Этот удивительный иронизирующий пассажир похож на голос из произведений Кьеркегора. Он и есть в своем роде Кьеркегор. Он хочет пробудить Пера к «победе, что дана нам страхом». Пер также разбирается в мыслях датского философа. Он понимает

¹ Цит. по: *Edvard Beyer, Norges Litteraturhistorie*. В. 3. Oslo, 1975. S. 264.

² *Генрик Ибсен. Пер Гюнт. Драматическая поэма в пяти действиях* / Пер. А. и П. Ганзен. М., 2006. С. 130, 134.

страх как призыв к выбору. Если мы прочитаем эту сцену до конца и следующую за ней ремарку, имея в виду Кьеркегора, то мы обнаружим приговор Ибсена своему датскому коллеге в искусстве притворства и лицемерия. Диалог завершается следующим образом:

Пер Гюнт:
 Поди ты, пугало! Оставь меня!
 Я не желаю умирать. Мне надо
 На берег выбраться.

Пассажир:
 На этот счет
 Не беспокойтесь. В середине акта —
 Хотя б и пятого — герой не гибнет!
 (Исчезает.)

Пер Гюнт:
 Ну, под конец себя он все же выдал.
 Он попросту был жалкий ригорист¹.

Следующая ремарка гласит: сельское кладбище, расположенное на высоком плоскогорье. Датский ригорист успокоился в норвежских горах.

Пер избегает выбора, пока он не вынужден его сделать, когда стоит в конце драмы перед избушкой Сольвейг. Сюда его влекло все время, чтобы взглянуть на себя со стороны — глазами Доврского деда, Пастора и Пуговичника. И до самой последней сцены выбирает не он, а его выбирают. Пер понимает, что говорит, но он не видит себя самого в своей собственной жизни, говоря словами Кьеркегора.

С самой первой до самой последней реплики в ибсеновской поэме трепещет конфликт и напряженность между тем, что я *должен*, и тем, чего я *хочу*. В поэме «Бранд» этот конфликт кончается своего рода примирением через фанатизм главного героя. Что касается Пера, то он закрывает глаза и отодвигает от себя конфликт, пока это возможно. И лишь в самой большой драме Ибсена «Кесарь и галилеянин» (1873) сам конфликт становится ядром драмы. Эта пьеса занимает особое место в творчестве Ибсена. Сам Ибсен

¹ Там же. С. 135.

называл ее своим главным произведением и утверждал, что в ней содержится его «позитивное мировоззрение»: «Издаваемый мною теперь труд будет моим главным произведением, — писал Ибсен Людвигу До 23 февраля 1873 г. — В нем трактуется борьба между двумя непримиримыми силами мировой жизни, — борьба, которая повторяется постоянно во все времена, и в силу такой универсальности темы я и назвал свое произведение “мировой драмой”»¹.

Борьба между двумя непримиримыми силами в мировой жизни, которая повторяется постоянно во все времена. Да будет мне позволено утверждать, что Ибсен имеет в виду две «силы», от которых должен освободиться «свободный индивид», и что «то позитивное мировоззрение», которое Ибсен изобразил в этой кажущейся безысходной драме, к раздражению и отчаянию ее последующих интерпретаторов, и есть как раз рождение этого самого свободного индивида.

Как показывает эта глава, эта тема не была для Ибсена исключительной. Она скорее была общей идеей для значительной части культурной жизни в XIX в. У Ибсена эта идея выражается в описании римского императора Юлиана Апостата или «Оступника», правившего с 361 по 363 годы. Он получил это прозвище, потому что сделал попытку возродить веру в античных богов. Несмотря на то, что прошло всего тридцать лет с тех пор, как Константин Великий признал христианство как религиозное направление наряду с остальными в империи и сам принял эту веру, попытка Юлиана оказалась невозможной. Иными словами, Ибсен не только выбрал в качестве главного героя своего произведения человека, жившего на полторы тысячи лет ранее, но и выразил свое позитивное мировоззрение через личность, потерпевшую неудачу в своем предприятии.

Первая проблема, возникающая в связи с несвоевременностью Юлиана, решается довольно просто. Император Юлиан во времена Ибсена не был устаревшим героем. Еще Вольтер использовал его в качестве символа той борьбы, которую он сам вел за просвещение и разум, против Церкви и суеверия. XIX век пережил настоящую юлианскую лихорадку в том смысле, что сторонники и противники Церкви боролись друг с другом за определение его посмертной памяти. Кто он такой — героический борец за прогресс, реакционный правитель, не понимающий дух времени, или пред-

¹ Г. Ибсен. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т.4. С. 407.

шественник современных критиков Церкви? Георг Брандес даже предостерегал Ибсена от использования этой фигуры, ибо читатель будет ждать призыв за или против существующей власти. Истинные цели Ибсена были бы отодвинуты на задний план самим Юлианом: «Судьба бедного Юлиана распорядилась так, что его использовали как знамя»¹, — пишет он.

Другая проблема, поражение Юлиана, указывает на позитивное мировоззрение Ибсена, которое может быть передано лишь через негативное изображение. Подобно Гамлету и Кьеркегору, Ибсен не говорит с нами прямым языком.

Пьеса «Кесарь и Галилеянин» состоит, собственно, из двух пьес — «Отступничество цезаря», повествующей о десятилетии до того как Юлиан становится императором, и «Император Юлиан», рассказывающей о времени его правления с 361 по 363 гг. В начале пьесы «Отступничество цезаря» перед нами умный и красивый молодой человек 19-ти лет, окруженный напряженным ожиданием как со стороны «любителей мудрости», философов, так и «галилеян», христиан. Философы надеются на то, что он возродит прежнее величие мудрости и красноречия; христиане видят в нем нового Даниила, который зайдет в философское львиное логово и победит последние остатки язычества. С первых слов перед нами предстает место и время действия — Константинополь, раздираемый конфликтами — не только между христианством и язычеством, но и между христианами. Они расколоты на секты с различными воззрениями и готовы убить всякого, кто думает не так, как они сами, хотя бы он называл себя «христианином». Сам Юлиан — христианин, но он доброжелательно внимает и мудрецам. Однако его попытки стать истинным христианином одна за другой терпят неудачу. Когда он со своим сводным братом Галлом строит церковь — каждый свое крыло, — его строение рухнуло. Оно развалилось как дым с жертвенного костра Каина.

В следующем действии мы встречаем Юлиана у учителя мудрости Ливания в Афинах. Он уже превзошел своего учителя и «проводит ночи в исследовании языческих тайн». Он хочет докопаться до истины, будь то истина христианская или языческая, до «истины во плоти», переживания, а не пергамента и чернил: «Книги... все

¹ Цит. по: *Peter Normann Waage. Det oversette mesterverk, i: Det springende punkt, Essays. Oslo, 1989. S. 25.*

книги! Приду к Ливанию, слышу: книги, книги! — восклицает он в разговоре с другом молодости Василием Кесарийским. — Приду к вам — книги, книги, книги! Камни вместо хлеба! Не нужно мне книг — я жажду жизни, общения с духом лицом к лицу. Разве Савл прозрел от книг? Не хлынул ли ему навстречу свет с небеси, не остановило ли его видение, голос?¹»

Юлиан прослышал о человеке, который может указать ему путь к такому переживанию, — мистике Максиме из Эфеса. Юлиана предостерегают как христиане, так и учителя мудрости, но Юлиан отправляется к мистiku. Эфес становится Дамаском для Юлиана на краткий миг. Здесь он лицом к лицу с духом. Однако это переживание неясно и темно. Он не понимает ни его, ни себя самого. В этом трагедия Юлиана, и в этом же позитивное мировоззрение Ибсена.

У Ибсена для этого есть другое название — «третье царство». Это понятие в наши дни вызывает неприятные ассоциации, однако идея «третьего царства» гораздо старше Генрика Ибсена, не говоря уже об Адольфе Гитлере. Она восходит к монаху Иоахиму Флорскому (1132—1202). Сравнивая Ветхий и Новый Завет и изображая события параллельно, он пришел к выводу о том, что в будущем наступит Третий Завет. Первую стадию он называет царством Отца или Закона. Это царство представлено в Ветхом Завете. Второе царство — царство Сына или Церкви. Оно представлено в Евангелиях. Третье, грядущее царство — царство Святого Духа. В это царстве на место Церкви становится прямое откровение. Третье царство — это царство свободы, где все одинаково близко к Богу. Мысли Иоахима возрождались многими философами XIX в, наиболее ясно они проступают у Шеллинга.

Ибсен выдвигает свою идею трех царств устами мистика Максима, открывающего Юлиану, что первое царство зиждилось на древе познания, а второе — на древе креста. «Третье — царство великой тайны, — царство, которое должно утвердиться на древе познания и на древе креста вместе, ибо оно ненавидит и любит и то, и другое, ибо начало его живых источников скрывается и в саду Адама, и в недрах Голгофы»².

Иными словами, третье царство — это именно то царство, которое Юлиан искал в молодости, примирение и превращение двух предшествующих.

¹ *Генрик Ибсен. Кесарь и Галилеянин. I. Отступничество цезаря. Действие 2* // Ибсен Г. Полн. собр. соч. в 4-х тт. Т. 1. С. 453.

² Там же. С. 464—465.

Максим призывает Юлиана предстать лицом к лицу с духами на пире в обществе духов и вызывает «светлый лик». Он просит Юлиана заговорить с ним, а теперь давайте прочтем диалог внимательно:

Юлиан. Зачем я явился на свет?

Голос, исходящий из сияния. Послужить духу.

Юлиан. Что суждено мне совершить?

Голос из света. Утвердить царство.

Юлиан. Какое царство?

Голос. Царство.

Юлиан. Каким путем?

Голос. Путем свободы.

Юлиан. Выскажись яснее! Что это за путь свободы?

Голос. Путь необходимости.

Юлиан. А какою силой?

Голос. Силою воли.

Юлиан. Чего же мне хотеть?

Голос. Чего должен хотеть.

Юлиан. Бледнеет ... расплывается ...исчезает!

(Подходя еще ближе) Говори, говори! Чего должен я?

Голос (жалобно). Юлиан!¹

Во время продолжения пиршества Максим пытается вызвать духи «трех великих пособников отрицания», «жертвенных агнцев избрания», которые были необходимы для основания трех царств. Первый из них — Каин, второй — Иуда Искарот, третий не появляется. Максим намекает, что он уже здесь. Неужели Юлиан — необходимый жертвенный агнец третьего царства? Действие заканчивается тем, что в дом врывается посланец, который объявляет, что сводный брат Юлиана, Галл, умер. Юлиан провозглашен цезарем, наследником престола. Ему действительно суждено утвердить царство — империю.

В драме Юлиан верит в это, однако Максим пытается объяснить ему, что он смешивает первое и третье царства. Третье царство должно стать преображением того, что было основано на древе креста, а не отрицанием этого. Юлиан же становится все более ожесточенным и фанатичным в своем преследовании христиан и

¹ Там же.

старается изо всех сил возродить античную красоту. Но это не помогает. Подобно историческому Юлиану, ибсеновский Юлиан своими преследованиями и попытками восстановить старую веру лишь укрепляет христианство. Он провозглашает себя Богом и повелевает воздвигнуть свои священные статуи по всей империи. И он хочет сделать то, что не удалось Александру, — завоевать Персию. Во время военного похода он смертельно раненый, падает со словами: «Ты победил, Галилеянин!»¹

Максим остается вместе с ним. У трупа Юлиана мистик восклицает: «Он был соблазнен, как Каин. Соблазнен, как Иуда... Ваш Бог — расточительный Бог, галилеяне! Сколько он расходует душ!.. Так и на этот раз ты не был Истинным, ты, жертва необходимости?.. Стоит ли тогда жить? Все — одна пустая игра... Хотеть — значит хотеть *поневоле*... О, мой возлюбленный, все знамения обманули меня, все оракулы говорили двойственным языком, и мне померещился в тебе примиритель двух царств... Но третье царство настанет! Дух человеческий вновь вернет себе свое наследие... и тогда сожгут жертву искупления за тебя и за двух гостей на твоём пиру!»²

И тогда сожгут жертву искупления за тебя и за двух гостей на твоём пиру!.. Итак, Юлиан все же стал жертвенным агнцем третьего царства. Намек на это был сделан, когда Максим призывал «Голос из света».

Что же такое перед нами произошло?

Юлиан спросил о своем предназначении и получил ответ о том, что он должен служить духу. Именно это он и пытался делать всю свою жизнь, сначала у галилеян, а потом у друзей мудрости. По всей видимости, его занятия имели своим результатом лишь негативное знание, дух и действительное познание истины не присутствуют в дошедшем до нас учении. Позитивный результат был скорее предчувствием, нежели пониманием: он чувствовал, что лишь *он сам* может установить меру того, что истинно и что ложно. Поэтому он стремится к истине как внутреннему переживанию. Он предчувствовал, что нельзя служить духу, не пройдя через него самому.

В своем неведении Юлиан все равно должен спросить Голос, каким путем он должен установить царство. Ответ гласит — путем свободы, который есть также путь необходимости. Свобода и не-

¹ Генрик Ибсен. Кесарь и Галилеянин, II. Император Юлиан. Действие 5 // Ибсен Г. Полн. собр. соч. в 4-х тт. Т. I. С. 627.

² Там же. С. 631—632.

обходимость являются противоположностями только при условии, что говорят о внешней необходимости. Если необходимость моя, то она идентична с моей свободой. Я действую свободно, если следую своей необходимости, когда хочу самого себя. Голос объясняет, что сила, которая может утвердить царство свободы, это собственная воля Юлиана. Он должен хотеть самого себя, иными словами, хотеть, чего должен хотеть — в свободе. Но Юлиан и теперь недоволен. Он хочет получить предписание, чего он должен хотеть. И в качестве последней попытки дать Юлиану понять, что речь идет о нем самом, что он должен себя самого и следовать себе самому, Голос жалобно выкрикивает его имя: Юлиан!

«Хотеть значит хотеть *поневоле*», — подчеркивает Максим в конце драмы. Ибсен вложил почти те же слова в уста Катилины в своей юношеской драме. Эти слова отсылают человека к себе самому, к его собственной воле. Этот призыв отнестись серьезно к себе и своей свободе. Юлиан уклонился от этого. Он все время искал чего-то вовне. Максим все время пытается заставить его видеть самого себя: «Явись и действуй от своего имени, Юлиан! Разве Иисус из Назарета явился посланцем от другого? Не объявил ли он себя единосущным тому, кто послал его?»¹

«Юлиан: Я хочу принести жертвы богам.

Максим: Каким богам, безумец? Где они и что они?»²

Максим, Ибсен и Кьеркегор пытаются побудить своих собеседников, читателей и зрителей увидеть себя самих, а не слова, которые они произносят. Поэтому позитивное мировоззрение Ибсена может быть выражено лишь через главного героя, потерпевшего неудачу.

Свобода отдельного человека не есть формула. Свободная личность не имеет перед собой примера, она «явится в лице самого себя хотящего»³, как неясно выражается мистик. А сам писатель писал в письме к Георгу Брандесу, когда работал над своим произведением: «То, что вы называете свободой, я зову вольностями; и то, что я зову борьбой за свободу, есть не что иное, как постоянное, живое усвоение идеи свободы. Всякое иное обладание свободой, исключаящее постоянное стремление к ней, мертво и бездушно. Ведь самое понятие “свобода” тем само по себе и отличается, что все расширяется по мере того, как мы стараемся усвоить его себе.

¹ Император Юлиан. Действие 4. С. 593.

² Там же. С. 623.

³ Там же. Действие 3. С. 584.

Поэтому, если кто-то во время борьбы за свободу остановится и скажет: вот я обрел ее, тот этим докажет как раз то, что утратил ее»¹.

«Третье царство», царство свободы, должно наступить для зрителей и читателей «Кесаря и Галилеянина».

Таким образом «мировая драма» превращается в современную драму мистерий — ее истинное действие разыгрывается в нас, которые являются свидетелями «борьбы между двумя непримиримыми силами в мире, борьбы, которая повторяется во все времена».

«Кесарь и Галилеянин» — последняя историческая драма Ибсена. Принимая во внимание присутствие образа Юлиана в современной борьбе идей и собственные слова Ибсена о вечной актуальности пьесы, она также может восприниматься как первая современная драма. За ней последовали другие современные драмы и «драматический эпилог».

Творчество Генрика Ибсена заканчивается «драматическим эпилогом» — драмой «Когда мы, мертвецы, пробуждаемся». Это, пожалуй, самое беспощадное и решительное выяснение отношений с самим собой в истории драматургии. Ясно то, что он возвращается к главным нитям, из которых соткано его творчество.

Скульптор Арнольд Рубек — которого его бывшая модель Ирена постоянно называет «поэтом» — возвращается в Норвегию после многолетнего пребывания за границей. Он женат на юной и пышущей жизнью Майе, однако чувства их давно угасли. Майя мнетя и съезживается под жадным взглядом медвежатника Ульфгейма.

Рубек прославился и разбогател благодаря своему главному творению — «Восстание из мертвых», которое по первоначальному замыслу должно было представлять молодую, нетронутую жизнью девушку, пробуждающуюся и встающую от смертного сна к жизни и славе. Ирена в течение нескольких лет была моделью для Рубека, а потом вдруг бесследно исчезла. Он завершил свое произведение искусства в одиночку.

В то же время, когда Майя знакомится с медвежатником, Рубек узнает в приезжей даме свою бывшую модель. Ирена апатично бродит по берегу, а следом за ней ходит сестра милосердия. Ирена считает себя заживо умершей. А виновен в этом Рубек, который, найдя в ней живую модель для художественного воплощения свое-

¹ Ибсен Г. Письмо Брандесу. Дрезден, 17 февраля 1871 г. // Полн. собр. соч. Т. 4. С. 376.

го идеала, не увидел живого человека и убил в ней душу: «Я отдала тебе свою молодую, живую душу! И вот здесь, внутри, у меня стало пусто... Я осталась без души, — говорит она, впиваясь в него взглядом. — Вот оттого я и умерла, Арнольд»¹.

Она любила и желала Рубека, а художника в нем ненавидела: «(Ненависть) к тебе, к художнику, который так беспечно, с легким сердцем взял живое, теплое тело, молодую человеческую жизнь и вырвал из нее душу, — тебе она была нужна для создания художественного произведения!»²

Ирена называет творение Рубека «наше дитя». К ее ужасу, Рубек рассказывает ей о том, что дополнил статую, бросив на нее «глыбу земли... со звериными лицами под наружной человеческой оболочкой... Женщины и мужчины... такие, какими я их узнал в жизни»³. Статую пришлось «отодвинуть несколько назад», и она стала «лишь одной из центральных фигур». Самого себя Рубек изобразил на переднем плане: «перед источником сидит отягченный грехами человек, который не может вполне стряхнуть с себя земной прах. Я называю эту фигуру раскаянием в загубленной жизни. Он сидит, погрузив пальцы в струи источника... чтобы омыть их... и его грызет и точит мучительная мысль, что ему никогда, никогда не удастся этого. Во веки веков не освободиться ему, не восстать для новой жизни. Он навеки останется в своем аду»⁴.

Рубек слишком труслив, чтобы нести ответственность за свое творение, которое покоится на молодости Ирены. Он отступает перед самим собой, он не хочет того, чего должен хотеть. Он также заживо мертвый, убитый своим искусством, своей жизнью, которую он мог употребить на то, чтобы стать «императором в царстве духа и Богом во плоти», какой в свое время представлялась Юлиану свободная личность. «Жажда жизни умерла во мне, Арнольд. Я восстала. И ищу тебя. И нахожу... И вижу, что и ты, и жизнь — мертвы, как и я была мертва»⁵.

Майя и медвежатник с такими проблемами не сталкиваются. Для них жизнь непосредственна. Майя, правда, начинает ломать-

¹ Генрик Ибсен. Когда мы, мертвецы, пробуждаемся / Пер. А. и П. Ганзен // Полн. собр. соч. Генрика Ибсена. СПб, 1909. Т. 4. С. 102.

² Там же. С. 113.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 116.

⁵ Там же. С. 128.

ся, когда медвежатник становится слишком назойливым. Но в тот момент, когда Ирену и Рубека накрывает в горах снежная лавина, она поет свою песенку, ибсеновский последний и наивный гимн свободе:

«Конец моей прежней неволе!

Я вольная птица теперь!

На воле! на воле! На воле!»¹

Художник и модель, убитая им, находятся на пути к солнечному свету, к самой вершине, озаренной восходящим солнцем! Но они не доходят туда и погибают. Сестра милосердия чертит в воздухе знамение креста и говорит: *Rex vobiscum!* Мир вашему праху! На этой реплике драма Ибсена заканчивается.

Искусство проигрывает битву. Творение «Восстание из мертвых» окружено живыми трупами. Повторяется искупительная жертва Юлиана. А простодушная жизнь, без раздумий и размышлений, продолжается. Медвежатник и свободная Майя весело двигаются дальше. За Галилеянином остается последнее слово — благодаря его Церкви. Сестра милосердия — монашенка, и она говорит «мир праху» — как искусству, так и жизни. Победа Галилеянина подтверждается. Ибсен и Максим остаются в ожидании своего третьего царства, которое осуществится вне искусства, когда Майя и медвежатник созреют для этого.

¹ *Генрик Ибсен. Когда мы, мертвецы, пробуждаемся. С. 129.*

Я выбираю сам себя II

*А теперь мы следуем призыву Фридриха Ницше, Рудольфа Штейнера,
Жан-Поля Сартра и Симоны де Бовуар*

Я знаю, я прочен и крепок,
Все предметы вселенной, сливаясь воедино, стекаются отовсюду
ко мне,
Все они — письма ко мне, и я должен проникнуть в их смысл.

Я знаю, что я бессмертен,
Я знаю, моя орбита не может быть измерена циркулем плотника,
Я не исчезну, как исчезает огнистый зигзаг, который
горящею палочкой чертят мальчишки в потемках.

Я знаю, что я властелин,
Я не стану беспокоить мою душу, чтобы она за себя заступилась
или разъяснила себя,
Я вижу, что законы природы никогда не просят извинений
(В конце концов я веду себя не более заносчиво, чем отвес, по
которому я строю мой дом).

Я таков, каков я есть, и не жалеюсь;
Если об этом не знает никто во вселенной, я доволен,
Если знают все до одного, я доволен.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

Вера в то, что один и тот же разум проявляется и в мире и в человеке, и понимание этого факта, претерпели сокрушительный удар в эпоху Возрождения и последующей научной революции. Эксперимент с зеркалом Брунеллески указывает на мир, в котором ничто не является заданным и все зависит от перспективы отдельного человека.

Тем не менее, восприятие связи между человеком и миром как данности и вера в то, что познаваемая мной истина также существует в мире независимо от меня, исчезли не так быстро. Эта вера жила на том, что и у меня, и у истины имеется высокий гарант.

С этим не согласен Фридрих Ницше. В его философии любая связь между *Я* и миром, любая вера в то, что имеется нечто заданное в виде истины или добра, совершенно определенно ушли в мир иной. «Бог умер!» — восклицает Ницше. Во Вселенной нет упорядочиваю-

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 66.

щей силы. Все вокруг — все ценности и оценки — зависят от перспективы, от представляющего их человека. Подобным же образом не существует «истина» как нечто, достойное стремления. Отдельный человек может получить такую же пользу от лжи. «Что собственно в нас хочет “истины”? — пишет он в книге «По ту сторону добра и зла». — Действительно, долгий роздых дали мы себе перед вопросом о причине этого хотения, пока не остановились окончательно перед другим, еще более глубоким. Мы спросили о ценности этого хотения. Положим, мы хотим истины, *отчего же лучше не лжи?*»¹

«Я», «свободная воля», «субъект», «бытие» и другие философские понятия постигает та же судьба, что и «истину». Они — иллюзии, лишь слова и ярлыки, которые слабые люди прицепили к своим проекциям, потому что не решаются сами взять на себя ответственность. Ницше философствует не понятиями, а молотом, как явствует из подзаголовка одной из его книг — «*Götzen-Dämmerung*» — «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (1888)².

Мы выходим за рамки традиционного мышления. Тронд Берг Эриксен отмечает в предисловии к своей книге о Ницше: «Очень трудно обнаружить какие-то взгляды Ницше в течение длительного времени. Его мышление суть скорее процесс разложения, в котором все твердые пункты становятся жидкими и текучими. Для Ницше мыслить — это не просто что-то иное, нежели иметь мнение. Мышление для него — скорее антипод мнениям»³.

Ницше во многом напоминает трех мыслителей, которых я уже представил в первой части этой главы.

В своем небольшом очерке «Ницше и христианство» Карл Ясперс рассматривает Ницше вместе с Кьеркегором и Марксом как «одного из трех мыслителей, принадлежащих XIX веку, но ставших современниками XX... «Не поняв их мыслей и их языка, мы не поймем и нашего времени»⁴. Далее он пишет следующее о Кьеркегоре и Ницше: «Позволю себе несколько, может быть, чрезмерно заостренную формулировку: Кьеркегор, радикально утверждающий христианство вопреки Церкви, кладет тем самым христианству

1 Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла. Отдел первый: О предрассудках философов, 1 / Пер. Н. Полилова // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. М., 1990. Т. 2. С. 2.. http://lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt.

2 Книга также известна под названием «Падение кумиров, или О том, как можно философствовать с помощью молотка».

3 Trond Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne. Oslo, 1989. S. 29.

4 Карл Ясперс. Ницше и христианство / Пер. Т.Ю. Бородай. М., 1994. С. 102.

конец. Если бы его поэтическое видение христианства соответствовало истине, это означало бы конец истории; остался бы лишь неисторический путь к спасению отдельного человека как христианина — через мученичество; осталась бы одна всецелая преданность мироотрицающему Божьему требованию — без призвания, без брака, без коммуникации. Мир уничтожен; собственно человеческое бытие потерялось в негативных решениях, в абсолютной противопоставленности миру, в могучей и абсурдной вере... Ницше же проповедует метафизику воли к власти, пророчествует о грядущем единоличном Вожде и Законодателе. Из глубины тотального нигилизма он провидит возрождение — через властителей, которые силой возьмут в свои руки мировую историю, подчинив ее, без жалости и снисхождения, жестокому тотальному планированию»¹.

Берг Эриксен ссылается на рассмотрение Ясперсом этих двух философов в книге «*Vernunft und Existenz*» — «Разум и экзистенция» (1935): «Кьеркегор и Ницше не хотят, чтобы их путали с другими, оба они рассматривают свою личную жизнь в качестве главного пункта своего мышления. А поскольку никто другой не видит их истинного значения, они раздувают сами себя с самосознанием огромных размеров. Одновременно они знают, что чисто по-человечески обанкротились и погибли», — говорит Карл Ясперс. Ницше признается в этом так: «Я есть росчерк, которым неизвестная сила пробовала новое перо». Кьеркегор же говорит: «Я как сардина, сплюснутая наверху консервной банки... буква, написанная кверху ногами на строке, фальшивая купюра»².

И даже здесь нам не обойтись без Фёдора Достоевского. О Достоевском и Ницше написаны толстые исследования, напряженность соотношения между ними столь велика, что свидетельствует об их родстве. Несмотря на религиозность Достоевского, он был одним из немногих писателей, о которых Ницше высказывался с уважением. А может быть, так было именно по причине его христианской веры? Так, в «Антихристе» Ницше сожалеет о том, что «вблизи великого декадента Иисуса Христа не жил «какой-нибудь Достоевский»³. Тогда у нас, возможно, появилось бы Евангелие, которое стоило бы прочитать.

¹ Там же. С. 105—106.

² Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne. Oslo, 1989. S. 27.

³ Фридрих Ницше. Антихрист. Проклятие христианству, 30. / Пер. В.А.Флёровой // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 32. <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html>

Достоевский не знал Ницше. Он умер в 1881 г., когда Ницше еще не был известен даже в немецко-говорящих странах. Тем не менее, ему был знаком этот тип человека. Ницше со своим мышлением, восстанием против Бога и трагическим концом словно сошел со страниц романа «Братья Карамазовы». В романе его имя Иван Карамазов. «Бог мертв — и, следовательно, все дозволено» — вот основной девиз Ивана, который доводит его до аморальности и делает духовно причастным к убийству отца. Этот девиз ведет его дальше к одному из мощнейших нападениях на Христа и христианство в европейской литературе — к легенде о Великом инквизиторе. Смерть Бога доводит Ивана до сумасшествия и полного краха. Рассказ об Иване звучит как эхо из будущего, как предостережение Ницше и его судьбе.

В январе 1889 г. в городе Турино Ницше постиг апоплексический удар и он потерял рассудок. К этому времени он за семнадцать лет написал восемнадцать или двадцать книг, смотря как считать. С этого момента и до своей смерти он был нем и неподвижен в течение одиннадцати лет, мертвым во всех смыслах, кроме физиологического.

«С некоторыми людьми бывает так, что память о них всегда связывается с определенным моментом в их жизни, их поступком или происшествием, конкретно напоминающим все то, что они собой представляли, — отмечает Берг Эриксен. — Подобно Сократу, старому мудрецу, который в конце жизни вынужден выпить чашу с ядом, Ницше — богоборец, которого в конце жизни поражает духовный паралич. Мы цепляемся за тот короткий миг, когда жизнь человека и его учение соединяются вместе в необходимом событии. Для Сократа чаша с ядом была естественным последствием его морального и политического призвания. Для Ницше крах все время существовал как возможность, как *nemesis*, кажушаяся естественной для человека, не уважавшего человеческие границы»¹.

С точки зрения будущего, крах Ницше кажется предостережением краха культуры, наступившего в Германии через 44 года. Нацисты превозносили Ницше и использовали его как своего философа. Это было нелегко. Они основывались на фальсификации его трудов, предпринятую его сестрой, Элизабет Фёрстер-Ницше в то время, когда он был живым трупом, и после его физической смерти.

Ницше вовсе не был ни антисемитом, ни немецким националистом. «Когда я измышляю себе род человека, противоречащего всем

¹ Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne. S. 13.

моим инстинктам, из этого всегда выходит немец или антисемит»¹, — писал он в своем труде «Ессе Номо». Сестра зачеркнула слова «или антисемит». О национализме в общем Ницше пишет в своей книге «Шопенгауэр как воспитатель» следующее: «Какой провинциализм — подчиняться воззрениям, которые за несколько сот миль от нас уже не обязательны! Восток и Запад суть лишь черты, которые кто-то проводит мелом перед нашими глазами, чтобы обманно воспользоваться нашей боязливостью. Я хочу сделать попытку прийти к свободе, — говорит юная душа; и неужели этому должно помешать, что случайно две нации ненавидят одна другую и воюют между собой?»².

Тот факт, что нацисты обнаружили свое родство со взглядами Ницше, не лишен основания. Его философия пронизана презрением к слабости и мрачной тенденцией превозносить суверенного одиночку, имеющего право использовать неполноценных людей в качестве орудий и сырья: «Но в хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией... а смыслом и высшим оправданием существующего строя и поэтому со спокойной совестью принимает жертвы огромного количества людей, которые должны быть подавлены и принижены *ради нее* до степени людей неполных, до степени рабов и орудий»³.

Когда мы читаем описание Ницше своего творчества сейчас, после того рубежа, который представляет собой нацистское варварство, то оно кажется пророчеством: «Я знаю свой жребий, — пишет он в «Ессе Номо». — Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я — динамит»⁴.

Прежде чем его соотечественники взорвали остальную Европу, Ницше подорвал самого себя. Однако его философию нельзя объ-

¹ Фридрих Ницше. Ессе Номо. Как становятся самим собой. Казус Вагнер, 4 / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/ecce_homo.txt

² Фридрих Ницше. Несвоевременные размышления. «Шопенгауэр как воспитатель» / Пер. Я. Бермана // Ф. Ницше. Соч. в 3-х тт. Т. 2: Странник и его тень. М., 1994. <http://lib.ru/NICSHE/razmyshleniya3.txt>

³ Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла. Отдел девятый. § 258 / Пер. Н. Полилова // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt

⁴ Фридрих Ницше. Ессе Номо. Почему я являюсь роком / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/ecce_homo.txt

яснить сумасшествием или помутнением рассудка. Нельзя, как сказал Арне Гарборг, «утешить себя тем, что этот человек сошел с ума, что он душевнобольной»¹. Тронд Берг Эриксен цитирует Франца Овербека, друга Ницше, который привез его из Торино в Германию после удара: «Проницательному Овербеку удалось в нескольких словах выразить самое главное, что касается изучения жизни и творчества Ницше: сумасшествие было естественным завершением для такого человека. Однако это завершение не проливает свет на его жизнь. Некоторые люди делают на основании произошедшего с Ницше нервного срыва вывод о том, что он был ненормальным всю жизнь и что эта его жизнь представляет интерес лишь в том отношении, в каком в ней можно проследить начало его безумия. Это не так, его жизнь учит нас оценивать нервный срыв правильно, а именно, как достойное завершение его жизни и творчества»².

Воля к власти

Несмотря на постигшую Ницше катастрофу, он хочет своей философией служить *жизни* и появлению на свет свободного индивида. Он не хочет иметь сторонников или «верующих». Он хочет — подобно Кьеркегору — обратить внимание человека на себя самого. Ницше задает всем предшествующим мыслителям вопрос о том, служит ли их философия жизни или они способствуют бегству от жизни. Жизнь всегда конкретна, а человек всегда единичен, и отсюда вопрос: дает ли их мышление нам мужество увидеть самих себя или же оно стимулирует трусость и бегство человека от самого себя?

За исключением мыслителей Возрождения и прежде всего Гёте, Ницше напрочь отмечает все остальное религиозное и философское наследие, созданное «разочарованными, скептическими людьми». Они мыслят и действуют из зависти, ненависти, страха за жизнь и себя. Поэтому они в платоновско-христианской традиции создали себе удвоение мира. Они спасаются бегством в призрачный, потусторонний мир, куда помещают все хорошее, благородное, все идеалы, все, что достойно стремления. Призыв галилеян «умереть здесь, чтобы жить на том свете» для Ницше так же неприемлем, как и для ибсеновского Юлиана.

¹ Trond Berg Eriksen. *Nietzsche og det moderne*. S. 20.

² Ibid.

В новом времени философия Канта и его «вещь в себе», по мнению Ницше, — есть самое лживое и отвратительное. Кьеркегор нападал на Гегеля, Ницше избрал Канта своим «главным врагом» в немецкой философии. Мышление Канта — подобно христианству — является с точки зрения Ницше, выражением чистого нигилизма. Вера в Бога, бессмертие души и «вещь в себе» — это вера в несуществующее, вера в ничто. Искусственно сконструированные понятия ставятся на место жизни, страх побеждает мужество. Кант — «гипертрофированный понятийный урод»¹, «немецкая *decadance* как философия — вот что такое Кант!»²

Это убожество восходит своими корнями к Сократу и к христианству.

Для Ницше Шопенгауэр был, по его собственному выражению, «воспитателем». Позднее, когда он уже отмежевался от своего учителя, как и должен был сделать всякий способный ученик, он все же разделял представление Шопенгауэра о том, что именно *воля* есть носитель жизни и мышления. Однако Ницше не признает бегства от жизни Шопенгауэра, не признает он и такого средства борьбы с нищетой жизни, как сострадание, высоко оцениваемое также и в христианстве. Ницше хочет жизни, а не смерти. Он признает, что Шопенгауэр был прав в том, что сострадание отрицает жизнь, поскольку увлекает по ту сторону, в ничто, и приводит к тому, что слабые живут дольше, чем следовало бы. Сострадание — враг сильных и практика нигилизма.

В своей первой книге «Рождение трагедии» Ницше описывает греческую культуру как культуру дионисическую, культуру опьянения. «Я — ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым»³, — пишет он в «Ессе Номо». В дионисическом начале сразу же обнаруживается воля. В нем процветают инстинкты — еще одно основополагающее понятие у Ницше. Но вот появляется «мудрец из Афин» и утверждает, что добродетели можно научить, что *рефлексия*, как Ницше называет дионисийское начало, может и должна сдерживать первоначальные инстинкты и волю к жизни. Так делается первый шаг по направлению к иллю-

¹ Rudolf Steiner. Nietzsche i kamp mot sin tid. Oslo, 1992. S. 86.

² Фридрих Ницше. Антихрист. Проклятие христианству, 10 / Пер. В.А.Флёровой // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html>.

³ Фридрих Ницше. Ессе Номо. Предисловие / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/ecce_homo.txt

зорному миру идей, в который может сбежать трусливый человек, когда его напугает жизнь. Туда стремятся христиане. Христианство — религия для трусливых и слабых.

Те современники Ницше, которые называли себя «вольнодумцами» и прославляли науку, утверждали, по его мнению, нигилизм. Они просто-напросто перенесли религиозное чувство на новые догмы. Они ставят идеал «истины» над своей собственной волей и своими собственными инстинктами. Их воля к власти охватывает аскетический жизнеотрицающий идеал. В «Генеалогии морали» Ницше приводит свою собственную цитату из книги «Веселая наука»: «Да, никакого сомнения, — и сим я предоставляю слово моей «Веселой науке», — правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, каким предполагает его вера в науку, утверждает тем самым некий иной мир, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир», не должен ли он тем самым отрицать его антипод, этот мир — наш мир?.. Наша вера в науку покоится все еще на метафизической вере»¹.

Мистик Максим обвиняет Юлиана в том, что тот постоянно ищет чего-то *вовне*, он хочет приносить жертву богам и не верит в себя. Ницше бросает такое же обвинение всему остальному человечеству, не только верующим. Те, кто верят в науку, также руководствуются скептицизмом, страхом перед жизнью, завистью к свободному и сильному духу.

Философы и ученые также следуют не своему собственному инстинкту, а приказу высшей власти. «Нет никакой разницы в том, что раб выполняет суверенные повеления своего господина, или религиозный человек следует божественному откровению или философ следует велению разума, — так комментирует эту мысль Ницше Рудольф Штейнер. — Все *повинуются*. Неважно, какая инстанция приказывает. Решающим является то, что кто-то *приказывает*, что человек не сам определяет направление своего действия, а считает, что есть сила, которая вправе предписать ему это направление»².

Генрик Ибсен изображает в драме «Кесарь и Галилеянин» «третье царство» как свое позитивное мировоззрение. Это такое состояние духа, когда «Логос в Пане и Пан в Логосе», в котором Юлиан

¹ Фридрих Ницше. Генеалогия морали. Рассмотрение третье. 24 / Пер. К.А. Свасьяна // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://www.koob.ru/nietzsche/genealogiya_morali

² Rudolf Steiner. Nietzsche — i kamp mot sin tid. Oslo, 1992. S. 26.

стал «императором в царстве духа и богом во плоти», он хочет того, чего должен хотеть: себя самого. Ницше называет такое состояние «сверхчеловеком». В нем человек преодолён, но не для того, чтобы стать богом, а чтобы стать свободным, самостоятельным индивидом, творящим самого себя. Здесь преодолевается вера в то, что сначала надо стать совершенным, выразив себя самого, аскетически следуя воображаемому идеалу.

Сверхчеловек повинуетса самому себе, сам задает себе направление, не дает инстинктам прийти в замешательство от безнадежности, зависти, ненависти и чувства неполноценности. Инстинкты сверхчеловека указывают на него самого. Его воля сама создает истину, указывает направление и хочет получить свою власть. Такой человек не клонится к земле от чувства вины или от того, «что должен что-то сделать». Именно поэтому танцует Заратустра. Исходя из себя самого, из собственных возможностей человека, он реализовал нечто такое, что у обыкновенного человека находится только в зародыше. С появлением сверхчеловека человек берет эволюцию в собственные руки и создает новое земное существо. «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? — спрашивает Заратустра, вернувшись из десятилетнего пребывания в горах. — Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. Мы совершили путь от червя к человеку, но многое в нас еще осталось от червя. Некогда мы были обезьянами, и даже теперь человек больше мартышка, чем какая-либо из обезьян... Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *да будет* сверхчеловек смыслом земли! Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет»¹.

Если читать Ницше, и в особенности его «Заратустру», параллельно с драмой Ибсена «Кесарь и Галилеянин», то можно внешне поймать себя на том, что ты бормочешь, подобно мистике Максиму: «*Вот это* и есть третье царство, Заратустра!» Тот факт,

¹ Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. 3/ Пер. Ю.М. Антоновского под редакцией К.А. Свасьяна // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. <http://lib.ru/NICSH/zaratustra.txt>.

что «третье царство» фактически появилось на исторической арене после «Заратустры», лишь подчеркивает эту параллель.

В «Антихристе» Ницше представляет здорового и удачливого Чезаре Борджа в качестве примера сверхчеловека. Он представляет себе, что Чезаре стал папой — тем самым христианство, религия слабых и обреченных людей была бы уничтожена!¹ Таким образом, можно сказать, что между сверхчеловеком Ницше и историческим третьим царством проходит воображаемая линия.

Итак, перед нами стрелы, расходящиеся в разных направлениях. Когда Ницше ставит знак равенства между волей к истине и волей к власти — истина есть нечто, что создается, а не имеется — то это означает, что истина может существовать лишь как результат огромного усилия воли, преодоления человеком самого себя и превращения его в сверхчеловека: «Преодоление не должно происходить как посягательство на неприемлемую часть на самих, а должно быть формированием себя с помощью воли к власти. Цель преодоления себя состоит в том, чтобы создать произведение искусства или самому стать произведением искусства — как это получилось у Гёте!»².

«Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком»³. Сам сверхчеловек кажется натянут между Чезаре Борджа и Гёте. Таким образом, «добрая и свежая воля к власти выражалась в истории всего несколько раз, возможно, лишь у Гёте», — продолжает Берг Эриксен⁴.

Преодоление человеком самого себя как художественное действие, его стремление сделать судьбу своей — такова новая формулировка европейского идеала воспитания. «*Stirb und werde!*» — так звучал призыв Гетё к тем, кто хотел взять свое развитие в собственные руки — «Умри и становись!» У Ницше Заратустра спрашивает: «Можешь ли ты дать свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?»⁵

¹ См.: *Фридрих Ницше. Антихрист. Проклятие христианству*, 61 / Пер. В.А.Флёровой // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html>.

² *Trond Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne*. Oslo, 1989. S. 137.

³ Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского под редакцией К.А. Свасьяна // Фридрих Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990.

⁴ *Trond Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne*. Oslo, 1989. S. 137.

⁵ *Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. О пути созидającego* // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990.

Судьба становится моей собственной, если я ее люблю: «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее — всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, — любить ее...»¹.

Судьба может быть тяжелой, но она моя. Заратустра танцует:

«Гладкий лед —
Райский грот.
Если танец твой — полет»².

Как далеко это от нацистов XX в., воспевающих смерть и насилие и ссылавшихся на Ницше.

Фридрих Ницше для потомков, как и для самого себя, остается «росчерком пера, который неизвестная сила нарисовала на бумаге, чтобы попробовать новое перо», он подобен расплывчатому пятну в системе координат. Он находится, с одной точки зрения, где-то между Цезарем Борджа и Гёте. С другой точки зрения, он стоит между Новым временем, или современностью, и постновым временем, или постмодернизмом. К Новому времени относятся переживание достоверного субъекта, мысль о развитии и вера в прогресс, знание человеческой свободы, вера в рациональный проект разоблачения. К постновому времени относятся релятивизм, разрушение самости и субъекта, кризис, антиразвитие, множество рассказов и распад истины.

Ницше разбивает в пух и прах веру в любую заданную истину, уничтожает субъекта, царившего в философии со времен декартовского *cogito*. Развитие заменяется на превышение, а вера в прогресс на пессимизм. Сам он предпочитает философствовать с помощью молота — он разрушает и уничтожает гораздо больше, чем создает. Поэтому к его деятельности относится и вдохновение проекта воспитания отдельного человека, становление его самости, и вдохновение позднейших деконструктивистов.

И все же для Ницше именно собственная судьба отдельного человека должна обратить внимание человека на себя самого. Судь-

¹ Фридрих Ницше. Ессе Номо. Почему я так мудр, 10 / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSH/ессе_homo.txt.

² Фридрих Ницше. Веселая наука. Шутка, хитрость и месть. Прелюдия в немецких рифмах / Пер. К.А. Свасьяна // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1990. <http://www.syntone.ru/library/books/content/3170.html>

ба — это моя жизнь. И Ницше хочет, чтобы философия служила этой судьбе. Все мышление и действие, которое не служит жизни, для Ницше, буквально говоря, отвратительно. У него возникает «тошнота на десерт», «порождаемая внезапным прозрением и разочарованием в нашей трапезе и сотрапезниках», когда он «видит свой стол накрытым и пищу приготовленной»¹. В книге «Ессе Номо» он предостерегает своих читателей, говоря, что если они хотят выдержать его книги, то не должны иметь «никаких нервов, только веселое брюхо»². Он философствует не только с помощью молота, но и с помощью желудка и пищеварения. Его произведение полно физиологических наблюдений и диетических советов. Он подчеркивает физиологию и буквально пользуется ею. Когда он требует от философии, чтобы она служила жизни, он сам пытается жить на философской пище, которую может предложить ему его время. На этой основе возникает образ душевнобольного Ницше подобно метафоре: его собственная физиология пережила его самого. Его собственная пища служила телу, но не духу. Дух исчез.

Своими ссылками на физиологию Ницше напоминает современных ему молодых русских, называвших себя нигилистами. Впрочем Ницше делает то же самое. Он также ни во что не верит, а хочет начать все с начала. В его устах нигилизм — понятие чести, он не хочет отдать его на откуп своим противникам — аскетам и идеалистам.

Русские нигилисты основывали свою новую веру на физиологии, на теории немецкого врача и естествоиспытателя Людвиг Бюхнера и других современных им мыслителей, выводящих дух из материи. Они претворили современную философию в жизнь на свой лад, как того требовал Ницше. И поэтому неудивительно, что он был чрезвычайно популярен в стране, которую называли «двойником Европы».

Подобно русским нигилистам, Ницше хотел своим мышлением содействовать изменениям. Он призывал к *переоценке всех ценностей*. Он хотел дать новый старт старой, болезненной культуре, превратить человека в сверхчеловека, в свободного, здорового и

¹ Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла, § 282. / Пер. Н. Полилова // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt.

² Фридрих Ницше. Ессе Номо. Почему я пишу такие хорошие книги, 3 / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. http://lib.ru/NICSHE/esce_homo.txt

творческого индивида. Жизнеспособного. Поэтому он предсказывал, что его имя будут связывать с чем-то чудовищным, с каким-то небывалым кризисом.

В 1888 г. Ницше написал шесть книг, несмотря на то, что почти ослеп и страдал от постоянных головных болей. Среди этих книг — «Ессе Ното», своего рода презентация самого себя — в форме комментариев к своим собственным произведениям. Он сам становится своим творчеством, и это должно создать новый мир.

Его мало кто услышал. Его книги подвергали острой критике или просто не замечали. Его здоровье резко ухудшилось, а в начале 1889 г. его постигло помрачение рассудка. Осенью предыдущего года, как пишет Берг Эриксен, он чувствовал себя как нельзя более покинутым: «Один его однокашник, ведущий индолог Пауль Дойсен, рассказывает в своих воспоминаниях о своем посещении Ницше в конце лета 1888 г. в Зильс-Мария в Верхнем Энгадине¹. Дойсен едва узнал своего старого друга. Близорукий и неухоженный, нервный и истощенный, он жил в маленькой комнатке в доме у опушки леса. Комната была завалена книгами, туалетными принадлежностями и яичной скорлупой. Из описания Дойсена мы узнаем кое-что об отчаянном и трагическом положении Ницше. Бывший профессор бедно жил на пенсию и постоянно испытывал финансовые трудности. Близких друзей у него не осталось, и в то же время он претендовал на то, что его не пользующиеся спросом произведения — поворот в мировой истории. В день своего рождения 15 октября он получил письмо от своей сестры, издевательски спрашивающей его, не собирается ли он прославиться. В него мог поверить только “жуткий сброд”. В начале ноября его статья “Казус Вагнер” была разгромлена несколькими рецензентами, и ни один из старых знакомых Ницше не выступил в его защиту. Состояние здоровья Ницше было напрямую связано с его душевным состоянием, которое в свою очередь сильно зависело от признания его творчества. «За бессмертие приходится платить дорогую цену. Приходится умирать много раз еще при жизни», — пишет Тронд Берг Эриксен².

Ницше умирал два раза, сначала духовно, а потом физически. А затем стал бессмертным.

¹ Живописная деревушка на берегу озера Зильсер в высокогорной долине Верхний Энгадин в швейцарском кантоне Граубюнден.

² *Nrond Berg Eriksen. Nietzsche og det moderne. S. 17.*

Этический индивидуализм

Многим покажется в лучшем случае парадоксальным, а в худшем — чрезвычайно поверхностным, что я в своей книге описываю Рудольфа Штейнера вместе с остальными мыслителями. Штейнер возглавил немецкое отделение Теософического Общества, а позднее основал Антропософическое Общество. Не было ли это своего рода возвращением Сведенборга? Ведь он сам утверждал, подобно своему шведскому коллеге, что «видит» феномены и явления в мире духов.

Я полагаю, что имеется несколько причин для включения его в эту книгу. Приведем сначала причину самую незначительную — с моей стороны было бы нечестно не включить его в книгу, носящую заголовок «Я». Каждый имеет своего духовного отца. Некоторые нашли себя через Маркса, Кьеркегора или Фрейда. Я сделал это благодаря романам Достоевского и философии Штейнера. Поэтому я питаю надежду на то, что смогу «нормализовать» Штейнера, представив его так, как следует. Я и раньше предпринимал такие попытки, несмотря на мягкие предостережения хороших друзей о том, что Штейнера нормализовать не получится, а я лишь сам оскандаюсь. И все же я попытаюсь снова.

Штейнер заслуживает своего места независимо от моих личных причин привлечь его в это общество. Он сам в своих ранних произведениях именует себя «этическим индивидуалистом». В других книгах и текстах он выражает восхищение Максом Штирнером и Фридрихом Ницше. Последнему он посвятил книгу.

«Не следуйте за мной, а следуйте за собой!» — эти слова могли бы быть общим девизом для Штирнера и Ницше, а также для Кьеркегора и мистика Максима. Штейнер также выступает под тем же знаменем. Однако, тем, кого Бог хочет наказать, он дает сторонников. Остальным — не дает. Так случилось с Рудольфом Штейнером, и его сторонники говорили: «Мы будем следовать ему...» В этом есть доля и его вины. Нельзя основать новое движение или претендовать на прямой взгляд в духовный мир, не учитывая, что таким образом у тебя появятся сторонники. Тот, кого не ставят на пьедестал, истолковывается и критикуется. Тот, кто получает сторонников, охраняется ими, а затем забывается или высмеивается остальными.

Теперь плёвое дело высмеять антропософа Штейнера, который в свое время прочел свыше шести тысяч докладов на самые различные темы. Вытащить более или менее отдельные или удивительные высказывания из такого океана слов — почти что Викто-

рина. Сам Штейнер всю жизнь утверждал, что никогда не изменял ни своего мнения, ни основ своей философии. Тот этический идеализм, который был характерен для его философских произведений периода, предшествовавшего антропософии, по его утверждению, остается и когда он говорит в качестве «исследователя духа». Другое дело — выдерживает ли это утверждение более критической оценки, однако этого я коснусь в конце своей презентации.

Одна из основных философских задач Штейнера — показать, что учение Канта о границах познания не соответствует истине. Для человека вполне возможно прямое отношение к нечувственному миру. Фактически мы занимаемся этим через мышление. К этому я также вернусь несколько позже. Здесь я только укажу на то, что его антропософия может рассматриваться как реализация и конкретизация его собственного познания духовной стороны бытия. В этом смысле он реабилитирует если не Сведенборга, то его принципиальное утверждение о том, что возможно быть «духовидцем». Не случайно, что Кант так резко отвергал Сведенборга, а Штейнер так резко отмежевался от Канта.

Каждый должен сам для себя оценить степень достоверности того, что передает Штейнер. Основание того, что такое посредничество *возможно*, имеется в его философии и этическом индивидуализме. Он утверждает, что возможно эмпирическое отношение к нечувственной стороне мира. Такая позиция идет вразрез с тем, что считается общепринятыми философскими взглядами. Чешский философ еврейского происхождения Шмуль Хуго Бергман так высказался об этом конфликте в докладе, прочитанном в 1961 г. и посвященном 100-летию со дня рождения Штейнера: «Позиция Рудольфа Штейнера уникальна в западной истории философии Нового времени, потому что его философское творчество предстает не как чистая работа мысли, а основывается на духовных переживаниях. То, что в восточном мире воспринимается как само собой разумеющееся, что великий мыслитель одновременно является и великим йогом и что его система основывается не только на размышлениях, но и непосредственных переживаниях, — это для западной философии неслыханно. Отсюда — то великое недоверие в отношении к Штейнеру со стороны философского мира»¹.

¹ Peter N. Waage. Eine herausfordernde Begegnung. Schmuël Hugo Bergman und Rudolf Steiner. Dornach, 2006. S. 147.

«Когда я шесть лет назад познакомился с трудами Фридриха Ницше, я уже разрабатывал похожие идеи, — писал Штейнер в предисловии к своей книге о Ницше в 1895 году. — Независимо от него и другими путями я пришел к представлениям, соответствующим тому, что говорит Ницше в книгах “Так говорил Заратустра”, “По ту сторону добра и зла”, “Генеалогия морали” и “Сумерки идолов”. Уже в моей маленькой книжке 1886 года — *Grundlagen einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller* (Основы теории познания в мировоззрении Гёте с особым вниманием на Шиллера) — содержатся те же идеи, что и в этих книгах Ницше»¹. Сама книга начинается следующими словами: «Те слова, которые он использует, говоря о своем отношении к Шопенгауэру, я мог бы использовать, говоря о моем собственном отношении к Ницше. Я отношусь к тем читателям Ницше, которые прочитав первые страницы его произведений, точно знают, что прочтут все страницы и прислушаются к каждому высказанному им слову. Я сразу же вспылал к нему доверием... Я понял его так — говоря понятно, но одновременно глупо и нескромно, — как будто он написал этот текст исключительно для меня». Можно утверждать такое и вместе с тем не признавать себя верующим в мировоззрение Ницше. Да Ницше сам и не желал таких «верующих»².

Штейнер критически относится к отдельным частям философии Ницше. Так, он считает, что Ницше бессердечен в социальных вопросах, презирает рабочих и тех, кого угнетает господствующий класс, а его понятие об инстинкте слишком широко и грубо. Ницше не проводит различия между инстинктами, исходящими из страстей и влечений, и инстинктами, вытекающими из человеческого познания и мышления.

Как пишет Штейнер в предисловии в своей книге о Ницше, они оба встречаются у Гёте. Штейнер пришел к Ницше через Гёте, почти в буквальном смысле. Именно его многолетний труд в архиве Гёте в Веймаре, где он возглавлял работу по изданию естественнонаучных произведений Гёте, привел к тому, что он получил предложение работать с архивом Ницше. Это приглашение он получил от сестры Ницше, Элизабет Фёрстер-Ницше. Штейнер со-

¹ *Rudolf Steiner. Nietzsche — i kamp mot sin tid. Oslo, 1992. S. 14.*

² Там же. S. 17.

гласился, но вскоре отказался от всякого сотрудничества с ней. Его попросили ознакомить ее с философией ее брата. Сам Штейнер писал об этом следующее: «То, что я рассказываю, должно показать, в чьих руках находятся сегодня произведения Ницше. Люди имеют право знать это, ибо влияние философии Фридриха Ницше на наше время огромно. Частные уроки, которые мне пришлось преподавать фрау Фёрстер-Ницше, свидетельствуют прежде всего о том, что она абсолютно несведуща во всем, что имеет отношение к учению ее брата. Она не имеет самостоятельных суждений о простейших вопросах этой философии. Эти частные уроки научили меня еще кое-чему. Фрау Фёрстер-Ницше не имеет ни малейшего понятия о тонких логических различиях, да что там, даже грубых различиях. В ее мышлении нет и намека на логику. Она полностью лишена также малейшего уважения к объективности»¹.

Благодаря своему глубокому знанию мышления Гёте, Штейнер обладал особыми предпосылками для понимания Ницше как мыслителя, а не как сенсационный крах мышления, как это было принято в 1890-е гг. Ницше уважал Гёте так же, как Штейнер. Поэтому Штейнер сумел найти у Ницше то, чего никто в 1890-е гг. не видел, — утверждает Тронд Берг Эриксен: «А именно, что Ницше и как писатель, и как человек мечтал о полном синтезе материи и формы, какой когда-то реализовался в жизни и трудах Гёте. Главная мысль в предпринятой Штейнером реконструкции Ницше — идея “сверхчеловека”. И Штейнер совершенно правильно понимает, что идея сверхчеловека у Ницше сродни воспитательному императиву гуманистической традиции — что человеком не становятся просто так, а только благодаря усилиям и предъявлению требований к самому себе»².

Эта идея — ядро и собственной философии Штейнера. Человек не есть просто так индивид или свободный человек. Однако он может стать таковым. Для Штейнера, так же как и для Штирнера, Кьеркегора и Ницше, единичный человек не есть данное понятие. Он создает самого себя через свою жизнь и свои поступки: «Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нем закономерности; человек же останется в своем состоянии несовершенства, если он сам не берется в себе за материал преобразования и

¹ *Rudolf Steiner. Nietzsche. S. 12.*

² Там же. S. 8.

не преобразует себя собственной силой. Природа делает из человека только природное существо; общество — существо, поступающее сообразно законам; только он сам может сделать из себя *свободное существо*¹.

Для такого любителя Гёте, как Штейнер, познание — вид искусства, творческий процесс, в котором человек, с одной стороны, создает истину, а с другой — себя самого в качестве свободного существа или, по меньшей мере, существа на пути к свободе. Штейнер пишет о содержании своей книги «Истина и наука»: «Результатом этих исследований является, что истина не представляет, как это обыкновенно принимают, идеального отражения чего-то реального, но есть свободное порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы его сами не производили. Задачей познания не является повторение в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но создание совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно данным миром полную действительность»².

В конце этой книги, вышедшей в 1892 г., Штейнер подводит итог: в познании любого события мы должны видеть разницу между его действительным ходом в пространстве и времени и его внутренней закономерностью. То же самое относится к действиям человека. Познать себя самого как действующую личность означает не только рассмотреть внешний ход событий, но и охватить внутреннюю закономерность, которая руководит действием. В той степени, в какой мы разгадаем эту закономерность и сделаем ее своей собственной, частью нашего собственного знания, мы действуем как свободные личности. В той же степени, в какой мы подчиняемся предписанию или руководствуемся чувством долга, который мы в принципе не можем разгадать, мы несвободны: «*Познавать законы своей деятельности значит сознавать свою свободу*. Процесс познания, согласно нашим рассуждениям, есть процесс развития к свободе»³.

Штейнер становится в оппозицию к Иммануилу Канту, и в этом еще один пункт соприкосновения между Штейнером и Ниц-

¹ *Рудольф Штейнер. Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения. Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу* / Пер. Г.А. Бондарева. <http://lib.ru/URIKOVA/STEINER/freedom.txt>

² *Рудольф Штейнер. Истина и наука* (пролог к «Философии свободы») / Пер. В. Григорова. М., 1992. http://lib.ru/URIKOVA/STEINER/istina_i_nauka.txt.

³ Там же.

ше. В то же время нетрудно найти и пункты соприкосновения между Кантом и Штейнером. Оба считают ощущение и мышление (у Канта «восприятие» и «рассудок») единственными источниками познания. Оба подчеркивают, что свобода — значит быть своим законодателем, но там, где Кант выдвигает всеобщий разум и категорический императив, Штейнер ставит индивидуальное мышление и познание как предпосылку свободы. Следовать общим законам, какими бы разумными они ни были, только потому, что «следует» это делать, для Штейнера так же отвратительно, как для Штирнера и Ницше. И все же философию Штейнера можно рассматривать как продолжение и преобразование Канта. И если он сам этого не сделал, то это объясняется толкованием Канта, господствовавшим в конце XIX в. и особо выделявшим непознаваемую «вещь в себе».

«Современная философия страдает нездоровой верой в Канта, — утверждает Штейнер уже в предисловии к «Истине и науке». — Настоящий труд пусть будет способствовать преодолению этой веры. Было бы преступным принижать бессмертные заслуги этого человека в деле развития немецкой науки. Но мы должны, наконец, прийти к сознанию, что мы только тогда положим начало действительно удовлетворяющему миро- и жизнесозерцанию, если мы станем в решительную противоположность к этому уму. Что совершил Кант? Он показал, что лежащая по ту сторону мира наших чувств и нашего разума первооснова вещей, которую его предшественники искали при помощи неверно понятых шаблонов понятий, недоступна для нашей способности познания. Из этого он вывел, что наше научное устремление должно держаться в пределах опытно-доступного и не может подойти к познанию сверхчувственной первоосновы, «вещи в себе». Но если эта «вещь в себе» вместе с потусторонней первоосновой вещей только фантом, что тогда? Легко понять, что дело обстоит именно так»¹.

То, что это «легко понять», объясняется, по мнению Штейнера, тем, что Кант подходит к своим исследованиям не без предубеждения. Он не спрашивает, что фактически происходит в процессе познания, но задает вопрос, уже содержащий массу познания: «Возможны ли а priori синтетические положения?» Подобно современным неокантианцам, Штейнер собирается начать описание того, с чем встречается человек, открывающий глаза и смотрящий

¹ Там же.

на мир в первый раз. Совершенно естественно, что это искусственное состояние, по аналогии с «естественным состоянием», которое представляли себе социальные мыслители в XVII в.

То, с чем мы встречаемся, Штейнер и неокантианцы называют «непосредственно данным». Это несвязанный конгломерат отдельных впечатлений, состоящий из красок, форм, вещей, но также и понятий, представлений, галлюцинаций, снов, ощущений. Он состоит также из мыслей. Или вернее сказать: посреди всего этого хаоса мы обращаем внимания на один элемент, который не смог бы возникнуть без нашего содействия — мыслей, пытающихся установить связи в этом хаосе.

Мышление объясняет все остальное и объясняет само себя, потому что я его создаю и я — его причина. В этом смысле не имеет значения, если я попытаюсь отговориться, объяснив его физиологически, как выделения мозга. Ибо данное определение есть определение мыслительное, следовательно, мы не выходим за рамки мышления, когда пытаемся понять его, или, если на то пошло, что-нибудь другое. Когда мы пытаемся понять связь или включить какое-то явление во взаимосвязь, которая делает его понятным, оказывается, что мое мышление в то время следует всеобщим законам. Я не могу думать что угодно о каком-то явлении. Однако то, что я думаю, все равно мое творение.

Мы связываем акт мышления прежде всего со своим собственным Я, своим субъектом. Однако хорошенько поразмыслив, мы понимаем, что различие между субъектом и объектом есть результат мыслительной деятельности. Я определяю себя самого как субъект с помощью мышления. Оно «мое», потому что это я мыслю, это моя деятельность, однако мышление есть также орган, который открывается в мир, как и наблюдение.

Взгляд на мир мой, но не понятия, которые я связываю с вещами, которые вижу и воспринимаю. Они принадлежат миру. Розе для роста требуется земля. Понятие же о розе для своего возникновения нуждается в нашем мышлении. И тем не менее, само растение, и понятие о нем принадлежат миру. Да, в мире они есть одно и то же. Мы же устроены таким образом, что для нас мир раскалывается на вещи и понятия. Вещи мы воспринимаем с помощью органов чувств, а понятия — с помощью мышления. Здесь нет речи о какой-либо принципиальной границе познания. Откуда ей взяться, если оба источника познания заключены в нас самих?

В мышлении обнаруживается, по Штейнеру, идейное содержание мира. Оно обнаруживается через Я. Тело индивидуализирует, оно придает мне мое исключительное положение и наблюдательный пункт, в пространстве и времени. Чем лучше я понимаю и познаю самого себя, чем лучше я привлекаю всеобщие понятия, которые в то же время исключительно мои и, следовательно, выражение моего положения и наблюдательного пункта, тем более исключительным является мое познание. Образно говоря, мы схватываем всеобщее как кусок глины и придаем ей наше личное оформление, к которому остальные люди могут присоединиться, признать его, восхищаться им или отвергнуть его. Каким бы исключительным и индивидуальным ни было «произведение искусства», оно все равно понятно для остальных. Ведь оно состоит из мыслей.

Мы наблюдаем за вещами и явлениями мира. Мы мыслим понятиями об этих вещах и явлениях, которые берутся из «мира идей», по Штейнеру. Наша интуиция действует по отношению к этому миру идей аналогично наблюдению за миром физическим. Благодаря нашей интуиции мы находим правильные или новые понятия для явлений, вещей и поступков. Когда речь идет о том, чтобы найти понятия, ведущие к действию, Штейнер говорит о «моральной интуиции».

Индивидуальный поступок совершается потому, что я влюблен в действие, из любви к объекту: «Лишь когда я следую моей любви к объекту, я сам являюсь тем, кто совершает поступок, — пишет Штейнер. — На этой ступени нравственности я совершаю поступок не потому, что признаю над собой какого-нибудь господина или внешний авторитет, или так называемый внутренний голос. Я не признаю никакого внешнего принципа моего поведения, потому что основание поведения, любовь к поступку я нашел в себе самом. Я не проверяю рассудочно, хорош ли мой поступок или плох; я совершаю его потому, что я его *люблю*... И я не спрашиваю себя: как поступил бы другой человек в моем случае? — но я поступаю так, как вижу себя — как чувствует себя побужденной моя индивидуальность. Не что-либо общепринятое, не всеобщий обычай, не общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководят мною, а моя любовь к поступку. Я не испытываю никакого принуждения — ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни

принуждения нравственных заповедей, но я просто хочу осуществить то, что лежит во мне самом»¹.

Возможно, стоит использовать слова более известного и признанного философа для объяснения того, что подразумевает Штейнер. Спустя 70 лет после того, как он написал вышеприведенные строки, Симона де Бовуар сформулировала аналогичные мысли, исходя из ситуации выбора, в которой находится политик: «Политик не может избежать выбора; он не находит готового ответа в вещах — ни на уровне существования, ни на уровне ценностей. В каждой новой ситуации он должен снова задать себе самому вопрос о цели, он должен выбрать эту цель и оправдать ее без посторонней помощи. Именно в этом свободном действии заключена мораль... Мораль не есть сборник ценностей и установленных принципов, она есть творческое движение, в процессе которого создаются принципы и ценности; и именно это движение каждый истинно моральный человек должен совершать самостоятельно. Великие моралисты никогда не были добродетельными душами, смиренно подчиняющимся заранее установленному кодексу добра и зла; они сами создавали новую вселенную ценностей своими словами, которые образовывали поступки, своими поступками, которые производили впечатление на мир»².

Веру в то, что мораль — это имеющееся готовое руководство, Бовуар называет «буржуазным прагматизмом». Штейнер называет тех, кто стремится следовать такой морали, «моральными автоматами».

Моими поступками могут управлять мои желания, мои приобретенные привычки и нормы или же мой разум, — утверждает Штейнер. Мои поступки могут также быть направлены на удовлетворение моих чисто эгоистических потребностей. Они могут преследовать цель создать больше счастья, содействовать развитию культуры и подобное, или же удовлетворять потребности, возникающие из моего положения здесь и теперь. В последнем случае я должен использовать свою мыслительную способность, свой разум, чтобы выяснить, о какой потребности идет речь, однако поскольку ситуация и действие новые, индивидуальные и

¹ *Рудольф Штейнер. Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения. Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу* / Пер. Г.А. Бондарева. Гл. IX. Идея свободы. www.rudolf-steiner.ru/70040100/-1.html

² *Simone de Beauvoir. Eksistentialismen og den borgerlige snusfornuft*. Oslo, 1968. S. 54—55. В оригинале: *L'Existentialisme et la Sagesse des nations*, 1948.

исключительные, то понятие, к которому я прибегаю в процессе мышления, должно быть новым, индивидуальным и исключительным. Именно это характерно для этически индивидуального или свободного действия. Такое действие не имеет перед собой образца, оно не следует норме, оно не есть результат принуждения или чувства, что так «следует сделать», «нужно сделать». Оно вытекает из любви к объекту, к ситуации, в которой я нахожусь. И когда я действую и создаю нечто новое, я создаю и самого себя. Или вернее, я содействую своему превращению из шаблонного человека в индивида, в свободный дух.

С тех пор как я увидел купол Брунеллески во Флоренции, я всегда связываю с ней свободное, творческое действие Штейнера. Этот купол есть чрезвычайно конкретное выражение действия, осуществленного без образца, процесса, одновременно создающего творение, понятие и творца. Возвышаясь над тем городом, который в известном смысле был свидетелем рождения современного самовосприятия, купол напоминает также о том, что этот процесс, вследствие своей природы, никогда не может завершиться.

Штейнер отлично понимает, что его философия и взгляд на человека могут вызвать серьезные возражения. Он рассматривает некоторые из них и пишет: «Защитники всеобщих нравственных норм могли бы, пожалуй, возразить на эти рассуждения: если каждый человек станет стремиться только к тому, чтобы изживать самого себя и делать то, что ему угодно, тогда не будет никакой разницы между хорошим поступком и преступлением; всякое заложенное во мне сумасбродство заявит такое же право на изживание себя, как и намерение служить всеобщему благу»¹. Это разумное возражение. Как же мне провести различие между моральным намерением и пристрастием? Штейнер отвечает: «Мой ответ на это... возражение состоит в следующем: я не имею в виду детей или людей, следующим своим животным или социальным инстинктам. Я говорю о людях, обладающих способностью возвышаться до... идейного содержания мира... Однако слепое влечение, толкающее к преступлению, проистекает не из интуитивного и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нем, к тому, что в одинаковой степени сказывается во всех индивиду-

¹ *Рудольф Штейнер. Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения. Результаты душевных наблюдений по естественно-научному методу / Пер. Г.А. Бондарева. Гл. IX. Идея свободы. www.rudolf-steiner.ru/70040100/-1.html.*

умах... Индивидуальное во мне — это не мой организм с его влечениями и чувствованиями, оно есть единый мир идей, вспыхивающий в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему виду *человек*; но благодаря тому, что в этих влечениях, чувствах и страстях изживается по-особенному нечто идейное, закладывается основа моей индивидуальности»¹.

Иными словами, именно степень самопознания, понимания того, что есть «только я», определяет степень свободы.

Откуда же мне *знать*, что я действую исходя из моей свободной, моральной фантазии? Этого я знать не могу. Я должен положиться на это. Я могу знать лишь то, что я влюблен в действие. Но я могу получить об этом представление, спросив собственное самопознание. Лишь в той степени, в какой я знаю самого себя, я знаю мир и мое отношение к нему. В той же степени, в какой я способен раскрыть, разоблачить и преодолеть склонности во мне, которые побуждают меня действовать исходя из инстинктов и страстей, я приближаюсь к свободному действию. Да, уже сознавая, что я сам могу поступить инстинктивно и несвободно, я делаю шаг к свободному и самостоятельному действию. Так же как и для Фрейда, процесс самопознания для Штейнера — есть процесс освобождения.

Свободные поступки, продолжает Штейнер, не исключают моральные нормы, а включают их. Почему мои действия будут хуже служить всеобщему благу, когда они проистекают из любви, нежели они бы исходили из долга? Человек по сути своей социален. Ни один закон в мире не мог бы принудить людей к общению, если бы они сами не тянулись друг к другу.

Если мышление, как определяет его Штейнер, принадлежит как субъекту, так и объекту, то это также означает, что мы как люди встречаемся в мире идей. Мир идей такой же для меня, как для тебя. Мы мыслим не разными акусматами² Пифагора, а теми же самыми, даже если ты понимаешь их сразу, а мне требуется для их понимания больше времени.

Иными словами, социальность человека основана на нашей рациональности. Эта мысль ставит Штейнера выше остальных представленных мной этических индивидуалистов. Штейнера совсем

¹ Рудольф Штейнер. Философия свободы.

² Изречения, постулаты. — Прим. пер.

не интересует социальность. У Кьеркегора индивид основан на переживании страха, то есть более или менее личном чувстве. Ницше подчеркивает волю и исключительного сверхчеловека — здесь также нет социальности. Сартр следует далее Кьеркегора, но он рассматривает социальность как общий проект в такой степени, что приближается к связи между рациональностью — или интерсубъективностью — и индивидуальностью и социальностью.

Эти три величины рассматривались во взаимосвязи и ранее. Так, Джон Локк обосновывал общество и принадлежность к нему индивида в рациональности. «Общественный договор» Жан-Жака Руссо, хотя он исходит из всеобщей воли, может быть также понят как наведение моста между этими тремя величинами, однако на общественных предпосылках. Гегель связывает индивида и общество через рациональность и логос, действующие в истории. Однако Штейнер исходит из индивида и его наблюдения за своим собственным процессом познания и выводит отсюда связь с рациональностью и социальностью. «Нужно поставить себя господином по отношению к идее, иначе становишься ее рабом», — пишет он в Предисловии к первому изданию «Философии свободы»¹. Здесь не имеет значения, о какой идее идет речь — идее общества, истории или «разума». Если подчинишься этой идее, станешь ее рабом — об этом, размахивая молотом, говорил и Ницше.

Штейнер вовсе не считает, что обществу не нужны нормы, или что ты либо свободен, либо несвободен: «Кто из нас может сказать, что он действительно свободен во всех своих поступках? Но в глубине каждого из нас живет некое существо, в котором заявляет о себе свободный человек. Из поступков свободы и несвободы складывается наша жизнь. Но мы не можем додумать до конца понятие человека, чтобы не прийти к *свободному духу* как к чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны»².

Чтобы быть «поистине человеком», то есть свободным, каждый отдельный человек должен за это бороться. Для Штейнера,

¹ *Steiner Rudolf. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. Dornach, 1983. S. 8. Факсимиле первого издания 1894 г.*

² *Рудольф Штейнер. Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения. Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу / Пер. Г.А. Бондарева. Гл. IX. Идея свободы. www.rudolf-steiner.ru/70040100/-1.html.*

так же, как для Гёте и Ницше, человек находится в развитии. Свой дальнейший путь он определяет сам. Штейнер рассматривает свой «этический индивидуализм» как продолжение дарвинизма. Новые виды образовались из старых, но не могут быть объяснены или поняты исходя из старых. Так, пресмыкающиеся не объясняют млекопитающих или не могут, во всяком случае, предполагать, что появятся млекопитающие. Точно так же новые, моральные институты, относящиеся к «этическому индивидуализму», не могли быть предсказаны или объяснены в прошлом. Подобно видам животных, моральные институты происходят не от бога, они даются не через откровение, а появляются из того, что есть на земле — животные через другие виды, а институты через индивида. Новые моральные институты принадлежат будущему, но они могут быть исследованы и обсуждаемы только после того, как они появятся в мире. Тогда же можно понять, как их можно развивать.

В отличие от Ницше Штейнер не рассматривает путь к свободному индивиду как путешествие, которое можно и нужно совершить в полном одиночестве. Взгляды и поступки других людей помогают создать для этого условия. Это имеет место особенно тогда, когда речь идет о том, чтобы увидеть в другом человеке индивидуальное, а не видовое. «Невозможно вполне понять человека, если в основу его оценки положить понятие родового, — пишет Штейнер. — Упорнее всего родовая оценка держится там, где дело идет о поле человека. Почти всегда мужчина видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру другого пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни мужчинам это вредит меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего потому бывает таким недостойным, что во многих случаях, где оно должно бы было быть обусловлено индивидуальными особенностями отдельной женщины, оно обуславливается общими представлениями о ее естественной задаче и потребностях»¹.

Опережая самого себя, отмечу следующее: то, что моя свобода зависит от свободного познания и вообще свободы других людей — основная тема Жан-Поля Сартра. Его коллега и подруга

¹ *Рудольф Штейнер. Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения. Результаты душевных наблюдений по естественно-научному методу / Пер. Г.А. Бондарева. Гл. XIV. Индивидуальность и род. www.rudolf-steiner.ru/70040100/-1.html.*

всей жизни, Симона де Бовуар, которая, как мы уже знаем, сформулировала аналогичные Штейнеру мысли в отношении морали, в своей книге «Второй пол» выдвигает в качестве исходного пункта то же наблюдение, что и Штейнер, относительно роли женщины в мире мужчин.

Когда вышла «Философия свободы», Штейнер послал экземпляр книги своему другу, биографу Штирнера Джону Генри Маккею, немецкому писателю шотландского происхождения. В сопроводительном письме Штейнер пишет: «Как мне кажется, первая часть моей книги составляет основу мировоззрения Штирнера. А мысли, изложенные во второй части “Философии свободы” и являющиеся этическими следствиями моих предпосылок, полностью соответствуют, по моему мнению, идеям книги “Единственный и его собственность”... Я не видел оснований делать прямые отсылки к Штирнеру, поскольку мой этический индивидуализм с необходимостью вытекает из моих собственных принципов. Если на мою долю выпадет счастье увидеть новое издание этой книги, то я собираюсь написать новую заключительную главу, посвятив ее параллелям между моими взглядами и Штирнера»¹.

Новое, переработанное издание «Философии свободы» вышло через 25 лет. Там нет никакой заключительной главы о Штирнере. Штейнер предпринял целый ряд изменений и дополнений, носящих в целом разъяснительный характер. Однако он также выпустил некоторые абзацы, что свидетельствует о том, что он отдалился от той формы этического индивидуализма, которую отстаивал в 1890-е гг. Он выбросил также предисловие к первому изданию. Там значилось: «Я не питаю иллюзий относительно своего времени. Мне известно, как много существует шаблонной деятельности, лишенной индивидуальности. Но мне так же хорошо известно, что многие из моих современников пытаются построить свою жизнь таким образом, который совпадает с направлением, излагаемым мной в данной книге. Я бы хотел посвятить им свою книгу. Я вовсе не утверждаю, что это “единственный возможный” путь, ведущий к истине, однако хочу рассказать об одном пути, по которому кто-то идет, потому что его заботит истина»².

¹ Rudolf Steiner. Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Dornach, 1994. S. 6.

² Steiner Rudolf. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. Dornach, 1983. S. 6. Факсимиле первого издания 1894 г.

Этический индивидуализм предполагает, что истина есть *точка зрения*, что истина не есть что-то заданное, но создается, как на это неоднократно указывает Штейнер. Вышеприведенная цитата призвана предотвратить появление у Штейнера «сторонников», которые бы думали, что *его* путь есть единственно правильный.

Штейнер всю жизнь повторял, что придерживался основополагающих принципов своего мировоззрения на всех стадиях своего развития. «Философия свободы» — книга, которую он чаще всего цитирует и на которую чаще всего ссылается. И все же, у человека, читающего антропософа Штейнера, неизбежно возникает впечатление, что перед ним человек, не просто имеющий «точку зрения», но тот, кто знает «объективную истину». Когда читаешь его объяснения, возникает вопрос, где же его собственное место в этом целом. Это не всегда легко понять. Он как бы знает слишком много, в силу того, что он только указывает на один из множества возможных путей.

Я не хочу заканчивать свое повествование о Штейнере, наделив его ролью всезнающего исследователя духа. Его творчество положило начало и практической деятельности, причем наибольшую известность получила деятельность педагогическая.

Философский проект Штейнера и его этический индивидуализм был призван создать условия для того, чтобы каждый человек мог стать индивидом и единственным в своем роде. Эта цель проявилась в его педагогике. Здесь Штейнер продолжает мысли Штирнера о школе и обучении, в центре которого должен стоять ребенок и его развитие, а не соображения государства, нации или экономики. Учение, не дающее ребенку сил стать самим собой — мертвое учение.

Социальные теории Штейнера, получившие название «трехчленности»; исходят из индивида, они стремятся к такому разделению властей, которое должно защитить каждого человека не только против злоупотребления государственной власти, но и промышленности и всяческих всезнаек и моралистов культурного и духовного плана. Штейнер отвергает национальное государство, поскольку такое государство основано на правах одной группы, а не на правах отдельного человека; он хочет ограничить роль государства исключительно защитой и управлением прав и расширить права также на область экономики. Как реформатор общества Штейнер бесспорно представляет анархическую традицию.

Иными словами, он твердо стоит на своей позиции рассказа о развитии самопонимания и становления индивида.

Приговор свободы

«Если ограничить философию свободы этих двух мыслителей анатомией и индивидуальностью человека, — пишет Даг Эстерберг о Штейнере и Сартре, — то почти не имеет значения, как она будет называться — “штейнеровской” или “сартровской”. Поскольку Штейнер жил раньше Сартра, Сартра можно было бы считать его последователем в этом отношении, хотя он вряд ли читал хотя бы одну строку из произведений Штейнера. Но если сравнить творчество Штейнера в целом с общим вкладом Сартра, то окажется, что между ними гораздо больше различий, нежели сходства»¹.

Последнее утверждение бесспорно. Это были два совершенно различных человека, обладавших талантом разных интуиций, говоря словами Штейнера, или имеющих разные жизненные проекты, говоря словами Сартра.

Жан-Поль Сартр (1905—1980) и Симона де Бовуар (1908—1986), к которым я еще вернусь ниже, переносят нас уже в наше время. Кроме того, эти мыслители написали некоторые из своих важнейших произведений во время и после крайностей практического презрения к индивиду и человеку, связанных с нацизмом. Для них обоих катастрофа стала фактом, а не невероятной возможностью, как для остальных рассмотренных мной мыслителей. И поэтому их гуманизм, который они называли экзистенциализмом, имеет особое значение.

Сартр дебютировал романом «Тошнота» в 1938 г. Его первое философское произведение «Бытие и ничто» появилось в 1943 г. Он писал литературные и философские произведения.

Название произведения «Бытие и ничто» взято из «Науки логики» Гегеля, где Гегель уже с первых предложений показывает, как «бытие» переходит в «ничто» и выдвигает понятие «становление». Изображаемый Сартром диапазон между «бытием» и «ничто» соответствует натяжению между феноменами, или миром вообще, и сознанием. То что возникает из них, подобно искре между двумя кусочками кремня, есть не абстрактное «становление», а его конкретный образ — человеческая свобода.

Сознание это не есть субстанция, не есть *res cogitans*, как у Декарта. Сознание само по себе ничто, оно наполнено тем, чем не является — феноменами. Характеристика сознания — *ничто*.

¹ Dag Østerberg. Steiner og Sartre om friheten. I: tidskriftet «Libra» ¾ 2006. Oslo, 2007.

«Я — никто», — заявляет Одиссей и спасает себя и своих оставшихся спутников от циклопа. «Я — ничто», — заявляет Сартр от имени сознания и пытается спасти таким образом свободу для себя самого и остального человечества.

Сознание имеется только у человека. Только одно сознание может различать вещи, наделять их именами и придавать им смысл. Различая их, наделяя именами и придавая им смысл, оно одновременно говорит, чем эти феномены не являются. Если они *это*, то они *ничто* другое.

Человек привносит в мир отрицание. Ничто входит в мир через сознание человека. Сознание не имеет сути, как выражается Сартр. Если оно захочет определить само себя, то оно становится свободой.

В силу того, что человек — существо сознательное, он приговорен к свободе. Его существование предшествует его сути. Человек не может быть объяснен чем-то иным, чем он сам, и он постоянно стоит перед выбором. «Достоевский как-то писал, что “если бога нет, то все дозволено”, — пишет Сартр в работе «Экзистенциализм — это гуманизм». — Это — исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода. С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает»¹.

Если у человека есть только существование и нет сути, то это означает, что я есть не что иное как моя жизнь, то, что выражается моими поступками. Человек существует только в той степени, в какой он сам себя осуществляет. «Отсюда понятно, почему наше

¹ Жан-Поль Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого. М., 1953. С. 10—11.

учение внушает ужас некоторым людям, — отмечает Сартр. — Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: “Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целостности и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам”. Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой “возможной” любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства»¹.

Не существует никакого *Я* вне действий. Воображать себе вечное, вышестоящее и свободное *Я*, которое призвано нести мою жизнь и мою идентичность, все равно что «рассматривать *Я* как небольшого Бога, который поселился бы во мне и обладал бы моей свободой как метафизической ценностью». Утверждать такое *Я* — это новое бегство от действительности, от фактического существования: «Речь идет о том, чтобы постигнуть мою свободу в моем *Я* как свободу *другого*. Можно увидеть главные темы этой фикции; мое *Я* становится источником своих действий, как другой — своих, как лицо, уже существующее»². Но *Я* еще не существующее, *Я* — только становящееся, через отрицание и отказ от одних возможностей и выбора других — что в свою очередь, создает новые возможности и новый выбор.

Осознание того, что я не определен ничем, что никакие возможные поступки не являются заранее надежными или «наилучшими», осознание того факта, что именно я принимаю решение в каждый отдельный момент, вызывает тревогу.

¹ Там же. С. 16.

² Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колядко. М., 2000. Ч. 1. Проблема ничто. 1. Источник отрицания. 5. Происхождение ничто. <http://psylib.org.ua/books/sartre03.txt01.htm>

«Свобода открывается нам в тревоге, — пишет Сартр и ссылается на проводимое Кьеркегором различие между тревогой и страхом. — Прежде всего нужно согласиться с Кьеркегором: тревога отличается от страха тем, что страх есть страх перед существами в этом мире, а тревога есть тревога перед самим собой»¹.

Головокружение — это тревога в той степени, в какой я боюсь — не упасть в пропасть, а броситься в нее.

Тот, кто опасается самого себя, ищет путей ухода от самого себя, от свободы в то, что Сартр называет «ложным самообманом». Человек воображает, что он есть нечто заданное, что он обладает сущностью, что он не может поступить иначе в силу обстоятельств или полученной роли. Однако в глубине души он знает, что сам себя обманывает.

Противоположность жизни в самообмане — жить аутентично, в полном осознании того, что ты источник своих поступков и отвечаешь за них. *Никто* не должен отнять у меня эту ответственность. Я не могу взвалить ее на *чьи-либо* плечи.

Может быть, Сартр оставляет человека в грубом и безутешном мире, ставящем перед каждым требованием создать себя самого и нести полную ответственность за себя, в мире, жестоко разоблачающем любые попытки бегства от страха перед свободой? Сам он так не думает: «Человек есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек — существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек — это прежде всего проект, который переживает субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста»².

Сделанный человеком основополагающий выбор Сартр называет его «фундаментальным проектом». Этот проект устанавливает рамки для всех остальных проектов и придает моему взгляду направление. Этот проект составляет условия человеческой жизни и существует на ином плане, нежели мои предпочтения: «Следует отметить вначале, что выбор общих целей, хотя и полностью свободный, не

¹ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Ч. 1. Проблема ничто. I. Источник отрицания. 5. Происхождение ничто. <http://psylib.org.ua/books/sartre03.txt01.htm>.

² Жан-Поль Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого. М., 1953. С. 10—11.

обязательно и даже не часто делается с радостью. Нельзя смешивать необходимость, когда мы должны выбирать себя, с желанием власти. Выбор может быть сделан в безропотности перед судьбой или в тревоге; он может быть бегством, может реализоваться в самообмане. Мы можем выбирать себя в качестве убегающих, неуловимых, колеблющихся и т.п.; мы даже можем выбрать, не выбирая себя. В этих различных случаях цели ставятся по ту сторону фактической ситуации, и ответственность за эти цели лежит на нас»¹.

Мой проект — это я сам. Все мои характерные черты и позиции получают свое обоснование в моем проекте. Однако для проекта характерно то же, что и для другого выбора: он должен обновляться. Он не утвержден раз и навсегда. И поэтому я могу — если я преодолею тревогу, вызываемую этой возможностью свободы, — изменить свой проект: «Однако в каждый момент я понимаю этот первоначальный выбор в качестве случайного и неоправданного; в каждый момент я готов к тому, чтобы внезапно рассмотреть его *объективно* и затем определить его и перевести в прошлое посредством освобождающего *мгновения*, которое должно появиться. Отсюда моя тревога, страх, что я буду внезапно заклеимен, то есть сделаюсь радикально другим; но отсюда частое возникновение «обращений», которые вынуждают полностью изменить мой первоначальный проект»².

В этих словах также звучит эхо Кьеркегора, хотя Сартр не называет его по имени. «Проект» Сартра вызывает ассоциации со стадиями Кьеркегора. Переход из одной в другую также происходит «прыжком», в одно мгновение.

На эти мгновения превращения, продолжает Сартр, философы не обращали внимания. Однако они вдохновляли писателей: «Пусть вспомнят *мгновение*, когда Раскольников решил прийти с повинной. Эти исключительные и замечательные мгновения, когда предшествующий проект проваливается в прошлое в свете нового проекта, который возникает на его руинах и только что начинает оформляться, когда тесно перемешаны смирение, тревога, радость, надежда, когда мы отступаем, чтобы понять, и понимаем, чтобы отбросить. Здесь часто с наибольшей ясностью и эмоцио-

¹ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Ч. 4. Обладание, действие и бытие. Гл. 1. Бытие и действие. I. Свобода как первое условие действия. <http://psylib.org.ua/books/sartre03.txt09.htm>.

² Там же.

нальностью формируется образ нашей свободы. Но эти мгновения являются лишь одними из многих проявлений свободы»¹.

Родион Раскольников отказался от своего прежнего проекта, потому что он увидел самого себя — через одобрительный взгляд другого. Для Сартра взгляд другого изначально есть ад. Он превращает меня в явление, в вещь. Я прекращаю быть субъектом и становлюсь объектом. Поэтому он описывает в книге «Бытие и ничто» отношения между людьми как борьбу не на жизнь, а на смерть. Самопознания борются друг против друга, и оба субъекта пытаются навязать другому свое понимание. В отношении к другим я колеблюсь между стыдом и гордостью. Стыд — не есть нечто, что я могу чувствовать в одиночку. Если я стыжусь, то потому, что представляю, что меня видит другой — как Адам устыдился перед взглядом Божьим. Этот взгляд создал грехопадение. Первые люди увидели себя глазами Божьими и устыдились.

Вне райского сада стыд превращается в гордость, в желание господства над другими. Любовь превращается в мазохизм, а вожделение — в садизм. Я превращаюсь в объект под взглядом другого человека, ибо субъективность другого невыносима. Сартр ярко описывает наш мир господства и подчинения в третьей и самой длинной части работы «Бытие и ничто». «Ад — это другие», — такова одна из реплик из пьесы Сартра; это, пожалуй, самая знаменитая цитата из его произведений.

Тот кошмар, который, по Сартру, возникает в сознании под объективизирующим взглядом другого, приводит нас к первоначальному проекту Раскольникова. Он совершает свое показательное убийство старухи-процентщицы, чтобы узнать кто он такой — «вошь» или исключительный человек вроде Наполеона. Достоевский поднимает его из ада благодаря безоговорочной любви Сони. На него обращен иной взгляд, взгляд, не ищущий господства. Медленно он начинает смотреть на себя таким же взглядом.

Сартр характеризует тот момент, когда Раскольников решается пойти с признанием в полицию, «блестящим и исключительным моментом», моментом, который «часто действовал как самая ясная и трогательная картина нашей свободы». Он заканчивает свою работу «Бытие и ничто» ссылкой на то, что еще вернется к этике в другом произведении. В работе «Экзистенциализм — это гуманизм», вышед-

¹ <http://psylib.org.ua/books/sartre03.txt09.htm>.

шей три года спустя, он намекает, в каком направлении он собирается двигаться — прочь от арены борьбы между господином и слугой, по направлению к признанию другого человека как человека: «Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть... Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество»¹.

По сравнению с толкованием состояния войны между людьми в книге «Бытие и ничто» эти слова просто пустяки. Произведение, о котором он возвестил в «Бытие и ничто», никогда не появилось. Однако через три года после смерти Сартра, в 1983 г., его приемная дочь, Арлетте Элькаим Сартр, издала рукопись размером около 600 страниц. Работа была написана по всей видимости еще в 1947 г. и состоит из набросков к вопросу о морали — «*Cahiers pour une morale*» — «Записки к вопросу о морали». Хельге Салемонсен представляет этику Сартра в статье «Жан-Поль Сартр и свобода Другого»², основываясь на этих «Записках» и мыслях, изложенных в книге «Бытие и ничто». Этика Сартра представлена здесь как параллель «нового проекта» Раскольникова у Достоевского.

«Бытие и ничто», как указывает Салемонсен, — произведение *онтологическое*. В нем описывается то, что есть, а не то, что должно быть. Различие между онтологией, тем, что есть, и этикой, тем, что должно быть, для Сартра имеет решающее значение. Оно затрагивает суть его философии: если бы мы могли из того, что *есть*, прийти к заключению о том, что *должно* быть, свобода превратилась бы в иллюзию. Сущность человека предшествовала бы его существованию. Поэтому когда Сартр описывает других как ад, то он описывает первоначальное состояние.

В своей этике Сартр показывает, что взаимное признание, самоподтверждение и подтверждение других не только возможно, но гораздо обычнее, чем принято считать. Это не абстрактный

¹ Жан-Поль Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого. М., 1953. С. 11—12.

² См.: Hølge Salemonsén. Jean-Paul Sartre — og de andres frihet- I: Nansenskolens skriftserie 1/2000. S. 125.

идеал. «Хотеть своей собственной свободы и одновременно свободы другого, наоборот, возможно как спонтанный, обеспеченный, производительный акт, лицом к лицу с Другим, — пишет Салемонсен. — Пример, приводимый Сартром для иллюстрации этой возможности, настолько освобождающе повседневен, что вряд ли может рассматриваться как описание редкой чрезвычайной ситуации, в которую попадают разве что моральные герои:

— ты стоишь на последней ступеньке входа в автобус;

— ты видишь, как незнакомый человек бежит за автобусом и протягивает тебе руку, как бы призывая помочь ему;

— ты даешь ему руку и помогаешь войти в автобус.

Как *призыв* одного, так и *помощь* другого, по Сартру, означает признание свободы другого»¹.

Когда я обращаюсь к кому-то, я тем самым даю понять, что мои цели — это не цели другого. Мы оба свободны, но я обращаюсь к другому, чтобы он помог мне достичь моей цели. Я оказываю ему доверие; я рискую вложить свою свободу в его руки — я признаю его.

Когда я помогаю, я понимаю призыв другого и желаю помочь ему достичь своей цели, хотя это не есть моя цель. Я хочу свободы другого и участвую в его проекте. Я признаю его.

Мы взаимно подтверждаем друг друга как аутентичные личности. Тот, кто желает свободы другого, не обманывает себя. Он не бежит от страха, а хочет свободы. Однако я могу поступить и по-другому. Если я стою на последней ступеньке, я могу рассматривать бегущего человека, как помеху моей свободе. Я его не понимаю — зачем он рискует шлепнуться мордой вниз вместо того, чтобы подождать следующего автобуса? Когда он наконец исчезнет из поля моего зрения?

В таком случае я не признаю свободу другого, я «знаю лучше», чем он, и в своих мыслях я подчиняю его себе. Я знаю лучше, я его господин. Таким образом, я отрицаю и свою свободу — и попадаю обратно в борьбу между господином и рабом. Я могу хотеть собственной свободы, лишь если хочу свободы другого. Если я недооцениваю свободу другого, то я становлюсь своим собственным пленником. «Единственная аутентичная возможность хотеть состоит здесь в том, чтобы хотеть, чтобы другой осуществил свою

¹ Helge Salemonsens. Jean-Paul Sartre — og de andres frihet- I: Nansenskolens skriftserie 1/2000. S. 133.

цель. А хотеть состоит в том, чтобы участвовать в действии. Но не для того чтобы самому его осуществить, а изменить ситуацию таким образом, чтобы другой мог действовать»¹.

Конкретная встреча с другим человеком, который признает меня, позволяет мне признать себя в качестве субъекта, как это имело место в случае с Раскольниковым. Здесь перед нами самый древний жест в общении между людьми, когда они действительно встречаются на практике, а не только рассуждают о самосознании: «Эта тенденция помочь другому достичь его цели... Это желание помочь распространено гораздо шире, чем принято считать»², — пишет Сартр.

Другой способ помощи — участие в общем проекте по улучшению условий жизни людей. Такое участие имеет длительную перспективу и направлено на то, чтобы изменить основополагающие общественные структуры, делающие человека несвободным. Сам Сартр принимал участие в политической жизни на стороне левых сил — вначале он собирался основать собственную партию, затем поддерживал коммунистов, не получая от них благодарности. Другие обвиняли его в том, что у него грязные руки. Ведь, мягко говоря, весьма проблематично было утверждать, что в 1950-е и 1960-е годы в Советском Союзе больше свободы, чем во Франции. Однако у Сартра был свой проект, и он описал конфликт между идеальным требованием и практической действительностью в пьесе «Грязными руками» (1948).

«Ведь не арестовывают Вольтера!» — воскликнул президент Франции де Голль, когда полиция хотела арестовать Сартра во время запрещенной демонстрации в 1970-е годы, — рассказывает Даг Эстерберг. — В этот период он был известен во всем мире как писатель, мыслитель и политический деятель. Сартр участвовал в движении Сопротивления и освобождения — вначале в движении Сопротивления во время войны 1939—1945 гг., а затем в антиимпериалистическом освободительном движении в третьем мире (в Алжире, Латинской Америке, Вьетнаме), антиавторитарном студенческом движении и молодежной культуре 60—70-х гг., в антипсихиатрическом движении в тот же период (английские психиатры Лэнг и Купер продолжили его мысли в этой области), в

¹ *Helge Salemonsens. Jean-Paul Sartre — og de andres frihet- I: Nansenskolens skriftserie 1/2000. S. 147.*

² Там же. S. 149.

новом женском движении (через Симону де Бовуар, развивавшую экзистенциальный феминизм в книге “Второй пол”)¹.

Своими полными презрения словами «Все во что бы то ни стало будет моим делом» 99-летний Макс Штирнер воспламенял сердца людей стоять на своем, даже тогда, когда это свое шло вразрез с существующей традицией. Освободительные и повстанческие движения всех мастей, хотя бы они того или нет, черпают у него свою гордость и самоуверенность. Жан-Поль Сартр продолжил и осуществил на практике наследие Штирнера. Стимулировать мужество противостоять страху, признавать самого себя свободным существом с возможностью выбора и тем самым хотеть свободы и возможности выбора для других — вот что характеризует политическую деятельность Сартра.

Второй пол

О Симоне де Бовуар (1908—1986) пишут часто в связи с Сартром. Она была не только так же, как и он, поборником экзистенциализма, но и совершенно самостоятельным философом. В своем мышлении она исходит из своей собственной экзистенциальной категории, которая ясно отличает ее от Сартра и большинства других философов, а именно, она — женщина. В силу этого ее исходная позиция в корне отличается от мужской. На этом основании Мэри Мидгли критиковала в 1984 г. идею самостоятельного индивида, утверждая, что это существо — мужчина. И он самостоятелен только потому, что окружен и поддерживается несамостоятельными женщинами.

Симона де Бовуар родилась в 1908 г. и училась в католической школе для девочек. Цель школьного образования состояла прежде всего не в том, чтобы дать девочкам образование, а в том, чтобы подготовить их к браку и материнству. «Молоденькая девушка, которая нуждается в частном образовании, ходит в католическую школу, где занятия всего раз в неделю и где хор мамочек и гувернанток, сидящих на задней парте, подсказывает правильный ответ прелестному маленькому ребенку», — с насмешкой писал один студент в 1920-е гг.²

«Если женщины и получают образование, — писала Мэри Уолстонкрафт об образовании женщин за 150 лет до этого, — то это

¹ Dag Østerberg. Jean-Paul Sartre. I: Trond Berg Eriksen. *Vestens tenkere*. B. 3. S. 262.

² Simone de Beauvoir. Det annet kjønn. Innledning av Moi. S. 8.

делается либо с целью стать светскими дамами, утонченными до кончиков ногтей и полными всевозможных капризов и причуд, или просто супругами с благородными манерами»¹.

Признаки подобного отношения к образованию женщин мы находим чуть ли не в наше время, в том числе и в Норвегии. Так, еще в 1950-е гг. в школьных учебниках по физике и математике были абзацы, начинающиеся словами: «Девочкам читать необязательно».

Когда Симона де Бовуар училась в Сорбонне, девушки составляли всего лишь 25 процентов от общего числа студентов. Это, разумеется, меньшинство, однако все же значительный прогресс с тех пор, как туда в 1891 г. из Польши приехала изучать физику Мария Складовская, ставшая впоследствии Марией Кюри. В то время женщины составляли менее двух процентов. (Ее карьера могла бы, впрочем, послужить блестящим ироническим комментарием к приведенным мной словам в норвежских учебниках физики на шестьдесят лет позднее.) Тем не менее, количество студенток свидетельствует о том, что началось решающее историческое развитие — женщины начали превращаться из членов семьи в членов общества, из представителей биологического вида в гражданок и индивидов. Это длительный и сложный процесс, в котором сама Симона де Бовуар со своим главным трудом «Второй пол» является важной вехой. Дискуссия и теоретические аргументы в пользу того, что обе половины человечества равноправны между собой, начались задолго до этого. Вспомним «Декларацию прав женщин», написанную Олимпией де Гуж в 1791 г. и труды Уолстонкрафт. Однако лишь социальная мобильность в XIX в., развитие городов и промышленности способствовало приближению этого тезиса к практическому осуществлению. Появился спрос на женскую рабочую силу, и женщины смогли работать по профессии. Большое значение имеет также точка зрения, гласящая, что женщина рождает *мужчине* детей. В патриархальном обществе женщина становится орудием продолжения *его* рода и *его* состояния путем наследования. Поэтому женщина получает фактическую возможность быть такой же самостоятельной, как и мужчина, лишь когда она получает контроль над своим собственным телом и процессом воспроизведения. «В XIX в. женщина освобождается от природных

¹ *Mary Wollstonecraft. Et forsvar for kvinnens rettigheter. Oslo, 2003. S. 97.*

оков, — пишет Симона де Бовуар, — она подчиняет себе свое тело, в большой мере избавленная от бремени деторождения, и может взять на себя предлагаемую ей экономическую роль, что даст ей в дальнейшем полное овладение своей личностью»¹.

Симона де Бовуар начала учиться в Сорбонне в семнадцать лет и сдала экзамен на звание агреже в возрасте двадцати одного года, в 1929 г. В том же году римский папа Пий XI высказался против равенства полов в доступе к образованию. Он считал, что это противоречит природе. По результатам выпускного экзамена Симона де Бовуар заняла второе место после Сартра, хотя была самой молодой студенткой, когда-либо сдававшей этот экзамен. В английском варианте Википедии утверждается, что цензоры сочли наилучшими именно ее ответы на экзамене, но отдали предпочтение Сартру, потому что он был мужчиной и потому что он провалился на этом экзамене годом раньше. Для нас и то, и другое обоснование одинаково абсурдно.

Симона де Бовуар и Жан-Поль Сартр впервые встретились в период подготовки к устному экзамену. «Несколько человек, также готовившихся к сдаче этого экзамена и знакомых Симоны, попросили ее объяснить им философию Лейбница, — пишет Ториль Мои в предисловии к изданию книги «Второй пол» на норвежском языке. — Единственным, кого она увидела впервые в этой группе студентов, был Сартр. Так начался один из самых известных любовных романов этого века»².

Их любовные отношения развивались волнообразно, но они стали друзьями и соратниками на всю жизнь. Он читал ее книги до издания, а она читала его книги. Она вплоть до самой смерти редактировала экзистенциалистский журнал «Les Temps Modernes» и так же, как и Сартр, выражала свою философию и свое мировоззрение в романах, пьесах и философских произведениях.

Бовуар была экзистенциалистом, она отрицала, что каждый человек обладает заранее данной «сущностью». Я создаю себя сам: «В экзистенциализме же, напротив, нет никакого Я; я существует как действительный субъект, который в своем постоянном обновлении вступает в резкое противоречие с застывшей действительностью вещей. Без поддержки и без руководящего принципа я бро-

¹ *Симона де Бовуар. Второй пол* / Пер. с французского А. Сабашниковой. М. — СПб., 1997. Т. I. С. 76.

² *Simone de Beauvoir. Det annet kjønn. Innledning av Moi. S. 9.*

саюсь в мир, которого я заранее не знаю; я свободен, мои планы не определены никакими предсуществующими требованиями, я ставлю перед собой свои собственные цели»¹.

Если эти слова звучат как эхо Сартра, то его позитивная моральная философия, которую он не успел издать до смерти, звучит как эхо Бовуар. Сартр написал свой труд «*Cahiers pour une morale*» — «Записки к вопросу о морали» еще в 1947 г., но так и не закончил и не издал эту книгу. Бовуар без колебаний формулирует экзистенциалистскую этику, согласно которой свобода другого становится нормой для моих действий. Для Бовуар основополагающая этическая ценность — свобода, а не счастье. Отсюда следует, что мы должны уважать свободу другого так же, как и нашу собственную. «Мои поступки в мире есть призыв к свободе других, — пишет Бовуар в эссе «*Pyrrhus et Cinéas*» — «Пирр и Киний». — Моя собственная свобода нуждается в таком мире, в котором существуют другие люди, которые также свободны, так что они свободно могут ответить на мой призыв. Без такого ответа мои собственные действия окажутся бесполезными. Мне нужны равные мне в мире»².

Вопрос о том, желаю ли я другому свободы, является мерилем морального поведения. И наоборот, если я преднамеренно превращаю человека в вещь, то я совершаю тот единственный грех, который можно совершить против человека, и, когда этот грех совершен, не разрешается проявлять снисходительность, и человек должен понести наказание», — пишет она в книге «*Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*» — «Экзистенциализм и практическая мораль». «Ибо наказание означает рассматривать человека свободным, как в добре, так и во зле, это означает отделить зло от добра в использовании человеком своей свободы, это значит хотеть добра»³.

Никто не может быть свободным в одиночку. Моя свобода предполагает свободу других. Она усиливается и подтверждается, если я содействую свободе других. В этом для Бовуар суть экзистенциализма: «Вместо того, чтобы отрицать любовь, дружбу, братство, экзистенциалисты, напротив, полагают, что лишь через эти связи человек может найти основу и реализацию своего суще-

¹ *Simone de Beauvoir*. L'Existentialisme et la Sagesse des nations, 1948. Ссылка дается по норвежскому изданию: *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*. Oslo, 1968. S. 24.

² *Simone de Beauvoir*. Det annet kjønn. Innledning av Moi. S. 17.

³ Там же.

ствования; но они рассматривают эти чувства не как нечто данное заранее, а как нечто, чего нужно добиться борьбой»¹.

То понятие свободы, которым оперирует Бовуар, подразумевает, начиная с самых первых ее работ, понимание конкретной свободы, а не только свободы экзистенциальной. «Я требую для всех людей здоровья, знаний, благосостояния и досуга, — пишет Бовуар, — так чтобы их свобода не разьедалась усилиями в борьбе с болезнями, невежеством и бедностью»². Работу за основополагающие права всех людей она называет «освобождением свободы»³. Материальная обеспеченность создает пространство, в котором каждый может развернуться как самость. Ибо даже самый бедный и самый угнетенный обладает своей экзистенциальной свободой. Он или она только не могут использовать ее.

Женщины также обладают экзистенциальной свободой, однако они находятся «в плену» по другим причинам, нежели те, что лежат в основе бедности или угнетения. Великий проект Симоны де Бовуар заключался в освобождении женской свободы. И это происходит с появлением обширного труда «Второй пол», увидевшего свет уже в 1949 г.

Бовуар сравнивает взгляд на женщин с расизмом. Отдельный еврей и отдельная женщина рассматриваются не как отдельные люди, а как представители вида, о котором якобы очень много известно и который имеет однозначные характеристики: «“Вечная женственность” полностью соответствует “негритянской душе” и “еврейскому характеру”»⁴, — пишет Бовуар. В силу шаблонных представлений европейцев о евреях и неграх, женщине также придаются отдельные качества, которые у мужчин сглаживаются, поскольку мужчины представляют единое целое. Еврей только жаден, европеец же может быть и жадным, и щедрым. У женщины или есть только пол, или она — небесное создание, то есть шлюха, либо мадонна. Что касается мужчины, то он может возвыситься до небес или погрязнуть в пороках и все равно оставаться одним и тем же лицом.

В книге «Второй пол» Бовуар исходит из гегелевской диалектической напряженности между господином и рабом, но указывает на

¹ Там же. S. 95.

² *Simone de Beauvoir*. Det annet kjønn. Innledning av Moi. S. 17.

³ Там же.

⁴ *Симона де Бовуар*. Второй пол / Пер. с французского А. Сабашниковой. М.-СПб., 1997. Т. I. С. 13.

то, что те узы, которыми мужчина и мужское сообщество связывают женщин, есть узы иного рода, нежели узы между господином и рабом. Если раб может путем упорного труда возвыситься до самосознания и достоинства в глазах господина, и тем самым заставить господина понять, что он «другой», то даже свободные женщины признали господство мужчин. Они согласились с тем, что они — «второй пол». Поэтому они никогда не представляют для мужчины угрозу, превратив его в объект. Поэтому они никогда не получали от мужчин помощи в том, чтобы увидеть самих себя. В отношении между господином и рабом, несмотря ни на что, именно господин, даже нехотя, помогает рабу обрести самосознание. В отношениях между полами увидеть и осознать себя — задача одной только женщины.

Отношения между мужчиной и женщиной можно сравнить со средневековыми отношениями сеньора к своему вассалу. Подобно вассалу, женщина получает защиту и материальные блага от своего «господина». Он оправдывает ее существование: «Ведь вместе с экономическим риском она избегает и риска метафизического, ибо свобода вынуждает самостоятельно определять собственные цели. В самом деле, наряду со стремлением любого индивида утвердить себя в качестве субъекта — стремлением этическим — существует еще соблазн избежать своей свободы и превратить себя в вещь. Путь этот пагубен, ибо пассивный, отчужденный, потерянный человек оказывается жертвой чужой воли, существом, отторгнутым от собственной трансцендентности, потерявшим всякую ценность. Но это легкий путь: он дает возможность избежать тревоги и напряжения, свойственных подлинному существованию. Таким образом, мужчина, конституирующий женщину как Другого, находит в ней сильнейшую тягу к пособничеству»¹.

Бовуар спрашивает не о том, как женщина может стать счастливой, а как она может стать *свободной*, и поэтому она может обвинить женщину в том, что та предпочитает надежность индивидуальности. Для Бовуар, так же, как и для Сартра, страх — спутник свободы.

Игра между обоими полами связывает и тот, и другой и делает их несвободными: «Распря между мужчиной и женщиной будет продолжаться до тех пор, пока они не признают взаимного равенства, то есть до тех пор, пока женственность будет увековечивать

¹ *Симона де Бовуар*. Второй пол / Пер. с французского А. Сабашниковой. М.-СПб., 1997. Т. 1. С. 12.

себя в качестве неизменной сущности, — кто более, мужчина или женщина, заинтересован в поддержании этой ситуации? Женщина, сбрасывая с себя оковы, хочет, тем не менее, сохранить свои привилегии; а мужчина в свою очередь предпочел бы сберечь свои привилегии и потребовать от женщины, чтобы та согласилась с определенными ограничениями»¹.

Подобно Мэри Уолстонкрафт, Бовуар считает женщину совинновной в своей ситуации и так же, как и та, считает, что угнетение женщины делает несвободным мужчину.

Со временем женщина получает гражданские права на бумаге, она становится членом общества, однако все только формально. Причина в том, что и она сама, и мужчина, и общество в целом считают женщин *другими*.

Все традиционное общество построено на том, что женщина — существо другое. Когда общество разлагается, женщина может освободиться, но «у нее есть только негативная свобода, которая находит свое выражение лишь в вольном поведении и распутстве, — так было в период упадка Римской империи, в эпоху Возрождения, в XVIII в., при Директории. Или она находит себе применение, но при этом порабощена; или она освобождается, но не находит себе применения»².

Женщины еще не обнаружили свое существование в качестве индивидов, «они не чувствуют себя как дома на этой земле». Так, Бовуар пишет: «Великий человек вырывается из массы и отдается на волю обстоятельств — женская масса живет в стороне от истории, а обстоятельства для каждой из них — это препятствие, а не трамплин. Чтобы изменить образ мира, нужно прежде накрепко в него врасти; но женщины, накрепко укоренившиеся в обществе, — это как раз те, которые этому обществу покорны. Если только речь не идет о божественном предназначении — а в этом случае женщины ни в чем не уступают мужчинам, — честолюбивая женщина, героиня выглядят диковинными существами. Лишь когда женщины начинают чувствовать себя на этой земле как дома, появляются такие личности, как Роза Люксембург и Мария Кюри. Они с блеском продемонстрировали, что не неполноценность женщины опреде-

¹ *Симона де Бовуар*. Второй пол / Пер. с французского И. Малаховой, Е. Орловой. М.-СПб., 1997. Т. 2. С. 397.

² Там же. Т. I. С. 81.

лила ее ничтожную роль в истории, а ничтожная роль в истории обрела ее на неполноценность»¹.

Женщину и женственность создают вовсе не «природа», биология или тело. Обе эти величины создаются обществом: «Женщиной не рождаются, ею становятся. Ни биология, ни психика, ни экономика не способны предопределить тот облик, который принимает в обществе самка человека. Существо, называемое женщиной, нечто среднее между самцом и кастратом, могло возникнуть только под воздействием всех сторон цивилизованной жизни. Лишь при общении с другими людьми индивид может осознать себя *Другим*»².

Однако это вовсе не означает, что слово «женщина» не имеет значимого содержания. «Женщина» есть не только название для половины человечества, оно означает еще и *ситуацию*. Быть женщиной — особый опыт. С этим опытом надо считаться, найти в нем все наилучшее. Каким получается этот опыт — зависит от места, времени, а также от других людей — мужчин и других женщин. Для того чтобы «ситуация» дала возможность отдельной женщине стать субъектом и создать саму себя, необходим целый ряд «конкретных свобод» — возможность получить образование, работу, права. Для «освобождения» женской свободы, требуется нечто большее, нежели формальности и материальные блага, хотя они и необходимы. Нужно, чтобы женщина считала себя саму индивидом, чтобы она выбрала саму себя и рискнула сделать этот ответственный выбор. Она должна «заметить саму себя», говоря словами Кьеркегора. Это сумели сделать такие женщины, как Аспазия, Гипатия и Катарина Сиенская. Поэтому они считаются выдающимися, «индивидами» на условиях своего времени. И поэтому женщин такого типа часто ненавидят и изгоняют из общества. Этим женщинам уже не надо было «заметить самих себя». Другие должны были обратить на них внимание — как на женщин.

Поскольку моя свобода зависит от твоей свободы, *взаимное признание* между мужчиной и женщиной идет рука об руку с самопознанием. «Взаимость (*réciprocité*) для Бовуар — великий политический и личностный идеал, — пишет Мои. — Для нее цель феминизма состоит в том, чтобы создать общество, в котором мужчины и женщины признают *друг друга* в качестве свободных субъ-

¹ Там же. С. 82.

² Там же. С. 148.

ектов. Лишь в таком случае можно говорить об обнаружении собственно эротического и человеческого смысла в разнице полов»¹.

Так мы опять возвращаемся к Уолстонкрафт, мечтавшей об обществе, в котором пол имеет значение только для любви.

Симона де Бовуар пишет в заключении книги «Второй пол»: «Освободить женщину — значит отказаться ограничивать ее лишь отношениями с мужчиной, но это не значит отрицать сами эти отношения. Существовая для себя, она будет тем самым существовать и для мужчины. Каждый из них, видя в другом независимого субъекта, останется для него *Другим*... только тогда, когда будет покончено с рабским состоянием половины человечества, когда разрушится основанная на нем система лицемерия, деление человечества на два пола обретет свое подлинное значение, а человеческая пара — свой истинный облик»².

У Мэри Уолстонкрафт права, свобода, мораль и человеческое достоинство основывались на разуме. В своем труде она выступает за равенство и равноценность между мужчинами и женщинами. Разум связывает нас и делает нас однородными.

Симона де Бовуар основывается не на общем разуме, а на различных выборах и возможностях. Таким образом, ее философия сводится к защите индивида, выбирающего сам себя. Он или она выбирают свою свободу. Эта свобода предполагает свободу другого и сама является предпосылкой для такой свободы. Женщина, которая видит себя саму и которую считают равноценной, возвышается и превращается из существа определенного вида в индивида. В таком отношении оба человека взаимно уважают и признают друг друга, а не сводят другого к объекту. Согласно Симоне де Бовуар нет пути назад к суеверному мнению о том, что индивидом может быть только мужчина.

Мыслители, представленные мной в двух последних главах, выступают за такое самопонимание, в котором я есть «неопределенный факт». Короче говоря, я существую. Они резко против указаний типа «таким ты должен быть», делающих неразрывным тот замкнутый круг, в который поместил современного человека Густав Вигеланн.

¹ *Simone de Beauvoir*. Det annet kjønn. Innledning av Moi. S. 24.

² *Симона де Бовуар*. Второй пол / Пер. с французского И. Малаховой, Е. Орловой. М.-СПб., 1997. Т. 2. С. 403.

Я — и господин, и раб

Чарльз Дарвин, Карл Маркс и Зигмунд Фрейд

выдвигают двусмысленные идеи.

Эмма Гольдман более уверена в себе

Я слышал, о чем говорили говоруны, их толки о начале и конце,
Я же не говорю ни о начале, ни о конце.

Никогда еще не было таких зачатий, как теперь,

Ни такой юности, ни такой старости, как теперь,

Никогда не будет таких совершенств, как теперь,

Ни такого рая, ни такого ада, как теперь.

Еще, и еще, и еще,

Это вечное стремление вселенной рождать и рождать,

Вечно плодородное движение мира.

Из мрака выходят двое, они так несхожи, но равны: вечно

Материя, вечно рост, вечно пол,

Вечно ткань из различий и тождеств, вечно зарождение жизни.

Уолт Уитмен. Из «Песни о себе»¹

Мы оставили рассмотрение развития науки на этапе завершения научной революции в XVII в. Однако естественные науки уже давно дышали нам в затылок; их понимание мира и методы маячат за спинами, как русских нигилистов, так и Ибсена, Ницше и Штейнера. Романтизм можно рассматривать как реакцию на науку, как попытку восстановить связь между миром и человеком, основанную не только на наблюдении, рационализме и эксперименте, — как об этом так отчаянно кричал Человек из подполья у Достоевского. Таким образом, XIX век является не только «веком индивида», но и веком науки.

Эти два определения предполагают и оплодотворяют друг друга. И несмотря на то, что природа этого дела такова, что никакое наблюдение не может быть абсолютно беспристрастным — моему наблюдению всегда предшествует либо понимание, либо непонимание того, что я наблюдаю — все же методы естествознания основаны на наблюдении и самостоятельном мышлении. Это упражнения, которые может сделать только отдельный человек. И тем не менее эти упражнения заставляют отдельного человека обратить внимание на самого себя.

¹ Уолт Уитмен. Избранные произведения. М., 1990. С. 51—52.

Проявляя интерес к истории, философия сталкивается с исходной позицией современной естественной науки. История — есть изменение и развитие, а мысль о развитии находилась в центре внимания в начале XIX в. У Гёте эта мысль — одна из основ его органического понимания науки и представления о росте и созревании индивида. Философию Гегеля можно назвать динамическим описанием превращения и развития человеческого духа на протяжении различных исторических эпох. Для Гёте развитие основывается на переживании того, что что-то разворачивается, становится — или, скажем, становится самим собой — в постоянном взаимодействии с окружением. Для Гегеля развитие — ступенька в самореализации духа.

Французский естествоиспытатель Жан Батист Ламарк (1744—1829) был также одним из первых поборников идеи о том, что жизнь на Земле возникла в результате эволюции, а не внезапного акта творения. Различные виды животных были приспособлены к своей окружающей среде. Их органы создавались их функцией: в результате того, что короткошее травоядное животное на протяжении многих поколений пыталось дотянуться до самых высоких листьев на деревьях, возник в конце концов жираф. Свойства, приобретенные одним поколением, переходили по наследству к следующему. Чарльз Дарвин (1809—1882) отдает должное и Гёте, и Ламарку в первой главе своей книги «Происхождение видов».

Однако по-настоящему природа получила свою историю лишь в 1830 г., когда Чарльз Лайель (1797—1875), основоположник современной геологии, издал свой труд «Основные начала геологии». Его основополагающий революционный принцип состоял в том, чтобы исходя из настоящего времени и известных нам геологических явлений, двигаться назад, вглубь истории, не упуская из виду современных знаний. Подобно человеку, природа живет, двигаясь вперед, но понять ее можно, лишь двигаясь назад. На Земле все время действуют одни и те же законы. Внешний вид Земли объясняется силами, которые действуют на необозримом временном пространстве.

Новый миф о происхождении человека

Незадолго до того, как Дарвин опубликовал свое первое крупное произведение в 1859 г., он получил очерк английского естествоиспытателя-самоучки по имени Альфред Рассел Уоллес,

с которым он уже ранее переписывался. Уоллес находился на Молуккских островах¹ и просил Дарвина представить его очерк Чарльзу Лайелю, который тогда был председателем Геологического общества в Лондоне. Дарвин разработал свое учение об эволюции уже несколько лет назад, но еще ничего не опубликовал. Уоллес ничего не знал о том, над чем работает Дарвин. «Если бы Уоллес видел мою рукопись, написанную в 1842 г., он не смог бы написать лучшего сокращенного изложения моей теории»², — писал Дарвин Лайелю.

Уоллес был первым, кто использовал термин «борьба за существование». Так что миф о происхождении, который впоследствии стал называться «дарвинизмом», возник не на пустом месте. К чести Дарвина следует отметить, что он не пренебрег письмом от Уоллеса, а опубликовал его очерк вместе с кратким изложением своей собственной теории. Уоллес проявил столько же благородства и стал одним из вернейших соратников и оруженосцев Дарвина.

Однако их теории не были идентичными. Уоллес пришел постепенно к выводу о том, что способность человека к абстрактному мышлению и интеллект не могут объясняться одной только эволюцией, тем более уже так называемые примитивные люди имели больший объем мозга, нежели требовалось в борьбе за существование. Поэтому в его теории человек не был *абсолютно* связан с остальной природой, против чего возражал Дарвин. Что касается последующего влияния теории, то здесь Дарвин вышел бесспорным победителем.

Чарльз Дарвин родился в состоятельной буржуазной семье с либеральными взглядами. В детстве и молодости он проявил мало интереса к школьным предметам и учебе вообще. Он начал изучать медицину, но отказался от этого, так как не выносил вида крови. По настоянию отца он получил теологическое образование, но карьера священника не вызывала у него энтузиазма. Его интересы выходили за рамки того, чему учили в школах и университетах. Его страстью было коллекционирование, сортировка и классификация. «Еще в детстве он собирал все, что только можно было собирать, — пишет Томас Хилланд Эриксен, — ракушки, почтовые марки, птичьи яйца, камни, минералы... Этот интерес к коллекционированию, подсчету и классификации он сохранил на всю жизнь. Многие его биографы отмечают, какая это, должно быть, была колоссальная

¹ Часть Малайского архипелага в Индонезии (*прим. пер.*).

² Цит. по: *Thomas Hylland Eriksen. Charles Darwin. Oslo, 1997. S. 56.*

работа, изучить всю собранную и катологизированную им информацию, ибо ему было просто трудно что-то выбросить»¹.

Впоследствии мы увидим, что Дарвин благодаря своей мании собирательства, длившейся всю жизнь, приобрел отличное образование, что очень пригодилось ему в его будущей жизни. Его карьера началась 27 декабря 1831 г., когда он взошел на борт экспедиционного судна королевского флота «Бигль», чтобы составить компанию капитану Роберту Фицрою и проводить научные наблюдения. Они отправились в кругосветное плавание, которое должно было продлиться три года, однако заняло целых пять лет, в течение которых они побывали в почти неисследованных районах мира. Дарвин собрал огромное количество информации в виде растений, животных и собственных записей.

Не менее важным было приобретенное им во время этого путешествия теоретическое понимание. Дарвин взял с собой новаторский географический труд Чарльза Лайеля, а еще до поездки прочитал «Естественную теологию» священника Уильяма Палей, в которой автор приводит теологические аргументы того, что мельчайшие детали и связи в природе могли возникнуть только благодаря сознательному божественному плану. Подобно Ламарку, Палей исходил из того, что природа целесообразна. Оба естествоиспытателя объясняли поведение животных с помощью слова «потому что». Так, жираф имеет длинную шею, потому что он вытягивал ее на протяжении многих поколений, чтобы достать верхние листья деревьев. Подобного рода мышление не имеет ничего общего с дарвинизмом. Однако в то время Дарвин еще не знал этого.

Материал, собранный Дарвином во время кругосветного плавания, был передан целому ряду специалистов, которые его отсортировали, проанализировали и классифицировали. И когда были сформулированы результаты исследований, Дарвин сделал предположение о том, что виды не являются постоянными — отсюда его понятие эволюции или преобразования: виды преобразуются и эволюционируют друг в друга. Как Лайель, так и другие авторитетные ученые того времени были убеждены в том, что все виды созданы по отдельности. Они допускали, что виды со временем могут меняться, но все же оставаться теми же видами.

Первое новаторское утверждение Дарвина гласило, что это не так. Границы видов не очерчены. Виды не являются «чистыми».

¹ *Thomas Hylland Eriksen. Charles Darwin. S. 18.*

Так, он утверждал, что белый медведь может превратиться в кита при соответствующих условиях окружающей среды¹. Позднее Дарвин столкнулся с серьезной критикой относительно принципа развития одного вида из другого, в том числе со стороны Лайеля.

Тот факт, что виды развивались друг из друга, имел драматические последствия для взгляда на человека; ведь тогда и человек не представлял собой постоянный и стабильный вид. Человек также был подвержен динамическому ходу естественного развития. Лайель предостерегал Дарвина, говоря о том, что большинство английских джентльменов «почувствуют глубокое отвращение при мысли о том, что имеют общего предка со своими черными камердинерами, не говоря уже о горилле», — пишет Хилланд Эриксен.

Второй решительный прорыв в развитии учения об эволюции произошел, когда Дарвин прочитал очерк английского экономиста Томаса Роберта Мальтуса «An Essay on the Principle of Population» — «Опыт о законе народонаселения», вышедший в 1798 г. Мальтус утверждает, что если население растет в геометрической прогрессии — численность населения удваивается через определенное количество лет: 2, 4, 8, 16, 32, — то средства существования растут в арифметической прогрессии: 1, 2, 3, 4... Лишь сильнейшие смогут выжить в борьбе за необходимое количество пищи. Дарвин применил этот принцип к миру животных. «Поэтому, так как производится более особей, чем может выжить, в каждом случае должна вестись борьба за существование либо между особями того же вида, либо между особями различных видов, либо с физическими условиями жизни, — пишет Дарвин в «Происхождении видов». — Это — учение Мальтуса, с еще большей силой примененное ко всему животному и растительному миру, так как здесь невозможно ни искусственное увеличение пищи, ни благоразумное воздержание от брака. Хотя в настоящее время численность некоторых видов и может увеличиваться более или менее быстро, но для всех видов это невозможно, так как земля не вместила бы их»².

Теория Мальтуса дала Дарвину еще один ключ к бесконечно сложному, разнообразному и по всей вероятности высшему разуму, проявляющемуся в природе, нежели считали Палей и Лайель.

¹ См.: *Thomas Hylland Eriksen*. Charles Darwin. S. 89.

² *Чарльз Дарвин*. Происхождение видов путем естественного отбора // Ч. Дарвин. Сочинения. Т. 3. М., 1939. Гл. III Борьба за существование. www.chronos.msu.ru/RREPORTS/darvin_proishozhdenie_vidov.pdf

Развитие не имеет никакого высшего плана. Здесь нет никакого «потому что». Развитие не имеет цели. У жирафа длинная шея вовсе не *потому, что* он вытягивал ее на протяжении многих поколений. Шея длинная благодаря тому, что «пра-жираф» имел более длинную шею, чем его ближайшие родственники, мог питаться листьями в верхней части деревьев и выжил. На протяжении миллионов лет это эволюционное преимущество вело к выживанию особей с длинной шеей в наследственных вариациях и создало современного жирафа. Выживает наилучший из бесконечного числа случайных возможностей. «Если Палей по аналогии с фантастической сложностью природы пишет, что, если ты найдешь на дороге часы, значит, где-то есть часовщик, то Дарвин мог бы ответить, что часовщик-то имеется, но он слепой и должен создать часы путем бесконечных испытаний и ошибок, — пишет Хилланд Эриксен. — Природа не имеет цели, и ее виды вовсе не хотели своих специфических черт»¹.

Дарвин завершил создание своей теории в основном уже в 1838 г. Это относилось также к ее применению в отношении человека. Тем не менее, случилось так, что прошло целых двадцать лет, прежде чем он опубликовал свои идеи. Как мы уже знаем, поводом послужило письмо, полученное им от Уоллеса. Кстати, Уоллес также применил идеи Мальтуса к миру животных.

Причин для такой длительной задержки было несколько, в том числе тот факт, что Дарвин принадлежал к высшим слоям британского общества. Он отлично понимал, что его теория взрывоопасна, если перенести ее из биологии в политику. Он вовсе не стремился вызвать потрясения в этом обществе. Если даже виды не являются неизменными, то почему привилегии должны следовать правилам о наследовании?

Что касается Мальтуса, то его теория уже давно имела роковые последствия для английского общества. Так, в 1832 г. были приняты поистине драконовы законы в отношении бедности, основанные на его теории. Бедные должны были получать минимальную поддержку, так чтобы выживали сильнейшие. Иными словами, связь между дарвиновской теорией и английским обществом уже существовала, сколько бы он сам ни настаивал на том, что занимается наукой, а не политикой.

¹ Thomas Hylland Eriksen. Charles Darwin. Oslo, 1997. S. 77.

Когда, наконец, в 1859 г. вышла книга «О происхождении видов», весь первый тираж в 1200 экземпляров был продан за один день, и это было еще одним доказательством «своевременности» Дарвина. При жизни Дарвина вышло всего шесть различных изданий, причем каждое последующее было расширенным и переработанным по сравнению с предыдущими.

Дарвин был очень осторожен в упоминании людей в книге «О происхождении видов». Книга заканчивается обещанием позднее осветить также и происхождение людей. Это произошло с написанием книги «The Descent of Man» — «Происхождение человека и половой отбор» в 1871 г., в которой он констатирует, что различие между животным и человеком недостаточно велико, чтобы человек мог получить собственную таксономическую классификацию. Тот факт, что человек и животное есть ветви одного дерева, обсуждался как сторонниками, так и противниками этого взгляда уже давно. В 1849 г. в Лондоне впервые демонстрировали гориллу, а через десять лет после этого один из наиболее верных соратников Дарвина, Томас Хаксли, указывал на то, что различие между человеком и гориллой не больше, чем между павианом и гориллой.

Так утвердился современный миф о происхождении. «Дарвиновская эволюционная биология может рассказать нам, людям, не только какие мы создания, но и откуда мы произошли, — пишет Хилланд Эриксен. — Мы приходим, подобно другим млекопитающим, от существ, похожих на землероек, живших свыше 150 миллионов лет тому назад; подобно птицам, рептилиям, амфибиям и рыбе мы приходим от водного червяка, жившего 600 миллионов лет назад, и в конечном счете все живое происходит от незаметных похожих на бактерии микроорганизмов, живших свыше трех миллиардов лет тому назад»¹.

Человек — часть природы и связан со всеми живыми организмами. Я сначала — биология, а потом я сам. Мое существование есть результат игры случайностей, в которой требования среды определяют, что должно погибнуть, а что — развиваться. Подобно христианскому и еврейскому мифам о происхождении, дарвинизм также имел последствия для будущего. Мифы можно рассматривать как дорожный указатель к определенной цели. Дарвин также знал, что может возникнуть нечто качественно новое, чего нельзя рассчитать или вообра-

¹ *Thomas Hylland Eriksen. Charles Darwin. Oslo, 1997. S. 157.*

зить исходя из предпосылок прошлого. Один вид не следует логически после другого, млекопитающих нельзя предсказать, исходя из пресмыкающихся. Поэтому и будущее является открытым — оно может принадлежать человеческому роду, который только покачает головой или слабо улыбнется, глядя на то, что мы сейчас понимаем под словом «человек». В эту область вторгся Ницше со своим учением о сверхчеловеке, и подобным же образом Штейнер подчеркивает эту сторону дарвинизма в своей книге о Ницше и в своих философских трудах.

Однако в историческом развитии дарвинизма важными стали иные аспекты. Как это ни удивительно, биография самого Дарвина послужила своего рода предостережением последующему развитию.

В молодости Дарвин интересовался литературой, музыкой и искусством, нельзя сказать, чтобы он увлекался этим, но интересовался, как обычные люди. Чем старше он становился, тем сильнее впечатление, что он попадает в стеклянный колокол, в котором исчезает все, кроме собранных им фактов и их эмпирической обработки. Кажется даже, что пропадает его способность к новому мышлению и открытиям: все его теории были более или менее готовы в 1830-е годы. Позднее он их дорабатывал и представлял.

Дарвин сам с болью отмечал свое превращение. «В позднейшие годы моей жизни я, к великому моему сожалению, совершенно утратил вкус ко всякой поэзии, включая и Шекспира, — пишет он в своей автобиографии. — Я не чувствую дисгармонии и ритма, не могу правильно напеть мелодию; для меня загадка, как это я раньше получал удовольствие от музыки... Кажется, что мой ум стал какой-то машиной, которая перемалывает множества фактов в общие законы, но я не в состоянии понять, почему это должно было привести к атрофии той части моего мозга, от которой зависят высшие [эстетические] вкусы»¹.

Несмотря на то, что дарвинизм не претендует на нечто большее, нежели объяснение биологического развития, ряд его сторонников считает себя компетентными высказываться о вещах, выходящих далеко за его рамки, таких как искусство, религия и человеческое достоинство. Дарвинизм стал похож на пожилого Дарвина, с той разницей, что его сторонники настаивали на том, что могут объяснить то, чего совсем не понимали. В таком случае дело может закончиться

¹ Чарльз Дарвин. Воспоминания о развитии моего ума и характера // Ч. Дарвин. Сочинения. Т. 9. М. 1959, <http://charles-darwin.narod.ru/biography/mind.html>; <http://charles-darwin.narod.ru/biography/childhood.html>.

плохо. «Если главное орудие человека — молоток, то он со всеми вещами обращается как с гвоздями»¹, — отмечает Хилланд Эриксен.

«Удары молотка» были двух типов. Оба типа были направлены против индивида и общества. Один из них получил название «социал-дарвинизма» и исходит из теории Мальтуса. Права имеют не все люди. Государство не должно вмешиваться в естественный ход развития. Достойны жизни только те, кто обнаружил способность к выживанию. Основателем этого течения является английский философ и социолог Герберт Спенсер, один из важнейших соратников Дарвина, который сформулировал лозунг «*survival of the fittest*» — «выживание самых способных». Сам Дарвин никогда не использовал термин «социал-дарвинизм».

Другой тип носит название евгеника или разведение людей. Таким же образом как люди на протяжении тысяч лет занимались разведением домашних животных, мы должны поступить и в отношении людей. То, что действует в мире природы, применимо и к людям.

Евгеника и социал-дарвинизм — родственные течения. Так, Герберт Спенсер от имени социал-дарвинизма отметил благотворительность, потому что она могла бы дать возможность развития слабым и нежелательным индивидам. Главная идея евгеники та же самая — помешать развитию и формированию определенных индивидов и создать условия для желательных экземпляров человечества. Но в противоположность социал-дарвинизму евгеника требовала сильного государства, чтобы осуществить свои намерения. И такое государство они со временем получили.

Само слово и понятие «евгеника» принадлежит английскому психологу Фрэнсису Гальтону (1822—1911). Он был кузеном Дарвина и сильнее того одержим манией коллекционирования и измерения. «Он был прежде всего умным и настойчивым счетчиком — он подсчитывал предметы, явления, характерные черты, все что можно было наблюдать, как очевидное, так и сомнительное, действительное и воображаемое, — пишет Эдвин Блэк. — И если в какофонии жизни можно было увидеть какое-то единообразие, то пронизательная логика Гальтона находила это и систематизировала до уровня предсказуемости»².

Гальтон стремился прежде всего не к обнаружению связей, а к предсказыванию событий. Он сделал целый ряд новаторских от-

¹ Thomas Hylland Eriksen. Charles Darwin. Oslo, 1997. S. 138.

² Edwin Black. War against the weak. Eugenics and America's Campaign to create and master Race. New-York, 2004. S. 14.

крытий в области метеорологии, статистики и определения вероятности. Он также изобрел систему классификации отпечатков пальцев, которая и по сей день используется в криминологии.

В 1860-е годы он начал систематизировать исследования биографий, семейных хроник и родословных поэтов, ученых и деятелей искусства и вскоре счел возможным утверждать, что не только внешность человека и его физические качества передаются по наследству. Это касается также умственных способностей и дарований. Из этого наблюдения он сделал вывод о том, что возможно создать «высокоодаренную человеческую расу» путем систематического отбора супругов на протяжении поколений. В то же время он понимал, что невозможно регулировать заключение браков в демократическом обществе, а кроме того, что его теория имеет настолько слабое научное обоснование, что она никогда не сможет привести к изменению законодательства в Великобритании. Поэтому он вообразил, что евгеника должна превратиться в религию: «Гальтон надеялся реформировать евгенику в религиозную доктрину, которая регулировала бы заключение браков, вероисповедание, основанное на вере без доказательств, — пишет Блэк. — Евгенические браки должны стать строгой заповедью как религиозный долг, — писал Гальтон в обширном очерке, в котором он перечислял своих предшественников в еврейской, христианской традиции и даже в обычаях примитивных народов. Последователем Гальтона стал известный английский драматург, социалист Бернард Шоу: «Только евгеническая религия может спасти нашу нацию»¹, — писал он в 1905 г.

В Великобритании можно было, пожалуй, одобрять идею социал-дарвинизма о более или менее случайной чистке общества от слабых путем уменьшения социальной поддержки. Что касается систематической сортировки людей, то с этим было сложнее. В новом свете дело обстояло иначе. В США многие обстоятельства делали евгенику более приемлемой, нежели в Европе. Самым важным из них было то, что, если в старом свете общество было разделено на классы, молодое американское общество вдобавок характеризовалось «расами». Различия в привилегиях уже основывались на биологии.

«Америка была готова принять евгенику, прежде чем евгеника была готова для Америки», — писал Эдвин Блэк в своем документально подтвержденном исследовании, посвященном истории ев-

¹ Edwin Black. War against the weak. S. 28.

геники в Америке¹. «Селекция человека должна стать первейшей задачей нашего времени», — писала газета утопической общины Онейда Комьюнити в штате Нью-Йорк в 1865 г., за два десятилетия до того, как Гальтон сформулировал понятие «евгеники». Через несколько лет там начались первые эксперименты по селекции человека с помощью добровольцев — 53 женщин и 38 мужчин.

Негативная и позитивная евгеника казалась необходимой для спасения нации — эта точка зрения была широко распространена как в либеральных, так и в консервативных кругах. В 1891 г. американская феминистка Виктория Вудхалл писала: «Лучшие умы нашего времени приняли тот факт, что, если мы хотим улучшить людей, их надо выращивать путем отбора; а если имбецилы, уголовники, божедомы и прочие оказавшиеся за бортом люди — нежелательные граждане, то их выращивать не следует»².

В 1909 г. американский педагог Джон Франклин Боббит написал статью «Практическая евгеника», в которой он приводил аргументы в пользу того, что чистейшая и несомненно наилучшая раса — это раса, охватывающая англо-саксонских протестантов и германцев: «Надо признать, что у них необычайно чистая кровь, высокий средний уровень гигиены, здоровья и силы. Они все принадлежат к высоко-родной и отборной расе». В 1916 г. американский евгенист Мадисон Грант издал книгу «The Passing of the Great Race» — «Закат великой расы», где он констатировал, что нордические народы — это «белый человек *par excellence*»³. В той же книге он описывает «выродившихся ирландцев»⁴. Они и им подобные должны исчезнуть: «Неправильно понятое уважение к тому, что считается божественными законами, и сентиментальная вера в святость человеческой жизни имеют тенденцию препятствовать как уничтожению младенцев с физическими и умственными недостатками, так и стерилизации взрослых людей, не представляющих ценности для общества. Закон природы требует уничтожения ненужного. Человеческая жизнь обладает ценностью лишь тогда, когда она полезна для общества или расы»⁵.

Следует отметить, что ни один из цитируемых здесь писателей не относился к выдающимся членам общества.

¹ Edwin Black. War against the weak. S. 21.

² Ibid. S. 22.

³ Ibid. S. 29.

⁴ Ibid. S. 90.

⁵ Ibid. S. 129.

Уже в 1907 г. в штате Индиана были приняты первые законы о стерилизации. Бедные, уголовники и «умственно отсталые» должны были быть подвергнуты стерилизации или кастрации. Через три года еще три американских штата приняли такие же или похожие законы. Позднее закон о стерилизации был дополнен законами, запрещающими браки между представителями различных рас. В 1920-е годы прошел целый ряд судебных процессов с целью заставить супругов разойтись, причем роли не играл тот факт, что оба супруга выглядели белыми. Одной капли негритянской крови было достаточно¹.

В 1929 г. было введено расовое обследование людей, которые хотели эмигрировать в Америку, в том числе с одобрения правительств Бельгии, Великобритании, Швеции, Норвегии, Дании и Германии. Официально эта система была отменена лишь в 1952 году.

К этому времени евгенические идеи уже давно вернулись обратно в Старый свет. В 1934 г. норвежский Стorting принял законы о стерилизации, с одним только голосом против — от Общественной партии. Между 1934 и 1977 г. в Норвегии было стерилизовано около 41 тыс. человек. По сравнению с данными, приводимыми Блэком по Америке целиком — 60 тысяч, это очень большое количество. Это, вероятно, объясняется тем, что в норвежском обществе государство играет гораздо большую роль, чем в американском. Дебаты о евгенике в США, по-видимому, были оживленными, во всяком случае, в отдельные периоды. В Норвегии же, напротив, вплоть до 1970-х годов царило ужасающее единство по этому поводу.

В 1936 г. Мадисон Грант, автор книги «Закат великой расы», получил письмо от одного читателя из Германии, писавшего, что эта книга стала «его библией». Этого человека звали Адольф Гитлер.

В Германии идеи евгеники попали в общество с сильным и всемогущим государством и были эффективно претворены в жизнь. Остальное известно из истории.

Однако Дарвина не следует обвинять в событиях этой истории. Никто не может нести ответственность за чужие толкования своих идей. Дарвинизм можно понимать так, что всех людей связывают родственные узы, и в принципе нет разницы между джентльменом и его черным камердинером. Но если разница между человеком и животным столь незначительна, почему бы не заняться селекцией людей?

¹ *Edwin Black. War against the weak. S. 171.*

Сведение Дарвиным — и особенно его преемниками — человека к биологии открывает путь не только к тому, чтобы человек однозначно понимал себя как животное. В реальном мире я также рискую потерять власть определения самого себя. Ты понимаешь себя как самостоятельное и вышестоящее существо. *Я же*, напротив, в твоих руках. Я — есть мои внешние признаки. Таким образом, отдельный человек больше уже не является самим собой, а отдан во власть высшей, созданной человеком целостности.

Новые боги

Гегель, по его собственным словам, завершил философию, показав как объект и субъект примиряются в самопознании мирового духа в его собственной философии. Фейербах пытался спустить дух на землю, показав, что религия есть проекция человека в мире. «Бог» создан человеком, а не наоборот.

Карл Маркс (1818—1882) черпал вдохновение у них обоих и обоим возражал. Маркс утверждал, что Гегель стоит на голове. Он дескать воображает, что нечто производное, а именно, человеческое мышление, идеи — или «идеологии» — представляют собой движущую силу истории. Но это не так. Диалектика, по Марксу, происходит здесь, на земле, через развитие производительных сил и производственных отношений. Отчуждение человека может быть преодолено через практику, а не только через деятельность самопознания. «Мы не станем, конечно, утруждать себя тем, чтобы просвещать наших мудрых философов относительно того, что «освобождение» «человека» еще ни на шаг не продвинулось вперед, если они философию, теологию, субстанцию и всю прочую дрянь растворили в «самосознании», — пишет он в «Немецкой идеологии». — «Освобождение» есть историческое дело, а не дело мысли, и к нему приведут исторические отношения, состояние промышленности, торговли, земледелия, общения...»¹.

Согласно Марксу, Людвигу Фейербаху было свойственно то же самое заблуждение, что и Гегелю. Он, правда, свергнул с трона метафизическую религию. Но даже он не понял того факта, что главное — это конкретная человеческая деятельность. Фейербах

¹ Карл Маркс. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв. в 3-х тт. М., 1970. Т. 1. С. 27.

остановился на удвоении действительности, удовлетворившись сведением религии к человеческим мыслям. Однако человеческие мысли сами есть выражение «земной основы». Исходить из них значит путать копию с оригиналом. «Религиозное сознание» есть продукт общественный. Чтобы преодолеть религию, надо изменить общество. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его», — пишет Маркс в «Тезисах о Фейербахе»¹. Тем самым была сформулирована программа Маркса — он хотел превратить философию в политику, поставить действия и работу на место размышлений. Фридрих Энгельс, соратник и помощник Маркса на протяжении всей его жизни, жаловался в одном из писем Марксу примерно в то же время, когда были написаны эти строки, что они по-прежнему ограничены использованием пера и не могут схватить свои мысли непосредственно руками и если надо, реализовать их кулаками.

Оба мыслителя высоко оценивали значение классовой принадлежности для возможностей самореализации человека. Они были преисполнены справедливым гневом в связи с положением пролетариата и по праву указывали на то, что иметь пищу в желудке и хорошие материальные условия — есть абсолютная предпосылка для того, чтобы стать и чувствовать себя индивидом, наделенным самоуважением и достоинством.

Карл Генрих Маркс родился в 1818 г., подобно Дарвину, в буржуазной семье с либеральными взглядами. Его отец был адвокатом и перешел из иудаизма в христианство. Когда Карлу исполнилось 19 лет, отец послал его в Берлин изучать право. Там молодой человек попал в интеллектуальную и романтическую среду. Он общался с левыми гегельянцами, писал стихи, пьесы и диалоги. Его, однако, все больше влекла к себе философия. В конце первого семестра он пишет отцу, как он переходит от поэзии к философии и «к поиску идей в действительности»: «Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее. Я уже раньше читал отрывки гегелевской философии, и мне не нравилась ее причудливая дикая мелодия. Я захотел еще раз погрузиться в море, но с определенным намерением — убедиться, что духовная природа столь же необходима, конкретна и имеет такие же строгие формы, как и телесная;

¹ Карл Маркс. Тезисы о Фейербахе // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса / Изд-е 2. Т. 3. С. 4.

я не хотел больше заниматься фехтовальным искусством, а хотел испытать чистоту перлов при свете солнца»¹.

Такой «перл» Маркс нашел прежде всего у античных материалистов. В 1841 г. он защитил докторскую диссертацию о Демокрите и Эпикуре. Маркс надеялся получить место в университете, но ему отказали по причине его критических и бунтарских взглядов. Тогда он сделал ставку на карьеру журналиста и стал главным редактором оппозиционной «*Rheinische Zeitung*». Через несколько лет властям надоели его либеральные статьи, и они закрыли газету. В 1844 г. Маркс переехал в Париж, где вращался в радикальных политических кругах и рабочих объединениях. Здесь он наконец нашел что-то конкретное, что помогло ему увидеть в истинном свете вечную болтовню интеллектуалов из погребка Гиппеля в Берлине: «Критический критик (Бруно Бауэр и другие левые гегельянцы) ничего не создают, — пишет он в одном письме, — рабочий создает все, до такой степени все, что он и в своих духовных творениях стыдит критику»².

В Париже Маркс вновь повстречался с Фридрихом Энгельсом. Они правда уже были знакомы по Берлину, где Энгельс написал для «*Rheinische Zeitung*» несколько статей о социальных отношениях в Англии, однако их настоящее сотрудничество началось в Париже.

Фридрих Энгельс был двумя годами моложе Маркса и вырос в строгой пиетистской среде. Отец был купцом и хотел, чтобы сын пошел по его стопам. В молодости он, так же как и Маркс, писал стихи и пьесы и слыл способным рисовальщиком и композитором. А кроме того, он сам был одержим пиетистской набожностью. Отец хотел, чтобы сын узнал как можно больше о рынке и производстве и в возрасте 18 лет послал его в промышленный город Вуппертал.

Жизнь в этом городе повергла Энгельса в настоящий ужас. Из 70 тысяч населения примерно половина работала в текстильной промышленности за нищенскую заработную плату. Фабриками руководили такие же набожные и пиетистски настроенные люди, как родители Энгельса. 18-летний Энгельс описывает тамошние

¹ *Карл Маркс*. Письмо отцу 10 ноября 1837 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. С. 12—13. <http://ihs.narod.ru/stanov22.htm>.

² *Stefan Leber*. «... es müssten neue Götter hingesetzt werden». Menschen in der Entfremdung: marx und Engels, Cieszkowski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner. Stuttgart, 1987. S. 117.

условия жизни в «Письмах из Вупперталя»: «Из пяти человек трое умирают от чахотки... Все это, однако, не приняло бы таких ужасающих размеров, если бы не безобразное хозяйничанье владельцев фабрик... Но у богатых фабрикантов эластичная совесть, и от того, что зачахнет одним ребенком больше, душа пиетиста еще не попадет в ад, тем более если эта душа каждое воскресенье по два раза бывает в церкви»¹.

В 1844 г. Энгельс поступает в Берлинский университет. Вместе с остальными студентами, среди которых — Сёрен Кьеркегор и Михаил Бакунин, он присутствует на первой лекции при вступлении в должность стареющего Фридриха Шеллинга. Шеллинга призвал в Берлин прусский император Фридрих Вильгельм IV, чтобы «противодействовать драконовым семенам гегелевского пантеизма». Император опасался того, что левые гегельянцы своим атеизмом и безбожием могут возмутить молодежь.

Энгельс оставался сторонником Гегеля. Однако он написал две брошюры о Шеллинге и вдохновился разработанным им продолжением учения Иохима Флорского о трех царствах — царстве Отца или царстве законов, царстве Сына, или царстве милости, и царстве Духа, или царстве свободы. Нетрудно узнать секуляризованный вариант этого представления в последующей борьбе Энгельса за всемирное коммунистическое царство.

Прежде чем стать поборником коммунизма, Энгельс утверждал, что дорога в царство свободы идет через самосознание каждого отдельного человека. Он называл самосознание «новым граалем»: «Новый грааль, вокруг трона которого собираются ликующие народы, превратит всех, отдавшихся ему, в царей. Мы призваны быть служителями храма этого грааля, мы должны с мечом на поясе и с радостью отдать свою жизнь на этой последней священной битве, за которой последует тысячелетнее царство свободы... Эта идея, человеческое самосознание, чудесный Феникс. Давайте бороться и умирать, без колебания смотреть врагу в его ужасные глаза — и держаться до последнего!»²

Для Энгельса, так же как и для Маркса, эта идея уже готова была спуститься на землю и проявиться в «действительности».

¹ Фридрих Энгельс. Письма из Вупперталя // К.Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2. Т. 1. 1839—1844. <http://www.revkom/index.htm?biblioteka/marxism/engels/01/18390pisma.htm>.

² Stefan Leber. S. 97—98.

Переход Энгельса от романтизма к материализму, от рыцаря Грааля к сотруднику Маркса в борьбе за коммунистическое освобождение, объясняется изучением философии и практическим опытом. По просьбе отца Энгельс отправился в Манчестер на хлопчатобумажную фабрику «Ermen & Engels», совладельцем которой был его отец. Сын должен был представлять там свою семью и получать знания о новейших методах производства. Однако важнее оказалось то, что он получил дальнейшее подтверждение бессердечности промышленного капитализма. Условия жизни рабочих были еще хуже, чем в Вуппертале. Энгельс принимается за изучение политэкономии и обнаруживает причину нищеты в двух отношениях: экстремальном индивидуализме и эгоизме капиталистов и власти денег: «В конечном счете решающим является собственный интерес и в особенности экономическая выгода, — пишет он. — Для английского буржуа совершенно безразлично, умрут его рабочие с голоду или нет, только бы он зарабатывал деньги»¹.

Энгельс пишет негодующие, полные возмущения статьи о положении рабочих в Англии, где буржуазия «безвозвратно испорчена корыстью, изъедена изнутри»². Для них не существует ничего, кроме денег, они не знают иного взаимодействия между людьми, нежели платеж. Энгельс считает Томаса Мальтуса, который примерно в то же время вдохновил Дарвина на создание теории о борьбе за существование, исчадием зла и виновником нищеты. Его система «самая варварская, какую только можно себе представить»³.

Если буржуазия коррумпирована и безвозвратно потеряна, то Энгельс связывает свои надежды с эксплуатируемыми: «Только рабочие, парии Англии, бедные, действительно заслуживают уважения, несмотря на свою грубость и деморализованность. В них еще есть формирующее вещество; у них нет образования, но и нет предрассудков, у них еще остались силы, чтобы использовать их на благо нации, у них есть будущее»⁴.

В таком состоянии морального возмущения, вооруженный основательными познаниями в области экономики и верой в пролетариат как единственную силу будущего, Энгельс едет в Париж к Марксу: «Мы обнаружили полное совпадение взглядов во всех об-

¹ *Stefan Leber*. S. 107.

² *Stefan Leber*. S. 111.

³ *Ibid.*

⁴ *Stefan Leber*. S. 107.

ластях, — пишет Энгельс в одном из писем из Парижа, — и с этого момента началась наша совместная работа»¹.

Чаще всего «эта общая работа» состояла в дискуссиях и обмене идеями, но во всяком случае, когда они писали «Немецкую идеологию», Энгельс писал в блокноте с левой стороны, а Маркс вносил исправления с другой стороны. Позднее Энгельс переписал весь блокнот, поскольку у него был более разборчивый почерк.

В произведениях Маркса и Энгельса, охватывающих 42 тома, большая часть статей и часть книг написана обоими. Но даже там, где в качестве автора указан один из них, можно исходить из того, что другой ему помогал. Назвать их «партнерами», а их работу «сотрудничеством» не совсем правильно. Они как бы сливаются воедино, как в жизни, так и в работе. Энгельс не только вдохновлял Маркса, он его содержал. Они держались вместе с 1844 г. до смерти Маркса в 1882, почти сорок лет. Когда у Карла Маркса много лет спустя после их первой встречи появился ребенок от служанки, Энгельс назвался отцом ребенка, чтобы спасти брак своего друга.

Впоследствии этот симбиоз стал называться «Карл Маркс», что вполне соответствовало желанию Энгельса. В примечаниях к своей книге о Фейербахе, которую он написал после смерти Маркса, он разбирает утверждения о том, что он сыграл такую большую роль в разработке марксизма. Энгельс пишет, что его вклад был незначительным. Маркс справился бы и без него: «Маркс был гений, мы, в лучшем случае, — таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она по праву носит его имя»².

Общность взглядов, существовавшая между идеями Энгельса и Маркса еще до того, как они начали работать вместе, можно сравнить с совпадением взглядов между Дарвином и Уоллесом, и эта общность таким же образом указывает на своевременность их теорий. Однако в случае с Марксом и Энгельсом имеет место еще один дополнительный факт: они создали первый в истории — и возможно единственный — коллективный интеллектуальный труд. Форма соответствует содержанию: отдельный индивид их не интересует, в некотором смысле он и не существует, так же как и не существует человеческая сущность — во всяком случае, пока старый мир не побежден и не возник новый: «Сущность человека не есть абстракция, присущая отдельному инди-

¹ Stefan Leber. S. 113.

² Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1964. С. 36.

виду, — гласит шестой тезис о Фейербахе. — В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. Каждый отдельный человек — это его среда и окружение.

Ключ к своей философии, своим экономическим теориям и взгляду на историю Маркс нашел в *труде*. Здесь, в конкретной обработке природы, происходит опосредование между отдельным и всеобщим, которое Гегель отнес к царству идей. Гегель признавал, правда, ценность труда, он признавал, что человек может объективироваться через результаты своих действий — или в продуктах труда, — но он не сделал из этого правильных материалистических выводов. Ведь, согласно Марксу, он стоял на голове. Поэтому он утверждал, что историей движет развитие мысли. Маркс же, наоборот, считает, что движущую силу истории следует искать в различных формах организации труда и технологическом развитии, которое призвано сделать труд более эффективным.

Маркс также возмущался социальными отношениями своего времени, хотя не наблюдал их так близко, как Энгельс. Его понятие о труде составляет ответ на моральный вопрос, который он поставил перед современным ему обществом. Поэтому ему удалось разработать новую экономическую теорию, в центре которой стоит *человек*, а не рынок или деньги. Энгельс полагал, что глубокое понимание Марксом хода исторического развития сродни тому, что совершил Дарвин в области природы. Маркс заложил основы таких же глубоких изменений в представлении об отношении человека к истории, как Дарвин — для понимания отношения человека к природе.

Труд, или «производство необходимых средств к существованию», отличает людей от животных. Люди, производя то, что им нужно, косвенно производят свою материальную жизнь. Маркс и Энгельс пишут в «Немецкой идеологии», что то, что люди собой представляют, совпадает с их производством, как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят.

Когда люди работают, они создают ценности. Однако ни ценности, ни продукт труда не принадлежат в исторической перспективе долго тем, кто его производит. Он попадает в руки других людей — помещиков при феодализме, буржуазии и капиталистам в Новое время. Люди разделяются на группы или классы, в зависимости от

¹ Карл Маркс. Тезисы о Фейербахе // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. Изд-е 2. Т. 3. С. 4.

их отношения к процессу производства и средствам производства. Классовая принадлежность в свою очередь определяет их взгляд на жизнь, мораль и идеи.

Когда у меня отнимают мой труд и произведенные мной продукты, у меня отнимают часть меня самого. Происходит отчуждение — особенно сильное в промышленном производстве. Здесь рабочий вынужден продавать часть себя самого, свою рабочую силу, а взамен получает такую жизнь, когда он становится частью машины, на которой работает. Он выполняет те действия, которые не может выполнить машина.

Рабочий, или пролетарий, получает кроме того не ту заработную плату, которая соответствует создаваемым им ценностям. Он получает достаточно для воспроизводства своего труда, то есть для того, чтобы поддерживать себя и свою семью, так чтобы он мог работать. Остальная стоимость, или прибавочная стоимость, достается промышленным капиталистам.

С другой стороны, индустриализация и вызываемое ею разделение труда представляют собой освобождающую силу. Пролетарий не привязан к земле, как крестьянин-арендатор. Как работник по найму, он — человек, заключающий контракт с промышленником. Он продает свою рабочую силу, но он больше не привязан к месту. Паровая машина и механические ткацкие станки не только привязали пролетариат к машине. Они освободили рабочего от ранней, более обширной формы рабства.

Буржуазия, или капиталисты, так сказать, запрограммированы на дальнейшее развитие освободительного потенциала индустриализации. Они ведь заинтересованы в быстрейшем и наиболее динамичном развитии средств производства, чтобы таким образом увеличить прибавочную стоимость.

Так буржуазия роет сама себе могилу, она готовит почву для будущего общечеловеческого освобождения и окончательного устранения отчуждения, превращая все большую часть остального человечества в не владеющий собственностью пролетариат. В противоположность всем другим классам в истории пролетариату нечего терять кроме своих цепей. Благодаря своему абсолютному отчуждению он не связан никакой определенной идеологией, кроме воли к освобождению.

Когда пролетариат поднимется, чтобы отнять власть у буржуазии, возникнет борьба за власть, равной которой не знала мировая

история. Историю всегда двигали классовые противоречия и классовая борьба. Однако все предыдущие угнетенные классы, как например, крепостные или ремесленники, имели возможность отвоевать себе лучшие условия в пределах своего класса; так, крепостные работали и становились членами крестьянской общины, ремесленники становились гражданами городов. Пролетариат не имеет таких возможностей. Промышленный рабочий не имеет возможностей продвижения, он тесно привязан к современной технологической системе производства и современной экономике. По мере развития капитализма производство становится более эффективным, оно связывает по рукам пролетариат, и происходит его обнищание. Поэтому восстание пролетариата всеобщее. Пролетариат ополчается против основы старого общества — против наемного труда, и тем самым против общества как такового. Чтобы устранить отчуждение и утвердиться как личность, пролетариат должен ополчиться против самих условий существования старого общества. Поэтому пролетарская революция создаст качественно новое общество. Пролетариат находится в прямом противоречии к той форме, в которой индивиды в обществе до сих пор находили свое целостное выражение, — к государству, и он должен свергнуть государство своей личностью.

Ибо сейчас, во время колоссального мирового пожара пролетариат сбросит не только свои цепи. Закончится время, когда индивиды были подчинены классам — классов больше не будет. Начнется индивидуальное человеческое развитие: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹.

В видении «царства свободы» у Маркса и Энгельса легко узнается рассказ о «третьем царстве» Иоахима Флорского и Шеллинга.

Марксизм — одна из самых распространенных и влиятельных теорий в мире. Причина этого отчасти заключается в том, что это учение, несмотря на ясно выраженную претензию своих создателей на научность, апеллирует и к религиозно настроенным умам. Очень важно также и то, что Маркс нашел такие точные слова для той формы существования, которую многие ощущали собственным телом — жизни при капитализме. При господстве капита-

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. II. Пролетарии и коммунисты. <http://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto/htm>

лизма все становится товаром, включая человека. Отчуждение буквально чувствуется, а динамика развития рыночных сил такова, что ее невозможно остановить, ибо *все* подчинено этим силам. И тогда не остается ничего другого, кроме революции.

Эта революция разразилась в 1917 г. Через 33 года после смерти Маркса его учение легло в основу величайшего социального эксперимента, которое когда-либо видел мир — Советского Союза. Эта страна была, возможно, наименее подходящей для пролетарской революции: там, правда, существовала промышленность, но все же Россия была больше крестьянской страной. Однако чтобы обеспечить правильный ход исторического развития, то есть согласно предсказаниям Маркса, Ленин создал кадровую партию. «Учение Маркса всесильно, и оно победит, потому что оно верно», — гласит ленинская цитата, которую еще можно прочесть на статуе Карла Маркса в Москве. Коммунистическая партия Советского Союза должна была с этой всемогущей истиной в руках вести остальное население к светлому и многообещающему тысячелетнему царству. Мы знаем, что получилось.

Революция в России послужила сигналом для целого ряда попыток претворить в жизнь марксизм в качестве общественной системы. Как это ни парадоксально, это произошло вовсе не в тех районах мира, которые, согласно этому учению, наиболее подходили для этого. Это произошло в обществах и культурах, где в центре внимания стояли коллектив и религия, а не индивид и самостоятельность. Возможно, более сильное семейное и групповое сознание облегчало такую попытку, или, возможно, марксизм казался там привлекательным, потому что он... несмотря ни на что и совершенно очевидно принадлежит европейской философской традиции, в которой развилось понятие индивида. Тем самым марксизм дает простор пониманию того, что общественные условия не созданы неизменной вышестоящей силой, привилегии не даны богом, а созданы человеком. Социальная действительность создается не судьбой, а сознательными действиями человека.

Новые общины

Маркс — материалист, но не вульгарный материалист. Он вовсе не считал мысли и идеи более тонкой материей, как утверждали его современники-физиологи. Маркс не сомневался в том, что мысли

имеют нематериальный характер. Однако он считал, что они обусловлены материальным окружением.

Они есть, кроме того, *изображения* вещей действительного мира. Мир наших мыслей — двойник действительности; мы воспроизводим мир, и ничего нового не создается в процессе познания.

Такая точка зрения открывала дорогу для авторитарного понимания человека. Истина уже есть, ее только надо найти и «отобразить». Из этого вытекает, что у отдельного человека, строго говоря, нет никакого выбора. Маркс не собирался изменять мир с помощью педагогики, как, например, Уолстонкрафт или Штирнер. Вера в действие педагогики предполагает, что человек в состоянии превратить знание в волю. Эта вера коренится в вере в то, что мышление и идеи — продуктивные силы, а не отражение соотношения власти. Маркс же вместо этого хотел проводить определенную политику — он хотел манипулировать структурами власти с помощью другой власти. Веру в то, что изменить мир можно только манипуляцией, мы обнаруживаем во всех вариантах тоталитаризма.

Маркс называет идеи «идеологией» и относит их к «надстройке». Базис составляют производственные отношения. Однако когда идеи претворяются в жизнь, они оказывают обратное воздействие на базис и могут в некоторой степени повлиять на ход исторического развития. Против «ложных идеологий», созданных людьми неправильной классовой принадлежности, надо бороться. В этом заключается одна из причин того, что Владимир Ленин, юрист по образованию, и Иосиф Сталин, теолог по образованию, не видели правовой или принципиальной проблемы в том, чтобы вершить суд по классовому принципу — на условиях пролетариата. С буржуазными пережитками следовало бороться. А это проще всего сделать, уничтожив его представителей и избавившись таким образом от соблазнительной идеологии, которую они могли бы предложить.

И все же судьба марксизма оказалась на удивление очень мало «марксистской». Марксизм «оказал обратное влияние на базис» и способствовал действительному изменению мира, независимо от классовой принадлежности, из которой вышел, и состояния того «базиса», который он изменил.

Здесь мы должны опять вернуться к самому Марксу. Его собственные идеи не были очевидно ограничены его классовой принадлежностью. Он, несомненно, принадлежал к буржуазии, которая

жила за счет прибавочной стоимости, получаемой Энгельсом на его предприятиях. И тем не менее Маркс претендует на то, что он насквозь видит все идеологии и провозглашает всеобщую истину.

Как это ни парадоксально, это слепое пятно Маркса стало продуктивной точкой марксизма. Тот, кто агитировал за коммунистическое учение и верил в него, считал, что оно зиждется на общечеловеческой действительности, а не на ограниченной классовой позиции. Марксизм стал мощным орудием в борьбе за освобождение групп людей и каждого отдельного человека. Если мы прочитаем Маркса через очки Сартра, мы найдем еще один ключ к тому, почему идеи Маркса оказали воздействие именно как идеи, почему они в большей степени формировали данную действительность, нежели были ее отражением: ничто, то есть абсолютное ничто. «Но если сознание существует исходя из данного, — пишет Сартр в «Бытие и ничто», — это вовсе не значит, что данное его обуславливает; оно есть простое отрицание данного; оно существует как освобождение от определенного существующего данного и как влечение к определенной еще не существующей цели»¹.

«Приверженность к еще не существующей цели» стала движущей силой рабочего движения и просыпающегося женского движения. Оба освободительных проекта были вдохновлены Марксом. Однако оба проекта пытались также избавиться от навязанных группой ярлыков и противостоять несправедливости, выразившейся в том, что они попали под рубрики «рабочий» и «женщина». Они хотели сами давать себе определения и выступать самостоятельно как *индивиды*, наряду с более привилегированными членами общества. Сущность пролетарского движения и борьбы женщин — желание быть признанными в качестве отдельных людей, какими бы коллективными ни были сами движения.

Оба эти движения, в особенности женское движение, действовали как движущая сила для индивидуального самопонимания во многих других культурах, не только в Западной. Как в нашем обществе, так и в других, именно женщина рассматривалась — и частично все еще рассматривается — как заданная роль для удовлетворения потребностей общества. Поэтому борьба за равноправие

¹ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колядко. М., 2000. Ч. 4. Обладание, действие и бытие. Гл. 1. Бытие и действие. 1. Свобода как первое условие действия. <http://psylib.org.ua/books/sartre03.txt09.htm>.

женщин — есть борьба за право быть индивидами и освободиться от ролевых требований, и поэтому это движение является одним из самых ярко выраженных индивидуализирующих движений еще и сегодня. Эта борьба получила новую драматическую актуальность, когда женщины-иммигранты на Западе воспринимаются не как отдельные личности, а как носители семейной «чести», когда ими бесцеремонно распоряжаются, как это было в Норвегии в те времена, когда Камилла Коллет написала свой роман «Дочери аммана», а Ибсен — пьесу «Кукольный дом».

Исходным пунктом марксизма была классовая принадлежность и, таким образом, среда и группа, в которой был рожден отдельный человек. Анархизм направил свой взгляд на индивидуальные права и свободу отдельного человека, что составляет цель революции и борьбы.

У анархизма глубокие корни. Согласно Рудольфу Рокеру и Петру Кропоткину, эти корни уходят в Античность. В XIX в. анархизм приобрел свой характерный образ, частично вдохновленный марксизмом и частично в оппозиции к марксизму. Мы уже познакомились с одним из его представителей — Максом Штирнером. Его философский анархизм не видит ничего иного, кроме как «единичного». Никакой социальной теории у него нет. Взамен он дает сильнейшую в истории защиту права отдельного человека определять себя самого.

Михаил Бакунин (1814—1876) был одним из немногих, выразивших свое восхищение главным трудом Штирнера, однако сам он был более социально ориентированным. Бакунин перевел на русский язык «Манифест Коммунистической партии» и «Капитал». Он хвалит Маркса за материализм, за признание того, что все идеи, мысли и культурные явления в конечной инстанции имеют экономические и политические причины, но обвиняет его в авторитарном мышлении. Если осуществится революция пролетариата, царство свободы не наступит. Революция откроет путь диктатуре, и меньшинство будет править «от имени народа». Если пролетариат придет к власти, спрашивает он в небольшой статье о Марксе в 1872 г., кем он будет управлять? Марксизм сведется к правлению меньшинства, и бюрократия будет править рабочими. Вместо этого Бакунин выдвигает идею о том, что «рабочие массы» должны управлять государством снизу, общество должно организоваться без государства.

Освободительный пафос Бакунина восхищает и увлекает, но Бакунин не был теоретиком. Он не оставил связной теоретической системы мыслей. Он был агитатором и практиком и принял участие почти во всех революциях и восстаниях 1848 г. — в Праге, Париже и Дрездене, где боролся рядом с Рихардом Вагнером. Бакунин был арестован и приговорен к смертной казни в Саксонии, однако вскоре саксонское правительство выдало его Австрии, где он вторично был осужден на смертную казнь. Исполнение приговора было отложено, и он целый год просидел в тюрьме, прикованный к стене, а затем был выдан царскому правительству России.

Здесь он отбывал заключение в Петропавловской, а затем в Шлюссельбургской крепости до 1857 г., после чего был отправлен на вечное поселение в Сибирь. Через четыре года, в 1861 г., после 13-летнего заключения, ему удалось бежать через Японию и США в Лондон. В рождественский вечер 1862 г. он ввалился к своему старому другу Александру Герцену, жившему там в изгнании — к невероятному удивлению родственников и друзей, считавших его мертвым.

Когда год спустя разразилось восстание в Польше, Бакунин отправился туда. В 1868 г. он вступил в Первый интернационал, что совсем не понравилось Марксу и Энгельсу. В 1871 г. «делу Бакунина» была посвящена конференция коммунистов в Лондоне, а в 1872 г. он был исключен из Интернационала. Своей агитацией и неустанной деятельностью он к этому времени уже нашел поддержку для своих идей. «Мы убеждены в том, что свобода без социализма — это привилегия и несправедливость, а социализм без свободы — рабство и животное состояние»¹.

Россия была страной с поистине драконовской системой тюремного наказания, и именно поэтому здесь создались условия для развития у заключенных таланта сенсационных побегов. Так, Петр Кропоткин (1842—1921), русский революционер, географ, историк и теоретик анархизма, дворянин и даже князь, осуществил еще более фантастический побег, чем Бакунин. Кропоткин содержался в заключении в пресловутой Петропавловской крепости в Санкт-Петербурге, и он единственный заключенный, которому удался

¹ Михаил Бакунин. Федерализм, социализм и антитеологизм. II. Социализм // М.А.Бакунин. Философия. Социология. Политика. М., 1989. <http://avtonom.org/old/lib/theory/bakunin/federalism-socialism-antiteologism.htm>.

побег. Это произошло под звуки музыки Моцарта. Друг Кропоткина, заняв стратегическую позицию у стен крепости, играл на скрипке Моцарта и предупреждал таким образом Кропоткина о передвижениях стражи. В нужный момент Кропоткин незаметно выскользнул и прыгнул в ожидавшую его карету. Он добрался до Финляндии, оттуда попал в Стокгольм и Кристианию, а затем в Лондон, как и Бакунин за 15 лет до этого.

Кропоткин — один из немногих анархистов, более писавших, нежели действовавших. Одно из его главных произведений «Взаимопомощь как фактор эволюции» появилось как ответ на статью социал-дарвиниста Томаса Хаксли в 1888 г. Хаксли перенес «борьбу за существование», открытую Дарвином в природе, на человеческое общество. Хаксли пишет, что «для первобытного человека война каждого против всех была преобладающим законом жизни»¹. Следуя традиции Гоббса и Мальтуса, Хаксли описывает социальную историю человечества как бесконечную войну. Выживают только сильнейшие. И так же обстоит дело и в его время, ибо так оно должно быть.

Кропоткин с этим не согласен. Это вовсе не так — ни в мире животных, ни среди людей. Он выговаривает Хаксли за то, что тот не увидел, какое большое значение Дарвин придает *сотрудничеству*, а не только борьбе среди животных. Он приводит множество примеров своих наблюдений: виды животных действительно борются друг с другом, однако животные внутри одного вида сотрудничают. Разве Хаксли не знает, как жвачные животные становятся в круг, чтобы отразить нападение волков, или как волки охотятся стаей и помогают друг другу? Сотрудничество и взаимопомощь являются такой же значительной движущей силой в эволюции, как и борьба, — утверждает Кропоткин.

Кропоткина интересует, прежде всего, человеческое общество. Здесь также с самого начала взаимопомощь и сотрудничество были естественным законом или инстинктом. Эти качества похожи на симпатию и любовь, но основаны на чем-то ином, нежели личном чувстве: «Я вовсе не руководюсь любовью к хозяину данного дома, — которого я часто совершенно не знаю, — когда, увидав его дом в огне, я схватываю ведро с водой и бегу к его дому... мною

¹ Петр Кропоткин. Взаимопомощь как фактор эволюции. <http://delo-very.ru/archives/320>.

руководит более широкое, хотя и более неопределенное чувство, вернее, инстинкт общечеловеческой солидарности, т.е. круговой поруки между всеми людьми и общежительности»¹.

Кропоткин хочет, чтобы именно этот инстинкт проявился и в анархизме. Чтобы это произошло, отдельный человек должен чувствовать себя в безопасности, пользоваться своими гарантированными правами, не быть ничьим рабом, будь то капиталисты, государственная власть или законы. «В наше время анархизм родился из того же протеста — критического и революционного, из которого родился весь социализм. Только часть социалистов, дойдя до отрицания капитала и общественного строя, основанного на порабощении работника капиталистом, остановилась на этом, — пишет он. — Она не восстала против главного, по нашему мнению, оплота капитала — государства — и главных его оплотов: объединения власти, закона (писанного меньшинством на пользу меньшинства) и суда, установленного главным образом для защиты власти и капитала. Анархизм же не остановился в своей критике перед этими учреждениями. Он поднял свою святотатственную руку не только против капитала, но и против этих оплотов капитализма»².

Закон должен уступить место доверию и свободной договоренности, авторитету свободного самостоятельного индивида и государству свободных объединений, основанному на взаимной помощи.

Для Кропоткина такое общество представляет собой естественное звено в истории эволюции человека. Настоящие общественные институты и системы, например, цех или объединение совместно действующих индивидов, есть результат «свободной творческой силы масс». Все новые организационные формы, имеющие своей целью заместить старые, ставшие авторитарными и догматическими, также вытекают из свободной творческой способности и стремления к социальности. Государство, закон и авторитет, в противоположность этому, есть плоды и институты власти, отсутствия свободы и угнетения. Они порабощают людей и добровольно не отказываются от своего воздействия. «Свободу не дают, ее берут!» — гласит один из самых известных лозунгов Кропоткина.

¹ *Петр Кропоткин. Взаимопомощь как фактор эволюции.*

² *Кропоткин П.А. Современная наука и анархизм. М., 1906. С. 26—27.*

В связи с тем, что народ в России, по-видимому, собрался взять эту свободу с помощью революции, Кропоткин вернулся на родину. Ему предложили место в правительстве Ленина, но он отказался, глубоко потрясенный цинизмом Ленина и его жадой власти. Ленин пожертвовал русской революцией ради своих навязчивых идей: «Ленина нельзя сравнивать ни с какими революционерами в истории, — пишет Кропоткин. — Старые революционеры имели идеалы. У Ленина нет идеалов. Он сумасшедший человек, священнослужитель, приносящий жертвы, сжигающий и убивающий. Добро и зло для него не имеют значения. Он готов предать Россию ради эксперимента».

Ленин отправил Кропоткина и его жену из Москвы в небольшой город Дмитров. Там Кропоткин умер в 1922 г. Похоронная процессия была длиною в полмили. В этой процессии можно было в последний раз увидеть в Советском Союзе черные и красные знамена анархистов.

Эмма Гольдман (1869—1940) также приехала в ленинскую Советскую Россию полная надежд и, так же, как и Кропоткин, горько разочаровалась. Однако пребывание научило ее одной вещи: в борьбе за социальные преобразования средства нельзя отделять от цели. Использование насилия в целях достижения мира — соблазнительное противоречие. Раньше она сама стала жертвой такого самообмана.

Подобно Михаилу Бакунину и Петру Кропоткину, Эмма Гольдман была родом из российской империи. Эмма родилась в литовском городе Ковно, теперешнем Каунасе. Подобно Бакунину и Кропоткину, она принадлежит к самым выдающимся анархистам. Она жила и работала в основном в США, где ее называли «самой опасной женщиной в Америке». Ее несколько раз арестовывали, наконец лишили гражданства и сослали в Советский Союз вместе с ее другом Александром Беркманом. Из Советского Союза она уехала в Германию, а через несколько лет в Англию, где в ее честь был дан обед, на котором присутствовало около двухсот гостей. В 1925 г. она получила британское гражданство и в последующие годы развернула широкую лекторскую и писательскую деятельность. Во время гражданской войны в Испании она организовала помощь анархистам, произносила пламенные речи, особенно во Франции, куда ездила несколько раз. Она умерла в Торонто.

«Анархизм... стоит за освобождение человеческого ума от владычества религии, за освобождение человеческого тела от владычества собственности, за освобождение от оков и стеснений правительства», — писала Гольдман в статье «Анархизм. За что он стоит?»¹ в 1910 г.

Эмма Гольдман естественно рассматривает освобождение женщины как центральную составляющую анархизма. Одним из путей физического освобождения женщины из тюрьмы, в которую ее посадило общество, является контроль над рождаемостью и предохранение от беременности. Гольдман была пионером в агитации за право женщины самой распоряжаться своим телом. Она пошла и дальше — не только женское тело надо было освободить от права собственности. Гольдман выступила также за права гомосексуалистов; она считается первой женщиной и первым человеком, поднявшим этот вопрос в Америке. В Европе также среди первых, кто выступил против предрассудков в отношении гомосексуализма и запретов на него, связав эту проблему с соблюдением прав человека, был анархист. Этим человеком был биограф Макса Штирнера и друг Рудольфа Штейнера, «индивидуал-анархист» Джон Генри Маккей. Гольдман часто его цитирует — как его стихи, так рассуждения в прозе.

Подобно Бакунину, Эмму Гольдман интересовали в первую очередь не теоретические выкладки, а практическая работа. Однако в противоположность Бакунину, она выделяла экзистенциальное и общественное значение анархизма. Истинность и величие анархизма должны были найти свое выражение в конкретном жизненном пути отдельных анархистов. «Если я не умею танцевать, то я не хочу участвовать в вашей революции» — гласит одна из ее самых известных цитат. Она произнесла эту фразу, получив выговор от более пуритански настроенного анархиста. Жизнь отдельного человека должна была быть истинной и отражать его личность. «Мне все равно, правильны ли теории человека о завтрашнем дне, — писала она. — Меня интересует, правильный ли у него духовный настрой сегодня»². В этом смысле показателен заголовок ее автобиографии — «Проживая свою жизнь».

¹ Гольдман Э. Анархизм. М., 1920. <http://Spb-anarchists.anho.org/goldman0-02.htm>.

² Цит. по: Alice Wexler. Emma Goldman. An Intimate Life. New York, 1984. S. 92.

Выражение «правильный духовный настрой» не следует понимать авторитарно. Гольдман была пионером, рассматривая права гомосексуалистов как часть анархистского дела, она также была пионером в борьбе за свободу слова. Эта свобода была для нее основополагающей. Если нет свободы слова, то нет и других свобод.

Именно потому, что Гольдман обратила свой взор на жизненную практику отдельного человека, она не попала под влияние взглядов Маркса на общество и человека, как это случилось с Бакуниным и Кропоткиным. Она выступала так же, как и они, за общественный переворот, но полагала что это переворот должен быть осуществлен свободной созидательной силой отдельного индивида. Отдельный человек, а не экономические условия, составляет центр тяжести общества. Индивид — не продукт, он активный творец: «Анархизм настаивает на том, что именно индивид есть центр тяжести в обществе, — пишет она. — Он или она должны думать самостоятельно, действовать свободно и жить полной жизнью. Цель анархизма в том, чтобы все индивиды в мире имели такую возможность... Я верю в индивида и способность свободного индивида к сотрудничеству»¹.

Это цитата из статьи, опубликованной в «Harper's Monthly Magazine» в декабре 1934 г. под названием «Стоила ли моя жизнь того, чтобы ее прожить?». Этот вопрос, возможно, вполне оправдан. Ведь анархизм, которому она посвятила всю свою жизнь, потерпел поражение на всех фронтах, а не только в гражданской войне в Испании. Гитлер и Сталин завладели Европой, а в США взгляд также обращается больше к сильному человеку, чем свободе и самостоятельности. Она озабочена тем, что авторитарные идеологии, по-видимому, вытеснили анархизм с арены, но не впадают в отчаяние. Она констатирует, что все большее число государств закрывает свои границы для анархистов, что доказывает их страх перед анархистами. Истинная угроза авторитетам и власти по-прежнему исходит от анархизма. «С этой точки зрения, — продолжает она, — я полагаю, что моя жизнь и мое дело были успешными. То, что обычно считается признаком успеха — накопление богатства, обладание властью или социальным престижем, я считаю признаками самого печального поражения. Когда о человеке говорят, что он достиг положения в обществе, я понимаю это так,

¹ <http://sunsite.berkeley.edu/Goldman/Writings/Essays/lifework.html>

что он остановился в своем развитии. Я всегда пыталась находить-ся в состоянии движения и постоянного роста и не застывать в ту-пике самодовольства»¹.

Редакторы снабдили статью небольшим вступлением, где было написано следующее: «Удивительно, что делает политика с людь-ми. Одно поколение тому назад многие американские консерва-торы думали, что мнения, представляемые Эммой Гольдман, рас-пространятся по всему миру. Сегодня она почти что в одиночестве ведет борьбу за безнадежное дело... В этой статье, которую можно рассматривать как ее политическое завещание, она высоко под-нимает знамя. Нет смысла подчеркивать, что мы не разделяем ее мнений. Мы представляем их как раритет. Она демонстрирует от-важное упорство, истинный закоренелый индивидуализм, не тро-нутый сопротивлением и старостью»².

Может показаться, что время Эммы Гольдман прошло и что она обречена кануть в вечность, как и многие другие. Однако, о ней вспомнили и вернули к жизни во время молодежных волнений в конце 1960-х гг. Несколько позднее вновь вышла ее автобиогра-фия. С 1970-х гг. и по сей день о ней выходят различные книги — от научных диссертаций до биографий, пьесы и романы. Так что не она одна считала, что ее жизнь была успешной.

С тех пор, как Бакунин выступил против Маркса на Первом Интернационале, свободный социализм следовал за марксистским и ленинским социализмом как самостоятельная, вызывающая тре-вогу тень и его заклятый враг.

Анархизм не является цельным движением. Он представляет собой скорее пафос свободы, нежели систему мыслей, он пробуж-дает мечту о свободе и призыв к мятежу и является поэтому, как правильно указывала Гольдман, всегда угрозой авторитарным ва-риантам надежды на тысячелетнее царство.

Как величие анархизма, так и его трагедия, нашли свое отра-жение в трудах Кропоткина. Они проникнуты непоколебимой ве-рой Кропоткина в человека и его стремлением к социальности, но характеризуются также материалистической картиной мира и че-ловека. Поэтому осуществление свободы остается пустой мечтой. Ибо если Маркс прав и сознание человека есть продукт окружаю-

¹ <http://sunsite.berkeley.edu/Goldman/Writings/Essays/lifework.html>

² Там же.

шей среды, то человек никогда не сможет создать ничего нового. Он никогда не будет свободным. Индивид не сможет выбрать сам себя.

Макс Штирнер и Эмма Гольдман принадлежат все же к анархистам, признававшим за индивидом способность к свободному, самостоятельному выбору. Для Штирнера единственный — это ничто, кроме себя самого. «Единственный» — это даже не понятие. Это явление постоянно провозглашает свою свободу. Зато оно находится на расстоянии светового года от любого общества.

Для Эммы Гольдман индивид — это все, и цель и священное средство. Она считала, что общественный переворот необходим, но он должен вытекать из свободной созидательной силы индивида. А у реформаторов общества редко имеется время, чтобы ждать этого.

Маркс, и в особенности Ленин со своей кадровой партией, гораздо последовательнее: отдельный человек — ничто, общество — все. Свобода должна сначала прийти к классу и обществу, уже потом в результате этого и отдельный человек получит свободу. Индивидом должны управлять и манипулировать государство, закон и авторитеты.

Новая религия

В 1841 г. американский писатель Эдгар Аллан По (1809—1849) опубликовал свой первый рассказ о шалопае и шеголе Огюсте Дюпене. Он и его создатель положили начало литературному жанру, которому суждено было на протяжении следующих 150 лет становиться все более популярным. Огюст Дюпен — первый детектив в истории литературы и в мировой истории. Обозначение профессии образовано от английского слова *to detect* — обнаруживать, выслеживать. Задача Дюпена — раскрыть истину, скрывающуюся за преступлением, раскрыть, что же, *собственно*, произошло — нередко вопреки очевидным следам и признакам.

Сам Эдгар По представлял собой смесь рационализма, представляемого Дюпеном, и иррациональности, которую тот должен разглядеть и найти в ней логику. Эдгар По принадлежит к плеяде великих поэтов-двойников XIX в., он написал автобиографическое стихотворение «Alone», которое начинается следующими строками:

Я не таким был с детских лет,
 Как прочие; открылся свет
 Иначе мне; мирских начал
 В моих страстях не замечал.
 Я из других пределов ждал
 Мою печаль; не пробуждал
 В душе восторг под общий слог;
 В любви всегда был одинок.
 Тогда же — в детстве, в ранний миг
 Мятежной жизни, — вдруг возник
 Из глубины добра и зла
 Блеск тайны, что меня прожгла¹.

Как известно, По не был одинок со своим отчуждением и страхом в Европе и

Америке XIX в. У него были духовные друзья в литературе и в действительной жизни. Некоторые из них в конце этого века были выставлены на посмешище неврологом Шарко в его знаменитом санатории Сальпетриер в Париже. Шарко поражал своих зрителей, вызывая удивительные движения и жесты с помощью гипноза, для того чтобы таким образом вернуть загипнотизированного в более или менее нормальное состояние. Некоторых он просто возвращал в нормальное состояние с помощью гипноза. Большинство пациентов, страдавших *истерией*, были женщины.

В 1885 г. сюда приехал, как нам также известно, молодой невролог из Вены,

Зигмунд Фрейд (1856—1939), получивший стипендию на несколько месяцев. Он был восхищен и очарован работой Шарко, прежде всего тем, что Шарко воздействовал на больных истерией и лечил их с помощью несоматического средства — гипноза. В противоположность большинству современных ему врачей Фрейд полагал, что психические заболевания имеют не физические, а психические причины. И следовательно, лечить их также следует психическими средствами. У Шарко Фрейд начал работу, удивительно напоминающую то, что заставил делать Дюпена Эдгар Аллан По, а именно: проникнуть в кажущуюся иррациональность психики, чтобы вскрыть лежащие в ее основе логические структу-

¹ Пер. Владимира Бойко <http://www.poezia.ru/article/php?sid=53076>

ры, управляющие поведением и настроением. Фрейд стал детективом души.

Он твердо стоял одной ногой в эпохе Просвещения, а другой — в позитивистской науке. Фрейда нельзя представить себе без Чарльза Дарвина. Для Фрейда мы также сначала биология, а потом индивиды. Фрейд применил дарвинское понятие развития к человеческой душе. Он рассматривал себя и свое творчество как продолжение дела Коперника и Дарвина, которые свергли человека с его воображаемого пьедестала в центре вселенной и над природой. Фрейд собирался показать, что человек даже не является господином в своем доме.

Детектив в лице Фрейда использовал в качестве инструмента естественные науки, особенно биологию. Он применил этот инструмент к той области, от которой приходили в трепет и которую воспевали романтики — к глубине души и двойнику человека.

Его психоанализ, как Фрейд назвал свой метод, мировоззрение и науку, распространился в течение следующего столетия на весь западный мир и стал одним из решающих элементов современного самопонимания. «Мы не видели ничего подобного со времени распространения картофеля и кукурузы, — пишет английский философ и социальный антрополог Эрнест Геллнер, — это распространение шло даже быстрее и имело, очевидно, гораздо большие последствия»¹.

С тех пор как Фрейд впервые бросил взгляд детектива на человеческий разум, психоанализ изменился и разветвился на несколько школ. Тем не менее Фрейд остается основоположником психоаналитического понимания человека. «Я фактически вообще не ученый, — писал Фрейд своему другу и бывшему соратнику Вильгельму Флиссу 1 февраля 1900 г., — я не наблюдатель, не экспериментатор и не мыслитель. Я по своему нраву конквистадор, авантюрист, и ты можешь перевести это обозначение со всем любопытством, смелостью и выдержкой, которые характеризуют такого человека»².

Понятие «авантюрист» роднит его с По больше, нежели то, что он продолжает его фиктивную работу детектива в области души. Творчество Фрейда представляет собой, подобно литературным

¹ Ernest Gellner. The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason. London, 1993. S. 11. Эрнест Геллнер. Психоаналитическое движение: Хитринка Unreason

² Цит. по: T.B. Eriksen. Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære. Oslo, 1991. S. 119.

произведениям и жизни самого По, удивительную и противоречивую смесь абсурда и разума, удивительных утверждений и эмпирических наблюдений. Фрейд — просветитель и — вопреки собственным громким протестам — создатель религии. Он утверждает, что стоит на стороне разума против иррационализма и подавления, однако в своих трудах он подрывает сам разум. Он гениально вникает в мир символики и мифов, но искажает его воплощением в конкретных примерах. Иными словами, Фрейд принадлежит к поистине двусмысленным фигурам в истории самопонимания.

В книге «Недовольство культурой» (1929) Фрейд пишет в сноске, что «первобытный человек» удовлетворил свое инфантильное желание, помочившись на костер и потушив его: «Тушение огня мочой... было половым актом с женщиной, наслаждением мужской потенцией в гомосексуальном соревновании. Первый, кто отказался от этого желания и пощадил огонь, смог взять его с собой и заставить его служить себе. Укротив огонь своего собственного сексуального возбуждения, он укротил огонь как силу природы»¹.

Фрейд образным языком связывает мужской половой член с огнем и водой — неплохая метафора. Затем в сноске приводится пример превращения инстинкта в культуру путем сублимации — процесс, который Фрейд своим проницательным взором отмечает в целом ряде случаев и который кажется достаточно правдоподобным, хотя, надо сказать, что именно этот пример звучит довольно-таки фантастически. Однако Фрейд идет дальше. Он утверждает, что «в дальнейшем женщина была поставлена хранительницей домашнего очага, поскольку уже по своему анатомическому строению она не могла себе позволить такого удовольствия»².

Тронд Берг Эриксен ссылается на эту сноску и пишет: «Тот, кто хочет напасть на Фрейда в таких местах, поступает легкомысленно. Совершенно нетрудно понять, где и когда Фрейд валяет дурака. Его заслуга в том, что ему удастся последовательно проводить свою мысль до самого конца исходя из предпосылок, которые могут и правда показаться несовершенными, но глубоко оригинальными. Большинство людей не в состоянии проследить мысль со всеми ее последствиями. Поэтому они реже валяют дурака, чем Фрейд, но и никогда не сообщают ничего нового. Если бы у Фрейда не было

¹ Зигмунд Фрейд. Недовольство культурой / Пер. А.М. Руткевич Раздел III, сноска 12. С. 15. См.: <http://lib.rus.cs/b/101140>

² Там же.

других источников истины, кроме так называемого здравого разума, то его образ человека был бы более разумным, но абсолютно традиционным... Лично я очень ценю эту сноску, потому что она обобщает и иллюстрирует как лучшие, так и худшие стороны психоанализа. Если женщине поручают охранять огонь домашнего очага, то это потому, что она чисто анатомически не в состоянии погасить огонь, пописав на него, говорит Фрейд. Фантастика. Человек, которому пришла в голову такая нелепая мысль, был просто обречен стать гением!»¹

Я не знаю, честно говоря, так ли просто нам сейчас распознать, когда Фрейд валяет дурака. Его понятия, метафоры и взгляды вошли в обиходную речь и стали частью общего мышления, а это вряд ли можно назвать чушью. Однако верно тем не менее одно: тот, кто не ошибается, не создает ничего нового. Фрейд создал много нового.

Фрейд основывается на диалектическом методе Гегеля и переносит его на область души. Фрейд также находит причину развития и преобразования в силах, противостоящих друг другу в диалектическом взаимодействии, где новое предстает как метаморфоза предыдущего. Таким образом, он создал учение о душе, в котором психика рассматривается как результат динамического процесса. Здесь он перекликается с великим Гёте, служащем для него примером. Образование путем способности связать себя со своей собственной жизнью, рост путем превращения и самореализации через возможности и удары судьбы, которые выпадают на долю человека, — вот основополагающие принципы освободительного проекта Фрейда.

Несмотря на то, что темой исследования Фрейда было иррациональное и подсознательное, несмотря на его собственные неразумности, его идеалом был разум, даже если он слабый. «Ничто не может в конечном счете противостоять разуму и опыту, — пишет Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии» (1927), — наш Бог — Логос»².

И все же Бог — это идеал, а не реальность. В работе «Введение в психоанализ» (1932) Фрейд сравнивает носителя и защитника разума, Я, и его отношение к «Оно» (инстинкты) «с отношением наездника к своей лошади. Лошадь дает энергию для движения,

¹ Trond Berg Eriksen. Freuds retorikk. Oslo, 1991. S. 57—58.

² Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. <http://www.atheism.ru/old/FryAth1.html>

наездник обладает преимуществом определять цель и направление движения сильного животного. Но между *Я* и *Оно* слишком часто имеет место далеко не идеальное взаимоотношение... когда наездник вынужден направлять скакуна туда, куда тому вздумается»¹.

Исходный пункт для Фрейда — беспомощность разума и *Я* в реальном мире. Он формулирует цель следующим образом: «Там, где было Оно, должно стать *Я*».

Это примерно такая же культурная работа, как осушение Зейдер-Зе»².

В противоположность Эдгару По Фрейд не довольствуется просто художественным изображением абсурдного мира — включая разум, — несмотря на то, что огромная сила его воздействия объясняется не в последнюю очередь его великолепным литературным стилем и риторикой. Он создает целую систему и не только называет ее наукой, но и *единственной наукой* наряду с наукой естественной. «Ведь, строго говоря, существуют только две науки: психология, чистая и прикладная, и естествознание»³, — пишет он в заключении работы «Введение в психоанализ».

В соответствии со своим интересом к мифам, однако, вряд ли думая об этой связи, Фрейд дебютировал в 1877 г. небольшой работой по теме, которая удивляла ученых со времен Аристотеля: кажущееся отсутствие угрей мужского рода. Неужели угри двуполые? Трудно представить себе более сильное приближение к первоначальному мифу о происхождении человека и грехопадении, с научной точки зрения.

Вскоре Фрейд бросил биологию и сдал экзамен по медицине в 1881 г. Через год он обручился с Мартой Бернейс и стал подыскивать себе область исследования, которая могла бы дать молодому врачу необходимые средства для содержания семьи. Фрейд прочитал статью о необычайных свойствах кокаина и вскоре начал экспериментировать с этим веществом на себе. Он пришел в восхищение от бодрящего и энергетического воздействия кокаина и рекомендовал его друзьям и знакомым устно и письменно. Фрейд обнаружил обезболивающее свойство кокаина и чуть ли не случайно изобрел местное обезболивание. Утверждают впрочем, что это открытие следует приписать его другу и коллеге Карлу Коллеру.

¹ Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ / Пер. Г.В. Барышниковой. СПб, 1999. С. 240.

² Там же. С. 241.

³ Там же. С. 289.

Фрейд полагал, что кокаин, который, как он утверждал, не создавал зависимости, с успехом можно использовать в лечении морфинистов. Он испытал это средство на своем друге Эрнесте фон Флейшл-Марксоу, который стал морфинистом в результате обезболивающей терапии. Вначале эксперимент проходил блестяще. Друг Фрейда отказался от морфия и перешел на кокаин. В марте 1885 г. Фрейд прочитал доклад в Физиологическом клубе в Вене и доложил об успешном результате. В августе того же года его доклад был опубликован в «*Medizinisch-chirurgische Zentralblatt*». К этому времени Флейшл-Марксоу находился в ужасном состоянии, попав в зависимость и от морфия, и от кокаина, причем последний он принимал в огромных дозах ежедневно. Фрейд знал об этом, он сам лечил своего друга в июне. Через два года, когда зависимость от кокаина стала известна во всем мире, Фрейд подвергся нападкам за свою пропаганду.

К этому времени Фрейд уже прошел курс обучения в Сальпетриер, где он сделал то, что еще никому не приходило в голову. Он серьезно отнесся к группе пациенток — истеричных женщин, — рассматривая их как нечто большее, чем материал для экспериментов или увеселения. Тот факт, что он устремил свой взгляд в этом направлении, объясняется дружбой с венским врачом Иозефом Брейером, который был на 14 лет его старше.

В 1880 г. у Брейера появилась новая пациентка — 21-летняя Берта Паппенхейм. Она длительное время просидела у постели своего отца, больного туберкулезом, и у нее появился подозрительный кашель. Мать испугалась, что Бента заразилась от умирающего отца.

Однако Брейер вскоре установил, что кашель носит нервный или истерический характер. У Берты обнаружились и другие симптомы истерии — некоторые части ее тела были парализованы, у нее были проблемы со зрением и она страдала от галлюцинаций. Периодами она утратила способность говорить по-немецки и изъяснялась по-английски. Временами она страдала от глухоты, однако эта глухота была очевидно селективной. «Брейер попал в ее мир на полтора года, однако прежде всего благодаря Зигмунду Фрейду эта встреча положила начало психоанализу, — пишет Ларс Шёгрэн. — Пока он сам не изобрел слово “психоанализ”, он говорил о “методе Брейера”. Фрейд восхищался своим старшим другом и коллегой. Брейер же восхищался своей пациенткой и мог бы на-

звать свой метод “методом Анны Ос”. Так он назвал Берту, описывая ее случай в “Исследованиях истерии” более чем десять лет спустя. А и О можно понимать как Альфа и Омега, однако Брейер не пошел дальше, чем Альфа»¹.

Брейер собирался первоначально лечить ее, используя знакомые ему методы — гипноз и внушение. Однако она возражала, и он переменял тактику. Вместо того чтобы пытаться воздействовать на нее, он попросил ее следовать тому, что возникало в ее галлюцинациях и воспоминаниях. Он отметил, что галлюцинации были связаны с симптомами, а симптомы — с воспоминаниями детства. Как только Анне О. удалось воссоздать в сознании свои воспоминания, исчезли и симптомы, и галлюцинации. Она почувствовала облегчение. Она сама называла свое лечение *the talking cure* и *chimney sweeping* (лечение разговором и работа трубочиста).

Брейер держал Фрейда в курсе лечения и достигнутых результатов. Вместе они изобрели термин *лечение катарсисом*, или «терапия очищения». В это время они оба думали, что речь идет о возрождении в сознании забытого воспоминания, которое вдруг превращалось в ничто, и это неправильное понимание многие до сих пор связывают с психоанализом.

Однако так не произошло с Анной О. Подобно многим пациентам, она привязалась к своему врачу. Она предвосхитила психоанализ также в своей реакции. Цель психоанализа состоит в том, что пациент переносит свои мучительные представления и чувства на конкретное лицо, а именно, на аналитика, чтобы таким образом пережить их. Это Анна О. сделала основательно. Брейер стал целью ее эротических снов, и у нее появилась воображаемая беременность. «В один июльский вечер в 1882 г. Брейера позвали к постели больной, — пишет Шёгрэн. — Будучи последовательной во всем, Анна О. утверждала, что у нее началась воображаемые роды и что это его ребенок. Доктор Брейер покрылся холодным потом и сбежал из ее дома, чтобы никогда туда не вернуться. Говорили, что он со своей женой на следующий день уехал в Венецию, во второе свадебное путешествие»².

Берта Паппенхейм в конце концов выздоровела, хотя пробыла долгое время в санатории. Торнтон утверждает, что она — впрочем,

¹ См.: Lars Sjögren. Sigmund Freud. Mannen och verket. Stockholm, 2001. S. 46.

² Там же. С. 50—51.

как и большинство пациентов Салпетриера, — страдала не истерией, а органической болезнью мозга. В те времена еще не умели ставить диагноз лицам с мозговыми травмами, не имевшими внешнего проявления¹. У Берты Паппенхейм, по всей вероятности, был туберкулез мозга, болезнь опасная, но не обязательно смертельная. Симптомы этой болезни были описаны только в 1933 г. Утверждается, что они полностью совпадают с симптомами болезни Анны О. И все же, я сомневаюсь в том, что к этим симптомам относится воображаемая беременность².

Берта Паппенхейм не только выздоровела, ее имя осталось в истории не только как «Анна О». Она написала несколько книг, однако стала известной благодаря гуманитарной работе, которой занималась вплоть до своей смерти в 1936 г. Она боролась против торговли людьми — еврейскими девушками из Восточной Европы. Девушек из бедных семей обманывали и вывозили в бордели по всему миру. Берта Паппенхейм основала и возглавила в Хессене реабилитационный центр для молодых женщин. Во время ее похорон было зачитано послание от ее близкого друга Мартина Бубера, еврейского религиозного философа и писателя: «Я не только восхищался ей, я любил ее и буду любить ее до моей смерти. Есть люди духовные и есть люди страстные... Однако люди со страстным духом встречаются редко. Берта Паппенхейм была такой женщиной. Пусть память о ней живет долго»³.

В некотором роде можно сказать, что память о Берте Паппенхейм продолжает жить в произведениях Фрейда. Изучая случаи истерии, Фрейд стал догадываться о том, что пациенты выражались не словами, а то, что они хотели сказать, тормозилось сопротивлением внутри самих пациентов. Он старался перевести на язык слов то, что истеричные пациенты выражали в своих невротических образах или действиях. Постепенно он начал сознавать, что перед ним не единичные случаи болезни, а экстремальные выражения общечеловеческих состояний. В общении с такими пациентами его поразило то, что они избегали затрагивать саму суть своей проблемы. Чем ближе они подходили к ядру истерии или невроза с помощью «метода Брейера», тем больше сопротивления оказывали.

¹ E.M. Thornton. The Freudian Fallacy. Freud and Cocain. London, 1986. S. 70.

² Там же. С. 131.

³ См.: Lars Sjögren. Sigmund Freud. Mannen och verket. Stockholm, 2001. S. 51.

Фрейд пришел к такому пониманию через свое собственное психическое недомогание. Он страдал от депрессий, его мучали страхи и фобии, и у него был целый ряд психосоматических симптомов. В 1897 г. он решил заняться самоанализом, который продолжался всю его жизнь. Этот анализ привел его вскоре к пониманию того, что важнейшим средством выражения неосознанного языка являются сны. Во сне, утверждает Фрейд, функция контроля ослаблена и начинают шевелиться страшные воспоминания, ассоциации или травмы. Сон — это попытка отвлечь и обезопасить чудовищ. Сны, которые мы видим, охраняют наш сон. Одно за тем, что мы обычно называем снами, скрываются скрытые сны, которые беспокоят нас. Если психоаналитик обнаружит их, он может вытащить лежащие в их основе мысли, чувства или структуры, которые мешают нам в нашем жизненном развитии. Ассоциации пациентов с тем, что он или она называют «сном», открывают дорогу к скрытому сну. Толкование снов становится главной дорогой к бессознательному как у «здоровых», так и «больных». В 1900 г. Фрейд издал книгу «Толкование снов», которая означала шаг от психопатологии к психоанализу как учению о человеке вообще.

Это учение — или, во всяком случае, многие из понятий и метафор — настолько хорошо известно, что не нуждается в представлении. Фрейд утвердился в нашем языке и околдовал наше мышление. Всем известна связь между пристрастием самого Фрейда к сигарам и склонностью к «оральному сексу». А сама сигара разве не заменитель пениса? (А самые продвинутые утверждают даже, что речь идет о «самом важном пенисе», которого нет у матери.) А эдипов комплекс! Кто отважится усомниться в том, что маленький мальчик питает страстное желание убить своего отца и переспать со своей матерью и повторить таким образом преступление героя греческого мифа Эдипа?

Критики утверждают, что существует очень мало эмпирического материала, подтверждающего эдипов комплекс, а может и вообще не существует. Возможно, это просто пророчество. Сторонники Фрейда находят подтверждение этому ежедневно, как в теории, так и в жизни людей. Однако для истории это не имеет значения. Верен он или нет, но эдипов комплекс стал частью самовосприятия современного западного человека. Благодаря Фрейду греческие мифы вновь стали естественной частью человеческого мира.

Мифы — это проекция психологии в мир, утверждает Фрейд: «Теория влечений — это, так сказать, наша мифология. Влечения — мифические существа, грандиозные в своей неопределенности, — пишет он в работе «Введение в психоанализ». — Мы в нашей работе ни на минуту не можем упускать их из виду и при этом никогда не уверены, что видим их ясно»¹.

Образы из мифологии возрождаются благодаря психоанализу и предстают перед нами в виде обозначений сил и явлений в нас самих. Порой кажется, однако, что сам Фрейд попадает в плен своего образного языка и своих собственных гипотез. Так, миф о нити Ариадны, показавшей Тесею выход из лабиринта на острове Крит, для Фрейда становится «изображением анального рождения; запутанные ходы — это кишки, нить Ариадны — пуповина»². Фрейда не волнует тот факт, что физически невозможно родиться через кишки. Будучи детьми, мы все страдали от ложного представления о том, что мы клоачные животные и родились через задний проход. Однако вряд ли мы имели в том далеком возрасте представление о запутанных кишках, не говоря уже о пуповине.

Путем толкования и перевода языка бессознательного, полученного из снов, неврозов, мифов или из самоанализа, Фрейд обратил внимание на период, который до него Эдгар Аллан По считал источником своего беспокойства и причиной своего отличия от других людей, а именно, детство. И если детство со времен Античности вплоть до XVI в. считалось поверхностной и незначительной стадией развития индивида, то начиная с Фрейда, оно превратилось в решающую стадию для формирования характера и для здоровья человека.

То, что движет отдельного человека в его развитии вперед или в тупиковую ситуацию, а также и культуру в целом, это сама жизнь, вечные жизненные желания развиваться и размножаться³.

Фрейд называет этот инстинкт «либидо», или сексуальным влечением, однако в более широком смысле, чем его обыденное значение. Стоит заметить, что сам Фрейд рассматривает сексуальное

¹ Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ. Лекция 32-я / Пер. Г.В. Барышниковой. СПб., 1999. С. 248.

² Там же. С. 217.

³ В последующем изложении, которое, конечно, является упрощенным и схематичным, я опираюсь в первую очередь на лекцию «Психические инстанции» в книге «Введение в психоанализ», а также книгу «Я и Оно» (1923). Кроме того, я пользуюсь работой Шёгрена, посвященной жизни и творчеству Фрейда.

влечение в свете индивидуального развития. Это влечение лишь потом связывается с половыми органами.

Человек по Фрейду состоит из трех частей — Оно, Я и Сверх-Я. При рождении мы есть лишь инстинкт, сексуальность или «оно», как называет этот инстинкт Фрейд, вдохновленный Ницше. Оно есть чувство желания и потребность в развитии. Вскоре Оно обнаруживает, однако, что на пути его развития возникают препятствия. Так, материнская грудь, которая является первым источником удовлетворения желаний, не всегда на месте, появляются и другие препятствия, мешающие осуществлению желаний. Это первые зачатки появления Я. Это явление можно сравнить с огрубением «кожи», появлением своего рода «мозоли» от того, что Оно постоянно «трется» об окружающий мир, который требует приспособления, а не удовлетворения желаний.

Я — это часть Оно, которая преобразуется под воздействием внешнего мира. Оно — которое на протяжении всей жизни стремится к развитию и поэтому давит на Я и пристаёт к нему — не знает ни добра, ни зла, ни верха, ни низа. Оно могло бы уничтожить самого себя и большую часть окружающего мира, если бы господствовало в одиночку. Я — это помощник Оно и его клапан в мир. Я постепенно изучает стратегию включения мысли между импульсом воли и действием. Таким образом, инстинкты Оно выражаются приемлемым образом. Удовлетворение желаний сублимируется. Оно превращается в искусство, в политическую деятельность — во все формы человеческой активности. Однако движущей силой всего этого является инстинкт.

Если у Оно преобладает принцип желания, то Я пытается приспособиться к принципу реальности и таким образом дать возможность развиваться склонностям психики, насколько это возможно в мире, полном препятствий и высоких требований.

Я представляет собой разум и рассудительность, Оно — необузданные, жестокие страсти. И все же Я не является чем-то специфически человеческим. Я возникает из биологической необходимости: «Наличие дифференциации на «Я» и «Оно» мы должны признать не только у примитивных людей, но и у гораздо более простых живых существ, так как эта дифференциация является необходимым выражением влияния внешнего мира»¹.

¹ Зигмунд Фрейд. Я и Оно. III раздел. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freud/ya_ono.php

Человеческий элемент составляет Сверх-Я, третья часть фрейдовского понятия о человеке.

Сверх-Я, которое частично совпадает с Я, точно так же превращение Оно, однако в основе появления Сверх-Я лежит специфический внешний мир — интернализация, или усвоение примера родителей. В своей зрелой форме Сверх-Я представляет собой голос морали или совести. Фрейд остроумно указывает на то, что Сверх-Я не обязательно успокаивается на том, что человек ведет принципиальную и добродетельную жизнь. У святых часто бывает хронически нечистая совесть. Причина этого в том, что Сверх-Я обращает внимание не на то, что происходит фактически, а скорее на требования и ожидания, которые предъявляет к себе отдельный человек. Достаточно пережить запрещенную склонность к чему-либо, и совесть уже нечиста. Сверх-Я выступает капризно и жестоко в своих требованиях к Я. Это не есть результат следования фактическому примеру родителей, а скорее, фантазий ребенка о требованиях родителей, их любви и наказаниях. Этот феномен уходит своими корнями далеко вглубь истории рода и истории культуры, ибо именно Сверх-Я родителей предъявляет свои требования и к детям. А оно, следовательно, гораздо более консервативно, чем актуальное Я. Для Фрейда совесть — это также то, «что мы знаем вместе», где «мы» означает как историческую, так и современную общность. Народные массы или народное движение, как утверждает Фрейд, есть собрание людей, которые сделали общий образ руководителя решающим примером для своего Сверх-Я. И поэтому народ так часто позволяет руководить собой фюреру.

Я в свои самые плохие и несчастливые моменты является слугой трех господ: Оно, Сверх-Я и внешнего мира. Кроме того, Я поддается гипнозу и сковывается вытесненными элементами психики, состоящими из травматических переживаний, шоков и разочарований, неудовлетворенных желаний или инстинктов, подвергнутых контролю. Таким образом, Я следует принципу реальности и таким образом преображается: «В своем стремлении посредничать между Оно и реальностью Я часто вынуждено облекать бессознательные требования Оно в свои предсознательные рационализации, затушевывать конфликты Оно с реальностью, с дипломатической неискренностью разыгрывать оглядку на реальность, даже если Оно упорствует и не сдается. С другой стороны, за ним на каждом шагу наблюдает строгое *Сверх-Я*, которое пред-

писывает ему определенные нормы поведения, невзирая на трудности со стороны Оно и внешнего мира, и наказывает его в случае непослушания напряженным чувством неполноценности и сознания вины. Так *Я*, движимое Оно, стесненное *Сверх-Я*, отталкиваемое реальностью, прилагает все усилия для выполнения своей экономической задачи установления гармонии между силами и влияниями, которые действуют в нем и на него, и мы понимаем, почему так часто не можем подавить восклицания: жизнь нелегка! Если *Я* вынуждено признать свою слабость, в нем возникает страх, реальный страх перед внешним миром, страх совести перед *Сверх-Я*, невротический страх перед силой страстей в Оно»¹.

Помочь *Я* стать господином в собственном доме, ввести «господство разума», как выражается Фрейд, — поистине культурная работа, сравнимая с осушением озера Зейдер-Зе или превращением пустыни в плодородную землю.

Открытие того факта, что *Я* первоначально вовсе не хозяин в собственном доме, имеет, по мнению самого Фрейда, такое же значение, как указание Коперника на то, что Земля — не есть центр Вселенной. Человек должен понять, что его исходная позиция — незначительность и рабство, но благодаря психоанализу он может стать свободным и самостоятельным.

Первоначально Фрейд исходил из двух инстинктов — любви и голода, или сексуального инстинкта и *Я*-инстинкта, или инстинкта самосохранения. Впоследствии он стал рассматривать последний как часть сексуального инстинкта, пока не разработал теорию о влечении к смерти или агрессии под воздействием ужасов первой мировой войны и травматических снов вернувшихся солдат.

Это влечение выражается в стремлении к повторению и застою. Когда солдаты постоянно видят во сне взрыв гранат, смерть товарищей или даже ощущают боль в собственном теле, то этот феномен сродни тому, когда дети в игре повторяют неприятные переживания или когда невротик постоянно возвращается к своей травме и не может и не хочет ее побороть.

Принцип желанья и эротическое влечение будут преобразоваться и жить дальше. Влечение к смерти, Танатос, будет сохраняться и в конечном счете возвращаться в первоначально неорганическое

¹ Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ / Пер. Г.В. Барышниковой. СПб., 1999. Продолжение лекций по введению в психоанализ. 31-я лекция. С. 241. http://kroto.info/lib_sec/21_f/fre/freйд_6.html.

состояние. «Из взаимодействия и борьбы обоих и возникают явления жизни, которым смерть кладет конец, — отмечает Фрейд. — Возможно, вы скажете, пожимая плечами: это не естественная наука, это философия Шопенгауэра. Но почему, уважаемые дамы и господа, смелый ум не мог угадать то, что затем подтвердило трезвое и нудное детальное исследование? В таком случае все уже когда-то было однажды сказано, и до Шопенгауэра говорили много похожего. И затем, то, что мы говорим, не совсем Шопенгауэр. Мы не утверждаем, что смерть есть единственная цель жизни; мы не игнорируем перед лицом смерти жизнь. Мы признаем два основных влечения и приписываем каждому его собственную цель. Как переплетаются оба в жизненном процессе, как влечение к смерти используется для целей Эроса, особенно в его направленности во внешний мир в форме агрессии, — все это задачи будущих исследований»¹.

Так в психоанализе всплывают Аполлон и Дионисий, известные нам из греческой мифологии и трудов Ницше, воля и представление Шопенгауэра и понятие природы и бога Шеллинга как противоречивые силы. Не только жизнь отдельного человека, но и вся культура становится борьбой между Эросом и Танатосом. «Эта борьба — сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание»².

Титаны иницируют борьбу и дисбаланс между культурой и отдельным человеком. Несмотря на постоянное стремление человека улучшить условия своей жизни, подчинить природу культуре, мы становимся все более несчастными, — указывает Фрейд. В силу достижений технического прогресса человек превратился в своего рода бога на протезах. Мы можем достичь и создать гораздо больше, чем первобытный человек, но это не делает нас счастливее.

Тот факт, что для создания культуры необходимо приглушать инстинкт желания и развешивания либидо, — это дело непростое и достаточно неприятное. Что еще хуже, так это осложнения, возникающие оттого, что одна из форм выражения влечения к

¹ Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ. 31-я лекция. С. 253. http://krotov.info/lib_sec/21_f/fre/freyd_6.html.

² Зигмунд Фрейд. Недовольство культурой / Пер. А.М. Руткевич. С. 32. (конец VI главы).

смерти — агрессивность — является неотъемлемой частью человеческой психики. Фрейд косвенно отсылает нас к Томасу Гоббсу и описывает людей как волков по отношению друг к другу в своем первоначальном, докультурном состоянии.

Культура целиком зависит от исключения агрессивности. Этот процесс имеет, однако, не только хорошую сторону: «Агрессия интроецируется, переносится внутрь, иначе говоря, возвращается туда, где она, собственно, возникла, и направляется против собственного “Я”, — пишет Фрейд. — Так культура преодолевает опасные агрессивные устремления индивидов — она ослабляет, обезоруживает их и оставляет под присмотром внутренней инстанции, подобной гарнизону в захваченном городе»¹.

Как культура, так и общность приносят в жертву отдельного человека. Он или она преследует цель удовлетворения своих желаний и достижения счастья, но чем больше культуры и чем больше общность, тем более подавляется агрессия и, следовательно, сильнее чувство вины. Отдельный человек становится несчастным.

Культура представляет собой враждебное, но необходимое убежище для отдельного человека. Сообщество же знает, что надо делать. Оно образует свое собственное Сверх-Я, которое выражается в великих лидерах, как, например, Иисус Христос. Мораль, которую оставляют после себя такие люди, — это терапевтические попытки, стремления сообщества достичь большего, чем может культура. Подобно Сверх-Я отдельного человека Сверх-Я культуры абсолютно бесцеремонно и требует от Я того, что оно не может дать.

И все же будущее культуры зависит от способности человека совладать со своими влечениями к агрессии и разрушению, — заключает Фрейд. Это совершенно необходимо, поскольку люди овладели такими природными силами, что в состоянии уничтожить друг друга: «Остается надеяться, что другая из “небесных властей” — вечный Эрос — приложит свои силы, дабы отстоять свои права в борьбе с равно бессмертным противником. Но кто знает, на чьей стороне будет победа, кому доступно предвидение исхода борьбы?»². Таким осторожным оптимизмом заканчивается «Недовольство культурой».

¹ Зигмунд Фрейд. Недовольство культурой. С. 33.

² Там же. С. 44.

В течение всей своей жизни Фрейд переживал другое «недовольство культурой», которое было главным врагом психоанализа. Речь идет о религии, универсальном навязчивом неврозе человека. В религии человек вновь становится ребенком. Будучи ребенком, каждый человек переживает страх и боязнь перед угрожающим ему миром и ищет защиты у родителей, особенно у отца. Но есть и такие угрозы, от которых не может защитить ни один отец на земле. Природа жестока и капризна. Смерть настигает даже тех, кто чувствует себя очень уверенно. И человек стремится найти себя в этом сообществе, хотя мы знаем, что это невозможно. Когда человек представляет себе неземного отца или набор защищающих его богов, то он прежде всего проецирует на небо своего первобытного предка. Эта метафизическая инстанция получает три задачи: она должна защитить его от катаклизмов природы, примирить человека с реальностью смерти и предоставить компенсацию за запреты, которые ставит сообщество, гарантируя, что эти запреты ведут к цивилизованной жизни. Следовательно, религия есть результат потребности в уверенности и безопасности.

Для достижения безопасности человечество прибегает к навязчивому неврозу. Такое действие не должно вызывать ни удивления, ни сожаления, ибо ребенок также должен пройти через неврозы в ходе своего развития в цивилизованное существо: «Это происходит оттого, что ребенок не может подавить рациональной работой духа многочисленные позывы влечений, в будущем нереализуемых, но должен обуздывать их актами вытеснения, за которыми, как правило, стоит мотив страха. В своем большинстве эти детские неврозы спонтанно преодолеваются по мере роста, такова в особенности судьба детских навязчивых неврозов. Расчисткой остальных потом приходится еще заниматься психоанализу»¹.

То же самое относится и к «общечеловеческому навязчивому неврозу». Религиозный человек самостоятельно не в состоянии избавиться от невроза. Религия заставляет нас верить в такое большое количество абсурдных утверждений и надевает на нас такое количество смиренных рубашек, что от этого страдает интеллект. А поскольку у нас нет иного инструмента управления инстинктами, нежели интеллект, он должен поправиться, прежде

¹ Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. <http://www.atheism.ru/0ld/FryAth1.html>

чем можно будет вылечить невроз. Культура должна подвергнуться психоанализу, чтобы прогнать религию из человеческой истории и сделать нас совершеннолетними.

Психоанализ в своем собственном понимании — это естественный наследник религии в мире, управляемом рационализмом. Это метод научного исследования, который лучше всего сравнить с интегральным и дифференциальным исчислением. У его сторонников есть Бог, но имя этому богу — Логос.

Религиозная психология Зигмунда Фрейда с самого начала была встречена острой критикой, причем не только такими возражениями, которые можно было бы направить против психоанализа вообще. Один из наиболее квалифицированных критических взглядов был представлен другом Фрейда, протестантским пастором Оскаром Пфистером. Пфистер восхищался Фрейдом и был сторонником психоанализа. Он не отрицал того, что религиозная вера содержит сильные элементы вытеснения и проекции. Он только не мог согласиться с тем, что это объясняет суть религии. Критика Пфистера направлена на другой главный момент теории Фрейда: недостаточное понимание им самим себя в своих нападениях на религию. Психоанализ нельзя сравнивать с каким-либо «интегральным исчислением». Он есть результат мышления самого Фрейда. Когда Фрейд представляет науку как спасение от религии, он забывает, какая неимоверная авторитарная власть может скрываться за утверждением о научности: «Неужели действительно нельзя себе представить, что культура, которая основывается на одной только науке, может погибнуть из-за диких страстей? — спрашивает Пфистер. — Ведь мировая война показала нам, какое варварство скрывается в глубине человеческих душ. Что же может стать результатом великих завоеваний техники, если предоставить их в распоряжении человеческой жадности, злу и присущей человеку жажды удовольствий?»¹.

Пфистер полагал, что Фрейд рискует заменить одну догму другой — верой в науку, или, в толковании Фрейда, верой в всеобъясняющую и всеобъемлющую силу психоанализа.

Зигмунд Фрейд сделал свой последний обзор психоанализа в «Продолжении лекций по введению в психоанализ», написанном в 1932 г. Совершенно непреднамеренно получилось так, что он

¹ Цит. по: Lars Sjögren. Sigmund Freud. Mannen och verket. Stockholm, 2001. S. 235, 237.

представил редкую и несколько грустную картину своего самопонимания.

Книга составлена в виде сборника лекций, однако Фрейд в это время так сильно страдал от рака и перенесенных операций, что едва мог говорить. В предисловии он пишет: «Поэтому лишь силой фантазии я вновь перенесусь в аудитории для изложения следующего материала — пусть она поможет мне не забывать оглядываться на читателя при углублении в предмет»¹. Поэтому он не только начинает каждую главу обращением «Дамы и господа!», но и обращается к несуществующей как бы слушающей его аудитории. Он пишет так, как будто ему задают вопросы и как будто он пригласил их в свою любимую аудиторию, где он выступает перед ним впервые после длительного перерыва: «Я говорил вам, что психоанализ начал как терапия, но я хотел бы вам его рекомендовать не в качестве терапии, а из-за содержания в нем истины, из-за разъяснений, которые он нам дает о том, что касается человека ближе всего, его собственной сущности, и из-за связей, которые он вскрывает в самых различных областях его деятельности»². Этими словами заканчивается предпоследняя 34-я лекция.

В этих последних лекциях старик Фрейд впервые за прошедшие 15 лет предстает в своих собственных глазах и перед аудиторией внимающих ему слушателей распорядителем открытой им, в конце концов, Великой Истины и властителем в собственном царстве. Он и вправду был властителем, но не единственным. Фрейд положил начало методу лечения и понимания человека, который уже тогда раскололся на несколько различных и даже противоположных теорий. За время, прошедшее после публикации первого цикла лекций (под названием «Введение в психоанализ»), из-под его пера вышли шесть крупных произведений, целый ряд статей и небольших исследований. А за два года до этого он удостоился высоко престижной премии Гёте во Франкфурте-на-Майне.

Стиль и форма изложения в «Продолжении лекций по психоанализу» — далеко не единственное, что характеризует Фрейда как

¹ Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ / Пер. Г.В. Барышниковой. СПб., 1999. Продолжение лекций по введению в психоанализ. Предисловие. http://krotov.info/lib_sec/21_f/fre/freyd_2.

² Зигмунд Фрейд. Введение в психоанализ / Пер. Г.В. Барышниковой. СПб., 1999. Продолжение лекций по введению в психоанализ. 34-я лекция. http://krotov.info/lib_sec/21_f/fre/freyd_6.html

режиссера своей собственной роли и дирижера личного оркестра, исполняющего его собственную музыку. Его упрямые утверждения о благотворном воздействии кокаина, публикация статьи, в которой утверждалось, что его друг-морфинист якобы излечился, в то время как он в действительности получил двойную зависимость и умирал, говорят о том же. Фрейд нередко разрывал отношения со своими ближайшими сотрудниками, когда те осмеливались возражать против основополагающих догм психоанализа. «Фрейд рассматривал истины психоанализа как тайну, в которую можно быть посвященным, — пишет Берг Эриксен, — и недоверие к которой воспринимались как ересь или предательство. Члены внутреннего круга этого движения или “комитета”... носили особые золотые кольца с 25 мая 1913 г. и вплоть до 1924 г... и обещали друг другу охранять психоанализ как тайное братство»¹. Так, Фрейд писал в своем письме Юнгу 1 января 1907 г.: «Я склонен относиться к тем коллегам, которые оказывают сопротивление моим идеям, таким же образом, как мы относимся к пациентам в той же ситуации»².

Итак, сопротивление теории Фрейда носит тот же характер, что и сопротивление пациентов приближению к ядру своего невроза. Оппонентам не следует отвечать с помощью аргументов, а их надо *лечить*. Таким образом, одинокий мастер психоанализа хочет сохранить свое положение в замкнутой аудитории. Однако он отдает дань равным себе. «От старого человека, который приветствует героя культуры», — писал Фрейд в письме к Альберту Эйнштейну в 1933 г. в ответ на письмо Эйнштейна, которое называлось «Почему война?».

Один из экземпляров был послан Бенито Муссолини.

В своей автобиографии швейцарский психиатр и философ Карл Густав Юнг (1875—1961) рассказывает о том, как они с Фрейдом анализировали сны друг друга во время путешествия на корабле в США в 1909 г.: «Фрейд увидел сон: о чем он был — рассказывать не буду. Я объяснил его, как сумел, но добавил, что сказал бы много больше, если бы Фрейд поведал мне о некоторых обстоятельствах своей личной жизни. Фрейд бросил на меня странный подозрительный взгляд и сказал: «Но я ведь не могу рисковать своим авторитетом!» В этот момент его авторитет рухнул. Эта фраза оста-

¹ Trond Berg Eriksen. *Freuds retorikk*. S. 79.

² William McGuire. *The Freud/Jung Letters*. New Jersey, 1924. S. 18.

лась на дне моей памяти, она явилась концом наших отношений. Фрейд поставил личный авторитет выше истины»¹.

Карл Густав Юнг был вторым человеком, которого Фрейд провозгласил своим «наследным принцем». Однако он был отвергнут Фрейдом, после того как осмелился оспорить абсолютное и главное значение сексуального влечения. В своей автобиографии Юнг вспоминает далее свою беседу с Фрейдом в 1910 г. в Вене: «Я до сих пор помню, как Фрейд сказал мне: «Мой дорогой Юнг, обещаю тебе, что ты никогда не откажешься от сексуальной теории. Это превыше всего. Понимаете, мы должны сделать из нее догму, неприступный бастион». Он произнес это со страстью, тоном отца, наставляющего сына: «Мой дорогой сын, ты должен пообещать мне, что будешь каждое воскресенье ходить в церковь». Скрывая удивление, я спросил его: «Бастион — против кого?» — «Против потока черной грязи, — на мгновение Фрейд запнулся и добавил, — оккультизма». К «оккультизму» Фрейд, по-видимому, относил абсолютно все, что философия, религия и возникшая уже в наши дни парапсихология знали о человеческой душе. Для меня же и сексуальная теория была таким же «оккультизмом», то есть не более чем недоказанной гипотезой, как всякое умозрительное построение»².

Юнг приехал в Вену на свою первую встречу с Фрейдом в 1907 г., преисполненный глубокого восхищения — они проговорили 13 часов подряд, практически не прерываясь. Однако в глубине души Юнга мучило сомнение, которое он пока еще не смог сформулировать. Впоследствии он высказал это следующим образом: «Более всего меня настораживало отношение Фрейда к духовным проблемам. Там, где находила свое выражение духовность — будь то человек или произведение искусства — Фрейд видел подавленную сексуальность. А для того, что нельзя было объяснить собственно сексуальностью, он придумал термины «психосексуальность». Я пытался возражать ему, что если эту гипотезу довести до логического конца, то вся человеческая культура окажется не более чем фарсом, патологическим результатом подавленной сексуальности. «Да, — соглашался он, — именно так, это какое-то роковое проклятие, против которого мы бессильны». Я не был готов

¹ Карл Густав Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. В. Поликарпова, 2003. См.: <http://lib.ru/PSIHO/JUNG/memdreamrefs.txt>.

² Там же.

согласиться с этим и еще менее готов был с этим смириться. Но я пока не чувствовал себя достойным оппонентом Фрейда»¹.

Мы не будем считать Юнга абсолютно истинным свидетелем, что касается Фрейда, ибо отношения между ними были очень сложными, а разрыв — драматичным и бесповоротным. Их отношения не стали лучше после того, как нацисты в 1933 г. сожгли книги Фрейда на костре, а Юнг в том же году стал редактором журнала «*Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*». В своей первой передовой статье он написал следующее: «...нельзя больше закрывать глаза на фактически существующее различие между германской и еврейской психологией, на которое обратили внимание все мыслящие люди»². В том же номере газеты Германн Геринг писал, что немецкие врачи должны в своей практике исходить из книги «*Mein Kampf*».

Слова Юнга не были «оговоркой». В журнале Юнг позднее развивал свои идеи о различиях между арийской и семитской психикой. Магнус Лjunggren пишет: «В арийском подсознании он обнаружил “взрывную силу и семена грядущего будущего”. “Средний еврей, напротив, был слишком сознательным и утонченным, чтобы вынашивать напряженности нерожденного будущего. Поэтому психотерапия совершила большую ошибку, применив еврейские категории к христианам, германцам и славянам. Она отmeld “самую драгоценную тайну германских народов — созидательные и интуитивные глубины в их душах” как “болото банальной инфантильности”. Фрейд “ничего не понял в германской психике, то же самое можно сказать о его германских последователях”. Юнгу не остается ничего другого, как спросить: “Разве такой убедительный феномен, как национал-социализм, на который весь мир смотрит изумленными глазами, не научил их этому?”»³

Если чудовищные размышления Юнга об «еврейской» и «германской» психологии не выдержали испытания времени, то иначе обстоит дело с его основополагающей критикой Фрейда. В этом он не одинок. Мы находим аналогичные обвинения против Фрейда и у Альфреда Адлера, первого наследного принца Фрейда, также отвергнутого им.

¹ Там же.

² Цит. по: *Magnus Ljunggren. The Russian Mephisto. The study of the Life and Work of Emilii Medtner. Stockholm, 1994. S. 153.*

³ Там же. С. 154.

Бессознательное — или подсознательное — было одной из важнейших тем в мышлении XIX в. В литературе также все чаще появлялись двойники, монстры, неосознанные силы, овладевающие человеком. Однако Фрейд не хотел считаться писателем или философом. Он претендовал на звание ученого.

Фрейд надеялся до конца своей жизни, что психоанализ можно будет назвать физиологией мозга. Его цель состояла в создании естественной науки о душе. В результате получилась новая религия. «Я осмелюсь утверждать, — пишет Шёгрэн, — что приближение психоанализа к действительности методологически гораздо ближе к искусству и мифологии, и даже религии, чем это признавал сам Фрейд»¹.

Что касается меня, то я утверждаю, что это сходство не ограничивается методологией. Оно характерно и для содержания. На практике психоанализ можно рассматривать как продолжение и превращение религиозной католической традиции исповеди и признаний. Место священника занял врач, а надежду на утешение и земное спасение надо искать не у Бога, а в высшей Теории. Фрейд оставил после себя одну из самых мощных религий, когда-либо созданных человеком. Она злоупотребляет мифами и легендами, стремлением опереться на надежную догму. Над человеческой жизнью нависает небесный купол, сотканный из инстинктов.

Основная тема Фрейда — не что иное, как вопрос жизни и смерти, Эрос и Танатос. Выдвинув в качестве всеобъясняющего и всеохватывающего принципа сексуальность как общечеловеческое влечение, во всяком случае, в первой половине своего творчества, он дает своим сторонникам и последователям мощное риторическое оружие. Кто может опровергнуть тот факт, что рациональные действия и мысли опираются на невидимую основу, состоящую из инстинктов? Тот, кто оспаривает тот факт, что даже самые ясные мысли подпитываются из темных источников, доказывает истинность теории. Разве мы все не будем противиться тому, чтобы на свет божий поднималось то, что мы вытеснили? В этом отношении Фрейд как детектив души представляет собой своего рода зеркальное отражение родоначальника литературного детективного жанра, Эдгара Аллана По.

¹ *Lars Sjögren. Sigmund Freud. Mannen och verket. S. 239.*

Как-то в полночь, в час угрюмый, полный тягостною думой,
 Над старинными томами я склонялся в полусне,
 Грезам странным отдавался, — вдруг неясный звук раздался,
 Будто кто-то постучался — постучался в дверь ко мне.
 «Это, верно, — прошептал я, — гость в полночной тишине,
 Гость стучится в дверь ко мне».
 Ясно помню... Ожиданье... Поздней осени рыдания...
 И в камине очертанья тускло тлеющих углей...
 О, как жаждал я рассвета, как я тщетно ждал ответа
 На страданье без привета, на вопрос о ней, о ней —
 О Леноре, что блистала ярче всех земных огней, —
 О светилах прежних дней.
 И завес пурпурных трепет издавал как будто лепет,
 Трепет, лепет, наполнявший темным чувством сердце мне.
 Непонятный страх смиряя, встал я с места, повторяя:
 «Это только гость, блуждая, постучался в дверь ко мне,
 Поздний гость приюта просит в полуночной тишине —
 Гость стучится в дверь ко мне»¹.

Кто не помнит того страшного ощущения, которое оставляет знаменитое стихотворение Эдгара Аллана По «Ворон», написанное в 1845 г.? В нем ощущается страх перед зияющей пропастью, которая находится вокруг нас и внутри нас самих.

Через год после появления этого стихотворения По написал очерк «Философия сочинения», где он шаг за шагом объясняет, как он сочинял это стихотворение. Он излагает процесс творчества как своего рода работу инженера. Количество строк, аллитерация и конечная рифма, ритм и строение стиха — все продумано заранее. «Для меня “философия сочинения” есть одно из самых патетических произведений По, — пишет норвежский писатель и поэт Андре Бьерке. — Оно иллюстрирует отчаянную борьбу разума за то, чтобы выстоять в кошмаре жизни... “Ворон” — это не выдумка, это подлинное воображение из черной действительности самого поэта, это стихотворение прилетело к нему как птица, во время урагана, застучало крыльями по стеклу и попросилось войти. Однако это ни в коей мере не отрицает того, что “конструктивный процесс” протекал именно так, как его описывает По. Иными

¹ Эдгар Аллан По. Ворон / Пер. К. Бальмонта. 1894 г.

словами: Эдгар Аллан По зачал это стихотворение, а Дюпин-По его родил. Поэтому очерк содержит, как мне кажется, только одну неточность, а именно утверждение о том, что “ни одна из частей стихотворения не ссылается на какое-либо событие или интуицию”. Однако я принимаю вторую часть этого предложения, где утверждается, что “стихотворение шаг за шагом движется к своему завершению как тетива и точное решение математической задачи”. Надо лишь сознавать, о какой математической задаче идет речь — нарисовать пентаграмму вокруг злого духа, поймать демона в геометрической фигуре из слов, так чтобы он не поранил душу!»¹

Говоря словами Фрейда, По рационализирует (чувства) в своем очерке. Он скрывает свой страх, свое беспокойство и своих демонов, изображая процесс как чисто интеллектуальную игру.

Сам же Фрейд в своем творчестве делает прямо противоположное — он иррационализирует. Он хочет выразить душу в формулах и дать нам знание, но подозревает каждую формулу, любую рациональность и любое выражение «духа», как указывает Юнг.

Проще говоря, тот, кто рационализирует чувства, закрывает безумие сетью формул, а тот, кто иррационализирует, объясняет разумное с помощью безумия. Именно это делает Фрейд, хотя он называет это игрой между влечениями и внешним миром. Он создал систему и терминологию, которая разоблачает и находит собственную причину наших мыслей и нашего поведения. А она всегда иррациональна.

Несмотря ни на что Фрейд остается новатором и великаном, что касается систематического исследования скрытых сторон человеческой психики. Он как бы обращает рассматривающий и наблюдающий взгляд Брунеллески вовнутрь, в душу человека. Для нас Фрейд все равно что Брунеллески по отношению к Толстому плотнику: наше самопонимание стало совсем не таким, как он того хотел. Мы все братья и сестры царя Эдипа.

Однако он вовсе не умаляет человека, как он сам говорит, когда сравнивает свой вклад с вкладом Коперника, который принизил значение Земли и тем самым человека во Вселенной. Тот человек, который показал, что возможно поместить навязчивое поведение больного истерией человека в такое пространство, где это поведение преобразуется и человек вылечивается, вовсе не умаляет чело-

¹ *Andre Bjerke. I syklonens sentrum. S. 66—67.*

века. «Он переживал мир, так сказать, глазами своих пациентов и достигал, таким образом, более глубокого понимания болезни, чем было возможно раньше», — пишет Юнг о Фрейде в своей автобиографии. «Признавая сон как важнейший источник информации о процессах бессознательного, он вырывает из прошлого и забытия ценности, кажущиеся безнадежно утраченными. Он эмпирически доказал существование неосознанной психики»¹.

Диссиденты

Зигмунд Фрейд открыл путь для научного познания мира души, и вслед за ним другие ученые смогли создавать свои теории. Мы вкратце остановимся на двоих, уже упомянутых ранее — Альфреде Адлере, первом из любимых учеников и наследных принцев Фрейда, и Карле Густаве Юнге, которого Фрейд считал своим вторым наследником. Вместо этого дело дошло до конфликта и разрыва как с тем, так и с другим. Фрейд был непримирим к тем, кто пытался оспорить дело его жизни — психоанализ, причем в сформулированном им самим варианте. Когда в 1937 г. Адлер внезапно скончался в Абердине во время лекционного турне, Фрейд писал Арнольду Цвейгу: «Умереть в Абердине для еврейского мальчика из венского пригорода — это уже сказочная карьера и доказательство его достижений. Мир поистине богато вознаградил его за то, что встал на сторону психоанализа»².

Альфред Адлер развивал направление в психоанализе, которое он называл *индивидуальной психологией*. Другими источниками вдохновения для Адлера были Фёдор Достоевский, Макс Штирнер, Петр Кропоткин и Фридрих Ницше.

Центральным понятием у Адлера было «чувство собственной неполноценности». Он считает это чувство спутником человека, результатом нашего биологического строения. Человек есть существо, которому чего-то *не хватает*. Оно появляется на свет беспомощным и само создает себе все необходимое, чтобы выжить. Путем постоянной конфронтации с комплексом собственной неполноценности и его преодолению отдельный человек вырастает как целенаправленное цельное существо. Каждый индивид явля-

¹ Carl Gustav Jung. Mitt liv. Oslo, 1966. S. 154.

² Цит. по: Josef Rattner. Alfred Adler. Hamburg, 1972. S. 32.

ется, так сказать, оригинальной драмой, и каждый должен быть понят на основании себя самого и своей собственной цели. Адлер критиковал Фрейда за то, что тот размельчает человека на инстинкты и склонности из прошлого. Когда речь идет об индивидуе, надо искать цели, а не причины. Чтобы сделать отдельного человека понятным, требуется не естественнонаучный анализ, а цельное художественное понимание.

Другим основополагающим понятием у Адлера является чувство общности, которое для него, как и для Кропоткина, закреплено биологически. Все проявления жизни человека следует понимать как взаимодействие между людьми. Человечность — основополагающая структура существования, как у Кропоткина и у Достоевского. Поэтому Адлер так высоко ценил формулу Достоевского «мы все виноваты за всех».

Альфред Адлер как бы заостряет психоанализ и направляет его на индивида, его проект и его связи с сообществом.

Карл Густав Юнг — крестный отец глубинной психологии, цель которой — индивидуация: «Индивидуация означает стать отдельным существом, в той степени, в какой мы под индивидуацией понимаем наше глубочайшее, последнее и неповторимое своеобразие: стать своей собственной самостью. Слово индивидуация можно было бы также перевести как “самореализация”... Но самость охватывает бесконечно больше чем только Я... Она в той же мере тот или другие, как и Я. Индивидуация закрывает мир не снаружи, а внутри»¹.

Как показывает эта цитата, фигура Юнга также является центральной в историческом развитии индивида, несмотря на его заигрывания с нацизмом. Юнг на протяжении всей своей жизни придерживался позиции, несколько отличной от рационализма и философии просвещения, утверждаемых Фрейдом. Там, где Фрейд хотел все раскрыть и установить «господство разума», Юнг хочет сохранить тайны и святость. Если будет слишком много разума, то все человечество под угрозой: «Переоцененный разум имеет общую черту с абсолютистским государством: под его господством отдельный человек нищает»².

Это не означает, однако, что Юнг хочет закрыть человека от познания, однако он считает, что следует обращать внимание не

¹ *Carl Gustav Jung. Mitt liv. S. 274.*

² Там же. С. 10.

только на земное и преходящее: «Для человека основной вопрос в том, имеет ли он отношение к бесконечности или нет? Это его главный критерий. Только когда мы осознали, что существенно лишь то, что безгранично, и что оно, это безграничное, в свою очередь, существует, мы теряем интерес к ничтожным вещам... Наш век сделал акценты на «здесь» и «сейчас» и тем самым обусловил демонизацию человека и его мира. Появление диктаторов и все несчастия, которые они принесли, происходят от близорукости и всезнайства, отнявших у человека все, что находится по ту сторону сознания, фактически превратив его в жертву бессознательного. Задача же человека, напротив, заключается в том, чтобы проникнуть в бессознательное и сделать его достоянием сознания, ни в коем случае, не оставаясь в нем, не отождествляя себя с ним. И то и другое было бы ошибочным. Насколько мы в состоянии сегодня понять, единственный смысл человеческого существования состоит в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия»¹.

Уже из этого маленького отрывка из его автобиографии становится ясно, почему Юнг критиковал Фрейда за упрощение сил, господствующих в подсознательном, и сведении душевной жизни к борьбе между Эросом и Танатосом, жизнью и смертью. Юнг полагает, что раскрыл в несознательном целый мир сил, символов и процессов, которые нельзя свести к чему-либо другому. Юнг также обогатил наш повседневный язык словами и выражениями, дающими представление о его картине мира. «Коллективное бессознательное» — это та часть бессознательного, которая простирается за пределы отдельного в историю и мифологию. «Архетипы» — сюжеты, повторяющиеся в литературе и мифах, фантазиях и снах, в бреде и заблуждениях. «Анима» и «анимус» — соответственно женская душа, имеющаяся в мужском бессознательном, и мужская душа в женском. «Тень» — та часть нашей личности, которую мы не хотим признавать.

«Моя жизнь представляет собой историю самореализации бессознательного! — так начинается автобиография Юнга. — Сейчас, в восемьдесят три года, я предпринимаю попытку объективно рассмотреть мою жизнь. Таким образом я создаю личный миф»². Юнг

¹ *Карл Густав Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления* / Пер. В. Поликарпова. 2003. См.: <http://lib.ru/PSIHO/JUNG/memdreamrefs.txt>.

² Там же.

делает вывод о том, что он своей жизнью осуществил цель своей глубинной психологии — он обратился к бессознательному, узнал его и дал ему появиться в виде мифа, стать сознательным.

Все трое — Фрейд, Адлер и Юнг — предстают перед своими потомками как мужественные открыватели самопознания. Фрейд называл себя самого «конкистадором» или «авантюристом». А авантюра, в которую они пустились, состояла в том, чтобы исследовать и систематизировать понимание человеческой души — исходя из самоанализа и самопонимания.

Чарльз Дарвин, Карл Маркс и Зигмунд Фрейд — великие разоблачители современности и одновременно создатели оков. Они знали, что человек связан с природой, имеет социальное окружение и движим биологическими инстинктами. Они как бы приподняли крышку в подпол буржуазного общества и указали на мир иллюзий и привязанностей. Тем самым они заложили основу — в особенности Маркс и Фрейд — широкого освободительного движения с целью реализации индивида как разумного и наделенного правами существа. Индивиды были связаны не только экономическими отношениями — такие отношения можно было изменить. Мы не только пешки в игре инстинктов, ведь мы можем заполучить власть над самими собой. Однако поскольку они представили свои теории в виде всеохватывающих и всеобъемлющих систем, они тем самым заложили основы новых сковывающих человека религиозных направлений.

Эрнест Геллнер пишет: «Лишь два человека были призваны выразить мировые религии, которые смогли обеспечить себе широкую поддержку и предложить форму мирского спасения... — Карл Маркс и Зигмунд Фрейд... Оба представляют более чем теорию — они излагают основную дилемму человека, дают рецепт решения этой дилеммы (полностью или частично) и, следовательно, предлагают мораль. Каждый из них включает элементы как веры, так и сомнения в описываемые и объясняемые ими явления. Для Фрейда критика его собственных теорий — будь то в процессе терапии или в чисто теоретических формулировках — признак Сопротивления; для марксизма критика его взглядов — есть часть той же самой динамики классовой борьбы, которая составляет его центральную тему. Таким образом, возможность объяснения отклонений — которая, кстати сказать, довольно часто используется — отличает эти теории от обычных научных теорий. Сторон-

ники последних соглашаются с тем, что их воззрения оцениваются извне с помощью понятий, им не подконтрольных»¹.

Подобно религиозным конфессиям, марксизм и фрейдизм пережили процессы над еретиками. Традиционная религиозная вера проникла, таким образом, в науку через заднюю дверь и наложила отпечаток на самопонимание XX в.

Мы есть то, что говорят о нас новые религии. Мы вплетены в ход их мыслей. Они имеют над нами власть определений. Мы — есть человек в статуе Вигеланна, пытающийся вырваться из железного кольца. Мы связаны, но имеем в своих руках инструмент для собственного освобождения.

Я — раб и господин.

¹ Gellner. The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason. London, 1993. S. XIII.

XX ВЕК

В котором индивид сводит счета с самим собой



Я обновляется

*Андрей Белый и Джеймс Джойс — среди тех,
кто нас поддерживает*

Проклятья, слова
Пали на нас, людей!
Кто плёлся едва,
Того теперь не догнать...
Листки отпадут
От календарей,
И тот, кто считается
Первых первой,
Тот может от всех отстать.
Ведь время — оно меняется.
Боб Дилан

«Н

икогда ранее в истории западной литературы разрыв с литературными образцами и методами не был столь бесповоротным и резким, столь осозанным и программным, как в определенных авангардистских кругах Вены, Парижа и Берлина в первое десятилетие XX в.», — отмечают шведские литературоведы Гунилла и Стаффан Бергстен в «Истории мировой литературы». И это относится не только к литературе, но и ко всем сферам искусства. Трудно в нескольких словах в точности охарактеризовать, в чем именно состоял этот разрыв, но самое явное и главное, без сомнения, заключается в том, что искусство и литература более не отражают действительность. Романтики со своими идеями о божественном вдохновении — осознанно или интуитивно — придерживались аристотелевской школы эстетики. Для писателей вплоть до конца XIX в. было очевидно, что их произведения «повествуют» о том, в чем ученый читатель разберется, даже если риторические беседы или барочные фигуры стиля затемняют поверхность поэтического произведения, которое есть зеркальное отражение действительности. Но модернизм порвал с этой многовековой традицией, которая насчитывала не одно тысячелетие. Модернисты создавали литературные произведения, которые отражали внешний мир лишь в бессвязных фрагментах, и делали это ради

того, чтобы отразить мир внутренний»¹. Франц Кафка однажды заметил, что искусство — зеркало, иной раз оно «уходит вперед», как часы. Мы уже видели подобное «зеркало» у Брунеллески и художников Ренессанса. Линейная перспектива предвосхищает рассматриваемый, отчужденный и манипулируемый субъект. На переходе от XIX в. к XX в. все изменилось прямо противоположно линейной перспективе.

Поль Сезанн (1839—1906) обратился к линии и геометрической форме, пожертвовав перспективой. Он изображал мир, в котором «внутренние переживания» фиксировались в абстрактной форме. Кубисты и современное искусство по большей части — его наследники. Они точно так же порвали с традицией, которая складывалась столетиями. Здесь уже почти начисто стирается расстояние между субъектом и миром. То же самое относится и к философии.

У врат в Новое время стоит Декарт со своим тезисом «я мыслю, следовательно, я существую», который можно применить не только к категории мышления, но и к категории сознания. Ничто из бессознательного не принадлежит Я. Человек остается чуждым физическому и биологическому миру, даже собственному телу. Шишковидная железа — единственное, что связывает протяженную и мыслящую субстанции. Человек обзавелся знаниями и мог обрести способность управлять и манипулировать внешним миром, но он находится в реальности, чуждой его собственной сущности.

На протяжении XIX в. Я пыталось проникнуть внутрь «предметов», внутрь неосознанных явлений, которые происходят за пределами человека и его мышления. Литература описывала мир двойников и монстров. Философия и психология сосредоточились на бессознательном. Дарвин показал, как человек связан с миром природы. Маркс разделил людей на классы и отнес их к разным экономическим структурам общества. Фрейд обнаружил, что сознание управляется бессознательными импульсами. Человек стал частью внешнего мира и одновременно утратил чувство собственной защищенности. А Ницше параллельно утверждал: несмотря на непостоянство и случайность субъекта, человек способен одержать победу над самим собой и стать сверхчеловеком. Философскую традицию, к которой относится Ницше, я охарактеризовал как

¹ Gunilla og Staffan Bergsten. Verdens litteraturhistorie. B. 10. Århundredskiftet 1890—1920. Oslo, 1973. S. 24—25.

этический индивидуализм, за ним следует философский экзистенциализм. Оба направления считают, что мир без воздействия на него субъекта является незавершенным творением: *Я* создает истину в то время, как оно мыслит и действует.

Искусство и философия взбунтовались против представления о замкнутом и категоризованном мире, для которого характерны ярлыки и четкие разграничительные линии. С философской точки зрения одним из ведущих архитекторов этого мира был Иммануил Кант. А с социальной точки зрения этот мир был представлен буржуазией и находился под ее защитой.

Малый мир

Когда Кант в предисловии к «Критике чистого разума» заявил, что ему «пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*», и философски обосновал невозможность получить надежные знания о том, что лежит за пределами чувственного опыта, то тем самым он заложил основы абсолютной границы между миром жизненным и духовным. Буржуазия цеплялась и продолжает цепляться за эту самую границу и нередко путает Кантовы принципиальные границы познания с собственной ограниченностью или леностью.

Герой фильма Ингмара Бергмана «Фанни и Александр», действие которого разворачивается в первые годы XX в., писатель Густав Адольф Экдаль, описывает веру и миропонимание буржуа в поэтических образах. Кстати, он близкий родственник Яльмара Экдаля из «Дикой утки» Генрика Ибсена: «...Мы, Экдали, пришли в этот мир вовсе не для того, чтобы разгадывать его загадки, ни в коем случае. Для подобных дел мы не снабжены нужными аппаратами. И поэтому к черту большой мир! Мы будем жить в нашем маленьком, маленьком мирке. За него мы будем держаться, его будем возделывать и украшать. Внезапно нас поражает смерть, разверзаются пропасти, внезапно проносятся над нами бури и катастрофы — обо всем этом мы *знаем*. Но мы не хотим думать о таких неприятных вещах. Мы любим понятное, мы, Экдали, обожаем увертки. Лиши человека возможности увернуться — и он сойдет с ума и начнет крушить все вокруг себя. (Смеется.) Люди должны, черт меня возьми, быть понятными, иначе ни у кого не хватит духу ни любить их, ни дурно о них отзываться. Мир и действительность

должны быть понятными, чтобы мы могли с чистой совестью жаловаться на их однообразие...»¹.

В этом монологе сформулировано стремление буржуазии возвести непреодолимую стену между «внутренним» и «внешним» и отделаться от «внутреннего», ссылаясь на «предметы». Черты духа и творчества переводятся на внешние, постижимые предметы. Поэтому буржуазия и смогла внушить себе, что деньги сами по себе продуктивны, что монеты и купюры могут создавать и формировать мир, но реальность заключается в том, что продуктивны именно идеи. Капитал может быть приумножен в руках только идейно одаренной личности. Поэтому буржуазия рассматривает творчество и искусство как украшение, как нечто, что украшает действительность, но к ней не относится, а также как полезный объект для инвестиций. Место искусства — дома, в изящных и надежных рамах, в гостиной или в музее. Литература заключена в надежные тома, мир иллюзий размещен на книжных полках — там, где он не мешает заземленным близоруким торгашам и не вызывает духовного страха. И пока внутренний мир возвышается до религии, т.е. до субстанции, в которую мы можем только *верить*, он не опасен. Так же как и искусство, которое вовсе не затрагивает «реальный мир». Оно отдано во власть Церкви и пасторства и апеллирует к Воскресенью, дню, когда все находится в состоянии покоя и важны только украшения и орнаменты. Словно чужой пустынный остров парит Воскресенье над протестантским буржуазным миром: оно так же далеко от повседневности и так называемой реальности, как «Ding an sich» («вещь в себе») Канта далека от мира феноменов.

Именно *этот* мир и жаждут опрокинуть модернисты, *этот* мир они хотели бы отторгнуть — и они продолжают бунтовать против него. «Я не знаю никакого уик-энда» — эту фразу немецкий художник Йозеф Бёйс написал на дешевом издании «Реклам» «Критики чистого разума» Канта. В этой инсталляции соединились страх буржуазии и границы, расставленные Кантом.

Но равнодушие буржуазии к великим идеям и ее сосредоточенность на малом мире, на предметах и на осязаемом, также прокладывает дорогу к свободе высказываний на буржуазном Западе. А поскольку мнения и идеи в принципе не имеют столь решающе-

¹ Бергман о Бергмане. Ингмар Бергман в театре и кино / Пер. А. Афиногеновой. М., 1985. С. 465—466.

го значения, то намного легче смириться с мнениями и представлениями, которые противоречат твоим собственным.

Модернистский эксперимент

Шведские литературоведы Гунилла и Стаффан Бергстен допускают небольшую неточность в цитате о прорыве модернизма. Они упоминают Вену, Париж и Берлин. В то время как Санкт-Петербург и Москва — очень важные географические центры модернизма, и здесь находится точка отсчета начала прорыва в живописи, прозе и поэзии. Это направление получило название символизма.

Ведущий представитель символизма Андрей Белый (Борис Бугаев, 1880—1934) описывает в своих воспоминаниях период смены настроений в конце XIX — начале XX вв. и самого значительного поэта среди символистов Александра Блока. В 1922 г. Белый писал: «В 1900—1901 гг. очистилась атмосфера; под южным ласкающим небом начала XX в. увидели мы все предметы иными; Бальмонт уже пел, что *мы будем, как солнце*. Блок, вспоминая те годы впоследствии строчкой *И — зори, зори, зори*, охарактеризовал охватившее нас настроение; «зори», взятые в плоскости литературных течений (которые есть лишь проекции пространства сознания), были зорями символизма, взошедшими после сумерек декадентских путей... До того — действовали Шопенгауэр, Ибсен и Чехов; «Привидениями» висели: наследственность, рок, и «слепыми» бродили мы в кантовых познавательных формах... В эти же годы босяк, поджигатель, проник в сердце русских и действовал там сильнее, чем резонирующий неврастеник у Чехова; всюду открылись поклонники философии Ницше; и лозунги «времена сократического человека прошли» — подхватили мы все... Симптом того времени: интенсивность и целостность в восприятии зари; факт свечения, неожиданность факта и неумение обосновать этот факт атмосферы сознания, искание мировоззрительных объяснений наличности, наблюдаемого в себе и вокруг... Переменялись гипотезы: факт — оставался; заря восходила и ослепляла глаза... В чем конкретно события эти — сказать было трудно: и «видящие» расходились в догадках: тот был атеист, этот был теософ; этот влекся к церковности, этот — шел прочь от церковности; соглашались друг с другом на факте зари: «не-что» светит; из этого «нечто» грядущее развернет свои судьбы»¹.

¹ Андрей Белый. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 21—23.

Белый подчеркивал, что ощущение «утренней зари», ознаменовавшей начало XX в., не ограничивало идеологические или религиозные позиции русских художников и мыслителей. Основоположник супрематизма Казимир Малевич, который равнодушно относился к религии, в те же самые годы искал то, что он потом называл «новой иконой». Нужно было постичь новую преображенную духовность, которая принадлежала новому времени. И он нашел ее: в 1913 г. он написал белый квадрат на белом фоне. Затем икона сама преобразилась в черный квадрат, и, в конце концов — в красный.

Четыре года спустя «новая икона» ворвалась в мир, запустив стартовый механизм Октябрьской революции. Залп раздался с крейсера в порту Петрограда. А имя у крейсера было то же самое, что и Андрей Белый и Александр Блок использовали для характеристики эпохи — «Аврора». По латыни — это означает *заря*.

Новая духовность, которую изобразил Малевич, нарисовав белый квадрат на белой поверхности, оказалась марксизмом в ленинской трактовке.

К модернистскому проекту относится идея, заимствованная из политико-художественной утопии Рихарда Вагнера, называемой «*Gesamtkunstwerk*» (единое совокупное искусство, некая универсальная «драма»). Вагнер стремился в своих операх синтезировать самые разные виды искусства, такие как живопись, танец, музыка и поэзия. Но художественным бунтарством Вагнер не ограничился — его революционные порывы привели его на баррикады. Так он оказался вместе с Бакуниным на баррикадах во время революции в Дрездене, убежденный в том, что искусство будущего должно использовать общество как материал. Творческие устремления человека должны охватить социальное поле и преобразить его в художественное произведение. Улоф Лагеркранц приводит в своей небольшой книжке «Об Улиссе Джеймса Джойса» строки Джойса из письма жене в 1904 г.: «Мой ум отвергает все существующее социальное устройство и христианство; мне в равной мере претят мой дом, принятые добродетели, социальная иерархия и религиозные доктрины». «Это не просто книга, это апелляция к преобразению общества, — пишет Лагеркранц. — Это — *Gesamtkunstwerk*. Улисс — начало новой социальной структуры»¹.

¹ Lagercrantz Olof. Om James Joyces Ulysses. Oversatt av Morten Claussen. Oslo, 1992. S. 103.

Черты *Gesamtkunstwerk* узнаваемы и в описании «утренней зари» Андрея Белого, когда он отмечает, что возникает ощущение гибели старого и рождения чего-то совершенно нового. Именно об этом пишут и Гунилла и Стаффан Бергстен.

Развивая этот тезис, можно считать, что ленинский проект — тоже своего рода *Gesamtkunstwerk*. Общество стало материалом для нового вида «искусства» — политики, которая изменила мир и людей. Советский Союз, конечно, можно рассматривать как гигантский модернистский эксперимент — с той лишь важной оговоркой, что, идея, возникшая в вакууме под давлением «ночи пессимизма», не была нова. Россию захлестнул *мир буржуазии* в абстрактных образах.

«Учение Маркса всесильно, потому что оно верно!» — писал Ленин.

Так оно и *есть*. В этой фразе выражаются буржуазное мировосприятие и буржуазные жизненные ценности. Это идея капитализма как господствующего класса. Она обращена к непреложному факту, на котором зиждется буржуазное общество. Маркс систематизировал и вывел формулу экономического эгоизма, которая является основой для любого капиталистического общества и которая так потрясла Энгельса, когда он жил в Манчестере. Марксизм — законнорожденное дитя капитализма. Гениальные прозрения Маркса о структуре капитализма привели его — или, во всяком случае, его советских последователей — к вере в то, что капитализм неотъемлем от структуры человека. Опираясь на теорию марксизма, в Советском Союзе построили общество, которое следует законам капитализма. Но теперь уже законы не ограничены экономическим полем. На империалистический манер они охватили все области человеческой жизни: искусство, литературу, науку, социальные отношения. Все, что не соответствовало марксистско-ленинским догмам, считалось несуществующим, т.е. оказалось под запретом.

То, что марксистское общество в СССР воспринимало буржуазный мир как идеал, мы видим по произведениям искусства, которые были любимы и разрешены. Социалистический реализм — карикатура на буржуазное фигуративное искусство. Разница заключается в том, что оно отражает то, чего не существует в реальной жизни. Не было героев-трактористов с лучезарной улыбкой и с восторгом во взоре, которые перевыполняли план в пять раз.

Искусство социалистического реализма апеллировало к тому, что должно было быть — это и было его сюжетом, к той реальности, которую предписывали идеологические рамки. Поэтому «реализм» при ближайшем рассмотрении оказался формой сюрреализма. Он представляет то, чего нет — под маской того, что это есть.

Только после распада Советского Союза впервые искусство и литература начали описывать то, что действительно происходило в обществе. Только тогда они фактически встали на путь «социалистического реализма».

Синтетический буржуазный мир, который представлял из себя СССР, только в одной области порвал с его первоначальной моделью: вожди в Кремле не унаследовали равнодушие буржуазии к идеям и идеалам. Ведь они пытались реализовать именно буржуазию как *идею*. Марксизм стал религией и соответственно боролся со всеми конкурирующими идеями, независимо от *того*, выражались ли они в религиозной форме или в форме борьбы за права. В СССР марксизм воспринимался как мировая религия, он насаждался и ширился. Он сросся с русской традицией *соборности*, церковного единения, и тоской по цельному, а не раздельному знанию, по вере, а не анализу. Москва действительно стала «третьим Римом».

Но этот город уже не был местом для христианства, устремленного в будущее. Он стал центром авангардистского модернистского эксперимента, который должен был принести земное спасение для всего мира, но на самом деле реализовал буржуазию как идею. Поэтому на руинах СССР после его распада возникло такое грубое рыночное, ориентированное на коммерческую выгоду общество, в котором преобладает идея борьбы всех против всех. Постсоветская реальность словно бы взята из описаний капитализма — по Марксу и Энгельсу — с его уродствами и враждебностью к человеку.

Андрей Белый умер в тот самый год, когда Сталин приказал советским писателям следовать кодексу социалистического реализма. Они должны были стать «инженерами человеческих душ». Эта характеристика опирается на идеологизированную капиталистическую технологию и принцип прибавочной стоимости. На следующий день после смерти Андрея Белого, 9 января 1934 г., в «Известиях» был напечатан некролог, написанный Б.А. Пильняком, Б.Л. Пастернаком и Г.А. Санниковым.

«8 января, в 12 ч. 30 мин. умер от артериосклероза Андрей Белый, замечательнейший писатель нашего века, имя которого в истории

станет рядом с именами классиков не только русских, но и мировых. Имя каждого гения всегда отмечено созданием своей школы. Творчество Андрея Белого — не только гениальный вклад как в русскую, так и в мировую литературу, оно — создатель громадной литературной школы. Перекликаясь с Марселем Прустом в мастерстве воссоздания мира первоначальных ощущений, А. Белый делал это полнее и совершеннее. Джеймс Джойс для современной европейской литературы является вершиной мастерства. Надо помнить, что Джеймс Джойс — ученик Андрея Белого. Придя в русскую литературу младшим представителем школы символистов, Белый создал больше, чем все старшее поколение этой школы — Брюсов, Мережковские, Сологуб и др. Он перерос свою школу, оказав решающее влияние на все последующие русские литературные течения. Мы, авторы этих посмертных строк о Белом, считаем себя его учениками».

А неделю спустя, 16 января 1934 г., в «Литературной газете» появилась статья критика А.А. Болотникова «Андрей Белый», «поправляющая» и опровергающая некролог в «Известиях»: «Реакционным утверждением было бы зачислять Белого в классики мировой литературы, так как такое утверждение не соответствует истинному положению вещей... Андрей Белый был слишком индивидуалистичным и аффектированным писателем, который мечтал создать свою собственную школу. К тому же, он отвергал основы советской литературы, которая зиждется на принципах социалистического реализма...»¹

Тогда, в 1934 г., все надежды символистов преобразовались в буржуазную философию, в веру в *малый мир*, в его монолитное совершенство в форме марксистско-ленинского и дарвинистского материализма. Надежды, о которых возвестили «зори», стали надеждами на социалистический рай в будущем. То новое *Я* и самопонимание, о котором возвестили художники у входа в новое столетие, обернулось навязанной по команде верой лишь в одно великое *Я* — верой в Иосифа Сталина.

Бесконечное как роман

Город Дублин и дата 16 июня 1904 г. занимают особое место в истории литературы. И не только литературы. Без этого места и этой

¹ http://az.lib.ru/b/belyj_a/text_0330.shtml.

даты трудно понять XX век. Город и дата стали бессмертны, им воздвигли монумент — в романе Джеймса Джойса «Улисс». В этот день и в этом городе новый Одиссей начинает свое долгое странствие, впрочем, он отправляется не на битву с троянцами, но бежит от своей Пенелопы, которая в начале романа лежит в постели. И когда после путешествия он возвращается к ней, домой, она опять лежит в постели.

«Хитроумного» героя нашего времени зовут Леопольд Блум — и он вовсе не герой. Его «когда-то верная жена» Молли уже далеко не верна. В сущности, ее неверность занимает мысли Блума в этот день. Джойс подготовил схему, согласно которой главы его романа соответствуют тем или иным эпизодам в эпосе Гомера. Они действительно соответствуют, но целиком и полностью зависят от воли Джойса. За исключением первой и последней глав, хронология Джойса отличается от хронологии «Одиссеи».

У Гомера Одиссей со спутниками превращаются в свиней, и виной тому — волшебница. В 15-й главе романа, которая посвящена Цирцее, мы становимся свидетелями, как люди опускаются и теряют свое достоинство, предаются порокам и становятся карикатурами на зверей. У них «свинные клыки» и «свинные копыта». Этот мир утрированного дарвинизма населен карикатурными персонажами. Мир, населенный личностями, отсутствует, глава кошмаров заканчивается и начинается другая — «Евмей».

Мы вспоминаем Евмея из «Одиссеи». Он свинопас, и я назвал бы его «всеобщим *ты*». Кто, как не он, призван изгнать карикатуры на зверей и возродить человечество? Джойс называет Евмея *Ты*, как и Гомер своего героя, который всегда обращается к нему. «Ты, Евмей, свинопас...» «Перво-наперво мистер Блум смахнул основную массу стружек, вручил Стивену шляпу с тросточкой и вообще, на манер доброго самаритянина, постарался его подбодрить, в чем тот крайне нуждался», — так начинается эта глава романа¹.

Одиссей — уже не исключительный человек, не герой, а обычный мелкий рекламный агент в Дублине. Хотя нет, не совсем так. Судя по размышлениям и внутренним монологам, он большой поэт, лирик. Нет, не так. Он ничтожный сальный мужик, который стреляет глазками на незнакомую женщину на набережной и онанирует в кармане. Нет, не так. Он рогоносец, который мирится с неверностью жены

¹ Джеймс Джойс. Избранное. Улисс. Т. 3. Ч. III. М., 1994. С. 5.

и даже возбуждается, когда думает, что она сейчас предается любовным утехам с другим. Одиссей—Блум — всего лишь имя, которое заимствовано у Гомера, он никто и в то же время все. Поэтому точные указания места и времени обесцениваются. Они становятся бессмысленны, если главный герой — простой и обычный человек. Действие «Улисса» и разворачивается, и в то же самое время не разворачивается в определенном месте и в определенное время. «Эпизоды и превращения у Джойса, — пишет Лагеркранц, — ставят целью откинуть с наших глаз плотную вуаль и научить нас распознавать общее и типическое у всех людей, и у тех, кто жив, и у тех, кто умер»¹.

Роман апеллирует ко всеобщему сознанию. Впрочем, можно ли это назвать сознанием? Ведь герой действует неосознанно, он не видит ни себя, ни других. Блум всего лишь *присутствует* — так же как и другие персонажи и предметы. Скорее всего, перед нами в форме романа — то, что неокантианцы и Штейнер называли «непосредственной данностью». Мы в «Улиссе» характеризуется через чувства, мысли и оценки, через предметы, представления, идеи и импульсы — только все это в бессвязном несортированном потоке. Роман — словно отпечаток жуткого мира учения Джойса. Многие страницы посвящены непристойностям, телесным процессам, запахам и звукам. Повседневные мелочи и тривиальности переплетаются с редкостями и художественным произведением в этом предсознательном состоянии. Предметы тоже становятся сознанием. Кусок бумаги, который Блум бросает в реку, обретает свою историю, почти судьбу. И в «непосредственной данности» язык уже больше не язык. Он исчезает в звуках, аллитерациях, ритмах или чепухе, со смыслом и без смысла — мы точно не знаем.

Перспектива в романе Джойса та же, что и в картинах Сезанна: здесь нет конкретного места действия и поэтому нет конкретной точки завершения композиции.

Никакое действие, ни главные герои, ни сам Улисс не помечены ярлыками. Мы следуем за Блумом и массой других персонажей, за сотней разных мелких событий в повседневности, где ничего особенного собственно не происходит. Мы следуем за его пространственными внутренними монологами и за Молли (а точнее, за ее телодвижениями), за потоком мыслей и ассоциаций, которые занимают всю последнюю главу, «восемь мощных предложений,

¹ Lagercrantz Olof. Om James Joyces Ulysses. Oversatt av Morten Claussen. Oslo, 1992. S. 15.

каждое из которых состоит из пяти тысяч слов»¹, как заметил Лагеркранц, который их подсчитал. «Книга теряется, растворяется в потоке размышлений и загадок, — пишет он. — Читатель превращается в соучастника игры, в которую сейчас играет весь мир»².

Мы же не будем участвовать в этой игре. Я лучше загадаю новую загадку, которая находится и внутри «Улисса» и вне его. Она называется «Петербург» Андрея Белого.

Джойс прославился тем, что заложил основы совершенно нового искусства романа и запечатлел изменчивый ускользающий мир. «Улисс» был написан во время первой мировой войны, между 1914 и 1921 гг. Роман вышел в свет в 1922 г. В тот же самый год, когда Джойс, по собственному признанию, завершил свой роман, в России был издан трехтомный роман Андрея Белого «Петербург».

Роман «Петербург» больше тяготеет к сюжету и действию, чем «Улисс». В каком-то плане это новая версия «Отцов и детей». Нигилист Базаров становится террористом Николаем Аполлоновичем Аблеуховым. Он получает бомбу и приказ взорвать ею своего отца. Но Белый пишет не детективный роман. Он поступает как Джойс: он рисует полотно, сюжет которого очень сложно сформулировать. Оба романа очень тесно перекликаются. События каждого из романов разворачиваются в одном месте, в одном городе, где обитают оба героя: в Дублине и Санкт-Петербурге. Оба писателя используют новые экспериментальные языковые формы и техники, оба обращаются к ритмической прозе, оба превращают слова в звуки, более или менее содержательные — и оба разбавляют тексты сакральными ритуальными фрагментами с описаниями повседневности и всякой чепухой. Как и Джойс, Белый бесстрашно анатомирует тайные уголки тела и полости, и озвучивает их. И Белый, и Джойс столько же рисуют, сколько описывают. Оба романа имеют много общего с музыкальным произведением. Белый называл свои ранние тексты «симфониями». И Белый, и Джойс экспериментируют с пунктуацией и типографскими приемами, оба оперируют ассоциативными внутренними монологами, оба пожинают плоды всей культурной истории — и оба блуждают вокруг сознания, которое может принадлежать окружающему миру и предметам, и человеку.

¹ Lagercrantz Olof. Om James Joyces Ulysses. S. 108.

² Ibid. S. 8, 12.

И «Улисс», и «Петербург» повествуют о «непосредственной данности». Романы балансируют на грани между внутренним и внешним миром. Границы между ранее постоянными величинами упразднены, в обоих романах границы размыты. Осознание присутствует, но оно не обязательно привязано к Я или субъекту.

Не случайно оба — и Андрей Белый, и Джеймс Джойс — одновременно и независимо друг от друга написали такие новаторские революционные романы. Словно «утренняя заря» вдохновила и ослепила их обоих. Что за день они предвещают, что за откровение станет результатом «непосредственной данности», мы не знаем. Если Улисс — начало «новой социальной структуры», как утверждает Лагеркранц, то это структура, в которой все возможно.

Позвольте проиллюстрировать начало «нового дня», о котором возвещает утренняя заря, и предполагаемую социальную структуру цитатой из романа Андрея Белого. «Сознание Николая Аполлоновича тщетно тщилося светить; оно не светило; как была ужасная темнота, так темнота и осталась. Испуганно озираясь, как-то жалко дополз он до пятна фонаря; под пятном лепетала струя тротуара, на пятне пронеслась апельсиновая корочка. Николай Аполлонович опять принялся за записочку. Стаи мыслей слетели от центра сознания, будто стаи оголтелых, бурей спугнутых птиц, но и центра сознания не было: мрачная там прозяла дыра, пред которой стоял растерянный Николай Аполлонович, как пред мрачным колодезем. Где и когда он стоял подобным же образом? Николай Аполлонович силился вспомнить; и вспомнить не мог. И опять принялся за записочку: стаи мыслей, как птицы, низверглись стремительно в ту пустую дыру; и теперь копошились там какие-то дряблые мыслишки»¹.

Я и есть и нет. Возникнет ли самопонимание в другом образе или исчезнет в дыре — мы этого не знаем.

Великий мир

Идеи Карла Маркса родственны идеям модернизма. Как и модернисты, Маркс не признавал буржуазного мира. Он подозревал, что буржуазия маскирует свои истинные взгляды и намерения — и он разоблачал ее, считая, что за пафосом и идеологией буржуазии скрыты чисто экономические мотивы.

¹ Андрей Белый. Петербург. М., 1978. С. 153—154.

Зигмунд Фрейд питал то же подозрение к миру, к которому он апеллировал, к буржуазным церемониям и беседам, из которых состоял «малый мир» семьи Экдалей в Габсбургской империи. В психоанализе Фрейд разоблачал то, что скрыто, то, что находится в подполье: невротические искажения жизни инстинктов. Тронд Берг Эриксен пишет: «Если мы доверимся Фрейду, который лечил в основном истеричных женщин — то для Вены типично невротическое сопротивление реальности. Город мучается и страдает коллективными психозами. Горожане просыпаются по ночам от страха и предаются мечтам в дневное время. То, что женщины страдают больше, никого не удивляет: ведь они находятся под перекрестным двойным давлением. Женщины должны найти точку опоры для эстетических иллюзий, им являются сцены эротического обольщения. Они должны стать символами и воплощением эротического бреда развлечений — балов и прочее. В то время как мужчины развлекались с гувернантками, куртизанками, служанками и их дочерьми, женщины — представительницы высшего класса и буржуазии — должны были выглядеть как цветочные композиции. Неудивительно, что они пачками теряли рассудок. Такие дамы стали первыми пациентками Фрейда. Поэтому у нас сразу возникает ощущение, что он занимается психоанализом именно с Веной, он лечит Вену. Он исследовал неврозы Вены так же дотошно, как и неврозы отдельного пациента, психика которого разбилась на множество осколков — поскольку и сама действительность раскололась вдребезги»¹.

Малому и лживому миру буржуа Фрейд, как и Маркс, противопоставляет большой мир. Маркс указывал на скрытые материальные связи, движущие людьми. Фрейд обращается к биологии, воле жизни к самовыражению или к человеческому либидо как к подспудной движущей силе «малого мира». Оба открывают окно — и обнаруживают, что во внешнем мире штормит, надвигаются катастрофы. В противовес молитве Густава Адольфа Экдаля, мир больше не кажется понятным или однообразным.

Карл Густав Юнг преобразил и расширил Фрейдово понятие либидо. Он считал, что его следует понимать шире, чем жизненную энергию или сексуальность. Он использовал коллективное

¹ *Eriksen Trond Berg. Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære. Oslo, 1991. S. 19—20.*

бессознательное — мифы, архетипы и феномены сознания — как объясняющие модели и отказывался трактовать культурные проявления как подавленную сексуальность.

Юнга и Рудольфа Штейнера часто сравнивали. Они, в противовес Фрейду, который сосредоточил свой взгляд на биологической природе, устремляли свои взоры «вверх», анализируя человека. Юнг обращается к мифам и архетипам, Штейнер — к духовному и космическому. Я сравниваю Штейнера и Фрейда потому, что оба примерно в одно и то же время пытались разглядеть большой мир, который находился за пределами мира заурядного буржуа. Сравнение, возможно, весьма условное, но благодаря ему становится ясно, как эти философы воспринимали современное самопознание.

Конечно, Фрейд сыграл несравненно большую роль, чем Штейнер. Но не следует недооценивать и Штейнера. Философия Штейнера, как и Фрейда, глобальна. В июле 2007 г. по всему миру насчитывалось 958 школ Штейнера, не говоря уже о дошкольных классах и детских садах. Примерно треть из них находится за пределами Европы¹. Старейшие из них, которые находятся в Европе, функционируют с 1920-х годов и большинство из них имеют 12 классов. Это означает, что не так уж мало учеников знакомится с учением Штейнера благодаря воплощению в жизнь его педагогики.

Фрейд всегда обладал наибольшей привлекательностью для писателей и художников. Можно упомянуть Андре Жида, Джеймса Джойса, Томаса Манна, Андре Бретона, а также Сигурда Хеля и Акселя Сандемусе. Штейнер также с самого начала своей деятельности вращался среди деятелей искусства. Мы уже упоминали Андрея Белого. Соотечественник последнего, Василий Кандинский, вдохновленный идеями Штейнера, написал свой трактат «О духовном в искусстве». Сол Беллоу, Андрей Тарковский и Йозеф Бёйс — художники с мировым именем, тоже черпали вдохновение у Штейнера. Если мы двинемся поближе к дому, то обязательно вспомним про Йенса Бьёрнебу.

Штейнер занимает особое место в норвежской культурной жизни. В Норвегии самое большое количество штейнеровских школ на душу населения. Как сообщает норвежский профессор истории Ханс Фредрик Дал, база данных Национальной библиотеки содер-

¹ www.waldorfschule.info.

жит ссылки на 310 произведений Штейнера, на норвежском или немецком языках. «Это больше, чем на Маркса и Ленина. Только Лютера в Норвегии упоминают и переводят чаще, чем Штейнера», — замечает Дал¹.

У Фрейда и Штейнера частично противоположные, но во многом и совпадающие поля. За исключением небольшого исследования, изданного в 1911 г. последователем Штейнера немецким философом и антропософом Эрнстом Болдтом, я не знаю никакой другой работы, в которой бы они сравнивались друг с другом. Болдт попытался синтезировать этих двух авторов. Не берусь утверждать, насколько такой синтез стал бы плодотворным для каждого из них, но хотел бы отметить, что подобная работа, должно быть, вызвала особый интерес в Норвегии. Норвежский философ и психолог Харальд Шельдеруп (1895—1974), который перевел многие произведения Фрейда и перенес психоанализ на норвежскую почву, также интересовался Штейнером, с которым он встречался лично. То же самое относится и к его брату, позднее епископу Кристиану Шельдерупу, который прошел курс обучения психоанализа у друга Фрейда — Оскара Пфистера.

Даже если современникам и последователям Штейнера и Фрейда удалось в какой-то степени их примирить, это не означает, что сами они питали друг к другу теплые чувства. Юнг писал об опасениях Фрейда, что «поток черной грязи оккультизма» грозит затопить догму сексуальной теории. К этому потоку принадлежала, видимо, и антропософия Штейнера. В свою очередь Штейнер называл психоанализ Фрейда «четверть правдой», «дилетантизмом», и предлагал ему обратиться к чистой материалистической науке².

И Фрейд, и Штейнер родились на окраине Австро-Венгерской империи. Фрейд — в 1856 г. в маленьком городке Пршибор в современной Чехии, а Штейнер — в 1861 г. в Кралевиче, нынешней Хорватии. Оба выросли в бедных семьях и вынуждены были с ранних лет заботиться о себе сами. Для будущей карьеры Фрейда его еврейское происхождение было дополнительным препятствием. Семья Фрейда переехала в Вену, когда ему было четыре года. Штейнер приехал в столицу, когда ему было девять лет. Оба они

¹ Dahl Hans Fredrik. De store ideologienes tid // Norsk Idéhistorie, redigert av Trond Berg Eriksen og Østein Sørensen. B. 5. Oslo, 2001. S. 144.

² См. сетевые издания Рудольфа Штейнера: <http://rsv.arpa.ch/cgi-bin/auth.cgi>.

выросли в императорском городе, который был отмечен печатью двойной монархии, двойной морали и двойной бухгалтерии.

Оба они черпали вдохновение у Гёте и Дарвина. Оба бунтовали против требований и условностей буржуазного мира. Оба они — и Фрейд, и Штейнер — используя идеи одних и тех же мыслителей, создали совершенно разные, порой противоположные фундаментальные теории, в научном статусе которых оба не сомневались.

Фрейд пошел по стопам Дарвина и обратился к биологической сути человека. У Гёте Фрейд заимствовал метод, благодаря которому он смог понять человеческую жизнь. *Я* возникает, столкнувшись с внешним миром, который Гёте описывает в своих *образовательных романах*. От него же Фрейд унаследовал свое скептическое отношение к религии. В своем трактате «Недовольство культурой» он приводит цитату из Гёте, которая стала программной для культурного радикализма:

Кто владеет наукой и искусством,
Тот владеет и религией;
Кто лишен их обоих,
Тому остается религия¹.

Следует отметить, впрочем, что книги как Фрейда, так и Штейнера изобилуют цитатами из произведений Гёте и ссылками на него.

Рудольф Штейнер разрабатывал свою теорию познания, опираясь на Гёте. Он использовал Гёте в полемике с Кантом и хотел доказать, что границ познания не существует и что путем размышлений мы постигаем суть реальности. Дарвин и Гёте стали крестными отцами его понимания человека как существа, находящегося в процессе развития. Согласно Дарвину, в процессе эволюции появляются качественно новые виды, а старые виды могут преобразоваться в новые, причем этот процесс трудно спрогнозировать. Согласно Штейнеру, дарвиновский процесс эволюции — процесс движения человека к свободе.

Так же, как и Фрейд, Штейнер заимствует у Гёте идею взаимозависимости *Я* и внешнего мира, но у Штейнера *Я* создается

¹ Зигмунд Фрейд. Недовольство культурой / Пер. А.М. Руткевича. См.: <http://lib.rus.es/b/101140/read>.

не столкновением слепых инстинктов с внешним миром. Судьба индивида формирует *Я*, поскольку он проходит через ряд инкарнаций. Штейнер в одном месте сравнивает индивидов с видами животных, причем, считает, что разные инкарнации индивида предстают как экземпляры вида. В послесловии к своему философскому трактату «Загадки философии» он пишет об отношении между *Я*, телесным и внешним миром: «Когда человек осознаёт, что *Я* с его душевным и духовным миром живет вне тела и что само это *Я* подводит переживания внешнего мира к этому телу, то будет найден также путь к истинному, соответствующему с духом пониманию загадок судьбы. Человек в своем душевном переживании полностью связан с тем, что он переживает как судьбу. Рассмотрим душевное состояние тридцатилетнего человека. Действительное содержание его внутреннего бытия было бы совершенно иным, если бы он в предшествовавшие годы пережил нечто другое, чем то, что с ним было. Его *Я* немыслимо без этих переживаний»¹.

То, с чем я сталкиваюсь, и то, что меня формирует, — как удары судьбы, так и счастливые моменты — для Штейнера есть я сам, мое *Я*, которое идет мне навстречу извне.

Штейнер и Фрейд сходятся в том, что отдельный человек изначально не свободен, но может обрести свободу, опираясь на свои рациональные силы. Оба считали, что человеческая душа — арена столкновения могущественных сил, которые состязаются за господство. Эрос и Танатос у Фрейда, Люцифер и Ариман (дух бедствий, бог зла в религии древнего Ирана, основанной Зороастром) у Штейнера — а также многие другие. Но поскольку *Я* у Фрейда основано на биологии, а у Штейнера — на духе, то и эти, и другие мифологические образы, и сами мифы у Фрейда разрушаются, а у Штейнера расширяются. Отсюда и их разные взгляды на религию. Фрейд отверг религию, а у Штейнера религия сохранилась и обрела новые образы.

Их исходные позиции и цели также были очень разными, несмотря на некоторые общие черты. В то время как Фрейд устремляет свой взор вниз, на тело и землю, Штейнер смотрит вверх — к духу и небесам. Но оба создают большой мир, который выходит далеко за пределы малого буржуазного мира.

Фрейд сосредоточен на душе, на психике — он и начинал как терапевт. Штейнера интересовал человеческий дух и его связь с

¹ Rudolf Steiner. Die Rätsel der Philosophie. Dornach, 1985. S. 622.

остальным миром — и он первоначально выступил как философ. Возможно, поэтому Штейнер в своих многочисленных произведениях почти не обращается к теме сексуальности, тогда как Фрейд только этим и занимается. Сексуальная жизнь принадлежит и душе и телу.

Но оба, так же как и Маркс, стремились создать научные теории, равноценные естественной науке, и оба оставили после себя наследие, которые затем стали восприниматься как вероучение. Хотя духовная наука Штейнера не стала такой «мировой» религией, как марксизм и фрейдизм. Штейнер тоже часто «городит чепуху», если использовать выражение Берга Эриксона о Фрейде. Но «эта чепуха» чаще, чем у Фрейда, бросается в глаза у Штейнера, поскольку его терминология и учение не стали частью нашего повседневного языка и наших взглядов. Напротив, Штейнер — периферийный феномен в нашей культуре, и его с самого начала воспринимали как странного и занятого мыслителя. Так что не удивительно, что к его антропософии можно отнести слова, которые английский философ и социальный антрополог Геллнер употребил в отношении фрейдистов и марксистов: «Последователям трудно воспринимать критику, которая исходит от людей, не принадлежащих их кругу».

Надо признать, что каждый раз, когда вновь издаются произведения Штейнера, то их, как правило, снабжают все более основательными комментариями и сносками.

Рудольфа Штейнера в наше время часто связывают с движением New Age — собирательное название для смеси терапевтических методов, техник самореализации, восточных религий, новой религиозности и оккультизма. Подобно тому, что я говорил, анализируя творчество Сведенборга, это движение стало существенной ступенью в самопонимании современного западного человека. Одна из основных сфер влияния New Age — поп-культура, и мы видим в записи на DVD, вышедшей в 2007 г.: «The Traveling Wilburs». Во время записи видеосюжета их первого диска умер один из участников группы — Рой Орбисон. И Джордж Харрисон прокомментировал это следующим образом: «Life flows within you and without you. He's around. He has asked for a body. He's cool». Остальные члены группы пели песню «End Of The Line», а во время партий, в которых слышен голос Орбисона, зритель видел кресло-качалку, на котором лежала гитара музыканта.

Движение New Age воспринимает Штейнера как освободителя. Он один из немногих, а, возможно, даже единственный, кто оперирует понятием реинкарнации и целой панорамой сверхчувственных феноменов, но одновременно он предлагает философию и понимание индивида, которое позволяет этому индивиду не утонуть в болоте размышлений, гипотез и «духовности». Его философия свободы выделяет «Единственного» как самостоятельную величину, над которой не властны ни земные, ни небесные, ни подземные силы.

Отношение Штейнера к некоторым сторонам New Age аналогично отношению Йенса Бьернебу к антропософской среде. В постштейнеровскую эпоху эта среда заключила брак с буржуазией. Тогда-то и стало ясно, что такое *настоящая истина*. Того, кто позволяет себе пить из источника, который открыл Штейнер, упрекают в духовном высокомерии. Люди видят, как это выглядит за кулисами — и потому им легко внушить, что́ такое правильно и неправильно. Бьернебу все делал «неправильно». Он заново открыл вход к Штейнеру как к «Единственному».

Рудольф Штейнер принадлежит к числу тех, кто в начале прошлого века искал новые точки опоры для индивида. Как и Фрейд, он принадлежит к направлению модернизма.

Я растворяется —

с помощью Освальда Шпенглера, Людвига Витгенштейна
и Мишеля Фуко

Весь день я был занят, а ночью не мог заснуть,
Следил за игрой теней и бегом минут,
Я чувствовал, что душа моя стала стальной,
И следов от ран жар не изгладил дневной,
А места так мало, что некуда мне уйти,
И тьма еще не пришла, но уже в пути.

Боб Дилан

«**П**роснувшись однажды утром после беспокойного сна, Грегор Замза обнаружил, что он у себя в постели превратился в страшное насекомое. Лежа на панцирнотвердой спине, он видел, стоило ему приподнять голову, свой коричневый, выпуклый, разделенный дугообразными чешуйками живот, на верхушке которого еле держалось готовое вот-вот окончательно сползти одеяло. Его многочисленные, убого тонкие по сравнению с остальным телом ножки беспомощно копошились у него перед глазами.

“Что со мной случилось?” — подумал он. Это не было сном»¹.

Не только герой рассказа Кафки «Превращение» после наступления нового века обнаруживает, что его жуткие кошмары не были сном.

Кафка опередил свое время — на много лет.

Мир становится угрожающим: «Кто-то, по-видимому, оклеветал Йозефа К., потому что, не сделав ничего дурного, он попал под арест»². Трезво и отстраненно описан порядок вещей в первой фразе «Процесса».

Но неужели Йозеф К. не совершил ничего предосудительного? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны знать, что такое вина и ответственность.

Намек на ответы Йозеф К. слышит в словах священника в соборе:

¹ Ф. Кафка. Превращение. Рассказы. Афоризмы / Пер. с немецкого С. Апта. СПб., 2000. С. 104—105.

² Ф. Кафка. Процесс / Пер. Р. Райт-Ковалевой. См.: <http://lib.ru/KAFFKA/process.txt>.

«— Не обманывай себя, — говорит священник.

— Как я могу обмануть самого себя? — спрашивает К.

— Ты заблуждаешься в оценке суда, — сказал священник. — Вот что сказано об этом заблуждении во Введении к Закону. У врат Закона стоит привратник. И приходит к привратнику поселянин и просит пропустить его к Закону. Но привратник говорит, что в настоящую минуту он пропустить его не может. И подумал проситель и вновь спрашивает, может ли он войти туда впоследствии? “Возможно, — отвечает привратник, — но сейчас войти нельзя”.

Однако врата Закона были, как всегда, открыты, и проситель, наклонившись, старается заглянуть в недра Закона. Там, от покоя к покою, стоят привратники, один могущественнее другого. И сидит он там день за днем и год за годом.

И вот жизнь его подходит к концу. Перед смертью все, что он испытал за долгие годы, сводится в его мыслях к одному вопросу — этот вопрос он еще ни разу не задавал привратнику. Он подзывает его кивком — окоченевшее тело уже не повинуется ему, подняться он не может. И привратнику приходится низко наклониться — теперь по сравнению с ним проситель стал совсем ничтожного роста.

— Что ты еще хочешь узнать? — спрашивает привратник. — Ненасытный ты человек!

— Ведь все люди стремятся к Закону, — говорит тот, — как же случилось, что за все эти долгие годы никто, кроме меня, не требовал, чтобы его пропустили?

И привратник, видя, что поселянин уже совсем отходит, кричит изо всех сил, чтобы тот еще успел услышать ответ:

— Никому сюда входа нет, эти врата были предназначены для тебя одного! Теперь пойду и запру их.

— Значит, привратник обманул этого человека, — торопливо сказал К. — Его всерьез захватил этот рассказ.

— Не торопись, — сказал священник, — и не принимай чужих слов на веру. Я рассказал тебе эту притчу так, как она стоит в Писании. Там ничего не говорится про обман.

— Но ведь это же ясно, — сказал К., — и первое твое толкование было совершенно правильно. Привратник только тогда открыл спасительную правду, когда этому человеку уже ничем нельзя было помочь.

— А раньше его не спрашивали, — сказал священник»¹.

Если Йозеф К. и виноват в чем-нибудь, подобно поселянину, то это, должно быть, самообман.

«Притчи у Кафки так же откровенны и многозначны, как библейские аллегории, — пишет норвежский литературовед и переводчик Сверре Дал. — Поэтому Кафка столь привлекателен для разного рода экспертов и аналитиков, гораздо больше, чем любой другой писатель XX в. Мучительный конфликт между “индивидуальным и всеобщим” у Кафки толкуется с религиозной, экзистенциальной, психоаналитической, марксистской, культурно-критической или постструктуралистской точек зрения. Каждый обретает своего Кафку, его влияние неизмеримо — на литературу и на миропонимание в целом. Но многие сходятся в одном: Кафка представляет “современность”, современный опыт кризиса при столкновении с чужим, холодным и непонятным миром. И Кафку воспринимают так репрезентативно, что он становится мифом. По крайней мере, Кафка стал понятием. Во многих языках возникают прилагательные: кафкианский, кафкианское настроение, мир Кафки, коридоры Кафки и так далее. Кафка стал синонимом загадочного, непостижимого и страшного мира, мира, отмеченного страхом, неуверенностью, отчуждением и бессилием, анонимного и бюрократического аппарата власти, бессмыслицы, вины и отчаяния. То, что именно Кафка стал мифом, уже характеризует наше время»².

Какания

Франц Кафка (1883—1924) родился и вырос, как и Зигмунд Фрейд, Рудольф Штейнер и Людвиг Витгенштейн, в так называемой Австро-Венгрии, или точнее говоря, на территории Австро-Венгерской монархии, или еще точнее, «Какании», как назвал эту страну австрийский писатель Роберт Музиль (1880—1942). Музиль тоже родом оттуда. О нем Сверре Дал пишет: «Возможно, он более, чем любой другой писатель, исследовал глубины современного распада и релятивизма, и в то же время он был зачарован этой возможной, этой подвижной утопией»³.

¹ Ф. Кафка. Процесс / Пер. Р. Райт-Ковалевой. См.: <http://lib.ru/KAFFKA/process.txt>.

² Eriksen Trond Berg (red). Vestens tenkere. B. 3. Oslo, 1993. S. 121.

³ Ibid. S. 132.

В своем программном произведении «Человек без свойств» Музиль описывает классическое путешествие из потерянного континента Какании, государства, которое образует базу для важных литературных философских и психологических текстов в наше время. Это государство столь же многозначно и неясно, как сама-мось, и распадается вместе с ней:

«Там, в Какании, этом уже исчезнувшем, непонятном государстве, которое в столь многих отношениях было, хотя это и не признано, образцовым, тоже существовал темп, но темп не слишком большой. Стоило на чужбине подумать об этой стране, как перед глазами вставало воспоминание о белых, широких, благополучных дорогах времен пеших походов и нарочных, дорогах, тянувшихся по ней во всех направлениях, как реки порядка, как полосы светлого солдатского тика, и обнимавших земли бумажно-белой рукой управления... Конечно, по этим дорогам катились и автомобили, но не слишком много автомобилей! Готовились к покорению воздуха, здесь тоже, — но не слишком интенсивно. Время от времени отправляли судно в Южную Америку или Восточную Азию — но не слишком часто... И управлялась эта страна просвещенным, малоощутимым, осторожно срезавшим острые углы способом, управлялась лучшей в Европе бюрократией, которую можно было упрекнуть только за одну ошибку: гениальность и гениальную предприимчивость частных лиц, не привилегированных на то родovitостью или государственным заданием, она воспринимала как нескромность и наглость... Вообще сколько поразительных вещей можно рассказать об этой исчезнувшей Какании!

Письменно она именовалась Австро-Венгерской монархией, а в устной речи позволяла называть себя Австрией — именем, стало быть, которое она сняла с себя торжественной государственной присягой, но сохраняла во всех эмоциональных делах в знак того, что эмоции столь же важны, как государственное право, а предписания не выражают истинную серьезность жизни. Она была по своей конституции либеральна, но управлялась клерикально. Она управлялась клерикально, но жила в свободомыслии. Перед законом все граждане были равны, но гражданами-то были не все. Имелся парламент, который так широко пользовался своей свободой, что его обычно держали закрытым: но имелась и статья о чрезвычайном положении, с помощью которой обходились без парламента, и каждый раз, когда все уже радовались абсолютизм-

му, следовало высочайшее указание вернуться к парламентарному правлению»¹.

Название книги «Человек без свойств» вовсе не означает, что главный герой бесхарактерен. Но именно потому, что он не имеет *определенных* черт, в том смысле, что он не привязан к конкретной профессии или чему-либо еще, перед ним открыты все возможности. Он готов ко всему и способен формировать сам себя: «Он признал эссеистическое начало в самом себе и мире, и мог бы предлагать альтернативы — множество предложений в сослагательном наклонении у Музиля выражают недоверие к реальности и указывают на неопределенно “возможное”», — пишет Дал.

Возможное воздвигает границы и разрушает их — и для государства, и для отдельного индивида, в связи с той катастрофой, которую представляет собой мировая война. Вряд ли еще какое-либо событие оказало такое серьезное влияние на самопознание и миропонимание как, Первая мировая война, которая, согласно британскому историку Эрику Хобсбауму, длилась с перерывами 31 год². Сам Хобсбаум, кстати, тоже родом из Какании.

Катастрофа

В начале столетия индивид присутствовал как возможность — во всяком случае в тех кругах общества, которые могли позволить себе смириться с такой самоуверенной величиной. И этому способствовало философское наследие предыдущего столетия.

Маркс и Энгельс показали дорогу к светлому будущему, в котором пролетариат также мог обрести свое достоинство. Но потом произошла катастрофа — разразилась мировая война.

Как и другие войны в эпоху национальных государств, война оживила ощущение национального самосознания, чувство принадлежности к Мы, национальные чувства. До начала войны для Сербии было актуально создание великого сербского национального государства, а война, согласно Версальскому миру, должна была стать основой для мира, базирующегося на принципе права нации на самоопределение. Поскольку война была развязана из-за

¹ Роберт Музиль. Человек без свойств. См.: http://lib.aldebaran.ru/author/muzil_robert/muzil_robert_chelovek_bez_svoistv_kniga_1

² Хобсбаум Эрик. Эпоха крайностей. Короткий двадцатый век. 1914—1991. М.: Изд-во «Независимая газета», 2004.

террористического акта, и внимание было приковано к восточной византийской Европе — ведь за Сербией стояла Россия — условия мира диктовал американский президент Вудро Вильсон (1856—1924). Обе великие державы требовали разделения Центральной Европы и ее реорганизации в национальные государства. Война началась с борьбы индивида за идентичность и принадлежность и закончилась тем, что люди начали воспринимать себя как экземпляры той или иной национальности. Эпоха индивидов канула в прошлое, не успев начаться.

Но ни мечта о национальном освобождении, ни национализм, ни проект национального государства не родились с Первой мировой войной. Война, скорее всего, ознаменовала конец этой мечты. И хотя само заключение мира означало реализацию национального принципа, следующий акт военной драмы показал, что этот принцип привел к катастрофе.

Хобсбаум считает, что XX век начался с 1914 г., по той же самой логике закончился этот век с распадом Советского Союза в 1991 г. Короткий, но жестокий век, век массовой резни, войн, геноцида, тоталитаризма и беженцев. «Человечество выжило, — пишет он. — Тем не менее огромное сооружение цивилизации девятнадцатого века рухнуло, когда в пламени войны сгорели подпиравшие его опоры. Не осознав этого, нельзя понять и сути короткого двадцатого века»¹.

Первая мировая война потребовала больше жертв, чем какая-либо другая война в истории. Западный фронт превратился в настоящую машину смерти. Лишь треть французских солдат избежали смерти и серьезных ранений. Британцы потеряли целое поколение — полмиллиона мужчин моложе 30 лет. Немцы потеряли 1,8 миллиона². Вдобавок были и гражданские потери, более ощутимые, чем когда-либо ранее, — разве что во Второй мировой войне они были еще больше. Затем появились перемещенные лица — в 1914—1922 годы в мире насчитывалось от 4 до 5 миллионов беженцев³. «Если бы величайшие министры и дипломаты прошлого, все еще служившие примером для руководителей министерств иностранных дел их стран, скажем, Талейран или Бисмарк, поднялись из могил, чтобы взглянуть на Первую мировую войну, они,

¹ Хобсбаум Эрик. Эпоха крайностей. С. 32.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 62.

безусловно, задались бы вопросом: почему здравомыслящие политики не попытались остановить эту кровавую бойню при помощи компромиссных решений до того, как она разрушила карту мира 1914 г.? Мы тоже вправе задать этот вопрос. Никогда еще войны, не преследовавшие ни революционных, ни идеологических целей, не велись с такой беспощадностью до полного истребления и истощения. Но в 1914 г. камнем преткновения была отнюдь не идеология. Она, разумеется, разделяла воюющие стороны, но лишь в той степени, в которой мобилизация общественного мнения является одним из средств ведения войны, подчеркивая ту или иную угрозу признанным национальным ценностям, например, опасность русского варварства для немецкой культуры, неприятие французской и британской демократиями германского абсолютизма и т.д.»¹.

Мировая война очевидно началась из национального конфликта и привела к тому, что каждый человек оказался теснее привязан к своей национальности. Но движущие силы и динамика войны диктовались экономическими причинами. Экономические цели в эпоху империализма безграничны. Поэтому война не имела границ или каких-либо достижимых целей: «Естественные границы Стандарт Ойл, Германского банка или Алмазной корпорации Де Бирс находились на краю вселенной или, вернее, в пределах возможностей их экспансии. Более конкретно: для двух главных противников, Германии и Великобритании, границей могло стать только небо, поскольку Германия стремилась занять то господствующее положение на суше и на море, которое занимала Великобритания, что автоматически переводило бы на второстепенные роли и так сдававшую позиции британскую державу. Вопрос стоял так — или — или»².

Иными словами: политика, экономика и война обрели глобальный масштаб. Поэтому отдельных людей загнали в ограниченные рамки национальной идентичности — иначе невозможно было бы мобилизовать соперничающие глобальные силы на борьбу — не на жизнь, а на смерть.

К этому добавилась брутализация жизненного пространства. Многие вернувшиеся домой солдаты стали убежденными пацифистами, зато многие пережившие войну прошли школу цинизма и

¹ Хобсбаум Эрик. Эпоха крайностей. С. 39—40.

² Там же. С. 40.

жестокости, которых раньше мир не знал. Ожидания начала века не оправдались. Эти чувства разочарования и обманутых надежд описал Эрнест Хемингуэй, называя все поколение «потерянным поколением». Пустота, страх и цинизм стали попутчиками миропонимания.

Но и это еще не все. Война реанимировала чувство юмора. Кьеркегор рассматривал юмор как трамплин, как путь преодоления своих возможностей — от страха, от добра и зла, к религиозной стадии и благодати. Юмор выступает, по Кьеркегору, в качестве ступеньки между этической и религиозной стадиями. Русский философ Владимир Соловьев в одной из своих первых лекций в 1875 г. охарактеризовал юмор как специфическую черту человека. Он называл человека смеющимся животным: «Я определяю человека как животное смеющееся... Человек рассматривает факт, а если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики... Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности — она есть насмешка над действительностью...»¹.

Герман Гессе в 1927 г. писал в романе «Степной волк»: «Юмор всегда юмор висельника, и в случае надобности вы научитесь юмору именно на виселице. Вы готовы к этому?»²

Вопрос адресован как будто к периоду между двумя мировыми войнами.

Кьеркегор объединял чувства страха и юмора, а Гессе называл юмор «юмором висельника», и все это нашло свое выражение в межвоенный период в поэзии и изобразительном искусстве, «которые потешались над действительностью».

Сюрреализм и искусство абсурда, которые тогда заявили о себе, были продолжением магического реализма и облекли мир в новые хаотично-гротескные формы, которые искажены и обращены к невероятному и комическому. Франц Кафка, Даниил Хармс (1905—1942) и Ханс/Жан Арп (1886—1966) — всего лишь три имени из многих в этом ряду. Все они стояли на зыбкой небезопасной почве и потешались над этим.

В 1920 г. Пауль Клее нарисовал картину «Angelus Novus» — «Новый ангел». Немецкий философ и писатель Уолтер Бенджамин (он же Вальтер Беньямин) описал ее так: «На ней изображен ангел —

¹ <http://www.bg-znanie.ru/article.php?nid=32617>.

² <http://www.hesse.ru/books/read/?book=wolf>.

он выглядит так, словно готовится расстаться с чем-то, на что он пристально смотрит. Глаза его широко раскрыты, рот округлен, а крылья расправлены. Так должен выглядеть ангел истории. Его лик обращен к прошлому. Там, где для нас — цепочка предстоящих событий, он видит сплошную катастрофу, непрестанно грозящую руины над руинами и сваливающую все это к его ногам. Он бы охотно и прекратил это, чтобы поднять мертвых и слепить обломки. Но шквальный ветер, несущийся из рая, наполняет его крылья с такой силой, что он уже не может их сложить. Ветер неудержимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной, в то время как гора обломков перед ним поднимается к небу. То, что мы называем прогрессом, и есть *этот* шквал¹.

Коллектив и культурные формы

То, что во время войны и после нее самопознание сделало шаг по направлению к *Мы*, наблюдается во многих сферах. Во время войны национальная пропаганда приблизила переживания простого индивида к более пространному *Мы*. После революции в России и образования Советского Союза победила идеология, которая последовательно и безжалостно провозглашала приоритет коллективного перед индивидуальным, масс перед личностью. Целью революции было освобождение пролетариата и предоставление ему свобод и возможностей — именно об этом мечтали Маркс и Энгельс. Та же мечта в ленинском варианте предполагала подчинение каждого индивида воле партии, растворение индивида в массах.

Поэт революции Владимир Маяковский написал в 1921 г. поэму под названием «Я». Ленину, который играл роль его цензора, не понравилось это название по причине «буржуазного индивидуализма», и он предложил ему поменять название на «150 000 000». Именно столько народу тогда проживало в России. Воспеты должны были быть все, а не отдельный человек.

Впрочем, почему бы не обратиться к судьбе отдельно взятой личности? Именно это и сделал Джеймс Джойс в романе «Улисс». Только писатель обращается не к одной конкретной личности, но к Каждому в лице своего героя Леопольда Блума, прототипом которого стал знаменитый герой Одиссей.

¹ http://abcphil.phil-splitter.com/html/angelus_novus.

Джойс написал свой роман во время войны, в нейтральном Цюрихе. Здесь в это же время жил в изгнании Владимир Ленин. И пока Джойс работал над «Улиссом», в этом городе в Швейцарии возникло новое направление в искусстве: *дадаизм*. Оно вошло в историю культуры как бунтарское течение, разрушившее традиционные изобразительные приемы и существенно обновившее технику письма. Некоторые черты и приемы дадаизма мы находим в «Улиссе», а также в «Петербурге» Андрея Белого, где сочетаются смысл и полная бессмыслица, где оба писателя активно используют внутренние монологи. Основоположником дадаизма считаются румынский поэт Тристан Тцара и немецко-французский поэт Ханс/Жан Арп. А сам дадаизм возник, прежде всего, как протест против варварства войны. Дадаисты считали, что вера в рационализм обернулась жестокостью, и заменили его иррационализмом и бессмыслицей.

Дадаизм был движением группы, а не отдельного индивида. Дадаисты объединились и встретились в пространстве — неопределенном и безграничном. Они сформулировали свое коллективное кредо. Примерно таким же образом Карл Густав Юнг изображает коллективное бессознательное в своей теории, которая, кстати, возникла в то же время. Разница только в том, что Юнг пытается облечь коллективное бессознательное в понятия, а дадаисты и многие более поздние их последователи выражали это непосредственно в словах и художественных образах.

Дадаизм продолжился в сюрреализме. Его основатель — психиатр, художник и поэт Андре Бретон примыкал непосредственно к психоаналитическому течению и называл Зигмунда Фрейда «пророком сюрреализма». Фрейду это не нравилось. Сам он считал себя скорее «победителем» иррационализма, а не его глашатаем¹.

В период накануне Первой мировой войны, во время и сразу после нее проявились тенденции не только к освобождению иррационализма и сил, ранее называемых истерическими. Мы видим также целый ряд попыток восстановить утраченные связи и смысл в культурно-исторической и философской реальности. Самая удачная попытка была предпринята одним из энциклопедистов того времени Освальдом Шпенглером (1880—1936). Вдохновленный идеями «великого поджигателя», как Белый называл Ницше,

¹ *Sjögren Lars. Sigmund Freud. Mannen och verket. Stockholm, 2001. S. 79.*

а также идеями Дарвина и Гёте, Шпенглер сформулировал свой культурно-исторический взгляд на мир в жанре предсказания — в «Закате Европы».

Шпенглер подготовил первый том рукописи «Закат Европы» перед войной, и он был опубликован в 1918 г. Второй том вышел в 1920 г., и реакция на книгу в Германии и Европе подтвердила, что Шпенглер — «современный человек», как писал эссеист Эрнст Сёренсен в 1935 г. «Произведение имело эффект разорвавшейся бомбы, оно уподобилось черту из табакерки, который вдруг выпрыгнул из глубин подсознания и явил свое лицо. И вдруг выяснилось, что современный человек и чувствует, и предчувствует, но не может в этом признаться, не может смотреть правде в глаза. Оно подействовало как сеанс психоанализа и вызвало поначалу отчаянное сопротивление»¹.

Мы убедимся в этом, если сравним творчество Шпенглера с психоанализом в Германии, как предлагает Сёренсен. Пациент в любом случае отказывается от сопротивления. В начале 1930-х гг. Шпенглер действительно оказался очень своевременным. Эта труднодоступная и довольно дорогая книга разошлась в количестве более 200 тысяч экземпляров, несмотря на гиперинфляцию и бедность населения. Нацисты, и особенно молодежь, усвоили идею Шпенглера: европейская культурная эпоха движется к своему концу.

Освальд Шпенглер был математиком и философом. Он черпал вдохновение у Ницше, отрицавшего такие понятия, как «истина», «фальшь», «Я», «мир», предпочитавшего Диониса Аполлону и ценившего волю к жизни больше, чем размышления и рефлексии. Вдохновленный идеями Ницше, Шпенглер полагал, что человечество разделилось на разные культуры — и между ними нет ничего общего. Под воздействием учения Гёте о всемирной морфологии он описывает параллели внутри отдельных культур, к которым относит математику и философию, культуру и архитектуру, политику и экономику. На основе своих исследований истории культуры, он трактовал западную культуру как одну из целого ряда высоких культур. Она имеет такие же стадии, как и остальные, включая и то обстоятельство, что она подходит к финалу. Об этой стадии он и писал. Обращаясь к прошлому, Шпенглер размышляет о будущем.

¹ *Sørensen Ernst. Den tredje kraft. Oslo, 2003. S. 82.*

«В этой книге будет сделана попытка определить историческое будущее. Задача ее заключается в том, чтобы проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно культуры Западной Европы, во всех ее еще не законченных стадиях»¹.

Шпенглер использует сравнения, опираясь на морфологическую историю культуры. Он демонстрирует уникальное знание деталей античной, арабской, индийской, китайской и мексиканской культур. Он вплетает отдельные события в каждой из них в единое целое и устанавливает периодизацию культурного развития, которую уподобляет живому организму.

У истории — своя судьба, она складывается не из причинно-следственных связей. Культуры или, точнее говоря, культурные эпохи, для Шпенглера — организмы, которые развиваются, проходят через стадии детства, юности, зрелости, старости и умирают. Таким образом, он показывает одновременность различных стадий вопреки хронологическому времени. Сократ и софисты становятся современниками Локка, Вольтера и Руссо, а стоики созвучны этическому социализму, духом которого отмечено первое десятилетие XX в. И это — лишь единичные примеры. Шпенглер расшифровывает политические, культурные, научные и экономические феномены как символы духа, лежащего в основе этой культуры. В каждой культурной эпохе преобладает свой дух, который выражается и в малых, и в великих событиях. Это и есть объединяющее начало. «Кому известно, что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита»².

Отдельный человек — инструмент души культуры и ее исполнитель. Он не может порвать со своей культурой, так же как не может постичь другие культуры. Культуры проходят через определенные циклы развития, но по сути они разные. Ведь у волка и попугая

¹ О. Шпенглер. *Закат Европы*. Ростов н/Д., 1998. С. 36.

² Там же. С. 41.

тоже общие жизненные циклы, но обитают они в разных ареалах и настолько отличаются друг от друга, что не могут понять друг друга. Так же и с культурными эпохами. Мы восхищаемся античной культурой потому, что мы находим в ней собственные черты. Мы привязаны к своей собственной культуре, ее культурным условиям и так же мало смыслим в Античности, как античные люди в нашем времени, с той лишь разницей, что античных людей это уже не волнует, ибо они мертвы.

То же самое относится и к современной культуре. Носители разных культур — русской, европейской и арабской — чужие друг другу, даже если сами мы питаем иллюзии по этому поводу. Но западноевропейская культура укоренилась в них. Арабская культура претерпела давление со стороны римской культуры на довольно ранней стадии своего развития, и поэтому она не смогла развиваться, как должна была; получилось лишь подражание Западу. То же самое произошло и с русской культурой: она была заражена западным влиянием по воле Петра Великого. С тех пор Россия страдает и пытается исцелиться от этой болезни. Шпенглер называл этот процесс псевдометаморфозами: все выглядит так, словно произошло преобразование. Но в сущности самобытные культуры парализованы влиянием Запада.

Но и Запад был «парализован» во времена Шпенглера. Во всех культурах продуктивный период совпадает с их связью с природой и почвой. «Настоящая» культура выражает себя непосредственно, как Дионис у Ницше — в танце. Рефлектирующая девальвированная культура отмечена печатью смерти. Она уже явно стремится превратиться из «культуры» в «цивилизацию». Культура — душа, цивилизация — трезвый расчет. Культура — это открытия и изобретения, продукция. Цивилизация — это воспроизводство, технология и власть. Культура — земля и село. Цивилизация — город. В античной культуре этот переход произошел в четвертом веке до нашей эры, то есть во времена Сократа. Тогда человек начал размышлять, и Аполлон победил Диониса, как сказал бы Ницше.

На Западе этот переход произошел в XIX в. В XX в. и в последующее время можно в лучшем случае надеяться на то, чтобы повторить судьбу римлян: они комментировали, копировали и сохраняли культуру прошлого. Как и в эпоху древнего Рима, мы наблюдаем расцвет искренности, смешанные религии, мистерии и фрагменты, подъем нового искусства и новой философии. На го-

ризонте угадывается наступление нового дня, но это уже закат, а не заря. Продуктивные силы культуры исчерпаны. Единственное будущее, которое ожидает Запад, аналогично тому, что могла принести с собой римская эпоха — технические новшества и цезаризм: техника, а не живопись, политика, а не познание, инженерное искусство, а не поэзия.

Деньги — характерный признак цивилизации. Экономическое мышление затмевает все остальные формы мышления на последней стадии цивилизации. В мире Шпенглера демократия есть политическое оружие денег. Поэтому цивилизация погибает — в борьбе не на жизнь, а на смерть между цезаризмом и властью денег, где цезаризм стоит на стороне жизни и на стороне крови. Деньги всегда на стороне смерти, как Плутон, греческий бог богатства и смерти. В истории всегда побеждает жизнь. Можно только отметить основную движущую силу: волю к власти. Власти, которая выбирает нового Цезаря.

«Так завершается спектакль высокой культуры, весь этот удивительный мир божеств, искусств, идей, сражений, городов, снова приходя к первичным фактам вечной крови, тождественной с вечным циркулирующими космическими потоками.

Однако тем самым для нас, кого судьба поместила в эту культуру в тот миг ее становления, когда деньги празднуют свою последнюю победу, а цезаризм, их наследник, приближается безостановочно и неспешно, оказывается посредством узко очерченного круга — заданным направлением и нашей воли, и нашего долга, без которых и жить-то не имеет смысла. У нас нет свободы достичь того, другого, третьего, есть лишь свобода свершить необходимое или же нет. А та задача, что поставлена исторической необходимостью, разрешится в любом случае — будь то при участии каждого отдельно взятого человека или же ему наперекор»¹.

Так завершается «Закат Европы».

Шпенглер уподобляется ангелу с картины Пауля Клее: лицо его обращено к прошлому — он не видит иного будущего, только смерть. Взгляд его сосредоточен на минувшем.

Не удивительно, что Шпенглер приветствовал национал-социализм и голосовал за нацистскую партию в 1932 г. «Закат Европы» стал своего рода библией для нацизма. Он выстроил мост от

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. С. 616.

ницшеанского понятия «воли к власти» и «права сверхчеловека» к политической практике, основанной на биологии.

Учение Шпенглера эхом отозвалось и в других сферах, а не только в нацизме. Как и Ницше, Шпенглер был противником идеи просвещения о том, что всех людей объединяет нечто основополагающее. Шпенглер преобразил определение культуры у Гердера как «принадлежности» в культуру, которая формирует отдельного человека. Не человек создает культуру, а культура создает человека. Отдельный человек — глашатай культуры и инструмент для своей формы культуры, он чужд другим формам культуры. Ничто не связывает одну культуру с другой, поэтому между представителями разных культур нет связующей нити. Если они встречаются, то ведут себя враждебно.

Идеи о том, что индивид — пленник своей культуры и что западная культура близка к гибели, часто повторяются в интеллектуальных и политических дебатах начала XXI в., как минимум в трех культурах. Я не рискну утверждать, что эти идеи продиктованы непосредственным влиянием Шпенглера. И все же подобные взгляды и аргументация имеют фамильное сходство с мрачным портретом человечества, нарисованным Шпенглером, используя выражение Людвиг Витгенштейна.

Американский профессор Сэмюэль Хантингтон последовательно отстаивает идею абсолютной принадлежности человека к той или иной культуре, о претензиях разных культур на гегемонию. Он утверждает: США — последний бастион стареющего Запада против упадка.

В качестве аргумента Хантингтон обращается к фигуре Усамы Бен Ладена — представителя той части мусульманского арабского мира, которая считает: мусульманские ценности должны победить и овладеть «упадническим» и «прогнившим» Западом. Потому что мусульманские религиозные ценности и законы разумно организованы, они выше и отдельного мусульманина, и отдельного западного человека. Долг каждого мусульманина — вести войну против Запада.

В России соответствующие идеи циркулировали задолго до Шпенглера. Частично мы обнаруживаем их у славянофилов. На протяжении 1920-х гг. они развились в учение евразийства, идею, которая в наше время была развита в трудах Льва Гумилева (1912—1992), основоположника пассионарной теории этногене-

за. «Этнос», по Гумилеву, определяющая движущая сила культуры, которая, как и у Шпенглера, переживает стадии пика и распада. У каждой культуры свой возраст: юная и более пассионарная арабская культура, затем следует русская, и в конце концов — западная, дни которой сочтены. Она не может убедить ни арабский, ни русский этнос перенять от умирающего Запада такие ценности, как права человека. Как и все остальное, ценности культурно обусловлены. Будущее России находится на Востоке, и она будет создавать евразийский суперэтнос вместе с турецкой и китайской цивилизациями¹.

Язык — мой мир

Год, предшествовавший началу Первой мировой войны, один философ из Какании провел в домике в Шолдене в Согнефьорде, где написал единственную философскую работу, которая были издана при его жизни. Со временем эта работа совершила переворот во всей философии и гуманитарно-общественных науках, и это событие можно сравнить только с Кантом и его «коперниковским поворотом». Этого отшельника звали Людвиг Витгенштейн (1889—1951). А произведение называлось «Логико-философский трактат» («Tractatus Logico-Philosophicus» в английском издании или «Logisch-philosophische Abhandlung» в немецком варианте). Этот трактат был издан сразу после мировой войны, примерно одновременно с «Закатом Европы». В отличие от Шпенглера, Витгенштейн не связывает самопонимание с расплывчатым понятием культура. Язык — вот вселенная человека.

«То, что вообще можно сказать, можно сказать ясно, а о том, о чем нельзя говорить, должно хранить молчание» — таков итог размышлений Витгенштейна в «Логико-философском трактате»².

Читатель, возможно, подумает, что автор нашей книги должен был бы взять на заметку этот лозунг и ранее. Но я не обещаю последовать его совету, даже если Витгенштейн находится в числе тех философов, о которых я должен хранить молчание. Но он в числе тех, кто оказал решающее влияние на самопознание в прошлом столетии, влияние, которое не ослабевает до сих пор.

¹ <http://www.cc.jyu.fi/~aphamala/pe/2003/galya/htm>.

² <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/index.shtml>.

«Как возможен язык? Этот вопрос проходит в некотором смысле красной нитью через всю философию Витгенштейна», — пишет профессор Кнут Эрик Транёй, который лично общался с Витгенштейном в последние годы жизни философа¹. Витгенштейн пытался ответить на этот вопрос дважды, первый раз в «Трактате» и второй раз в «Философских размышлениях», которые были изданы уже после его смерти. Ответы настолько разные, что кажется, будто за этим именем скрываются два разных философа — Витгенштейн номер один и Витгенштейн номер два.

Ответ на этот вопрос в «Трактате» основывается на распространенном, но несколько неясном представлении о том, что язык отражает и воспроизводит нечто находящееся во внешнем мире и в моем уме. В таком случае неизбежно происходит корреспонденция между тем, что существует во внешнем мире и в моем уме, с одной стороны, и структурой — носительницей языка, с другой. Эту структуру Витгенштейн называет «грамматикой». Грамматика у Витгенштейна соответствует «трансцендентальному знанию» Канта, то есть нашим знаниям об условиях возможности знания или, проще говоря, о категориях, на которые наш ум разделяет мир².

Мы можем проверять язык, сопоставляя фразы с действительностью. Фраза «книга лежит на столе» — грамматически корректна и соответствует логике. А фраза «Стол находится внутри книги» грамматически корректна, но не соответствует логике. Чтобы определить содержание истины в предложении, мы должны обратиться к опыту. Но мы не можем ничего сказать о «структуре», она «проявляется» только в языке. Когда мы начинаем ее описывать, мы должны прибегнуть к грамматике, но и тогда мы лишь «показываем» структуру, но не объясняем ее.

Грамматика принадлежит к области философии, так же как и бесчисленное множество сентенций, которые не поддаются контролю: «Бог существует», «Я мыслю», «Я счастлив». Значит, мы не можем высказываться о философии? Нет, отвечает Витгенштейн. Мы можем только высказывать сентенции, которые наделены смыслом. И сумма всех этих фраз, имеющих смысл и соответствующих истине, составляет совокупную естественную науку. О ней мы и можем высказываться, но не о философии.

¹ См.: Eriksen Trond Berg (red). Vestens tenkere. B. 3. Oslo, 1993. S. 110.

² Lars Fr. Svendsen. Kant og Wittgenstein om tenkning og språk. I Finke, Ståle R.S. og Svendsn Lars Fr. H. (red.) Wittgenstein og den europeiske filosofien. Oslo, 2002. S. 62.

Грамматика закликает нас — и мы внушаем себе, что предметы и отношения существуют. Поскольку существительное «стол» дает нам этикетку предмета, мы считаем, что и все другие существительные делают то же самое: «Бог», «Я», «мысль», «бессмертие».

Витгенштейн приступает к критическому анализу западной философии, начиная с Декарта. Та «уверенность», которую Декарт обрел, как ему казалось, основывается на языковых трюках. Первичен язык, а не мысль. Мы знаем, что мы выражаем себя через язык и пытаемся объяснить мир. Но этот мир и сам ограничен пространством нашего языка. Он состоит из «всего того, что есть», — утверждает Витгенштейн. А то, что есть, зависит от способности проконтролировать языковые сентенции. «Границы «моего языка» означают «границы моего мира»¹.

Я становится языком. Это Я состоит в родстве с кантовским трансцендентальным Я. Оно невыразимо и непостижимо, поскольку конституировано и скрыто в языке и создается грамматикой. Оно намного старше, чем какое-либо Я, чем какой-либо субъект и, соответственно, не может быть продуктом Я. Напротив, благодаря грамматике языка субъект обретает свое место и значение. Установленное Августином много столетий назад различие между «внутренним» и «внешним» опровергается Витгенштейном. Эта разница есть в такой же степени результат нашего языка и наших форм высказывания.

Однако мы несколько отклонились от «Логико-философского трактата» Витгенштейна и двинулись по направлению к «Витгенштейну номер два».

Первое произведение Витгенштейна, как уже упоминалось, завершается фразой: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать».

Отсюда следует, что нужно молчать обо всем, что выходит за пределы строго естественнонаучных высказываний. Однако таких высказываний в самом «Трактате» нет.

Поэтому Бертран Рассел упрекает его в непоследовательности: Витгенштейн говорит и пишет о том, о чем сам не может говорить, по Расселу. Ведь книга чисто философская и в ней идет речь о грамматике, о которой невозможно ничего сказать: «Вызывает

¹ *Svendsen Lars Fr. Kant og Wittgenstein om tenkning og språk. I Finke, Ståle R.S. og Svendsen Lars Fr. H. (red.) Wittgenstein og den europeiske filosofien. Oslo, 2002. S. 37 og 101.*

сомнение тот факт, что господин Витгенштейн по большей части высказывается о том, о чем нельзя говорить, и намекает скептически настроенному читателю, что можно найти лазейку в иерархии языка, или еще какой-нибудь выход», — писал Бертран Рассел в предисловии к ««Логико-философскому трактату»»¹.

«Мои предложения информативны в том смысле, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, — пишет Витгенштейн в следующем параграфе, — когда он с их помощью поднимается над ними как по лестнице (но затем он должен отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх). Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир»².

Витгенштейн номер один заканчивает как мистик. Он отделяет то, о чем можно говорить, от того, о чем следует молчать, то, что можно знать, от того, чего нельзя знать, — и описывает свое творчество как процесс тренировки в молчании.

Во время Первой мировой войны Витгенштейн служил в армии Австро-Венгрии. В 1929 г. он оказался в Кембридже, где продолжал свои философские изыскания. «Тот, кто следил за его развитием непосредственно, полагает, что от него исходили импульсы не просто нового, но радикально нового», — писал норвежский философ Арне Несс. «Новая философия Витгенштейна, насколько я могу судить, — отмечал финский философ Георг Хенрик фон Вригт, — совершенно не укладывается ни в какую философскую или литературную традицию»³.

В начале философского пути его критиковали за то, что он не занимался ничем кроме языка естественной науки. В свой следующий период Витгенштейн отказался от идеи, что язык есть отражение действительности. Язык имеет свой собственный мир, который выражается через разные «языковые игры». Фразы «Ау!» и «Я тебя люблю», возможно, что-то означают. Но для нас самое интересное — язык, а не мышление или «субъект» — основополагающий или конституирующий элемент действительности. Эта точка зрения повлияла на всю последующую философию — и все другие

¹ Nordmann Alfred. Wittgenstein's Tractatus. An Introduction. Cambridge, 2005. S. 6.

² <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/index.shtml>.

³ Næss Arne. Filosofiens historie. Fra renaissance til vår tid. Oslo, 1972. S. 404.

гуманитарные и социальные науки. Этот поворот назван «лингвистическим», или «языковым».

Разные типы языков Витгенштейн называет языковыми играми. Мы воспринимаем их как язык, потому что они есть носители той формы похожести, которую он называет «семейным сходством». В то же время общие черты одновременно и разные, так же как и члены одной семьи могут иметь разные черты, и таким образом сходство между разными играми также базируется на разных чертах. Мы говорим об играх с мячом, о настольных играх, о картах — и подразумеваем разные, но схожие типы досуга. Поэтому всегда изобретаются новые игры, как например, квиддич — игра, которая так нравится Гарри Поттеру.

Теория «языковой игры» Витгенштейна базируется на морфологическом учении Гёте. «Целое» определяет части, целое преобразуется в разные, но схожие формы. Философия Витгенштейна унаследовала многое и у Шпенглера и его концепции культурных эпох. Языковые игры — модели жизни¹.

Как культурные эпохи, описанные Шпенглером, так и языковые игры охватывают нас как кожа. Они — мы сами, они принадлежат миру. Язык и в нас, и вне нас: он — это мы. «Смысл» не есть что-то данное языком, смысл — это функция языка, смысл явлен через язык, через выражение, знаками: «То, что смысл дан в выражении или в знаках, означает, что язык — феномен времени и пространства», — пишет норвежский профессор философии Арильд Утакер и ссылается на Витгенштейна, который утверждал, что «смысл — это физиономия»².

Слова обретают свое значение в игровых связях. Философия до сих пор считала, что смысл находится «в» слове и знаке. Но смысл — часть игры, и сама игра. Этому философия не понимает. Вместо этого она постулирует ряд величин, которые находятся якобы за пределами языка: Я, мышление, внутреннее, внешнее, Бог. «Философия использовала язык как систему, не изучая его функцию, словоупотребление и связи, — пишет Тронд Берг Эриксен. — Философия сделала ставку на фишки, вместо того чтобы наблюдать за игрой, она сосредоточилась на атомарном и упустила цельную картину.

¹ *Finke Ståle R.S. og Svendsen Lars Fr. H. (red.). Wittgenstein og den europeiske filosofien. Oslo, 2002. S. 13.*

² *Utaker Arild. Wittgenstein og Foucault. Språk, grenser. I Finke, Ståle R.S. og Svendsen Lars Fr. H. (red.) Wittgenstein og den europeiske filosofien. Oslo, 2002. S. 200.*

Если мы возьмем короля в шахматной игре изолированно, то не поймем его назначения — когда он ходит на одно поле или когда он получает возможность рокировки. Мы должны изучить функции фигур на поле. Так и значения слов. Ответ на вопрос о том, что означает то или иное слово, мы находим, используя определенные правила, используя определенное слово в определенном контексте»¹.

Мышление становится языком. Я становится словом, фигурой, которая обретает свое значение и свою область применения в зависимости от правил игры. Я зависит от культурного типа, к которому я принадлежу, от языковой игры, которая разворачивается вокруг, от «дискурса».

«Пустой человек»

Мишель Фуко (1926—1984) — один из самых влиятельных философов современности. Он явный последователь Ницше, затем он развивает философию Витгенштейна и бросает взгляд на мир и человека, который имеет черты семейного сходства с культурными типами Освальда Шпенглера. И в то же время он выходит за рамки своих предшественников и идет дальше.

Фуко как писатель и мыслитель — полемист. Его «главный враг» — классический европейский гуманизм и, в особенности, его последователь экзистенциализм. Как и Сартр, Фуко не признает «сущности» человека или индивида, но в противоположность Сартру, Фуко отрицает возможность человека выбирать самого себя. Напротив, считает Фуко, нас выбирают. Мы продукты того, что Фуко называет «дискурсом», этого культурно и властно обусловленного способа мыслить, который господствует и в исторические эпохи, и в различных профессиональных сферах. Субъект создается языком власти, с помощью ряда конкретных повседневных техник. «Эта форма власти имеет отношение к непосредственной повседневной жизни, которая классифицирует индивида, отмечает его индивидуальностью, привязывает его к его собственной идентичности и вынуждает его к поискам истины, к тому, что следует признать, и к тому, что другие должны признать. Это форма власти, которая превращает индивидов в субъекты»².

¹ Eriksen Trond Berg. Nietzsche og det moderne. Oslo, 1989. S. 323.

² Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 23.

Литературовед Даг Хеде пытается объяснить этот пассаж так: «Слово “субъект” имеет два значения: подчиненность другим через контроль (*subject to*) и зависимость от своей собственной идентичности и одновременно связь с ней через сознание и знание о себе самом. Оба значения указывают на форму власти, которая подчиняет (*subjugates*) и делает зависимым (*makes subject to*). Основная черта современной власти — она подчиняет индивидов, делает их зависимыми и объектами»¹.

Дискурс превращает, так же как и культурные типы, индивида в предмет. Фуко различает разные дискурсы в новом времени и в науках о человеке. Истина и «смысл» зависят от игры, и у них нет ничего общего, как и в языковой игре у Витгенштейна. Дискурсы, или «языковые игры», не имеют между собой ничего общего. Ренессанс, классицизм и романтизм — в каком-то смысле замкнутые миры со своими правилами игры и своими представлениями о человеке и истине. Современный субъект — или «человек», такой, каким мы его знаем, возник в конце XVIII в., — считает Фуко. Тогда человек начал рассматривать себя и как субъект, и как объект. Он стал в собственных глазах исследователем, который имел самого себя в качестве объекта исследования. Разум сформировал человека. Определение есть ограничение. Разум ограничивает то, что можно сказать. А за его пределами находятся неразумное и несказанное. Там-то и пребывают «безумцы» и «преступники», исключенные из всеобщей игры. В «Истории безумия» Фуко излагает историю искаженного изображения мира и диалектику признания, которая является основной темой моей книги. Я утверждаю себя, поскольку я — не ты. Я становлюсь самим собой благодаря твоей инакости. «Ты» и Я — радикально разные величины. Фуко показывает, что уже в средневековье возникло развлечение — «театр безумия». «Во Франции горожане с левого берега Сены до самой революции совершали по воскресеньям развлекательную прогулку в Бисетр, чтобы поглазеть на знаменитых сумасшедших. В своих “Наблюдениях английского путешественника” Мирабо сообщает, что безумных в Бисетре выставляли напоказ, “словно диких зверей, на потеху первой попавшейся деревенщине, которая согласится заплатить лиард”. Сторож показывает безумных, словно фигляр на ярмарке в

¹ Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 23.

Сен-Жермене — дрессированных обезьян. Некоторые тюремщики славились своим умением заставлять умалишенных проделывать множество танцевальных па и акробатических трюков — для этого достаточно было нескольких ударов хлыста»¹.

Власть использует другую стратегию, чтобы дать мне мою идентичность, адаптируя меня к дисциплине и так называемому нормальному порядку, считает Фуко. Самая успешная стратегия продемонстрирована в «Паноптикуме» Джереми Бентама. Наблюдение кажется тотальным и до такой степени всеохватывающим, что узник сам перенимает роль охранника. «Око власти» присутствует повсюду и постоянно. Никто не знает, когда он или она находятся в точке наблюдения. Наблюдатель проникает внутрь субъекта. Я становлюсь собственным «Старшим Братом». Я становлюсь таким, каким меня желает видеть власть.

Одна из задач Фуко — подтвердить, что люди, которые находятся за пределами общепринятого языка власти, полноценны. Понятия «другой», «безумный», «бесполезный» должны быть инкорпорированы в понятие «человек». Он считает, что в будущем так и произойдет: «В фундаментальном плане современная мысль движется в направлении, когда “Другой” станет тем же “Самым”»².

Фуко многое сделал в практическом плане, чтобы мир признал «другого», к тому же, он в 1968 г. наряду с другими интеллектуалами принял участие в создании GIP — Группы информации о положении в тюрьмах. Эта организация пыталась предоставить заключенным возможность делиться проблемами, с которыми они сталкиваются в тюрьмах. Возникает ощущение, что эта работа противоречит его негативному отношению к гуманизму. Однако Фуко с этим не согласен. Язык гуманизма вплетает человека в такую же сеть отчуждения и власти, приклеивая ему ярлыки «преступник» и «пациент». Маркеры идентичности «личность и ее права» также возникли через язык власти, как и понятия «мужчина», «женщина», «пол». Они обозначают мою идентичность, фиксируют мои свойства, причем без моего ведома. Как мнение внешнего мира о том, что я такое, так и мое собственное понимание себя самого — продукты власти. Фуко пишет: «Не требуйте от политики, чтобы она восстановила те “права” индивида, которые были опре-

¹ Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. См.: <http://lib.rus.ec/b/139322>.

² Мишель Фуко. Слова и вещи. См.: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>.

делены философией. Индивид — это продукт власти. Все, что нужно, — это “деиндивидуализировать” себя посредством умножения и смещения, различных комбинаций. Группа должна быть не органической связью, которая объединяет выстроенных в иерархию индивидов, а постоянным генератором “деиндивидуализации”»¹.

Знание и власть неразрывны для Фуко. Власть — это власть дефиниций. Она может ограничивать и высвобождать. Власть знания, требуется ли она для того, чтобы сохранять или разрывать связи, сводится к знанию о языке. Он предписан индивиду, так же как жизнь и труд. Субъект — и соответственно — самопонимание — продукт анонимных и языковых структур. «Я мыслю» вовсе не означает, что «я существую», это лишь признание того, что моя мысль — часть языка². Эту идею Фуко заимствует у Витгенштейна — и Ницше. «Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX в. Можно даже было бы сказать, что в XX в., если бы не было Ницше-филолога (а он и в этой области был столь мудрым, знал так много, писал такие хорошие книги), который первым подошел к философской задаче глубинных размышлений о языке»³. («Ессе Ното» имеет подзаголовки «Почему я так мудр», «Почему я пишу такие хорошие книги».)

Видения Ницше о превращении человека в сверхчеловека у Фуко становятся видениями, которые сбываются в наши дни, когда человек уже мертв: «Пожалуй, первую попытку искоренения антропологии, без которой, несомненно, не обойтись современной мысли, можно обнаружить в опыте Ницше: через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и Бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека»⁴.

И здесь Фуко размышляет не о биологической смерти человека, но о его распаде как субъекта. Он остается только как «грамматический след» в языке⁵. Субъект создается одним дискурсом; если же этот дискурс заменяется другим, то субъект исчезает. В за-

¹ Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 15.

² Фуко М. Слова и вещи.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Foucault M. Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2 desember 1970. Oversettelse og etterord ved Espen Schaanning. Oslo, 1999. S. 60.

ключении к эссе «Слова и вещи» Фуко воображает, что все гуманитарные науки, которые поддерживают человека в его теперешнем образе существа понимающего себя как индивида, будут заменены на другие. Тогда и человек будет стерт с лица земли, как рисунок, начертанный на песке на берегу моря.

И что же дальше? В инаугурационной лекции в Коллеж де Франс, прочитанной 2 декабря 1970 г., Фуко заявил: «В речь, которую я должен произнести сегодня, равно как и в те, что мне, возможно, придется произносить здесь в течение многих лет, мне хотелось бы проскользнуть тайком. Вместо того, чтобы брать слово, я хотел бы, чтобы оно само окутало меня и унесло как можно дальше, за любое возможное начало. Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности. Вот тогда и не было бы начала; вместо того, чтобы быть тем, из кого речь проистекает, я был бы тогда, по прихоти ее развертывания, скорее незначительным проделом, точкой ее возможного исчезновения»¹.

Создается впечатление, что Фуко хочет преобразовать субъект в сосуд, где «дискурс» свободно перемещается и исчезает, не образуя ни «объекта», ни «субъекта» — своего рода дзен-буддистское присутствие в мире, где нет суждений и оценок.

Человек превращается в пустоту.

Но пустота имеет и внешнюю сторону: тело. Сексуальность является для Фуко точкой пересечения социальных требований, отношений и ожиданий. Освобождение заключается в том, чтобы создать свой собственный «стиль жизни» эстетико-этического характера. Тот, кто изобрел свой собственный стиль жизни, создает себя и формулирует свою собственную мораль². Именно в этой перспективе нам следует рассматривать его работу — для других, для утративших речь, для тех, кого соображения господствующего разума вытеснили на обочину.

Сам Фуко рассматривает проект в связи с собственной гомосексуальностью и использует его как иллюстрацию, балансируя

¹ Foucault Michel. Diskursens orden. Oslo, 1999. S. 7.

² Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 142, 146.

на грани между объективирующей и управляемой властью субъективностью и самостоятельной субъективной идентичностью: «Гомосексуальность — проблема самоидентификации, а не проблема поиска научной истины или инструмент власти для процедуры классификации или штамповки. Иными словами, гомосексуальность — открытая экзистенциальная величина. Быть гомосексуалистом — значит оставаться на утробной стадии развития»¹.

Проект освобождения, который Фуко маскирует под свой антигуманизм, переводчик Кнут Уве Элиассен называет «философией свободы, стремлением порвать с репрессивными традициями и институтами насилия, утверждением свободы поведения и эстетического выражения, и, вероятно, самое главное: поворотом к новому мышлению»².

Даг Хеде подводит итоги: «Таким образом, нет универсальных моделей для истинно красивого стиля жизни, поэтому Я должно быть исключительно индивидуальным продуктом, и, конечно, считать, что личностей столько же, сколько людей — утопия... Человек пуст, считает Фуко, но именно эта зияющая пустота дает стимул для экзистенциального творчества и борьбы против репрессивных субъективаций»³.

У меня нет оснований сомневаться в искренности проекта Фуко, или выводов, к которым приходят комментаторы его творчества. Но мне трудно согласиться с тем, что проект освобождения может быть обоснован собственной философией Фуко.

Фуко постоянно подчеркивает превосходство «дискурса» перед субъектом, отдельным человеком. В своей философии культуры Фуко — экстремальный вариант Норберта Элиаса, который рассматривал процесс цивилизации как взаимодействие между отдельным человеком и окружающей средой. У Фуко самость появляется *лишь* как следствие потребностей структур власти. И самопонимание является исключительно результатом того же процесса.

Каково место философа в круге этих проблем? Какой «дискурс» и какая языковая игра приводит его к мечте об освобождении?

¹ Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 146.

² Мишель Фуко. Слова и вещи.

³ Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 148—149.

Ознакомившись с его философией свободы, я пришел к выводу, что у Фуко больше общего с этическими индивидуалистами, которых я представил в предыдущей главе, чем с самим собой. Это действительно не только «гей»-идентичность, которая показывает, что человек находится на утробной стадии своего развития. Конечно, все мы можем находиться в этой стадии, по мнению Сартра. Но Фуко полемизирует в том числе и с экзистенциализмом Сартра.

Фуко не детализирует каких-либо подробностей своего проекта освобождения, который Хеде называет парадоксом Фуко¹.

Тем не менее, он утверждает, что должны существовать идеи, которые навязаны *не только* инстанциями власти. В этом и заключается парадокс Фуко. Он постоянно повторял, что субъект и самопонимание являются результатом действия сил и языковых игр, которыми индивид не может управлять, но его проект самоуправления подразумевает возможность освобождения, индивидуального познания в качестве предпосылки. Откуда это взялось? Каким образом мы, пленники правил игры, можем изобрести новые правила для наших собственных индивидуальных игр?

Несмотря на это, Фуко, кажется, считает, что человек может освободиться от вышестоящих, управляющих структур, в «дискурсе», если использовать его терминологию. Таким образом, он противопоставляет себя Шпенглеру и Витгенштейну.

Используя практику дзен-буддизма — коаны — он предполагает, что индивиды могут быть спасены от железного кольца навязанной идентичности, проиллюстрированного скульптором Вигеланном. Отдельный человек должен стать полостью для дискурса и одновременно создать свой индивидуальный стиль жизни. Человек у Вигеланна не борется, он сливается с кольцом — и выходит из него, делая шаг в сторону, но не проходя через кольцо.

Чтобы поверить в то, что человек может освободиться, нужно поверить и в то, что в человеке *нечто* выходит за рамки дискурса, *нечто* понимает язык, находится над ним и может использовать его. Это *нечто* является не пешкой в большой игре, а господином дискурса и языка. В противном случае человек становится пленником и рабом.

Это *нечто* и есть мое мышление. Я.

¹ Heede Dag. Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004. S. 148.

Это *нечто* не есть *вещь*. Юм не нашел этого, Пер Гюнт тоже не нашел, они искали какую-то вещь, что-то определенное, что-то, существующее «здесь» и «сейчас».

Язык является *предметом*: «Язык есть явление в пространстве и времени. Мнение — это физиономия», — утверждает Витгенштейн. Язык существует «здесь» и «сейчас». Но *смысл* слов и *значение* языка не воспринимаются органами чувств, как если бы они были вещью. Они постигаются мыслью. Поэтому Одиссей знал, что фраза «я никто» может спасти его, Циклоп ничего не понял. Он думал, что это и есть его имя. Так Одиссею удалось спастись.

Фуко признает, что у позиции «я никто» есть потенциал. Его человек пуст, но он способен взорвать дискурс и языковую игру, выйдя из них и став чужим. Фуко делает то, что герой Кафки не мог бы себе даже представить: уж если каждый может создавать свой «стиль жизни» и себя самого, то он проскальзывает мимо привратника, находит путь к Закону и создает новые правила.

С Фуко мы шагнули далеко в наше время. Сейчас я хотел бы вернуться к тому, на чем мы остановились. Кроме Фуко, есть многие мыслители, о которых я не написал в этой книге. Но я плыву как перышко по волнам истории. «Пустой человек» подходит и для завершения, и для нового начала.

Я становится массой

*и сырьем для нового человека — по Ленину, Гитлеру и Сталину.
Фараоны приходят в Европу, а Фрейд отправляется на Запад*

Нептун ужасен был, как Нерон.
«Титаник» ушел в океан, а мне
Орали со всех сторон:
«Ты на чьей стороне?»
Элиот Паунду сверху кричит в каюте:
«Я капитан, а не ты!»
Карибы поют калипсо, сидя в уюте,
Из иллюминаторов смотрят цветы,
На них из волн глядят nereиды,
И нам пока не грозит с тобой
Кануть в свои обиды!

Боб Дилан

Растворившись, индивид стал частью массы. Массы начали управлять чувствами, волей и мышлением. Подобно кораблю, массы нуждаются в капитане, который может управлять ими и вести их к своей неведомой и невыраженной цели. В прежние времена пасторы и другие религиозные авторитеты определяли цель для отдельного человека, который был частью общности.

В течение ста лет, прошедших со времени наполеоновских войн, к началу XX в. возникли внешние институты и системы и внутреннее самопонимание индивида. Это дало индивиду большую свободу действий, чем когда-либо ранее в истории, во всяком случае, в принципе. Массы, которые подняли голову после Первой мировой войны, состояли из людей, желающих сформироваться в самостоятельных индивидов. Однако им помешала материальная нужда, разочарования и отсутствие уверенности. Более чем когда-либо прежде стало ясно, что вопрос о самореализации — это вопрос классовый.

Мировая война оставила Европу в руинах. В России дни царского режима были сочтены. Народ устал от войны, в обществе царил хаос. В Германии галопировала гиперинфляция. Чтобы купить хлеба, было недостаточно взять с собой кошелек или бумажник — требовалась тележка. И ее надо было тщательно охранять, и не потому что могли украсть деньги. Грабители охотились уже за тележкой.

В подобной ситуации люди мечтали не о самостоятельности, а об уверенности. Казалось, что такую уверенность могли обеспе-

чить новые фараоны. Динамика, которая привела их к власти, базирувалась на тех же самых силах, которые в предыдущее столетие способствовали становлению самостоятельности индивида в мире.

Денежная экономика и разделение труда в свое время способствовали освобождению человека от запрета менять постоянное место жительства, от привязанности к определенному месту. Теперь капитализм расправил голову и предоставил права меньшинству, в то время как большинству достались безработица, страх и нужда. Большинство превратилось в потребителей, управляемых как марионетками, большим капиталом.

Национальное государство после французской революции воспринималось как гарант соблюдения прав человека. Теперь же нация стала бревном в глазу. *Мы* взяло верх над *Я*. «*Ты*» превратилось в «они», в объекты, которые угрожали *Мы*. Окрашенное национальным пафосом *Мы* стало прямой дорогой тиранов к власти. Они заботились о «нас».

Они сделали это, опираясь на авторитет науки. Начиная с эпохи Возрождения, наука способствовала тому, чтобы отдельная личность полагалась на собственные наблюдения и на свое мышление, а не на авторитеты. Теперь наука стала смертельно опасным инструментом в руках тех, кто хотел бы превратить индивида в человеческую массу и человеческий материал.

Большевики в России превратили социологию в тираническое орудие власти. Они хотели создать «нового человека», используя марксистскую науку и террор. Нацисты взяли за основу биологию и образ нового арийского существа, которое завоюет Европу, находящуюся во власти евреев и других людей низшей расы.

Возвращение Египта

Все началось с Ленина. В объятой войной и хаосом голодающей России Ленину не составило никакого труда захватить власть. «Власть в руках Ленина оказалась сказочно легко. Без баррикад, кровавых сражений, интервенции высшая власть в государстве перешла к людям, которые обещали очень быстро сделать людей счастливыми: дать мир, землю, свободу», — пишет историк Дмитрий Волкогонов¹.

¹ Дмитрий Волкогонов. Ленин. М., 1999. См.: <http://www.rus-lib.com/book/169529>.

Достаточно было одного залпа. Крейсер «Аврора» подал сигнал к государственному перевороту в октябре 1917.

Идеология была марксистской, а в качестве цели провозглашалась диктатура пролетариата. Авангардом пролетариата стала партия элиты, организованная как пирамида, где вроде бы было место для дискуссий и разных политических движений, но под решительным руководством Ленина. «Если партия отстаивала интересы пролетариата, — пишет Синявский, — и если интересы пролетариата олицетворялись Лениным, то это означает, что Ленин воплощал в себе диктатуру пролетариата»¹.

Ленин был вождем революции. Он никогда не упускал из виду долгосрочную цель — построение общества будущего, а для этого у научного социализма есть все средства. Прежде всего, страх и террор — старое общество и его буржуазные лакеи должны быть отброшены или истреблены. Голод и нужда должны сопровождаться страхом: 10 августа 1918 г. Ленин предлагает наркому продовольствия Цюрупе проект декрета: «...в каждой хлебной волости взять 25—30 заложников из богачей, отвечающих жизнью за сбор и ссыпку всех излишков»². В статье «Как организовать соревнование?» он пишет о том, что «поруча успеха в достижении общей единой цели: очистки *земли российской* от всяких вредных насекомых, от блох — жуликов, от клопов — богатых и прочее и прочее. В одном месте посадят в тюрьму десяток богачей, дюжину жуликов, полдюжины рабочих, отлынивающих от работы...»³

Ленинские идеи и видение будущего загипнотизировали людей столь же эффективно, как и расизм: другие, те, кто не подходят системе, подпадают под категорию вредителей, и их нужно истребить. Летом 1918 г. Ленин приказал коменданту Пензы «провести беспощадный массовый террор против кулаков, попов и белогвардейцев, сомнительных запереть в концентрационный лагерь вне города»⁴.

На заседании Политбюро под председательством Ленина 20 апреля 1921 г. было принято решение создать такой лагерь на 10—20 тысяч человек в районе Ухты.

¹ *Sinjawskij Andrej. Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Frankfurt am Main, 1989. S. 103—104.*

² *Дмитрий Волкогонов. Ленин. М., 1999.*

³ Там же.

⁴ Там же.

Всеобщая система исправительных лагерей, которую построил Сталин и которую Солженицын назвал «архипелагом ГУЛаг», начала свое летоисчисление.

«Ленина трудно заподозрить в личной жестокости, — пишет Волкогонов. — Его жестокость носила ярко выраженный социальный, философский характер, как у человека-руководителя, лидера, вождя»¹. С этим можно согласиться при условии разделения личных качеств и поступков человека. Поступки в таком случае продиктованы не личностью Ленина, а высокой и всеохватывающей идеей. Личность — в том числе и Ленин — становится лишь инструментом для воплощения этой идеи.

Подобный портрет человека и мира принадлежит тоталитаризму. Именно это и началось с Владимира Ильича Ленина.

«Для меня, — пишет Цветан Тодоров, — величайшим открытием столетия стала до того невиданная политическая система, которая называется *тоталитаризмом*, а также то, что она вознеслась на вершину и контролировала значительную часть планеты»².

Тоталитаризм во всех своих версиях — перманентный, теоретический и практический враг индивида. Он — также дитя Первой мировой войны, но он становится *Мы*, понятием, которое вдохновила война, он объединяет индивидов в массы под руководством лидера. А лидер и вождь может одиноко позировать как суверенный индивид, но сам становится пленником тоталитаризма.

Тоталитаризм черпает свою вдохновляющую силу из науки, исковерканной и претендующей на роль мировой религии. Наука уже перестает быть поиском истины, но провозглашается истиной в последней инстанции. Другие попытки приблизиться к истине, не одобренные государственной властью и вождями, объявляются несуществующими и незаконными. Грань между частным и публичным стирается. Как в мире, созданном идеями Руссо: чаяния индивида совпадают с волей государства, с волей правителя.

Подобное в Европе происходило и раньше, в судебных процессах над ведьмами и еретиками. Иницируя эти процессы, власти преследовали ту же цель — приобщить население к господствующей идеологии, устранить всех инакомыслящих. Власть церкви

¹ Д. Волкогонов. Ленин.

² Todorov Tzvetan. Hope and Memory. Reflections on the Twentieth Century. London, 2003. P. 2.

была тотальной, но технологии, коммуникации и политические структуры находились тогда на совершенно ином уровне, чем в XX в. (к счастью, надо сказать!).

Независимо от технологического уровня, зло преследует человечество как тень с самого начала времен. Группы, кланы и родовые общины истребляли друг друга. «Другие», если они говорили на другом языке, принадлежали другой культуре, или «просто» были инакомыслящими, становились жертвами властных амбиций, самоутверждения и страха. Но жестокость обретает иное качество, когда исходит от людей, которые причисляют себя к части клана, рода или иного коллектива. Если ее и нельзя простить, то она более понятна. Хуже всего, если жестокость возникает во времена, когда культурное развитие в других сферах свидетельствует о том, что отдельный индивид во всяком случае *может* воспринимать себя как личность, и когда эта жестокость осуществляется во имя идеи, называемой любовью к ближнему.

Испанские конкистадоры истребляли индейцев в Америке под знаменем христианской любви к ближнему, во имя бога. В более поздние времена европейский империализм вершил беззакония на других континентах во имя «культуры» и «цивилизации». И это могло иметь место только потому, что других — туземцев и чужеземцев — объявляли не людьми, а вредными животными. В этот момент исчезают и человеческие качества у тех, то совершает эти преступления.

И хотя ни одно общество ни в какие времена не избежало зла и насилия со стороны власти, и метастазы зла пускали корни при любых отношениях и под разными именами, я все же вполне согласен с Цветаном Тодоровым, который утверждает, что тоталитаризм — великое изобретение XX в. Его объявленная цель — преобразить человека. Это уже плохо само по себе. Но еще хуже его замаскированная цель — уничтожить человека. Здесь есть определенная логика. Чтобы стать инструментом, соответствующим требованию тоталитарной идеологии создать нового человека, отдельная личность должна отрицать себя как индивида, отказаться от индивидуального сознания и пожертвовать собою ради коллективного требования об унификации. И так же как оруженосцы империализма теряли свою человечность, истребляя других, так и слуги тоталитаризма уничтожали других, потому что отрицали самих себя.

Ханна Арендт (1908—1975), известный немецко-американский философ, политолог и историк, основательно изучала практику и основы тоталитаризма. Характеризуя его, она использовала термин «радикальное зло». «Согласно Арендт, тоталитарное мышление объявляет войну человеческой свободе и спонтанности, — пишет норвежский философ Эйнар Эверенгет, представляя творчество Ханны Арендт. — Это мышление требует тотального контроля и не предоставляет особой свободы даже тому, кто находится на самом верху. Подобно всем остальным, он есть лишь орудие на службе у идеологии.

Террор и зло, с которыми мы сталкиваемся в тоталитаризме, поэтому, строго говоря, не есть средство достижения доминирующих позиций — для группы лиц или отдельной личности. Это процесс, который вообще не служит целям индивида. Если этот процесс и ставит какую-либо цель, то она состоит в том, чтобы подавить любую индивидуальность, сделать любого индивида лишним... Тоталитаризм является до сих пор самой удавшейся попыткой человечества освободиться от самого себя...»¹.

Так же как и его старший собрат — национализм, тоталитаризм прекрасно чувствует себя как на левом, так и на правом фланге. После того как Ленин открыл двери этому деиндивидуализированному миру, Бенито Муссолини в 1922 г. захватил власть в Италии и стал называть себя Иль Дуче. Именно тогда и зародился «фашизм», позже внедрившийся в Испанию эпохи генерала Франциско Франко.

Теперь мы считаем, что «тоталитаризм» — лишь часть коммунизма и фашизма. Между ними есть несколько различий. Самое главное заключается в том, что коммунизм, несмотря ни на что, опирается на рациональный базис марксизма, а фашизм и его немецкий вариант — нацизм — почти целиком базируются на иррационализме и эмоциях.

Нацисты опираются на расизм — карикатурную версию науки, и это типичный пример того, как иррационализм подкрашен рационалистической косметикой. Разница заключается также в том, что обе системы построили разные варианты концентрационных лагерей. В эпоху коммунизма эти исправительные лагеря были задуманы как пункты переподготовки и переориентации,

¹ *Øverengert Einar. Hannah Arendt. Oslo, 2003. S. 41, 106, 107.*

где нелояльно мыслящих и буржуазно настроенных убеждали в том, что они неправы. Однако на деле в лагерях концентрировалась рабочая сила, которая была необходима для индустриализации. При нацизме же лагеря были лагерями принудительной работы и «смерти». Представители не арийской расы, или «недочеловеки», не могут быть перевоспитаны или переобучены. Их следует истребить.

Еще одно различие между нацизмом и коммунизмом, и это особенно подчеркивали коммунисты, заключается в том, что коммунизм исходит из альтруизма, сочувствия и солидарности с угнетенными людьми. В нацизме этого нет, скорее наоборот. Коммунизм потому и представляется привлекательным, что его цели и намерения кажутся хорошими. Тем не менее он ставит идеологию над конкретным человеком и хочет создать нового человека. Историю в целом можно рассматривать как повествование о классовой борьбе. И все же каждый отдельный человек представляет собой абсолютную ценность. Маркс наблюдал то, что было, а именно, эксплуатацию и классовую борьбу, и из этого сделал вывод о том, что должно было быть, то есть продолжение классовой борьбы под ярлыком «диктатуры пролетариата». В этой диктатуре отдельный человек также подчинен группе и идеологии. Михаил Бакунин понимал, к чему может привести марксизм. Кропоткин увидел это в молодой советской республике и разругался с Лениным.

Альтруизм — соблазнительная риторика коммунизма. Его ядро — его идеология и ее претензия на роль религии, содержащей ответы на все вопросы. Но личность при коммунизме и при нацизме одинаково унижена.

Тоталитарные идеологии различаются по истории своего возникновения и развития. В нашем случае интересны их общие черты. И нацизм, и коммунизм превращают индивида в часть массы. Обе идеологии начались как утопии и закончили кошмаром. Обе создали системы лагерей. Обе культивировали образы вождей. И обе повторили — в искаженной версии — модель Египта, где есть фараоны, а все остальное население — лишь муравьи.

После смерти Ленина в 1924 г. и долгого целенаправленного пути Сталина к власти тоталитаризм и господство современных фараонов обрели легальный статус. «На пике своей власти Ленин

всегда на вопрос профессия отвечал “литератор”, — писал Андрей Синявский. — А Сталин напротив, был “вождем мирового пролетариата”, так он себя именовал»¹.

Сталин произнес надгробную речь на похоронах Ленина. Ему помогло его прошлое — он обучался в духовной семинарии. Он знал, что большевики смогут удержать власть, если только им удастся создать религиозный культ вокруг партии и ее лидера:

«Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам держать высоко и хранить в чистоте великое звание члена партии. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы с честью выполним эту твою заповедь!»

«Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам хранить и укреплять диктатуру пролетариата. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы не пощадим своих сил для того, чтобы выполнить с честью и эту твою заповедь!»

«Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам укреплять всеми силами союз рабочих и крестьян. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы с честью выполним и эту твою заповедь!»²

Ленин из революционера превратился в первую советскую реликвию, его забальзамировали и поместили в мавзолей, построенный на Красной площади, по образцу первых египетских пирамид.

Сталин индустриализировал Советский Союз на египетский манер. Миллионы людей были мобилизованы для того, чтобы возвести в современном мире сооружения, столь же необходимые, как и пирамиды и храмы для египтян, — каналы, дороги, промышленные предприятия и плотины.

Как Бог, воплотившийся в облике человека, Сталин вершил человеческими судьбами. Население было охвачено массовым психозом, большие парады, ликующие толпы народа и аресты, казни, допросы и пытки по ночам. Тот же человек, которому поклонялись днем, по ночам заставлял трепетать от страха.

Советский писатель Василий Гроссман (1905—1964) в 1950-е гг. создал эпический роман «Жизнь и судьба», протест против тоталитаризма, как нацистского, так и советского. В центре романа — Сталинградская битва. Эта книга может также считаться разоблачением тоталитаризма в художественной форме. В 1961 г. рукопись была конфискована в результате обыска КГБ у писателя. Другая

¹ *Sinjawskij Andrej. Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Frankfurt am Main, 1989. S. 118.*

² *Deutscher Isaac. Stalin. A Political Biography. Oxford, 1977. P. 272.*

копия в середине 1970-х, уже после смерти писателя, с помощью Андрея Сахарова, Булата Окуджавы и Владимира Войновича была вывезена на Запад и впервые опубликована в Швейцарии в 1980 г.

В беседе одного немецкого охранника с его русским заключенным немец хвалил Ленина: «...Сталин тоже многому нас научил. Для построения социализма в одной стране надо ликвидировать крестьянскую свободу сеять и продавать. Сталин не шутил — он ликвидировал миллионы крестьян. Наш Гитлер видел в евреях врага, мешающего немецкому национальному, социалистическому движению. И он решил ликвидировать миллионы евреев. Но Гитлер не только ученик, он гений! И он не из пугливых! Ваше очищение партии в тридцать седьмом году Сталин увидел в нашем очищении от Рема. Можете мне поверить. Я говорил, а вы молчали, но я знаю, я для вас хирургическое зеркало»¹.

Гитлер научился больше у своих противников, нежели у соратников, — отмечает Йоахим Фест: «Больше всего он почерпнул из марксизма. Уже одна та энергия, с которой он, вопреки своему внутреннему равнодушию к идеологии, формировал национал-социалистическое мировоззрение, свидетельствует о силе влияния на него марксистского примера»².

Адольф Гитлер, духовный брат и антипод Сталина, его союзник, а затем противник в войне, пришел к власти путем демократических выборов. На выборах в Рейхстаг в июле 1932 г. партия Гитлера получила 37,2% голосов. Через год он получил уже 43,9% голосов, и в этом же 1933 г. Германия стала государством с однопартийной системой.

В стране, разоренной войной, с гиперинфляцией и преследуемой чувством национального унижения после заключения Версальского мирного договора, Гитлера стали воспринимать как освободителя и спасителя. В своей политической программе Гитлер провозгласил цель — превратить Германию в общество благоденствия. Однако его программа основывалась на идее Ницше — чувствах ненависти, зависти и мести. Германия должна была снова стать великой державой, она должна была согласно принципам Версальского мира превратиться в *национальное государство*, единый дом для всех немцев — и очиститься от «внутренних врагов»,

¹ Гроссман Василий. Жизнь и судьба. См.: <http://lib.ru/PROZA/GROSSMAN/lifefate.txt>.

² Fest Joachim C. Hitler. En biografi. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo, 2005. S. 105—106.

евреев. Для Ленина буржуазия и богатые крестьяне были пережитками прошлого, вредителями и паразитами, от которых Россия должна очиститься. В Германии евреи были лакеями международного капитала, пятой колонной большевиков — кому как угодно. Благодаря своей риторике и гипнотическому воздействию на массы Гитлер добился безграничной власти. Он умел использовать возможности современных ему коммуникационных технологий. Он использовал граммпластинки и кинофильмы, прилетал на массовые собрания на самолете. После долгого ожидания море народу видело, как он спускается с небес. Раньше такого никогда не видели. Когда он солировал на трибуне, это было ни на что не похоже. Он подогревал себя и призывал толпу присоединиться ко всеобщей оргии. «С вожделением он ожидал великого момента, когда его голос превращался в свист, — отмечает Фест. — Сходство настолько бросается в глаза, что его нельзя не заметить. Ораторские триумфы Гитлера можно толковать как замену неудовлетворенной сексуальности. Очевидно, не без причины Гитлер сравнивал толпу с женщиной».

«И все же было бы ошибкой видеть в этом рассчитанном разгуле, этом сексуальном суррогате весь секрет ораторских успехов Гитлера. Скорее, и здесь дело было опять-таки в странной, но для него столь характерной смеси опьянения и расчета. Стоя в свете прожекторов, бледный, жестикулирующий, громко и хрипло бросающий в зал брань, слова обвинения и ненависти, Гитлер все же постоянно очень точно контролировал свои чувства, и вся его иступленность не мешала ему точно отмеривать долю инстинктивного в своих речах», — пишет Фест¹.

Литургии и богослужения в Германии 1930-х гг. происходили так же, как три тысячи лет назад в Мемфисе: публику доводили до коллективного иступления. Только в Мемфисе массы строили пирамиды, а здесь и теперь готовились к войне. «Именно эта глубоко патологическая связь с массами позволила Гитлеру подняться над образом уверенного в своих приемах демагога и, например, обеспечить ему несравненно больший успех, чем Геббельсу, хотя тот и действовал более тонко и хитроумно», — пишет Фест. «Мысль о том, чтобы использовать в своей предвыборной кампании самолет, именно в этом контексте обретает черты гениальности, так как

¹ *Fest Joachim C. Hitler. En biografi. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo, 2005. S. 269.*

придает его выступлениям налет мессианства. Геббельс как-то назвал эти митинги “литургиями нашей политической работы”»¹.

В середине 1930-х гг. американский журналист Джон Гюнтер путешествовал по континенту и посещал многих политиков. Свои впечатления и оценки он суммировал в книге «Европа за кулисами», которая вышла в 1936 г. Эта книга особенно интересна еще и потому, что она появилась задолго до того, как был подведен итог «периода между двумя мировыми войнами», тогда, когда они еще назывались послевоенными годами. О самом Гитлере Гюнтер пишет: логический исход фашизма заключается в том, что он развивается в новую религию, а Гитлер становится Богом². Это похоже на правду. Он описывает отношения между народом и фюрером так: «Народ идентифицирует себя с вождем. Каждый отдельный индивид способствует его возвышению. Они становятся частью его души и плоти — и процесс этот взаимен. Они сами раздувают его авторитет. Немцы утверждают, например, что не они борются за Гитлера, а Гитлер борется за них»³.

В египетском изобразительном искусстве война представлена таким же образом: не армия защищает фараона, а фараон защищает армию.

Как и в Египте, Гитлер и нацисты питали интерес к смерти. Они не только строили страшные сооружения, которых раньше мир не видел, лагеря, которые не имели иной цели, кроме как уничтожать заключенных: «Для стиля мероприятий “третьего рейха” характерно и показательно, что режиссерский талант Гитлера по-настоящему убедительно раскрывался на торжествах, связанных со смертью, — пишет Фест. — Казалось, что жизнь парализует его изобретательность, и все попытки воспеть ее не поднимались выше банального фольклора мелких крестьян, который воспевал счастье танца под майским деревом или благословение детей. Зато в церемонии смерти его пессимистический темперамент неустанно открывал все новые потрясающие эффекты; когда он под звуки скорбной музыки шел по широкому проходу между сотнями тысяч собравшихся почтить память павших через Кенигсплац в Мюнхене или через Нюрнбергскую площадь партийных съездов, то это были действительно кульминации впервые разработанной им художе-

¹ Ibid. S. 273

² Gunther John. Europa bak kulissene. Oversatt av Trygve Width. Oslo, 1936. S. 32.

³ Ibid.

ственной демагогии: в таких действиях политизированной магии Страстной пятницы, в которых “блеск создавал рекламу смерти”¹.

Религиозная миссия, которая выпала на долю Гитлера, как он считал, заключалась в том, чтобы служить «жизни», но это была «жизнь», которая измеряла жизнь и смерть по неведомой до той поры шкале. «Здоровая жизнь» должна была удобриться жатвой евгеники других менее ценных жизней... Из жажды власти, преданности и фанатизма, из преследований и тумана войны всегда возникала расистская картина фантазии. «Тот, кто воспринимает национал-социализм только как политическое движение, ничего не знает о нем, — говорил Гитлер. — Это больше чем религия: это воля к созданию нового человека».

«Уже весной 1933 г. Гитлер дал указание принять первые законодательные меры, которые вскоре расширились до обширного набора целенаправленно используемых средств, частично предназначенных для того, чтобы остановить так называемую деградацию расы, а частично для возрождения нации... при помощи сознательного разведения нового человека. На Нюрнбергском партсъезде 1929 г. Гитлер заявил в заключительном слове: “Если бы в Германии ежегодно рождался миллион детей и 700—800 тысяч самых слабых уничтожались, то конечным результатом, возможно, стало бы даже укрепление наших сил”².

Индивид стал величиной, с которой можно было уже не считаться. Он растворился в массе, которая стала точкой отсчета для рождения нового человека. СССР и гитлеровская Германия преследовали одну цель: «Задача революции, — писал Николай Бухарин уже в 1922 г., — заключается в том, чтобы изменить психологию человека». В 1928 г. тот же Бухарин писал: «В нашей научной системе планирования первое место занимает проблема подготовки нового человека»³.

Эта метафора стала в гитлеровской Германии, так же как и в Советском Союзе, движущей силой машины смерти. Вера в машину, управляемую одним человеком — химера. Без масс нет фараона. Так же и с возвращением Египта. Поклонение вождю — истинное и безоглядное — укоренилось и у Сталина, и у Гитлера. Они оли-

¹ *Fest Joachim C. Hitler. En biografi. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo, 2005. S. 428—429.*

² *Ibid. S. 448.*

³ Цит. по: *Sinjawskij Andrej. Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Frankfurt am Main, 1989. S. 164.*

цетворяли собой спасителей, символ нового человека, или, если хотите, самые наивные представления о приходе или возвращении Спасителя.

Но Спаситель не явился. Утопия обернулась смертью. В древнеегипетские времена человек мог быть и чем-то иным, кроме индивида. Но в новые времена человек осознал себя индивидом, самостоятельной личностью. Идея индивида, возникшая однажды, уже не может быть отвергнута. Если индивид исчезнет, то исчезнут и человек, и человечество.

История — это вздор

В то время когда Гитлер получил 37,2% голосов на выборах, а Сталин укреплял свою власть, в Нью-Йорке Джером Сигел и Джо Шустер придумывали свой первый рассказ о Супермене. Кстати, в норвежском переводе Супермен звучит так же, как и Сталин: *Stålmannen* — стальной человек.

Этот комикс был опубликован в 1933 г. В 1938 г. фигура супермена обрела ту форму, в которой она дошла и до наших дней. Супермен с планеты Криптон простирает свою спасительную руку над американцами. Этот комикс стал мировым бестселлером, а Супермен превратился в американскую культурную икону.

Американцы могли себе позволить воплотить мечту о спасителе, о сильном человеке в герое комикса. В отличие от Европы позиции США после Второй мировой войны усилились. До начала войны США задолжали Европе три миллиарда долларов, после войны Европа была должна США девять миллиардов долларов¹. С этих пор США стали великой экономической державой.

И сейчас, и раньше, США привлекали массы малоимущих из Европы. Богатство и счастье ждали тех, кто хочет и может трудиться — если, конечно, людей нельзя было заподозрить в принадлежности к дегенеративному человеческому типу. Первоначально люди приезжали сюда, чтобы поселиться в огромных прериях с плодородной землей. Но затем сюда потянулись и рабочие. Америка привлекала развитой индустрией, массовым производством дешевых товаров, которые были также доступны и малоимущим сло-

¹ Хобсбаум Эрик. Эпоха крайностей. Короткий двадцатый век. 1914—1991. М., 2004. С. 40.

ям. Бедняки в Америке могли покупать и потреблять то же самое, что и зажиточные европейцы. Если, конечно, они не предъявляли высоких требований к качеству.

Генри Форд (1863—1947) — один из гигантов автомобильной индустрии и пионеров современного капитализма. Он был первым, кто начал массовое производство автомобилей. Его считают также изобретателем конвейера. В 1908 г. он представил автомобиль модели «Форд Т» — как предмет потребления. Благодаря новым методам производство каждого автомобиля занимало 98 минут, разумеется, при условии, что рабочие трудились эффективно. Этот процесс Чарли Чаплин продемонстрировал в фильме 1936 г. «Новые времена».

Форд слыл борцом за капитализм благоденствия, он сократил рабочий день на своих предприятиях с 9 до 8 часов, ввел пятидневную рабочую неделю и минимальную заработную плату, которая намного превосходила обычную заработную плату фабричных рабочих. В основе его деятельности лежала вера в консюмеризм: если люди имеют средства на потребительские товары, то это поддерживает производство, и население счастливо. Форд, который считал себя пацифистом, рассматривал консюмеризм как страховку от войны.

Однако это не помешало ему поддержать антисемитскую пропаганду и финансировать национал-социалистическое движение Адольфа Гитлера. К своему 75-летию в 1938 г. Генри Форд получил от нацистской Германии «Большой крест Золотого Орла».

Пацифизм не помешал ему также продавать оружие воюющим сторонам в Первой мировой войне. Он немало поспособствовал тому, чтобы США стали истинным победителем в войне.

На самом деле, победу в мировой войне одержал консюмеризм. В 1920-е гг. Европу захлестнула волна восхищения Америкой. И неудивительно: США способствовали победе и обещали проигравшим сторонам мир, основанный на самоопределении и принципах национального государства. Вместе с обещаниями появились товары массового потребления, продукты культуры, в моду вошел стиль жизни, помеченный лейблом «сделано в Америке». Представление о самих себе и мировоззрение в Старом Свете — все это было заимствовано у Америки.

Я становится потребителем. Я демонстрирует себя через товары и стиль жизни. И хотя личность растворяется в массе, но масса со-

стоит из тех, кто верит, что они — самостоятельные и свободные личности, потому что имеют деньги. Но не дай Бог, если денег нет. Значит, они ленивы и нежизнеспособны. Каждый — кузнец своего счастья. Богатство и благополучие становятся чертой богоизбранности, как у религиозных пуритан. Спасение осенило этот мир, оно выразилось в гедонизме. «История — это по большей части вздор. Единственная история, достойная хоть малейшего внимания, та, что мы делаем сегодня», — так звучит знаменитая цитата из Форда¹.

Фрейд в Америке

Когда Первая мировая война подходила к концу и американский президент Вудро Вильсон собирался огласить свою программу реорганизации Старого света в самостоятельные национальные государства, он нанял человека по имени Эдвард Бернейс (1891—1995), чтобы тот «продавал» его идеи в Европе. Эта акция была воспринята с большим воодушевлением. Вильсона считали спасителем Европы. В пропаганде Бернейса и Вильсон, и Америка выступили как гаранты самостоятельности и свободы индивида. Бернейс ездил со своим работодателем на мирную конференцию в Версаль и сам был потрясен своим успехом. Такого он не ожидал. Повсюду массы чествовали Вудро Вильсона.

«Если уж пропаганда в военное время производит такой эффект, то можно представить себе, какой эффект она произведет в мирное время». Именно потому он приступил к главному проекту своей жизни: рекламе и паблик рилейшнс — PR. Кстати, этому изобретению и его звучному названию мы обязаны именно Бернейсу. Он открыл маленький офис в Нью-Йорке и всерьез занялся рекламой².

Он желал заниматься «мирной пропагандой», и эта задача подчинялась политической цели: следовало позаботиться о том, чтобы демократия нормально функционировала в массовом обществе.

«Сознательное и умелое манипулирование упорядоченными привычками и вкусами масс является важной составляющей демократического общества, — писал он в книге «Пропаганда»,

¹ Генри Форд. Моя жизнь, мои достижения. М., 2011.

² Curtis Adam. Century of Self. London, 2002.

опубликованной в 1928 г. — Приводит в движение этот невидимый общественный механизм невидимое правительство, которое является истинной правящей силой в нашей стране»¹. Бернейс хотел служить этой невидимой элите. Он полагал, что нашел ключ к успешному манипулированию привычками, вкусами и мнениями населения. Зигмунд Фрейд доводился Эдварду Бернейсу дядей. Бернейс восхищался его идеями и обсуждал их и в письмах, и при личных встречах. Он поставил перед собой цель применить теорию Фрейда о бессознательном и о скрытых страстях и инстинктах и поставить ее на службу политике и экономике. Но дядя учил его, что инстинкты нельзя выпускать на свободу. Если они обретут свободу, то человек превратится в дикаря. Их нужно укрощать и делать это осторожно, таким образом, чтобы человек думал, что он свободен в своем выборе. Если надо сохранить демократию в мире, населенном людьми, которые, как понял Бернейс из теории своего дяди, находятся во власти своих инстинктов и подсознательных стремлений, то нельзя полагаться на разум и рационализм. Рационализм подобен поплавку в бурном море инстинктов. Поэтому, считает Бернейс, политика не может опираться на такую ненадежную вещь, как разум. Пусть люди считают, что они самостоятельны в своем выборе, на самом деле ими нужно манипулировать и управлять, так, чтобы удовлетворить их инстинкты.

Демократия для Бернейса неотъемлема от капитализма американского типа. Его деятельность в качестве пиар-агента в первую очередь обращена к экономике. Компания «American Tobacco Company» обратилась к Бернейсу в начале 1920-х гг. с просьбой помочь им решить проблему: половина потенциального рынка табака была свободна. Женщины почти не курили, это было табу. Может ли Бернейс как-то изменить ситуацию?

Бернейс согласился. Он ухватился за тезис своего дяди о том, что сигарета — фаллический символ. Бернейс ловко использовал для достижения своей цели социальное движение женщин, боровшихся за свои политические права. Он обнаружил связь между сигаретами, которые в сознании женщин приравнивались к «мужским» правам, и стремлением женщин обрести независимость.

Во время пасхального шествия в Нью-Йорке он договорился с десятью женщинами, что они одновременно вытащат сигареты

¹ Бернейс Эдвард. Пропаганда. <http://www.litru.ru/br/?b=129024>.

и закурят, при этом они будут объяснять, что сигарета — «факел свободы». Накануне он сообщил прессе о предстоящей акции, и на следующий день это событие не сходило с первых страниц газет. Женщины обрели символическую мужскую власть. Курящая женщина стала свободной женщиной. Она уподобилась младшей сестре Статуи Свободы, обе они несли свой факел свободы. Женщины начали курить — согласно теории, это давало им ощущение свободы и самостоятельности. Все получилось как нельзя лучше.

Успех завербовал новых заказчиков. Бернейс взялся за автомобиль. Массовой продукции Форда требовалось, чтобы большинство захотело покупать автомобили. Массам следует внушить, что автомобиль — жизненная необходимость. Бернейс разместил рекламу, в которой недвусмысленно намекал на то, что автомобиль — символ мужской силы и потенции. Если ты хочешь завоевать сердце женщины, то для начала ты должен купить автомобиль. Чем больше и дороже автомобиль, тем более привлекательную женщину ты сможешь завоевать. Этот принцип тоже сработал.

До Бернейса реклама рассматривалась как средство продвижения новых товаров, она была в одну точку — полезность и практичность. Бернейс пошел другим путем. Он задался вопросом, как преобразить продукты и услуги в символы удовлетворения тоски потребителей по чему-то несбыточному. «Цель заключается не в том, чтобы убедить покупателя приобретать продукты, — гласит позднее издание «Пропаганды», — а в том, чтобы преобразить мир покупателя, так, чтобы продукты стали тем, по чему он тоскует, независимо от уговоров и стараний продавца»¹.

Предметы потребления должны сигнализировать о том, что потребитель самореализуется, т.е. стремится к удовлетворению внутренней тоски. Продукты обретают идентичность и создают идентичность. Они становятся маркерами-товарами, которые обещают гораздо больше, чем просто традиционное потребление. Если «Кока-Кола» становится «the real thing», то это следствие маркетинговой политики Бернейса. Ведь пьют не только для того, чтобы утолить жажду. Если ты пьешь, то ты контактируешь с реальностью.

Конечно, не Бернейс «изобрел» связь между товаром и маркировкой идентичности. Этот принцип так же стар, как и сама

¹ Бернейс Эдвард. Пропаганда. <http://www.litru.ru/br/?b=129024>

торговля, он составляет основу потребления дорогих товаров в среде богачей, например, специальных блюд в Древнем Риме или русской икры в наши дни. Деликатесы имеют не только вкусовое качество. Они сигнализируют, какую позицию занимают потребители. Но Бернейс «демократизировал» процесс самореализации через продукты и товары. Теперь и обычные люди могли показать, что они избранные, ведь они маркировали себя путем потребления тех или иных товаров.

Бернейс рассматривал маркетинг в развернутой социальной перспективе. Принцип массовой продукции Форда теперь распространился на большинство товаров. Большие концерны боялись перепроизводства, поэтому надо было заставить людей покупать товары, которые им, строго говоря, не были нужны, но которые удовлетворяли иные потребности, а не только функциональные. Для Бернейса, как и для Генри Форда, *консюмеризм* стал решением как экономических, так и политических задач. Чем больше люди покупают и потребляют, тем активнее развивается промышленность и тем больше людей имеют шанс получить работу. К тому же, чем больше люди покупают и потребляют, тем более счастливыми они себя чувствуют. Тот, кто потребляет, тот счастлив. Бернейс ангажировал известных актеров для рекламы и продвижения товаров и услуг. Если ты покупаешь мыло, которым пользуется известная актриса, то ты получаешь часть ее славы. Ты и сам становишься гламурным.

В 1924 г. к Бернейсу обратился президент США Калвин Кулидж, которому хотелось улучшить свой имидж. Бернейс посоветовал ему провести фотосессию со знаменитостями. Так знаменитости впервые были вовлечены в политику.

Бернейс играл активную роль в предвыборной кампании следующего президента — Герберта Кларка Гувера, которого тоже запечатлел в компании с киноактерами. Кандидат в президенты пообещал народу больше товаров, больше потребления. Во время избирательной кампании Гувер заявил, согласно Адаму Кертису, что Америкой теперь управляет консюмеризм. Благодаря деятельности пиар-агентов «люди превратились в блуждающих машин счастья». Экономическое благосостояние было обеспечено!

И все же эйфория оказалась мыльным пузырем. Как только Гувера выбрали, последовал биржевой крах. Теперь люди уже не мог-

ли покупать все, что им хочется, и все, что им нравится. Казалось, что эпоха Бернейса канула безвозвратно. Но не на этот раз.

Когда в 1933 г. президент Франклин Рузвельт сформулировал свою политику нового курса и подчинил большую часть деловой жизни государственному контролю, чтобы покончить с безработицей и депрессией, крупный капитал пришел в ужас и нанял Бернейса. Он должен был воздействовать на народ, чтобы воскресить чувствительные связи между деловой жизнью и народом Америки. Бернейс справился с этим настолько блестяще, что его назначили главным консультантом всемирной выставки в Нью-Йорке в 1939 г. В качестве главной темы Бернейс выбрал объединение капитализма и демократии. «Главный тезис моего отца гласил: демократия и капитализм неразрывно связаны. Демократия есть консюмеризм», — говорит Анна Бернейс в документальном фильме о своем отце.

Это такая демократия, которая не опирается на рациональные решения и выбор населения. Этой демократией можно управлять через удовлетворение потребительских устремлений. Граждане пассивны, и власти могут управлять так, как они считают нужным. Если ранее демократия была инструментом смены власти, то теперь она стала инструментом сохранения существующего порядка вещей. «Манипуляция мнением» — так сам Бернейс называл стратегию, призванную преобразить классическую аргументацию демократии и рациональный выбор в выбор политический — исходя из стремления к самореализации путем удовлетворения сублимированных потребностей и товаров.

«Отец мой стремился к единовластию, — рассказывала его дочь. — Он считал, что народ глуп. Им можно управлять и манипулировать».

В Европе Йозеф Геббельс заявил, что его вдохновили идеи Бернейса, и это буквально потрясло самого Бернейса. Но в сущности это не удивительно. Министр пропаганды Гитлера также апеллировал к чувствам народа, к массовому человеку, а не к отдельному индивиду. Оба хотели манипулировать, а не убеждать, оба хотели внушить народу, что их проекты отражают чаяния самих масс.

Эдвард Бернейс использовал часть учения Фрейда и отбросил ту часть дядиной работы, которую Фрейд очень высоко ценил и сравнивал с проектом века — осушением озера Зюдер-Зее. У Бернейса не получилось создать новую страну, где *Я* может править.

Напротив, *Я* утонуло в море инстинктов. Но то, что его рецепты актуальны, это факт. Реклама и маркетинг наших дней в неоплатном долгу перед Бернейсом. У них в репертуаре есть форма психоанализа: фокус-группы, которые должны ассоциироваться с новыми продуктами. Адам Кертис утверждает, что и британская и американская политика опираются на технологию и образ мыслей, вдохновленные Бернейсом.

Общество мечты по Бернейсу рисует Олдос Хаксли в романе «О дивный новый мир», вышедшем в 1932 г. В этой утопии все силы брошены на то, чтобы внушать массам — никаких конфликтов, все испытывают чувство удовлетворения. Фрейд, которому поклоняются в мире Хаксли — и лидеры, и рядовые граждане — «Господь наш Фрейд», — творение рук его племянника Эдварда Бернейса.

Я становится фикцией

*Евгений Замятин, Джордж Оруэлл и Олдос Хаксли создают утопии,
а Чарли Чаплин привлекает нас*

Когда меркнет блеск серебра,
А бывает еще пора,
Когда шарик и нож ярче солнца с утра.
Странная это игра,
Понять — ума не достанет,
И ранят слова, и горчат,
Когда дураки кричат,
Что ты никуда не годен,
Что ты, рождаясь, свободен,
А умирая — занят.

Боб Дилан

Оба тоталитарных режима — и нацизм, и коммунизм — стремились создать нового человека. Впрочем, Америке Генри Форда и Эдварда Бернейса эта идея тоже казалась вполне привлекательной. Элита решила, что народ не соответствует ее идеалам. Ей бы хотелось выбрать себе новый народ. Несмотря на депрессию, страх и растворение индивида в массе, идея свободной и независимой личности не утратила своей актуальности. Но индивидуальность и самоуважение следовало истребить на корню. Отдельный человек должен был стать послушным, лояльным и работающим — в социалистическом обществе, должен был проникнуться расовой идеологией под руководством нацистских вождей, должен стать счастливым бездумным потребителем в обществе массовой демократии, по Бернейсу.

В художественной литературе эти проекты разоблачали три великие утопии — или скорее дистопии. Причем литература вполне поспевала за реальностью.

Литература как реальность

В 1920 г. вышел роман Евгения Замятина «Мы», за два года до того, как Советский Союз обрел свое название и объявил себя пролетарским государством.

Евгений Замятин (1884—1934) не был противником нового режима, напротив, он сражался на стороне большевиков. Лишь одна

незначительная деталь раздражала его, и он хотел бы ее искоренить: цензура. Но цензура — необходимое условие каждой диктатуры. Полиция мыслей и информации не может существовать без цензуры. Без цензуры нет контроля за информацией и мыслями. Без цензуры люди будут иметь собственное мнение и начнут протестовать. Они почувствуют себя индивидами. Они не будут несведущими жертвами жесткой государственной власти. Тогда власть будет подорвана. «Научность», на которую ссылаются властители, будет разоблачена как извращенная религия. Тирания падет.

Действие романа Замятина «Мы» разворачивается в Едином государстве, в 29-м веке, и нацией управляет всемогущий Благодетель. Все отрегулировано до микрона. Нет никакой возможности отказаться от общественной активности или иметь личную жизнь. Сколько времени можно поспать, определяется каждый день и варьируется, смотря кому. На основе бланков и купонов каждый получает определенную квоту на сексуальные акции. Ни у кого нет имени. Точнее, имена состоят из комбинаций слов и цифр. Согласный звук перед нечетным числом означает мужчину, гласный перед четным числом — женщину. В Едином государстве нет места для Я, только для великого Мы.

Повествование ведется от имени Д-503, математика, который удовлетворен жизнью в Едином государстве и развлечениями, которые там предлагаются. Поначалу он без проблем, как пешка, участвует в тоталитарной игре. Но вот он встречает женщину И-330, которая является членом группы сопротивления «Мефи» — сокращение от «Мефистофеля».

Мы уже знаем такое из истории менталитета: любовь заставляет его признать в себе и в другом личность. Неожиданные чувства заставляют его усомниться в своей лояльности Единому государству. Он заболевает, т.е. обнаруживает в себе душу. Но у государства на этот случай есть свои средства. Д-503 арестовывают и кладут на операционный стол. Медики должны удалить посторонний осколок из его мозга, а именно новоявленную душу. Способность любить обезврежена. И снова Д-503 — счастливый и лояльный член общества, житель Единого государства.

«Мы» — первая книга, которую власти запретили в зарождающемся ленинском раю. Это произошло в 1921 г., до того, как государство официально обрело свое название. Роман Замятина впервые был издан на родине писателя только в 1988 г. В этом же году

в России впервые вышел романа Джорджа Оруэлла «1984». Годом позже вышел «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли, написанный в 1932 г. — вместе с двумя предыдущими романами в одном томе. За интерес к этим книгам еще несколько лет тому назад советские граждане могли бы на долгие годы поплатиться свободой.

Джордж Оруэлл (1903—1950) чувствовал себя в долгу перед Замятиным — очень легко обнаружить параллели между романами «1984» (1949) и «Мы». Разница лишь в том, что Замятин писал свою книгу до того, как мир «Старшего Брата» стал реальностью. Оруэлл написал свою версию по следам событий, происходивших в обществе, которое уже предало анафеме Замятина и которое к моменту выхода в свет романа «1984» существовало уже более 30 лет.

В романе «1984», как и в романе «Мы», личная жизнь без государственного надзора — самая серьезная угроза для властей. Главный герой Уинстон Смит обнаруживает, что, только когда он стоит в углу за дверью ванной, ему удастся избежать камер наблюдения, которые размещены у него дома, как и у всех других. Его родина — одна из трех супердержав, которые безраздельно властвуют в мире после второй мировой войны — Океания. Две другие называются Евразия и Остазия.

Все три супердержавы ведут между собой непрерывные войны. Но так ли это на самом деле? Этого мы не можем знать. Сведения поступают из Министерства Правды, которое выполняет обратную своему названию функцию. Оно информирует не о том, что на самом деле происходит, но продуцирует собственную правду, которая угодна Старшему Брату, суверенному властителю Океании. «Война — это мир, свобода — это рабство, незнание — сила». Эти лозунги висят в Океании на каждом углу вместе с напоминанием «Старший Брат смотрит на тебя» и изображениями улыбающегося усатого Старшего Брата. Полиция мыслей ведет неусыпное наблюдение за гражданами.

Уинстон Смит работает в Министерстве Правды, в историческом Отделе. Его задача — изменить историю и описывать все так, как оно должно было быть. Но Уинстон втайне лелеет запретные мысли. Он записывает их в дневник. Стоит ему только совершить оплошность, и он расплатится за это жизнью, если его разоблачат.

На работе Уинстон встречает женщину, Джулию, которая, так же как и он, интересуется тем, что собственно происходило до ре-

волюции и нового режима. Они влюбляются. У Оруэлла любовь — неотъемлемое условие индивидуальности. Их крамольные мысли развиваются параллельно их роману.

Все происходит в глубокой тайне. Как Тристан и Изольда, они встречаются вне цивилизованного мира. Они облюбовали чердак лавки старьевщика и встречаются там при каждом удобном случае. Старьевщик показывает им настоящие вещи, из прошлого Океании, из эпохи до Старшего Брата.

Уинстон и Джулия думают, что полиция мыслей не следит за ними. Но они заблуждаются. К Уинстону приходит некий О'Брайен, который представляется ему как противник режима. О'Брайен приносит ему в подарок книгу, которая, как он говорит, написана оппозиционером Эммануэлем Голдстейном. За этой книгой стоит целое движение, уверяет О'Брайен. В ней разоблачается правда о так называемых войнах и лозунгах о Старшем Брате. Джулия и Уинстон воодушевлены тем, что существует движение сопротивления, и громко зачитывают разоблачительные главы из книги об Ангсоце, идеологии Океании: контроль гораздо глубже, чем просто внешнее наблюдение за подданными, они сами должны научиться быть своими наблюдателями, своей полицией мыслей. У Оруэлла Старший Брат доводит до совершенства идею Паноптикума Бентама. Самый высокий и самый сложный уровень наблюдения за самим собой — это тогда, когда ты сам можешь обмануть собственное мышление, освоишь двоемыслие, ментальную технику, которая, например, позволяет в одно и то же время фальсифицировать историю и твердо верить в то, что ложь, которую ты фабрикуешь, и есть истина.

Но вскоре выясняется, что полиция мыслей постоянно наблюдает за ними. О'Брайен — часть властного аппарата. И, кстати, нет никакой уверенности, что Голдстейн и его движение на самом деле существуют. Возможно, и он, и его оппозиционное движение — всего лишь ловушка для потенциальных противников Старшего Брата, расставленная властями. В любом случае он выполняет важную роль главного идеологического оппозиционера режима, и все подданные ощущают, что он — как Троцкий — настоящая контра. И на этом фоне меркнут ежедневные ритуальные «двухминутки ненависти».

Уинстона и Джулию арестовывают.

Уинстона подвергают пыткам в Министерстве любви, и не для того, чтобы он в чем-то признался. Власти уже знают о нем все. Он

должен научиться мыслить иначе или разучиться мыслить. И самое главное: он должен разлюбить Джулию. Иными словами, он должен исцелиться и научиться любить Старшего Брата.

Пытки проводят в «Комнате 101». У нее есть свойство, абсолютно необходимое для того, чтобы внушить всем — вся полнота власти сосредоточена в руках Старшего Брата. В этой комнате каждому выпадают испытания, которых он боится больше всего на свете. Уинстон панически боится крыс. В «Комнате 101» он видит клетку с голодными крысами. Если решетка откроется, то они в тот же миг набросятся на него и вцепятся ему в лицо. «Отдайте им Джулию! Отдайте им Джулию! Не меня! Джулию! Мне все равно, что вы с ней сделаете. Разорвите ей лицо, обгрызайте до костей. Не меня! Джулию! Не меня!» — кричит Уинстон. Он полностью исцелился.

Любовь будит в человеке индивидуальность. Страх и ужас питают тоталитаризм. Уинстон настолько напуган крысами, что отреагирует на Джулию и тем самым от самого себя. Так же как и у Д-503, душа Уинстона вырвана с корнем. Он становится массовым человеком и материалом для Старшего Брата. Он уже новый человек.

«Он остановил взгляд на громадном лице. Сорок лет ушло у него на то, чтобы понять, какая улыбка прячется в черных усах. О жестокая, ненужная размолвка! О упрямый, своенравный беглец, оторвавшийся от любящей груди! Две одобренные джином слезы прокатились по крыльям носа. Но все хорошо, теперь все хорошо, борьба закончилась. Он одержал над собой победу. Он любил Старшего Брата»¹.

Так завершается эпическая часть романа. Затем следует дополнительная глава «О новоязе» — официальном языке Океании. Это упрощенный английский язык, подогнанный под идеологические требования. Слово «свободный» в новоязе осталось, но его можно было использовать лишь в таких высказываниях, как «свободные сапоги», «туалет свободен». Оно не употреблялось в старом значении «политически свободный», «интеллектуально свободный», поскольку свобода мысли и политическая свобода не существовали даже как понятия, а следовательно, не требовали обозначений².

¹ Оруэлл Дж. 1984 / Пер. В. Голышева. М., 1989. С. 218.

² Там же. С. 224.

Некоторых слов, таких как «религия», «честь», «мораль», «наука», больше не существовало. Они подпадали под новое понятие и словосочетание «запретная мысль».

«Новояз» стал понятием, возникшим благодаря роману Оруэлла. Фраза «Старший Брат смотрит на тебя» тоже стала крылатой.

1984-й год стал историческим рубежом. Уже тогда империя Старшего Брата — Советский Союз, который Оруэлл использовал как модель, приближалась к своему распаду.

Десятилетие спустя понятия Старший Брат или Большой Брат потеряли свою актуальность, как будто они подверглись обработке в Полиции мыслей или в Министерстве правды. «Старший Брат» — так теперь называлась телепрограмма, участники которой выставляли напоказ свою частную жизнь. Программа стала частью целой серии так называемых реалити-шоу.

Как Уинстон и другие подданные антиутопии Оруэлла, участники современного «Старшего Брата» находятся под неусыпным наблюдением. Они пребывают в помещении, оборудованном камерами наблюдения. Каждый оценивается как годный или негодный под линзами камер. Они конкурируют за зрителей и за то, чтобы как можно дольше находиться под наблюдением и выиграть энную сумму денег. Подумать только, что весь мир следит за тобой! За каждым, буквально каждым твоим движением, каждым жестом. Когда ты пьян, дебоширишь, трахаешься или плачешь. Подумать только, что ты можешь получить за это деньги! Многие десятки тысяч молодых людей мечтают стать героями подобных шоу. И эта мечта — родом из романа Оруэлла.

Наш дивный мир

Первоначально Джордж Оруэлл хотел назвать свой знаменитый роман «Последний европеец», но издатель убедил его изменить название. Как только Уинстон Смит признал авторитет Старшего Брата, судьба последнего европейца была предрешена, по Оруэллу.

Олдос Хаксли в своем романе «О дивный новый мир», изданном в 1932 г., уже тогда запечатлел современную нам Европу. Он изображает мир, где *консюмеризм* Форда и Бернейса господствует единовластно. Хаксли описывает тенденции и черты чистого рыночного либерального капитализма, со всеми вытекающими последствиями. Все в его иллюзорной реальности опирается на эко-

номические принципы. Все становится товаром. Выгода — самая высшая цель. Она подавляет индивидуальность и человечность.

Теперь непреложный факт заключается в том, что книги и мысли принижены до статуса *товаров*, они превратились в вещи, на которые распространяются рыночные принципы свободной конкуренции. И это общество нельзя сравнивать с обществом из оруэлловского «1984» или замятинского «Мы». Даже если спрос на элитарную литературу, философские идеи или другие «продукты культуры» сведен до минимума, нет никаких принципиальных причин для того, чтобы их запретить. В этом нет никакой необходимости — людьми манипулируют так, что они теряют интерес к духовному развитию и тратят все свое время на потребление и развлечения. Даже рыночно-экономический рай имеет своих змиев-искусителей. Перед индивидом совершенно иные вызовы, стимулы и препятствия, нежели в мире Старшего Брата.

Повествование романа «О дивный новый мир» разворачивается по большей части в Лондоне. Город расположен в Мировом Государстве, а время действия романа — 2540-й год, или, точнее, 632 п.Ф. — после Форда. Форда называют «Господь наш», а в глазах граждан он един с Фрейдом: «Господь наш Форд — или Фрейд, как он по неисповедимой некой причине именовал себя, трактуя о психологических проблемах, — господь наш Фрейд первый раскрыл губительные опасности семейной жизни. Мир кишел отцами — а значит, страданиями; кишел матерями — а значит, извращениями всех сортов, от садизма до целомудрия; кишел братьями, сестрами, дядьями, тетками — кишел помешательствами и самоубийствами»¹.

Но теперь все изменилось. «Живородящий род человеческий» уже канул в историю. Случается правда, что женщина забывает надеть свой пояс Мальтуса — противозачаточное средство получило свое название по Томасу Мальтусу, беременеет и по непонятным причинам не делает аборт. Родить ребенка считается непристойностью, слово «мать» — порнографическим проклятием. Дети возникают в пробирках, на конвейере, изготовленном последователями Форда.

Дети и, соответственно, все население разделено на четыре класса: Альфа, Бета, Дельта и Эпсилон, и каждый имеет свои ва-

¹ Хаксли Олдос. О дивный новый мир // Утопия и антиутопия XX века. М., 1990. С. 334.

риации — плюсовики и минусовики. Дети формируются на стадии зародыша, для зачатия используют химические и температурные манипуляции. Специально для деторождения построены инкубатории, эмбрионарии и младопитомники.

Цель подобного общества — заменить красоту и истину благополучием и счастьем. Источник вдохновения — в Нашем Форде. «Всеобщее счастье способно безостановочно двигать машины; истина же и красота — неспособны. Так что, разумеется, когда властью завладевали массы, верховной ценностью становилось всегда счастье, а не истина с красотой», — разъясняет Главноуправитель Западной Европы Мустафа Монд¹. Как и у многих персонажей романа, имеющих исторически реальных прототипов, у Мустафы Монда есть реальный двойник — Мустафа Кемаль Ататюрк, основатель и первый президент Турецкой республики.

В Мировом Государстве высшая цель — «безостановочно двигать машины». Консюмеризм проник в каждую пору общества, стал неотъемлемой частью жизни каждого, от колыбели до могилы. Недопотребление считается прямым преступлением против общества. Старость не существует. С помощью переливания крови и лекарств человек остается в 30-летнем возрасте до 60 лет. Потом — конец. Таким образом, люди могут развлекаться и потреблять блага на протяжении всей жизни.

С молодых ногтей и до смертного часа все подданные Мирового Государства обязаны служить консюмеризму. В одном из эпизодов романа няня катит тележку с четырьмя восьмимесячными младенцами касты Дельта. Дети смотрят большеформатные книги, манящие пестро раскрашенными изображениями зверей, рыб, птиц.

«Завидя книги и цветы, детские шеренги смолкли и двинулись ползком к этим скоплениям цвета, к этим красочным образам, таким празднично-пестрым на белых страницах. А тут и солнце вышло из-за облачка. Розы вспыхнули, точно воспламененные внезапной страстью; глянцевиные страницы книг как бы озарились новым и глубинным смыслом. Младенцы поползли быстрее, возбужденно попискивая, гукая и щебеча от удовольствия. Ручонки протянулись неуверенно, дотронулись, схватили, обрывая лепестки преображенных солнцем роз, комкая цветистые картинки.

¹ Хаксли Олдос. О дивный новый мир. С. 467.

Но в самый разгар игры завывала сирена, с каждой секундой все пронзительнее. Бешено зазвенели сигнальные звонки. Затем детей подвергают пытке электротока. Отныне в младенческом мозгу книги и цветы уже опорожены, связаны с грохотом, электрошоком; а после двухсот повторений того же или сходного урока связь эта станет нерасторжимой.

Если младенцы теперь встречают розу ревом, то прививается это из высоких экономических соображений. Не так давно (лет сто назад) у гамм, дельт и даже у эпсионов культивировалась любовь к цветам и к природе вообще. Идея была та, чтобы в часы досуга их непременно тянуло за город, в лес и поле, и, таким образом, они загружали бы транспорт»¹.

Эти приемы хороши, но ведь другая часть общества не должна страдать. «Любовь к природе не загружает фабрик заказами. И решено было отменить любовь к природе — во всяком случае, у низших каст; отменить, но так, чтобы загрузка транспорта не снизилась»².

«Мы прививаем массам нелюбовь к природе. Но одновременно мы внедряем в них любовь к загородным видам спорта. Причем именно к таким, где необходимо сложное оборудование. Чтобы не только транспорт был загружен, но и фабрики спортивного инвентаря. Вот из чего проистекает связь цветов с электрошоком...»³

В антиутопии делается все, чтобы избавить население от забот и бесконтрольных эмоций и переживаний: беззаботные не размышляют:

«— Счастливыцы вы! — воскликнул Главноуправитель. — На вас не жалели трудов, чтобы сделать вашу жизнь в эмоциональном отношении легкой, оградить вас, насколько возможно, от эмоций и переживаний вообще.

— Форд в своем “форде” — и в мире покой, — продекламировал вполголоса Директор»⁴.

А если уж не повезет и в сплошной череде развлечений обнаружится разрыв, расселина, то ведь всегда есть сома, сладчайшая сома: принял полграмма — и получай небольшой сомотдых. Кроме того, герои романа принимают особый препарат — ЗБС (замени-

¹ Хаксли Олдос. О дивный новый мир. С. 322.

² Там же. С. 322.

³ Там же. С. 322.

⁴ Там же. С. 338.

тель бурной страсти), который позволяет пережить истинное возбуждение, бешенство или влюбленность.

Но люди не лишены сексуальности. Каждый принадлежит всем остальным. Господь наш Фрейд знает, насколько это опасно — не удовлетворять свои потребности. Впрочем, религиозные потребности тоже канализируются. Высший организм призывает:

Пей-гуляй, веселись,
Друг-подруга единись.
Слиться нас Господь зовет,
Обновиться нам дает¹.

В этот дивный мир вторгается чужак: дикарь Джон. Он вырос в резервации, вне поля зрения Главноуправителя, причем родила его, только подумать, — Мать! Родив его, она сбежала от стыда в резервацию, но вернулась после того, как их навестила комиссия.

Речь Дикаря усыпана цитатами из Шекспира, которого, конечно же, не читают в Мировом Государстве. В библиотеке есть только энциклопедии и справочники. А для развлечения люди ходят в ошущательное кино.

«— Все вы помните, — сказал Главноуправитель своим звучным басом, — все вы, я думаю, помните прекрасное и вдохновенное изречение господина нашего Форда: “История — сплошная чушь”. История, — повторил он не спеша, — сплошная чушь. Он сделал сметающий жест, словно невидимой метелкой смахнул горсть пыли, и пыль та была Ур Халдейский и Хараппа, смел древние паутинки, и то были Фивы, Вавилон, Кносс, Микены. Ширк, ширк метелочкой, — и где ты, Одиссей, где Иов, где Юпитер, Гаутама, Иисус? Ширк! — и прочь полетели крупинки античного праха, именуемые Афинами и Римом, Иерусалимом и Средним царством. Ширк! — и пусто место, где была Италия. Ширк! — сметены соборы; ширк, ширк! — прощай, “Король Лир” и Паскалевы “Мысли”. Прощайте, “Страсти”, ау, “Реквием”; прощай, симфония; ширк! ширк!...»²

Дикарю очень неуютно в Мировом Государстве. Он не хочет ни сомы, ни ошущального кино. Он читает и цитирует Шекспира, он

¹ Хаксли Олдос. О дивный **новый** мир. С. 369.

² Там же. С. 331.

похож на английского двойника героя «Записок из подполья» Достоевского. Дикарь не хочет жить в обществе счастья и стабильности, спать, есть шоколадные пирожные и «хлопотать о непрерывании всемирной истории»¹.

Между Дикарем и Главноуправителем состоялся следующий диалог.

«— Но мне любы неудобства.

— А нам — нет, — сказал Главноуправитель. — Мы предпочитаем жизнь с удобствами.

— Не хочу я удобств. Я хочу Бога, поэзии, настоящей опасности, хочу свободы, и добра, и греха.

— Иначе говоря, вы требуете права быть несчастным, — сказал Мустафа.

— Пусть так, — с вызовом ответил Дикарь. — Да, я требую.

— Прибавьте уж к этому право на старость, уродство, бессилие; право на сифилис и рак; право на недоедание; право на вшивость и тиф; право жить в вечном страхе перед завтрашним днем; право мучиться всевозможными лютыми болями.

Длинная пауза.

— Да, это все мои права, и я их требую.

— Что ж, пожалуйста, осуществляйте эти ваши права, — сказал Мустафа Монд, пожимая плечами².

Дикарь проводит свои последние дни в уединении, на старом заброшенном авиамаеке. Он вернулся туда после того, как разочаровался в Ленайне, в которую был влюблен, и в то же время он презирал ее за то, что она блудница. В состоянии эротического и религиозного экстаза он начинает стегать себя хлыстом. Дикарь еще не знает, что его снимают папарацци. Ощущальный фильм покажут во всем Мировом Государстве. Дикарь стал туристическим аттракционом, и в конце концов повесился.

Так последнего человека довели до точки, причем не контроль и не террор, а общество, предлагающее счастье и блага.

У автора романа «О дивный новый мир», конечно же, есть предшественники. И самый узнаваемый из них — Достоевский. На Олдоса Хаксли оказали влияние «Записки из подполья», но более

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 5. Ленинград, 1973. С. 99.

² Хаксли Олдос. О дивный новый мир. С. 475—476.

всего «Легенда о Великом Инквизиторе» из «Братьев Карамазовых» — пространный пересказ Иваном Карамазовым брату Алеше содержания своей уничтоженной поэмы.

Великий Инквизитор — двойник Главноуправителя. Оба они знают тайну. У Главноуправителя есть все книги, которые ищет Дикарь, включая Шекспира. Но он следит за тем, чтобы эти книги не попали в руки подданных, дабы не вызвать у них беспокойства, чтобы они не начали думать и чем-то интересоваться. Уничтожение искусства, науки и религии — вот цена, которой покупается счастье. Великий Инквизитор знает то, от чего избавлены его подданные — что человек может быть свободным.

Действие «Легенды о Великом Инквизиторе» происходит в Испании в XVII в. Там появляется Христос, которого сразу же арестует Великий Инквизитор. Народ не возражает.

«— Не Ты ли так часто тогда говорил: "Хочу сделать вас свободными", — говорит Великий Инквизитор пленнику. — Но вот Ты теперь увидел этих "свободных" людей... Да, это дело нам дорого стоило... но мы dokonчили наконец это дело во имя Твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко... Теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль Ты желал, такой ли свободы?...

Ибо теперь только стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей. Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливыми? Тебя предупреждали... Ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но Ты не послушал предупреждений, Ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми, но, к счастью, уходя, Ты передал дело нам. Ты обещал, Ты утвердил своим словом, Ты дал нам право связывать и развязывать и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас право теперь. Зачем же Ты пришел нам мешать?»¹

Великий инквизитор искушал Христа в пустыне. Он отнял у людей свободу, и они перестали бояться, испытывать боль и одиночество. Вместо свободы он подарил им чудо и зрелища, они искали, пред кем преклониться. И стали счастливы.

¹ Достоевский Ф. Братья Карамазовы. М., 1958. Т. 1. С. 332—333.

«Легенда о Великом инквизиторе» — самая мрачная антиутопия в мировой литературе.

Хаксли, который проник в ее тайну, утверждает, что в обществе, где комфорт и развлечения являются наивысшими ценностями, человек не может стать индивидом. Конечно, это не повод романтизировать кошмары и неразрешимые проблемы личности в авторитарных режимах. Но не следует также считать, что проблемы, если они возникают внутри общества, более преодолимы. Вряд ли. Просто это проблемы разного порядка.

Нейл Постман сравнил два прогноза — Олдоса Хаксли и Джорджа Оруэлла. «Оруэлл боялся того, что будут запрещать читать книги. В то время как Хаксли боялся, что не нужно будет запрещать книги, так как не будет никого, кто бы захотел читать их. Оруэлл боялся, что нас будут лишать информации. Хаксли боялся, что информации будет так много, что мы деградируем до полной пассивности и эгоизма. Оруэлл боялся, что правду будут скрывать от нас. Хаксли боялся, что правда утонет в море бесполезного информационного хлама.

Оруэлл боялся, что наша культура станет рабской. Хаксли боялся, что наша культура станет примитивной, заполненной эрзац-заменителями чувств, оргиями единения и центробежной лаптой.

Как отмечал Хаксли, все борцы за гражданские права и рационалисты, которые призывали сопротивляться тирании, “не учли, что человек обладает почти безграничной тягой к развлечениям”.

Если вкратце, то Оруэлл боялся, что нас погубит то, что мы не увидим.

Хаксли боялся, что нас погубит то, что мы любим»¹.

Умение видеть другого

Влюбившись и обнаружив, что рядом есть и другие, герои Д-503 и Уинстон преобразаются и становятся индивидами. Их души открываются миру. В романе Хаксли любовь также играет важную роль. Дикарь любит Ленайну, она отвечает ему взаимностью, но ей не хватает смелости. Она принимает сомы.

¹ Postman Neil. Vi morer oss til døde. Oversatt av Kari og Kjell Risvik. Innledende essay ved Jan Inge Sørbo. Oslo, 2004. S. 3—4.

Тот, кто видит в другом *Ты*, начинает пробуждаться как *Я*. Тогда человек становится потенциальной угрозой для тоталитарной власти. Массовый человек и его Вождь могут видеть в другом только *Оно*, и *Оно* становится объектом манипуляции по своей воле или вопреки ей. В фильме-пародии на тоталитаризм Чарли Чаплина «Диктатор» (1940) переход от *Оно* к *Ты* совершается на наших глазах.

Чаплин очень хорошо вписывается в наше повествование. Защищая простого человека, он использует оружие, которого больше всего боятся диктаторы — юмор. Юмор всегда сеет сомнения во всемогуществе власти. Если диктатор имеет власть над *Ты*, то *Ты* оказывается в его власти. Если ты его высмеиваешь, то создаешь вокруг себя пространство, куда он не может проникнуть. Ирония Сократа навлекла на него гнев правителей. Владимир Соловьев считал, что человек — животное смеющееся. Герман Гессе объяснял, что юмор — всегда юмор висельника. Это подтверждает, что человек суверенное существо, даже на виселице. Даже когда единственное, что он может сделать, это защищаться палкой, как бродяга — герой Чарли Чаплина.

Когда Чаплин впервые увидел портрет Гитлера, он воскликнул: «Он украл мои усы!»

В своей автобиографии Чаплин пишет, что не мог воспринимать Гитлера всерьез. В «Диктаторе» он создает портрет, используя убийственный сарказм и иронию, бурлеск и пантомиму. Его Гитлер, который жаждет неограниченной власти, маньяк и безумец, и в то же время он смешон. Но США в то время относились к Германии как к дружественной стране. Национальный герой Генри Форд получил из рук нацистов самую высшую награду, которую присуждали иностранцам. «Конечно, если бы я знал тогда о подлинных ужасах немецких концлагерей, я не смог бы сделать “Диктатора”, не смог бы смеяться над нацистами, над их чудовищной манией уничтожения. Я был полон желания высмеять бредовую идею о чистокровной расе. Как будто хоть один народ мог сохранить чистоту крови, если не считать разве что австралийских аборигенов», — писал Чаплин¹.

Сам Чаплин играет в этом фильме две роли: диктатора Аде-ноида Хинкеля и его двойника, бедного еврейского парикмахера.

¹ Чаплин Чарли. Моя биография. М., 2000. С. 222.

Что только усиливает интонацию издевки. Мотив двойника также несет важную смысловую нагрузку. У парикмахера есть подруга Ханна. Они и другие евреи подвергаются преследованиям и насилию. Оба спасаются бегством, но разлучаются. Военные принимают цирюльника за Хинкеля и доставляют его на трибуну. Все это происходит в стране, ужасно похожей на Австрию после «аншлюса».

Выступая перед истеричной толпой, цирюльник заявляет: «Извините меня, но я не хочу быть императором. Не мое это дело. Я не хочу никем править, не хочу никого завоевывать. Мне бы хотелось, если возможно, помочь каждому — и еврею и не еврею, и черному, и белому». Цирюльник делает то, чего настоящий Хинкель никогда бы не сделал. Речь Хинкеля состоит из абсурдной истеричной тарабарщины, пародии на немецкий язык. Речь цирюльника вполне осмысленна, ведь он обращается по радио непосредственно к своей любимой девушке. «Ханна, ты слышишь меня? Где бы ты ни была, посмотри в небо! Посмотри, Ханна!» — таково личное послание цирюльника¹.

Чарли Чаплин признавался в своей биографии, что эта речь — его политическое кредо. Это резкий протест против любой формы диктатуры, основанный на вере в человеческую доброту и любовь. С точки зрения политики, это звучит наивно. Зато вполне зрело звучит критика тоталитаризма и переход от безымянного *Оно* к конкретному *Ты*.

Он обращается к конкретному человеку, раньше он видел просто другого, теперь взгляд его обращен к конкретному человеку, выделяет его из массы и тем самым подтверждает и усиливает себя самого.

В реальном мире есть много людей, которые способны не только *видеть* других, но и действовать ради других.

Они активны — и в повседневной жизни, и в других обстоятельствах. Они доказывают, что личность не может подчиниться диктатуре. Как и герои фантастических произведений, многие из них не могут преодолеть превосходящие силы противника. Но в более дальней перспективе они показывают путь к свободе, выход из любых форм тоталитаризма, независимо от того, нравится нам

¹ Там же.

это или нет. В следующей главе мы познакомимся с некоторыми из этих людей.

История индивидов создается индивидами. Они сочетают и общие, и уникальные черты, и нас интересуют их судьбы не только потому, что они сделали очень многое, но и потому, что они подтвердили свою индивидуальность, сопротивляясь во имя человека и во имя людей.

Я не могу иначе

*Виктор Франкл, Ханс и Софи Шоль и Александр Солженицын —
среди многих, кто учит нас сопротивляться*

Как воздух горяч!
Слышу гром в небесах.
Иду по горло в грязи, и заря
Отразилась в моих глазах.
Ваша память в дыму, а я влачусь по воде.
Она не идет по пятам — все давно забыто.
И я влачусь посреди нигде:
Мне надо попасть на небо, пока открыто.

Боб Дилан

Двадцатый век стал веком массовой резни, убийств, вооруженных конфликтов и войн.

Философ Цветан Тодоров — в числе прочих — попытался составить краткий список жертв XX в.: «Мировая война между 1914 и 1918 унесла восемь с половиной миллионов жизней, искалечила шесть миллионов — на полях сражений, и еще десять миллионов человек погибло среди гражданских лиц. В это же самое время турки убили более полумиллиона армян. Советский Союз, появившийся на свет в 1917 г., уничтожил пять миллионов в гражданской войне и из-за голода 1922 г., четыре миллиона погибли во время политических репрессий и еще шесть миллионов во время голодомора 1932—1933 гг. Вторая мировая война унесла 35 миллионов жизней в Европе (25 миллионов из них в СССР), включая уничтожение как минимум шести миллионов евреев, цыган и умственно отсталых. Бомбардировки гражданских объектов в Германии и Японии унесли многие сотни тысяч жизней»¹.

К этому следует добавить колониальные войны после 1945 г. в Корее и во Вьетнаме, массовую резню в Сребренице в 1995 г., где пять тысяч мужчин и юношей были убиты на глазах беспомощных сил ООН. Геноцид в Руанде унес около миллиона жертв... И не следует забывать: число беженцев в настоящий момент составляет около девяти миллионов, по данным ООН.

¹ *Todorov Tzvetan. Hope and Memory. Reflections on the Twentieth Century. London, 2003. P. 5.*

Еще как минимум 34 миллиона человек находятся в пограничной ситуации — не сегодня-завтра они могут попасть в число беженцев.

Впрочем, ни одна из этих цифр не может быть абсолютно точной: подсчитать, сколько людей погибло, вообще невозможно. Число убитых, тех, кого пытали или изгнали, выходит за пределы здравого смысла. И только подумать: каждый беженец в этом списке, насчитывающем много миллионов, — человек, индивид, со своей собственной судьбой, своей семьей, матерью и отцом, детьми, друзьями, хотя многие из них уже не считались людьми, когда умирали.

Причина жестокости заключается не в том, что люди стали хуже, чем раньше. Но война сегодня иная, чем раньше. Она «демократизировалась», по мнению Хобсбаума: «Одной из основных причин такой жестокости явилась непривычная демократизация войны. Тотальные конфликты превратились во всенародные войны по двум причинам. Во-первых, это произошло потому, что гражданское население и его жизнь стали преимущественной, а иногда и главной стратегической целью. Во-вторых, потому, что в демократических войнах, как и в демократической политике, враг, как правило, демонизируется — его надо сделать в должной степени ненавистным или хотя бы достойным презрения... Еще одной причиной такой жестокости стала совершенно новая черта войны — ее обезличенность. Убийства и увечья превратились в отдаленные последствия нажатия кнопки или поворота рычага. Техника сделала жертвы войны невидимыми, что не имело места ранее, когда жертву пронзали штыком или целились в нее через прицел винтовки»¹.

Обезличенная отчужденная технология ведения войны встает как стена между жертвами и палачами, независимо от того, кто нажимает на кнопку и какое у них командование — демократическое или тоталитарное. В обоих случаях преступник более не участник в отдельном смысле, а пешка в игре, нити которой ведут к очень узкому кругу высокопоставленных военных и чиновников. Игра эта оборачивается смертью и страданиями, причем не только для воюющих, но и для мирных граждан. Технология убивает «врагов», но также лишает значимости преступника — он уже не человек,

¹ Хобсбаум Эрик. Эпоха крайностей. Короткий двадцатый век. 1914—1991. М., 2004. С. 61.

который отвечает за свои действия и сознает, что он творит, а пешка, винтик огромной машины.

Дегуманизация палачей особенно ярко выражена в преступлениях, совершенных тоталитарными режимами. Ханна Арендт отмечала, что цель тоталитаризма — уничтожить все человеческое, даже у послушных сторонников системы. И это удалось. В книге «Действующие лица или пешки? — о самооценке» Роальд Нюгорд цитирует телеграмму, посланную химической фабрикой руководству лагеря Аушвиц после того, как туда отправили 150 женщин, чтобы использовать их в экспериментах: «Эксперименты проведены. Все участницы погибли. Мы сообщим вам относительно новой партии»¹.

Адольф Эйхман (1906—1962) был наделен организаторскими талантами. К тому же, он был идеологически очень надежным нацистом, которому доверили ответственную и сложную задачу — посылать миллионы людей на уничтожение. Он вошел в историю как воплощение превращения индивида в пешку.

После войны ему удалось бежать в Аргентину с паспортом Красного Креста, и там он проживал до 1960 г. под вымышленным именем. Агенты израильского Моссада схватили его и перевезли в Израиль, чтобы он предстал перед судом. Суд состоялся в апреле 1961 г. Эйхман не признал себя виновным. Он не совершил никаких преступлений. Он описывал себя как винтик в большой машине. Он прожил свою жизнь и делал свою работу согласно законам, принятым в обществе, и следовал тем приказам, которые ему отдавали вышестоящие начальники. Он не юдофоб, и он никогда не хотел никого убивать. Совесть его была чиста — он не сделал ничего вопреки законам государства, которым управлял Гитлер.

Ханна Арендт следила за процессом и написала сенсационную книгу «Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла». Она описала Эйхмана не как пример бесчеловечного чудовища. Он не был исключением. Эйхман был образцовым гражданином. Зло банально. Верность долгу и приверженность тоталитарной системе сделали его преступником, он не утруждал себя размышлениями и сам себя представлял пешкой. Человеческие реакции проявлялись довольно сдержанно, они были поставлены на службу системе, а не индивиду. Быть индивидом — вот что пугало Эйхмана. Когда поражение Германии стало фактом, до Эйхмана стало доходить, что от-

¹ *Nygård Roald. Aktør eller brikke? — Om menneskers selvforståelse. Oslo, 2003. S. 56.*

ныне он будет жить не будучи членом чего-то, — пишет Арендт и цитирует показания самого Эйхмана: «Я чувствовал, что мне предстоит жизнь без фюрера, трудная жизнь индивида, мне больше не от кого будет получать указания, мне больше не будут отдаваться приказы и команды, и больше не будет четких предписаний, с которыми я мог бы сверяться, — короче, впереди совершенно неизвестная и непонятная мне жизнь»¹.

Страх быть индивидом — вот где причина и банальность зла.

«Путь Адольфа Эйхмана — образец того, что происходит с человеком в деиндивидуализированном обществе, — пишет Эйнар Эверенгет. — Совесть еще может выжить, но она уже не может подсказать, что есть добро и что есть зло. Она только диктует, в чем состоит твой долг, но уже не заставляет тебя задавать вопросы — каково содержание этого долга. Арендт не считает, что тоталитарное общество производит сверхлюдей, лишенных совести или человекоподобных роботов, которые — всего лишь винтики в системе. Нельзя сказать, что в тоталитарном обществе понятие совести утрачено, но после того, как индивиды становятся лишними, совесть уже не находит себе места в душе рядового индивида. Совесть скорее превращается в присутствие системы в простом индивиде, чем присутствует в индивиде. Поэтому она уже не позволяет различать, где добро и где зло, но лишь диктует, в чем состоит твой долг»².

Долг Эйхмана состоял в том, чтобы реализовать цель тоталитаризма, превратить человека в вещь. Предпосылка тоталитаризма соответствует его цели, а цель осуществляется людьми, которые более не видят в себе индивида и стремятся лишить человека индивидуальности. Самый надежный метод заключается именно в том, чем занимался Эйхман — организацией лагерей смерти.

Концентрационные лагеря — не есть изобретение Сталина или Гитлера. Они использовались англичанами уже в англо-бурской войне в начале XX в. В нацистской Германии и Советском Союзе их потенциал был использован в полной мере. Нового человека создавали в лагерях: и это был уже человек-вещь.

«Арендт отмечает, что процесс дегуманизации имеет три стадии, — пишет Эверенгет. — Сначала человека уничтожают как правовую единицу, затем его разрушают как нравственное существо и

¹ *Arendt Hannah*. Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet. Oversatt av Johan Ludwig Mowinkel. Med et innledende essay av Bernt Hagtvet. Oslo, 2000. S. 34.

² *Øverenget Einar*. Hannah Arendt. Oslo, 2003. S. 140.

в конце концов лишают его конкретной человеческой индивидуальности. Первая стадия состоит в том, чтобы лишить человека защиты закона путем денационализации. Люди, лишённые гражданства и национальности, не имеют прав — ни фундаментальных, ни повседневных. В концентрационных лагерях людей превращают в заключённых, но это нельзя считать наказанием. Концлагерь не может восприниматься как инструмент наказания. Человек, который наказан, находится в рамках закона, а заключённые в концлагерях с юридической точки зрения абсолютно невиновны... Следующий шаг — разрушить человека как носителя морали. Тот факт, что человек является существом, наделённым моралью, ничего не говорит ни о его юридическом статусе, ни о нём как конкретном индивиде. Он лишь носитель морали. В концлагерях создаётся среда, где невозможно быть носителем морали, где есть выбор только между абсолютной бессмысленностью и деструктивностью. Либо ты и вся твоя семья будут посланы на смерть, либо ты сам должен поступить на службу лагерю смерти и загонять своих близких в газовые камеры... Последняя ступень в этом процессе — полное разрушение человеческой индивидуальности. У человека уже отобрали его права и совесть и осталась только личная идентичность как последний рубеж. В концлагерях разработали целый комплекс мер, чтобы уничтожить эту идентичность. Там введен целый ряд более или менее абсурдных правил, за нарушение которых полагается жестокое наказание. Людей перевозят в вагонах для скота, бреют наголо, мучают непосильным физическим трудом. У них нет подходящей одежды, отдыха или еды. Таким образом, концлагерь пытался уничтожить человеческую индивидуальность. То, что остается после подобного обращения, — человеческий материал, который реагирует на определенные стимулы, но уже не способен на личную инициативу. Те, кто остаются жить, становятся живыми мертвецами, людьми, которые подчиняются приказам, съедают свой паек и следуют правилам. Никому не удастся сохранить свою личность, свою уникальную биографию, и все заканчивают свою жизнь анонимно в газовой камере»¹.

Эта цитата, на мой взгляд, описывает цель концлагерей достаточно точно. И я думаю, что эта цель в общем и целом была достигнута. Но вопреки представлениям нацистов, концлагеря стали

¹ *Øverenget Einar*. Hannah Arendt. Oslo, 2003. S. 133—135.

не только машиной уничтожения людей, но и школой сохранения настоящих ценностей — наперекор всему.

Воля к смыслу

Осенью 1942 г. Виктор Франкл (1905—1997), который только что женился, его молодая жена, брат и родители были арестованы и сосланы в лагерь Терезиенштадт. Франкл был к тому времени дипломированным психиатром. Он лично общался с Зигмундом Фрейдом и Альфредом Адлером и работал в своем родном городе Вене с суицидальными пациентами.

Отец Франкла умер от голода в Терезиенштадте в 1943 г. Его мать и брат погибли в Освенциме, куда Виктор Франкл или заключенный номер 119104 был препровожден в 1944 г. Позднее его перевели в один из лагерей близ Дахау, где он и пробыл до конца войны.

В 1947 г. Франкл выпустил небольшую книгу «Психолог в концлагере». Его опыт пребывания в аду и в преддверии ада вдохновил его и далее работать над тем, что позднее было названо «третьей венской школой» психоанализа. Условно говоря, если Фрейд считал самым сильным мотивом человеческого поведения стремление к сексуальному удовлетворению, а Адлер — стремление к власти, то Франкл самым главным считал волю к смыслу. Этот опыт и послужил философско-эмпирической основой для создания нового метода экзистенциальной психотерапии — логотерапии.

Согласно логотерапии, движущей силой человеческого поведения является стремление найти и реализовать существующий во внешнем мире смысл жизни. Одним из ключевых сугубо человеческих свойств является воля к смыслу. Угнетение же этой потребности, которое Франкл называл экзистенциальной фрустрацией, является частой причиной психических и невротических расстройств личности — ноогенных расстройств. Логотерапия призвана помочь человеку сделать свою жизнь, свое прошлое, настоящее, будущее более осмысленными, избавляя его от невроза, часто порождаемого чувством бессмыслицы.

Всего Франкл выпустил 32 книги. Они переведены на многие языки: только его воспоминания о концлагере изданы тиражом более 9 миллионов¹. Я приведу цитаты из его книги о лагерях, что-

¹ Предисловие Гордона В. Аллпорта к книге: *Frankl Viktor. Kjempende livstro*. Oslo, 1966. S. 13—92.

бы мы могли изнутри получить представление о мире, который был организован Эйхманом.

На первой фазе возникает реакция, которую Франкл называет шоком поступления.

«Представьте себе: поезд, в котором 1500 человек, много дней и ночей в пути. В каждом из вагонов лежат на своем багаже (последнем остатке их имущества) 80 человек»¹.

Никто не знает, куда они едут. И вдруг раздается чей-то крик: «Смотрите, табличка — Освенцим!» Поезд медленно въезжает в лагерь огромных размеров. По обе стороны железнодорожной линии тянутся ограждения из колючей проволоки, сторожевые вышки, прожекторы и длинные колонны оборванных, завернутых в лохмотья человеческих фигур. Поезд подходит к станции, двери вагона распахиваются, и в него врывается небольшая свора заключенных в обычной полосатой одежде, наголо остриженных, однако выглядевших явно сытыми и оживленными. Они выглядят неплохо, эти люди, вот они даже смеются. Так, может быть, здесь не так уж ужасно?

Они еще не знали тогда, что встретившие их заключенные — лагерная элита, люди, предназначенные для того, чтобы встречать составы с новоприбывшими, т.е. забирать их багаж со всеми ценностями, которые, возможно, припрятаны в нем, — какой-нибудь редкой вещицей, ювелирным изделием.

Такие привилегированные заключенные имелись везде. Охранники позаботились о том, чтобы переложить на них большую часть своей работы. Те, кого отбирали, чтобы провожать заключенных на работу, отличались особым садизмом, а те, кто загонял их в газовые камеры, получали часто дополнительные порции спиртного. Ведь они сами тоже там окажутся.

Заключенные выходят из вагона, делятся на две колонны — мужчин и женщин, чтобы затем пройти мимо старшего офицера СС. Он делает едва заметные движения указательным пальцем — то налево, то направо. «Вечером мы узнали значение этой игры указательным пальцем — это была первая селекция! Первое решение: быть или не быть. Для огромного большинства из нашего транспорта, около 90 процентов, это был смертный приговор, который был приведен в исполнение в ближайшие несколько часов.

¹ В. Франкл. Человек в поисках смысла / Пер. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйсмана. М., 1990. С. 132

Отправленных налево прямо со станции повели в крематорий. Над дверьми этого здания висела надпись “Баня” на нескольких европейских языках (как сказал мне работавший там человек). При входе каждому вручали кусок мыла, а потом...

Я стал расспрашивать старожилов, куда попал мой коллега и друг Р.

“Его отправили на левую сторону?”

“Да”, — ответил я.

“Тогда смотрите, он там”, — сказали мне, указав на трубу за несколько сот метров от нас, из которой вырывался столб пламени в серое небо Польши, и переходил в зловещее облако дыма.

“Ваш друг там, он плывет на небо”¹.

Следующим этапом был дезинфекционный барак. Здесь заключенные должны были оставить все свои личные вещи — украшения, часы, все, что у них оставалось от прежней жизни. Франкл протащил с собой рукопись научной книги, свой первый труд. Он спрашивает одного из старых заключенных, как сберечь эту рукопись. «Она содержит труд моей жизни, ты понимаешь? Он начинает понимать. У него возникает ухмылка во все лицо, сначала скорее сочувственная, затем более веселая, ироническая, насмешливая, и наконец с этой гримасой он рычит на меня, отвечая на мой вопрос одним словом, которое с той поры приходилось слышать постоянно: “Дерьмо!!” Теперь я знаю, как обстоят дела. Я делаю то, что является кульминацией всей этой первой фазы психологических реакций: я подвожу черту под всей моей прежней жизнью!»²

В дезинфекционном бараке они слышат команду эсэсовца: «У вас две минуты. За это время вы должны раздеться. Все остается здесь, ничего не берется с собой, кроме ботинок, ремня или подтяжек и очков. Итак, я жду две минуты!» Люди начинают лихорадочно сдирать с себя одежду. Когда время подходит к концу, они все больше нервничали и путались в одежде, поясах и шнурках ботинок. «Затем мы в первый раз услышали свист кнута: кожаные плетки хлестали по голым телам. Потом нас загнали в другую комнату, где нас побрили — и не только головы; на всем теле не оставили ни одного волоска. Дальше — в душ, где нас снова выстроили в очередь. Мы с трудом узнавали друг друга; зато мы вздохнули с

¹ В. Франкл. Человек в поисках смысла. С. 134—135.

² Там же.

большим облегчением — из душевых головок действительно шла вода».

Теперь у них уже ничего не было. Остались лишь голые тела. Ботинки тоже исчезли, если были хорошими. «Таким образом иллюзии, остававшиеся у некоторых из нас, были развеяны одна за другой; и тогда, совершенно неожиданно, многих охватило чувство мрачного веселья. Мы поняли, что нам больше нечего терять, кроме наших так издевательски обнаженных жизней. Когда полилась вода, мы начали смеяться и над собой, и друг над другом. В конце концов, это была настоящая вода!»

Кроме черного юмора появилось еще другое чувство, что-то вроде любопытства.

«Нам становилось любопытно, что же будет происходить дальше. Как, например, мы, совершенно голые и мокрые, выйдем отсюда наружу, на холод поздней осени? В тот раз, кстати, никто почему-то не схватил даже насморка. Впоследствии у нас бывали подобные тривиальные поводы для удивления. Те из нас, кто изучал медицину, имели возможность убедиться: учебники лгут! В них написано, что человек не может обходиться без сна более стольких-то часов — вранье! Это только выдумки, что человек не может того или иного делать, не может спать, «если не, не может жить «без...»!

Да мало ли что еще оказалось возможным!»

Через несколько дней психологические реакции начинают меняться. Пережив первоначальный шок, заключенный понемногу погружается во вторую фазу — фазу относительной апатии, когда в его душе что-то отмирает. Угасание нормальных чувств продолжалось и продолжалось. Вначале заключенный не мог выносить тех садистских экзекуций, при которых его заставляли присутствовать; он отводил взгляд от своих товарищей, часами приседавших и встававших в грязи в темпе, диктуемом ударами. Но проходят дни, недели, и он начинает реагировать иначе.

Хотя лагерная действительность отбрасывала заключенного назад, к примитивности не только внешней, но и внутренней жизни, все же пусть изредка, пусть у немногих, — но развивалось стремление уйти в себя, создать какой-то свой внутренний мир. Чувствительные люди, с юных лет привыкшие к преобладанию духовных интересов, переносили лагерную ситуацию, конечно, крайне болезненно, но в духовном смысле она действовала на них менее деструктивно, даже при их мягком характере. Потому что им-то

и было более доступно возвращение из этой ужасной реальности в мир духовной свободы и внутреннего богатства. Именно этим и только этим можно объяснить тот факт, что люди хрупкого сложения подчас лучше противостояли лагерной действительности, чем внешне сильные и крепкие.

Виктор Франкл втайне работал в лагере врачом. Так он не только мог наблюдать за характерными чертами тех, кто выживал, но и сам стимулировал способность к выживанию и поэтому смог глубже осознать ее. Для заключенного было очень важно противопоставить свой живой внутренний мир смерти, надвигавшейся извне, а кроме того, мобилизовать чувство собственного достоинства. А для этого даже в лагерной жизни были примеры для подражания. «Есть достаточно много примеров, часто поистине героических, которые показывают, что можно преодолевать апатию, обуздывать раздражение. Что даже в этой ситуации, абсолютно подавляющей как внешне, так и внутренне, возможно сохранить остатки духовной свободы, противопоставить этому давлению свое духовное Я. Кто из переживших концлагерь не мог бы рассказать о людях, которые, идя со всеми в колонне, проходя по баракам, кому-то дарили доброе слово, а с кем-то делились последними крошками хлеба? И пусть таких было немного, их пример подтверждает, что в концлагере можно отнять у человека все, кроме последнего — человеческой свободы, свободы отнестись к обстоятельствам или так, или иначе»¹.

Окружение и рамки были заданы, но не реакции на них отдельного человека. Для того чтобы противостоять сильнейшему стремлению *стать* таким, как хотел от тебя лагерь, полумеханическим куском мяса, человекоवेशью, было совершенно необходимо поставить перед собой определенную цель и верить в будущее.

А что же делать, когда будущее совсем не светит, а твоя цель — газовая камера? Тогда эту цель надо придумать. Сам Франкл представлял себе, что стоит в теплой и светлой аудитории, полной слушателями и читает лекции о психологии заключенных в концлагере. «Эта уловка помогает мне каким-то образом возвыситься над сиюминутной реальностью и страданиями, которые она несет. Эта реальность для меня как бы уходит в прошлое, как будто я сам и все мои мучения стали объектом интересного психологического исследования, которое я сам же и предпринимаю».

¹ Viktor Frankl. Kjempende livstro. Oslo, 1966. S. 13—19.

В принципе не так уж важно, во что верить, хотя определенная дата может сослужить службу — до тех пор, пока она не наступит, разумеется. Так, одному заключенному приснилось в феврале 1945 г., что война окончится 30 марта. Он оживился, но 29 марта у него вдруг поднялась температура, а 31 он умер — от сыпного тифа.

«Тот, кто не верит в будущее, в свое будущее, тот в лагере погиб. Он лишается духовной опоры, он позволяет себе опуститься внутренне, а этому душевному упадку сопутствует телесный. Это происходит иногда внезапно, в форме какого-то кризиса, признаки которого хорошо знакомы сколько-нибудь опытным лагерникам».

Для того, кто поставил перед собой определенную цель, жизнь приобретает смысл:

«Мы уже говорили о том, что каждая попытка духовно восстановить, “выпрямить” человека снова и снова убеждала, что это возможно сделать, лишь сориентировав его на какую-то цель в будущем. Девизом всех психотерапевтических и психогигиенических усилий может стать мысль, ярче всего выраженная, пожалуй, в словах Ницше: “У кого есть “Зачем”, тот выдержит почти любое “Как”. Надо было в той мере, в какой позволяли обстоятельства, помочь заключенному осознать свое “Зачем”, свою жизненную цель, а это дало бы ему силы перенести наше кошмарное “Как”, все ужасы лагерной жизни, укрепиться внутренне, противостоять лагерной действительности. И наоборот: горе тому, кто больше не видит жизненной цели, чья душа опустошена, кто утратил смысл жизни, а вместе с ним — смысл сопротивляться».

Человек, утративший внутреннюю стойкость, быстро разрушается. Фраза, которой он отклоняет все попытки подбодрить его, типична: «Мне нечего больше ждать от жизни». Что тут скажешь? Как возразишь? — спрашивает Франкл и сам же отвечает: «Здесь необходимо поставить вопрос о смысле жизни совершенно иначе. Надо выучить самим и объяснить сомневающимся, что дело не в том, чего мы ждем от жизни, а в том, чего она ждет от нас... Смысл человеческой жизни никогда нельзя сформулировать вообще. Вопрос о смысле жизни не может иметь универсального ответа. Жизнь, как мы ее здесь понимаем, не есть нечто смутное, расплывчатое — она конкретна, как и требования ее к нам в каждый момент тоже весьма конкретны. Эта конкретность свойственна человеческой судьбе: у каждого она уникальна и неповторима. Ни одного человека нельзя приравнять к другому, как и ни одну судьбу нельзя сравнить с дру-

гой, и ни одна ситуация в точности не повторяется — каждая призывает человека к иному образу действий. Конкретная ситуация требует от него то действовать и пытаться активно формировать свою судьбу, то воспользоваться шансом реализовать в переживании ценностные возможности, то просто принять свою судьбу».

Для Эйхмана и остальных нацистов цель концентрационных лагерей состояла в том, чтобы уничтожить всякую надежду на смысл, обозначить бессмысленность как судьбу и мир человека. Заключенные существовали как номера без идентичности. Индивиды должны были стать человекоवेशью. Для заключенного Виктора Франкла этот же самый лагерь означал призыв найти цель, смысл и связи не только в своей жизни, но и в жизни других заключенных. Опыт лагерной жизни научил его тому, что заключенные не только номера или человекоवेशи. Они индивиды: «Ни один человек и ни одна судьба несопоставима с другой», — в этом убедила его лагерная жизнь. И на этой основе он построил свою школу логотерапии в экзистенциальной психологии. Франкл вел личную борьбу против враждебной индивиду практики нацизма и выиграл.

Белая роза

Во вторую неделю февраля 1943 г. в Мюнхене произошли памятные события.

Народ Германии пребывал в шоке после поражения под Сталинградом — об этом событии было официально объявлено по радио 3 февраля. Казалось, что грядущее поражение Германии в войне — не за горами.

«Гитлер — серийный убийца!» — так было написано на одном из фасадов домов в центре города метровыми буквами.

Через несколько дней появились и другие надписи: — «Долой Гитлера!» и «Свободу!» — в сакральном для нацистов месте. Именно здесь Гитлер предпринял попытку государственного переворота, выступив против правительства Баварии в 1923 г. На этом месте висела мемориальная доска, и офицеры СС строго охраняли ее сутки напролет¹. И все же кому-то удалось написать на стене эти дерзкие слова.

Впрочем, жители города были уже в некотором роде подготовлены. Уже в мае предыдущего года многие находили листовки — в

¹ *Dumbach Anette and Newborn Jud. Sophie Scholl and The White Rose. Oxford, 2006. P. 140; Fred Breinersdorfer (Hg): Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 58.*

почтовых ящиках, на скамейках в парках и в других публичных местах. На протяжении весны и лета 1942 г. в разных местах появились четыре разные листовки, и не только в Мюнхене. Гамбург, Франкфурт-на-Майне, Фрайбург-в-Брейсгау — в этих и других городах тексты словно материализовывались из ничего, они появлялись в почтовых ящиках, в университетах. Некоторые экземпляры даже попадали за пределы страны, в Вену и Зальцбург, в оккупированную Норвегию, в нейтральную Швецию и даже в Англию, которая считалась заклятым врагом Германии¹.

«Нет ничего более недостойного для культурного народа, чем позволить править безответственной клике, которая оказалась во власти самых темных инстинктов», — так начинался текст первой листовки. «Если немцы утратили индивидуальность и превратились в бездуховную и трусливую массу, то они достойны поражения».

Листовки, которые занимали почти четыре страницы текста, далее цитируют Гёте и Шиллера и заканчиваются словами «Свобода! Свобода!» и призывами копировать и распространять². Подпись гласила: «Листовки от Белой Розы». Авторы листовок хотели от немецкого народа того же, чего Франкл хотел от заключенных: пробудить людей от апатии и вдохновить их.

«Невозможно понять дух национал-социализма, потому что у него нет никакого духа», — так было написано во втором послании Белой Розы. «Национал-социализм — это чистое надувательство, а не мировое учение», — утверждал анонимный автор. Далее читатель узнавал из текста о том, что в Польше, с тех пор как ее оккупировала Германия, было уничтожено триста тысяч евреев, причем самым зверским способом. Юные польские девушки из благородных семейств отправлялись в эсэсовские бордели в Норвегию: «Как получилось, что немецкий народ с такой апатией относится ко всем этим чудовищным преступлениям? Почти никто об этом даже не задумывается. Преступления просто регистрируются и тут же забываются. И снова немецкий народ спит своим глупым апатичным сном и позволяет нацистским преступникам действовать дальше — и они так и делают».

Тексты не только призывали к сочувствию к жертвам, но и к самопознанию и признанию собственной вины. Ведь сами нем-

¹ *Vinke Hermann*. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 142.

² *Breinersdorfer Fred* (Hg). Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 11—14.

цы позволили нынешнему правительству прийти к власти: «Каждый будет говорить, что в этом нет его вины. Многие так делают и спокойно спят с чистой совестью. Но никто не сможет уйти от ответственности, каждый из нас *виновен, виновен, виновен!*» Далее в листовке приводились две цитаты из Лао-Цзы¹.

Третья листовка называла современное германское государство «диктатурой зла» и призывала к сопротивлению, но без насилия, к пассивному сопротивлению: саботажу в оборонной промышленности, забастовкам и саботажу в университетах и научных институтах, саботажу всех газет, поддерживающих правительство, бойкоту государственных мероприятий и акций... Текст завершался цитатой из Аристотеля о тирании.

В четвертой листовке, которая была последней в 1942 г., борьба против Гитлера и его режима описывалась в апокалиптических образах. Немцы выпустили на волю демоническую силу. И ее, конечно, можно сломить военным путем — автор листовки надеется, что скоро это и произойдет, — однако, немцы должны признать свою вину, подойти к черте покаяния.

В самом сердце Германии, где нацизм безнаказанно вершил свои злодеяния и никто не смел поднять голову или возвысить свой голос, авторы листовок утверждают, что понимание очистительной силы покаяния — единственное верное историческое решение: нужно противопоставить духовность и победить «демоническую силу», которая захватила Германию и большую часть Европы. Белая роза хочет пробудить немцев: «Мы не молчим, мы — взываем к вашей уснувшей совести. “Белая роза” не даст Вам покоя!»².

«Белая роза» хотела стать сократовским «оводом» для немцев.

«Белая роза» — так называла себя группа студентов мюнхенского университета. Движущей силой группы были брат и сестра — Софи (1921—1943) и Ганс Шолль (1918—1943). Она изучала биологию и философию, а он медицину. Софи приехала учиться в университет в день своего 21-летия, 9 мая 1942 г., из Ульма. Ганс, который был на три года старше, уже учился. К приезду Софи Ганс собрал круг своих друзей. Их следует назвать по именам: Александр Шморрель (1917—1943), который был родом из обрусевших немцев, Кристоф Пробст (1919—1943) из Зальцбурга, Вилли Граф (1918—1943) и Трауте Лаф-

¹ Breinersdorfer Fred (Hg). Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 15—18.

² Ibid. S. 19—22.

ренц (1919—2009). Она родилась в Гамбурге и там же распространяла листовки «Белой розы». Затем к ним присоединились многие и многие, в том числе лектор философии университета Курт Хубер (1893—1943). Когда Софи познакомилась с сопротивленцами, они решили, что пора уже начинать действовать, пора сопротивляться режиму.

Уже с детства в Ульме Ганс и Софи реагировали на нацистов, так же как их братья и сестры и родители. Они были, как и многие их сверстники, членами детских и молодежных гитлеровских организаций. Но Ганс стал также членом запрещенной молодежной организации, читал запрещенные книги и смотрел на картины «выродившегося искусства».

Христианство стало еще одним важным источником вдохновения для призыва к акциям ненасильственного сопротивления в их борьбе против нацизма. Хотя это было не совсем обычное христианство. Инге Эйхлер-Шолль пишет: «Христианство играло важную роль как руководство к действию. Как экзистенциализм стал философией Сопротивления во Франции, так и мы опирались на христианский экзистенциализм, который находился под сильным влиянием Сёрена Кьеркегора и Теодора Хекера... Но Софи ни на минуту не забывала о рассудке...»¹

Акции, конечно, должны были проходить в строжайшей тайне. Родители Софи и Ганса ничего не знали о том, чем занимаются их дети. На вопрос отца, который прочитал одну из листовок, Софи отрицала свою причастность к ним. Даже не все друзья были в курсе. Так, Трауте Лафренц вспоминает: «В начале июня 1942 г. хозяин, у которого я снимала комнату, получил первое послание от “Белой розы” по почте. В тексте были знаменитые цитаты из Гете и Лао-Цзы, и я сразу поняла, что листовка написана одним из наших... Я спросила Ганса, кто автор. Он ответил, что с моей стороны неправильно задавать такие вопросы. Это значит подвергать автора опасности. Число тех, кто непосредственно вовлечен, должно равняться минимуму, и для меня будет лучше, если я буду знать как можно меньше. Мне следует только заниматься своим делом и позаботиться о том, чтобы передавать листовки дальше»².

Листовки печатались большими тиражами, в последний раз тираж составил несколько тысяч экземпляров. Студенты сами ездили по Гер-

¹ *Vinke Hermann. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 112.*

² *Ibid. S. 121.*

мании и Австрии с набитыми чемоданами или рассылали их по случайным адресам. В июле 1942 г. работа была прервана: Ганса Шолля, Александра Шморреля и Кристофа Пробста отправили на российский фронт. После возвращения они вернулись к подпольной работе с новыми силами. Теперь они уже *знали*, что война подходит к концу.

Последняя листовка была изготовлена в конце января 1943 г.: «Наш народ потрясен разгромом под Сталинградом. В гибели трехсот тридцати тысяч немецких солдат виновата гениальная стратегия убийцы-ефрейтора, который бессмысленно и безответственно посылает нас на смерть и позор. Родина благодарна тебе, фюрер!.. И твоей партии, заткнувшей нам рты!.. Долой Гитлера!»¹

В четверг 18 февраля 1943 г. Ганс и Софи взяли свои чемоданы с листовками в университет. Перед зданием университета стояла толпа народа. На стене были огромными буквами написано слово «Свобода!». Трауте Лафренц видела, как Ганс и Софи перешли на другую сторону улицы. На его лице сияла победная улыбка. «Когда мы приблизились к университету и наблюдали, как уборщицы пытались стереть надпись со стены, его улыбка стала еще шире. К нам подбежал один из студентов: “Вы уже видели?” Ганс улыбнулся и сказал: “Нет, а что?” В это мгновение меня охватил невыразимый ужас»².

Ганс и Софи подошли к аудитории, где Курт Хубер читал лекцию о Лейбнице. За несколько минут до окончания лекции они разложили коробки с листовками на проходе, на лестнице, на столах и стульях. А потом удрали. Но уже на выходе они вдруг обнаружили, что им удалось разложить не все листовки. Они вернулись, чтобы оставить их. Когда чемодан был уже пуст, их кто-то окликнул. Их застучал охранник Якоб Шмид. Он вызвал гестапо, которое перекрыло входы и выходы из университета.

После войны Якоб Шмид был приговорен к пяти годам исправительных работ. Во время процесса он заявил, что не совершал ничего противозаконного. Он выполнял свой долг и заботился о том, чтобы охранять порядок. Даже если бы эти двое распространяли бумажные пакеты для завтраков, он обязан был бы задержать их³.

Почему эти двое проявили такую неосторожность и небрежность, так и осталось загадкой.

¹ Breinersdorfer Fred (Hg). Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 29.

² Vinke Hermann. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 156.

³ Ibid. S. 168.

Брат и сестра, которых допрашивали в полиции, отрицали свое участие в написании и распространении листовок. Они часами настаивали на своей невиновности. Им даже удалось было убедить полицаев. Но после основательного обыска дома у Ганса обнаружилось огромное количество марок и порванный фрагмент новой листовки. Она была написана от руки, почерком, который принадлежал Кристофу Пробсту, но Гансу они об этом не сказали.

Когда ему представили доказательства, Ганс Шолль объяснял, что он, и только он один был инициатором этой акции. Софи уведомили, что ее брат дал признательные показания. Она немедленно изменила свои показания и заявила Роберту Морю, который их допрашивал, что они пошли на эту акцию ради того, чтобы спасти новые жизни. Ведь Германия уже проиграла войну.

Дважды Мор допрашивал Софи, ведь наверняка на эти беззакония ее подбил брат и она сама никогда не совершила бы тех преступлений, в которых ее обвиняют.

— Вы ошибаетесь, — отвечала Софи оба раза. — Я бы сделала то же самое снова. Это не я, а вы в плену у ложного мировоззрения¹.

Софи и Ганс настаивали, что они одни причастны к этому делу. Но Ганс узнал, что Александр Шморрель уже получил уведомление об аресте и теперь должен скрыться.

Но уже через несколько дней Александр Шморрель был арестован. А Кристофа Пробста схватили через день после того, как задержали брата с сестрой.

И если листовки и граффити могли бы показаться кому-нибудь безобидными, то молодежь из «Белой розы» представляла собой самую большую угрозу для идеологии нацизма. Ведь сопротивленцы утверждали, что тоталитаризм не всесилен, гораздо сильнее тоталитаризма их совесть, их собственное Я. И, конечно, нацисты разгадали их замыслы. Поэтому они отреагировали моментально и крайне жестко. Как только в Берлине узнали, что авторы листовок и плакатов арестованы, Генрих Гиммлер распорядился, чтобы процесс над виновными состоялся незамедлительно и в строжайшей тайне. Он не дал молодым людям ни единого шанса на спасение, он боялся, что арестованные спровоцируют беспорядки².

¹ *Vinke Hermann. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 179.*

² *Dumbach Anette and Newborn Jud. Sophie Scholl and The White Rose. Oxford, 2006. P. 155—156.*

Софи и Ганса допрашивали всю пятницу и допоздна в субботу. В воскресенье текст обвинительного заключения был уже готов. Суд состоялся в понедельник, 22 февраля, в 10 утра. На суде присутствовали только особо доверенные избранные члены нацистской организации. Обвиняемые получили адвокатов, но те ничего не смогли сделать.

Процесс возглавил Роланд Фрейслер, хладнокровный и безжалостный палач, имевший репутацию «судьи-вешателя», который кричал на обвиняемых, издевался над ними и обрывал их речи. Один эпизод из следующего судебного процесса над участниками «Белой розы» характеризует его исчерпывающим образом. В самом начале судебного заседания Фрейслер крикнул, что этот процесс не регламентирован какими-либо законами или правилами. «У нас даже нет свода законов!» — кричал он, по словам одного из свидетелей. А когда в зал вошел судебный исполнитель со сводом законов, Фрейслер схватил книгу и швырнул на пол: «Нам не нужен закон! Все, кто против нас, будут уничтожены» — вопил он¹.

Те же самые бесчинства творились на процессе против Ганса Шолля, Софи Шолль и Кристофа Пробста. Ганс громогласно называл процесс театром обезьян². Случайно в зал проник один независимый судебный эксперт. Он описывал, как Фрейслер орал на всех трех обвиняемых, называя их уголовниками и ворами. Откуда они брали бумагу для листовок? Он обрывал их на полуслове. Тогда раздался решительный голос Софи: «Кто-то должен был сделать первый шаг. Мы говорили и писали то, о чем многие думают. Просто они не осмеливались заявить об этом во всеуслышание»³.

Внезапно двери открылись — и родители Софи и Ганса попытались войти в зал. Трауте Лафренц вызвала их в Мюнхен. Фрейслер приказал выставить их вон. Через пять часов судебного заседания прозвучал приговор: обвиняемых казнят на гильотине. Когда Ганс Шолль попытался заступиться за Пробста, у которого было трое маленьких детей, он услышал только насмешки и издевательства со стороны председателя суда.

Приговоренные к смерти были препровождены в камеры, где они могли написать прощальные письма. Родители проскользнули

¹ *Breinersdorfer Fred* (Hg). *Sophie Scholl — Die letzten Tage*. Frankfurt am Main, 2005. S. 154.

² *Ibid.* S. 73.

³ *Dumbach Anette and Newborn Jud.* Sophie Scholl and The White Rose. Oxford, 2006. P. 184 ff.

в тюрьму, где их, вопреки всем правилам, допустили попрощаться со своими детьми. Когда Софи вернулась в камеру, она обнаружила там Мора, который ее допрашивал. Он был глубоко тронут ее словами и ее поведением на протяжении долгих допросов и пришел с нею попрощаться. «Я встретил Софи в камере, куда ее привели после свидания с родителями, — писал он позже. — Она плакала впервые, с тех пор как я ее увидел. Она просила простить ее слезы и объяснила: “Я попрощалась со своими родителями. Вы, конечно, понимаете...”»¹

Один из охранников описал последние часы жизни трех молодых людей: «Своим мужественным поведением и стойкостью они произвели впечатление на всю тюрьму. Поэтому мы решили рискнуть и позволить им встретиться в последние минуты перед казнью. Если бы это обнаружилось, нас ожидало бы серьезное наказание. Мы хотели дать им выкурить вместе последнюю сигарету. У них осталась всего пара минут до гибели, но я знаю, что эти минуты многое для них значили. “Я не знал, что умирать так легко”, — сказал Кристоф Пробст. И добавил: “Через несколько минут мы снова встретимся в вечности”».

И их увели. Сначала — девушку. Она шла молча и не проронила ни звука. Мы даже не понимаем, как такое возможно. Палач сказал, что раньше он никогда не сталкивался с таким мужеством.

Перед тем как сложить голову на плаху, Ганс крикнул так, чтобы услышала вся тюрьма: “Да здравствует свобода!”»²

Все эти события произошли в пять часов дня, на пятый день после ареста, через три часа после окончания процесса.

На протяжении следующих недель арестовали остальных участников группы «Белая роза» и всех, кто были с ними связаны. Александра Шморреля и Курта Хубера казнили 13 июля. Хубер попросил отсрочки приговора, чтобы закончить книгу о Лейбнице. Но эту просьбу оставили без внимания. Вилли Граф, которого арестовали одновременно с ними, просидел в тюрьме до 12 октября, а потом был обезглавлен. Его пытали, чтобы разузнать побольше имен. Но он никого не выдал. В Гамбурге были арестованы пятьдесят человек, восемь из них были приговорены к смерти. Трауте Лафренц, о которой власти думали, что она только косвенно связана с «Белой розой», по-

¹ Breinersdorfer Fred (Hg). Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 142.

² Vinke Hermann. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 192.

лучила год тюрьмы. Сразу после освобождения ее снова арестовали и продержали в тюрьме до конца войны. Затем она переехала в США.

После войны палача привезли в Нюрнберг, где он казнил своих бывших начальников.

Роланд Фрейслер, судья, умер на посту 3 февраля 1945 г., когда союзники сбросили бомбу. К тому времени с 1942 г. он успел приговорить к смерти 2295 осужденных.

Роберт Мор, который допрашивал Софи, получил восемь лет тюрьмы после войны. Когда его выпустили, отец Софи и Ганса, Роберт Шолль, попросил его написать воспоминания о его дочери.

Антон Малер, который допрашивал Ганса Шолля, после войны предстал перед судом за жестокое обращение с заключенными. Ему удалось сбежать из зала суда. Его имя затем всплыло в связи с американскими спецслужбами. Вместе с Клаусом Барби — «лионским мясником», он использовал свои знания, полученные в гестапо, во благо американских спецслужб, в борьбе против подпольной деятельности коммунистов¹.

Бывший узник концлагеря рассказывал, что, когда они сидели в лагере и узнали о том, что произошло в Мюнхене, они обняли друг друга и стали аплодировать: «Есть еще люди в Германии!»

Через пару месяцев после казни брата и сестры Шолль в Мюнхене снова появились плакаты и граффити: «Несмотря ни на что — их дух живет! Брат и сестра Шолль живы!»²

Через двадцать с лишним лет ровеснице Софи Шолль пришлось убедиться в этом. Драма ее жизни начиналась почти одновременно с последней листовкой «Белой розы»: 30 января 1943 г. 22-летняя Траудль Юнге (1920—2002) стала личной секретаршей Гитлера. «Начиная с этого дня, за редкими исключениями, отпуска или отсутствия, я разговаривала, работала или трапезничала с Гитлером», — писала она в своих мемуарах³.

Траудль Юнге оставалась с Гитлером до последнего часа. Она находилась в бункере, когда всему миру стало ясно, что Гитлер хотел

¹ Breinersdorfer Fred (Hg). Sophie Scholl — Die letzten Tage. Frankfurt am Main, 2005. S. 150—151, 154.

² Dumbach Anette and Newborn`Jud. Sophie Scholl and The White Rose. Oxford, 2006. P. XIV.

³ Junge Traudl (i samarbeid med Melissa Müller). Til siste slutt. Jeg var Hitlers sekretær. Oversatt av Johannes Nakling. Oslo, 2004. S. 51.

бы забрать с собой в могилу всю Германию. Она писала завещание Гитлера под его диктовку, когда Гитлер и Ева Браун поженились, а потом спустя некоторое время вместе свели счеты с жизнью. Траудль Юнге сидела рядом с детской, когда Магда Геббельс дала своим детям таблетки с цианидом, перед тем как совершить самоубийство.

Траудль Юнге написала мемуары о пережитом в 1947 г. Они не были опубликованы до 2002 г. И в этом была не только ее вина. Много лет все эти события замалчивались. Война никого не интересовала. Траудль Юнге получила два сертификата о денацификации, в одном из них ее прощали в связи тем, что она была «молодым попутчиком», а второй объявлял ее «вне подозрений» — честь, которой удостоились 94 процента населения Баварии.

«Денацификация как единственная попытка очистить весь народ от политических заблуждений, обернулась фарсом реабилитации. Траудль Юнге так ни в чем и не покаялась», — писала австрийская журналистка Мелисса Мюллер в интервью, которым заканчивалась книга Юнге. «Процесс был воспринят как заключительный аккорд для большинства немцев, когда все коллективно стали замалчивать правду о нацистских временах»¹.

Всякий раз, когда Траудль Юнге рассказывала о своей жизни, она повторяла, что была слишком юна, чтобы понимать происходящее, и не признавала за собой никакой вины.

К концу 1960-х гг. печать молчания вокруг событий войны в Германии удалось сорвать. Прорыв произошел в 1970 г., когда по немецкому телевидению показали американский сериал о Холокосте. Он произвел эффект разорвавшейся бомбы. Люди звонили на горячую телефонную линию, они высказывали возмущение, недоверие, отчаяние². Этот сериал открыл дорогу и другим фильмам: история о «Белой розе» была экранизирована. 30 лет спустя после казни Ганса и Софи Шолль в Германии наконец-то произошло то, что, по их мнению, могло быть единственно возможным изгнанием дьявола — самопознание и признание вины.

Траудль Юнге тоже теперь была готова признаться в том, в чем она участвовала. Годами ее мучили страхи, депрессии, чувство вины, которые она связывала прежде всего с периодом работы у Гитлера личным секретарем. В интервью Мелиссе Мёллер она

¹ *Junge Traudl* (i samarbeid med Melissa Müller). Til siste slutt. Jeg var Hitlers sekretær. Oversatt av Johannes Nakling. Oslo, 2004. S. 259—260.

² *Dumbach Anette and Newborn Jud.* Sophie Scholl and The White Rose. Oxford, 2006. P. XIV.

сказала, что она не знала о преследовании евреев, потому что не хотела ничего знать¹. К тому же, она была так молода. Но так ли это? «Я, должно быть, часто проходила мимо мемориальной доски Софи Шолль на Франц-Йозеф-штрассе и не замечала ее, — рассказывала она. — Однажды я все же обратила на нее внимание, и тогда до меня дошло, что ее казнили в 1943 г., когда моя жизнь с Гитлером только начиналась всерьез, я была глубоко шокирована. Ведь Софи Шолль состояла в Союзе немецких девушек, она была на год моложе меня, и отчетливо осознала, что нужно протестовать против этого преступного режима. Во мне проснулось чувство вины»².

Конечно, не так-то легко признать свою личную ответственность. У нее началась тяжелая депрессия. Но теперь она могла смотреть в глаза себе самой и своей жизни. «Сегодня у меня двойной повод для печали: я скорблю о судьбе миллионов людей, которые были убиты национал-социалистами. И о девушке Траудль, которой не хватило самостоятельности и трезвости, чтобы сказать в нужный момент “нет”»³.

Вдохновленная судьбой Софи Шолль, Траудль Юнге поняла, что она не пешка в чужой игре, но личность. Уже смертельно больная, она потратила последние месяцы своей жизни на подготовку издания своих мемуаров «До последнего часа» и для съемки фильма «Последние дни Гитлера».

Впрочем, ничто не может ее до конца «оправдать», да она и сама не пытается оправдаться. У нее имелось два официальных свидетельства о невинности и заверения людей в том, что она была так молода и наивна. Поэтому она потратила свои последние часы на то, чтобы доказать обратное: она виновна. Она *могла бы* понять, что происходит. Раньше она отказывалась признать свою ответственность. Сейчас она знала, кто она есть и признала эту ответственность.

Есть и другие главы в истории «Белой розы». Одна из них повествует о Хайнце Кухарски (1919—2000). Он играл важную роль в гамбургской ветви «Белой розы». Там они не писали листовки, но распространяли те, которые были изготовлены в Мюнхене. Гамбургская группа была раскрыта, и там арестовали даже больше людей, чем в Мюнхене, хотя они и вели себя менее активно.

¹ *Junge Traudl* (i samarbeid med Melissa Müller). Til siste slutt. Jeg var Hitlers sekretær. Oversatt av Johannes Nakling. Oslo, 2004. S. 239.

² Ibid. S. 270.

³ Ibid. S. 272.

Хайнц Кухарски на допросах выдал все, что мог, и в деталях рассказал все, что знал обо всех, об их деятельности и назвал возможные явки. Когда его этапировали к месту допроса, он и Трауте Лафренц встретились. Она спросила, какого черта он натворил? Знает ли он, что виновен в аресте целой группы людей? Многие из них вообще имели к «Белой розе» самое отдаленное отношение. И об этом Кухарски очень хорошо знал. Это тоже входило в его намерения.

И он ответил: война уже подходит к концу. Поскольку он сам предстал перед судом, то все нити в деле распутаны. Чем больше следов, тем больше работы будет для гестапо. А чем больше работы, тем больше времени это займет. Он рассчитывал на то, что американцы или русские освободят его до того, как начнется процесс¹.

Этого не произошло. Процесс над Кухарским состоялся в марте 1945 г. Ему вынесли смертный приговор, но ему удалось бежать по дороге к месту казни.

Индивидуальность — не постоянная и не надежная величина. Она постоянно балансирует на грани. Когда *Я* не видит в другом «ты», не признает в нем величину, равную себе, то это уже подпадает под образ мыслей и действий тоталитаризма.

Теленок и дуб

В конце 1990-х гг. американская журналистка Энн Эпплбаум посетила Прагу. Как и другие туристы, она бродила по городу, прогуливалась по Карлову мосту. «Вдоль моста расположились уличные торговцы, на каждом шагу кто-нибудь продавал то самое, что ожидаешь увидеть на лотках в таком живописно-сувенирном месте. Были выставлены картины с видами симпатичных улочек, бижутерия, брелоки для ключей с пражской символикой. Помимо прочего, можно было купить советские военные фуражки, знаки различия, пряжки, а еще значки с Лениным и Брежневым, которые советские школьники в прошлом прикалывали к форме.

Я была поражена. Атрибуты советской власти покупали главным образом американцы и западноевропейцы. Никому из них и в голову бы не пришло бы носить футболку или фуражку со свастикой.

¹ Из личной переписки с Трауте Лафренц-Пэйдж.

А вот с серпом и молотом — запросто. Мелочь, конечно, но порой в таких мелочах лучше всего проявляются культурные тенденции. Стало яснее ясного: если символ одного массового смертоубийства наполняет нас ужасом, символ другого вызывает у нас смех»¹.

Эти наблюдения подтолкнули Энн Эпплбаум написать историю советских лагерей. Американцам и западноевропейцам следует перестать воспринимать символы большевизма как невинные игрушки. Она хотела привлечь Запад к процессу познания, который уже начался в Советском Союзе и России. Этот процесс начался в связи с перестройкой Михаила Горбачева и продолжается, несмотря на сложности и препятствия, до сих пор. В 2006 г. по российскому телевидению впервые показали телесериал о сталинских лагерях. Это была экранизация романа Александра Солженицына «В круге первом».

У нас уже было достаточно времени, чтобы понять, что такое советская система лагерей с ее унижением человеческого достоинства. Со сталинских времен до нас доходили отдельные рассказы из большевистской страны всеобщего счастья. Прорыв произошел благодаря подвигу бывшего узника концлагерей Александра Солженицына (1918—2008). Именно он дал этой системе название «Архипелаг ГУЛаг». ГУЛаг — это зловещая аббревиатура: главное управление лагерей. Вторая часть названия — греческое слово «архипелаг». Подобно островам в океане, лагеря были разбросаны по всему Советскому Союзу.

В 1953 г. 31-летний узник ГУЛага Александр Солженицын был выпущен и отправлен на вечную ссылку в Казахстан. По образованию он был учителем математики, но, как и многих сограждан, его призвали в 1941 г. на военную службу. В 1945 г. он в частном письме с фронта позволил себе критические высказывания о Сталине. За это его присудили к восьми годам исправительных работ.

В лагере он начал писать, хотя, скорее всего, этот глагол здесь не годится. У него не было ни ручек, ни бумаги, поэтому приходилось все хранить в своей памяти. К тому же, это было опасно для жизни: «...В лагере пришлось мне стихи заучивать наизусть — многие тысячи строк. Для того я придумывал четки с метрической системой, а на пересылках наламыывал спичек обломками и передвигал. Под конец лагерного срока, поверивши в силу памяти, я стал

¹ *Applebaum Anne. GULAG. Fangeleirene i Sovjetunionen 1917—1989. Oslo, 2004. S. XVI.*

писать и заучивать диалоги в прозе, маненько — и сплошную прозу. Память вбирала! Шло»¹.

Когда его выпустили из лагеря и сослали в ссылку, он обнаружил, что болен раком. Он уже ни на что не надеялся, считая, что скоро умрет от рака. Врачи дали ему три недели.

Днем он преподавал в школе, а по ночам работал над основным своим произведением. Прошли три недели: «Однако, я не умер (при моей безнадежно-запущенной остро-злокачественной опухоли это было Божье чудо, я никак иначе не понимал. Вся возвращенная мне жизнь с тех пор — не моя в полном смысле, она имеет вложенную цель)»².

Главное его произведение «Архипелаг ГУЛаг» посвящается «всем, кому не хватило жизни об этом рассказать. И да простят они мне, что я не все увидел, не все вспомнил, не обо всем догадался».

Автор предвзвешивает книгу признанием: «Эту книгу непосильно было бы создать одному человеку. Кроме всего, что я вынес с Архипелага — шкурой своей, памятью, ухом и глазом, материал для той книги дали мне в рассказах, воспоминаниях и письмах — перечень 227 имен. Я не выражаю им здесь личной признательности: это наш общий дружный памятник всем замученным и убитым»³.

В 1956 г. Солженицына амнистировали. Он дебютировал повестью «Один день Ивана Денисовича», опубликованной в 1962 г. Это было первое в советской литературе описание сталинских лагерей. Хрущев лично разрешил эту публикацию в Советском Союзе. Повесть вызвала огромный резонанс, и на родине писателя, и далеко за ее пределами.

Его печатали в СССР еще пару лет, но после того, как Хрущева в 1964 г. отправили в отставку, все стало гораздо сложнее. В 1966 г. оттепель закончилась. Он начал посылать свои произведения на Запад. «Раковый корпус» готовился к публикации в журнале «Новый мир» в Москве и был даже набран, но публикацию отменил Союз писателей СССР. Вместе с романом «В круге первом» книга вышла в Западной Германии в 1968 г. Оба произведения вскоре были переведены на разные языки, в том числе и на норвежский.

Солженицына систематически травили — и коллеги, и власти. В 1969 г. его исключили из Союза писателей. Он продолжал пи-

¹ Солженицын Александр. Бодался теленок с дубом. Очерки литературной жизни. Париж, 1975. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ Солженицын Александр. Архипелаг ГУЛАГ. М., 1990. С. 11.

сать — и в 1970 г. получил Нобелевскую премию по литературе. С этого момента он стал самым главным врагом Советского Союза, и эта роль вполне ему годилась. Слово стало его оружием. Он пытался переправить на Запад как можно больше произведений. Он составил завещание, которое немецкий писатель Генрих Бёльль заверил во время своего приезда в Москву. Оно должно было быть опубликовано на Западе — в случае смерти Солженицына, или его исчезновения из поля зрения общественности более чем на две недели, или если его посадят в тюрьму, в психиатрическую больницу или отправят в ссылку. В таком случае никакой его протест не следует считать истинным. Даже если власти поставят его на колени, они не смогут торжествовать победу. И если будут иметь место все условия оглашения завещания, то все его произведения, тайком вывезенные на Запад, должны были быть опубликованы¹.

Кремль надеялся, что Солженицын поедет в Швецию, чтобы получить Нобелевскую премию. Солженицын опасался, что ему не позволят вернуться домой, и потому остался в Москве.

Через 11 лет после его писательского дебюта — в декабре 1973 г. — на русском языке в Париже была опубликована первая часть «Архипелага ГУЛАГ». Ее немедленно перевели на несколько языков. Произведение повествовало о советской системе лагерей, с самого начала ее возникновения после революции и вплоть до 1960-х годов.

По своей привычке советские власти в ответ на хорошо документированное произведение Солженицына развязали кампанию травли, которая была настолько отвратительной и абсурдной, что газета «Нью-Йорк Таймс» предупреждала: «Эта кампания может принести СССР бóльший вред, чем само издание книги». «Вашингтон Пост» писала: «Если хоть один волос упадет с головы Солженицына, это негативно скажется на культурном обмене и торговле с Советским Союзом».

Тогда как раз начинался период, позже вошедший в историю как «период застоя». Это была эпоха Леонида Брежнева. Власти смотрели сквозь пальцы на гораздо большее, чем при Сталине, но не могли допустить, чтобы такой человек, как Солженицын, оставался на свободе. 12 февраля 1974 г. да к нему на квартиру явились восемь человек из КГБ и взяли его под стражу.

¹ Солженицын Александр. Архипелаг ГУЛАГ. М., 1990. С. 11.

Что с ним будет? Его снова отправят в лагерь? Там он умрет. Или его сгноят в одной из камер Лефортовской тюрьмы?

Чего Солженицын никак не ожидал, так это того, что на Западе его арест вызовет такую бурную реакцию. Да и советские власти не могли предполагать, что арест их гражданина вызовет такой переполох.

Через сутки после ареста Александра Солженицына отвезли в аэропорт и посадили в специальный самолет — его по-прежнему сопровождали восемь агентов КГБ¹.

Куда они направляются, ему никто не сказал. Он пытался понять, куда они летят: в Киев? Или в Вену? Что они с ним сделают? Убьют где-нибудь в подвале посольства и выкинут как анонимный труп куда-нибудь на шоссе?

Пока Солженицын сидел в самолете, слухи и новости уже разнеслись по западным радиостанциям: Солженицын прибыл в Западную Германию, к Генриху Бёллю. Нет! Самолет еще стоял на взлетной полосе. Он еще не взлетел, но надежные источники уверяли, что они полетят на Кубу. Или в Египет?

Окруженный охранниками, Солженицын пытался оценить ситуацию. Он винил себя в том, что был неосторожен и попал в такую переделку.

Он взглянул на своих охранников. Если они не завернут его в одеяло и не отнесут к посольской машине, если ему позволят идти своими ногами, ведь кто-то же его увидит. Уж один-то полицейский найдется в аэропорту.

«А если будет хоть один, я успею громко крикнуть. Ну-ка, ну-ка, в детстве ученый, давно заброшенный немецкий язык, выручай! Составляю в уме: “Herr Polizei! Achtung! Ich bin Schriftsteller Solshenizyn! Ich bitte um Ihre Hilfe und Verteidigung!” Успею выкрикнуть? Даже если половину и рот зажмут — поймёт!»².

Самолет пошел на посадку. «Франкфурт-на-Майне» — прочитал Солженицын. Что ж, теперь хотя бы все ясно.

«Оденьте его! Выводите!» Теперь уже сомнений не оставалось. Они его выдворили.

Он повторял про себя немецкие фразы и настоял на том, чтобы ему разрешили надеть пиджак и шляпу. Он все же не утратил кон-

¹ Солженицын Александр. Архипелаг ГУЛАГ. М., 1990. С. 11.

² Солженицын Александр. Бодался теленок с дубом. Очерки литературной жизни. Париж, 1975. С. 475.

троля над собой. Один из охранников подошел к нему — лишь для того, чтобы передать ему пятьсот немецких марок. Двери открылись. У трапа — ни единого охранника. Никто не следовал за ним. Солженицын оглянулся вокруг и увидел море людей, которые стояли у ограждения. Они махали, аплодировали и фотографировали. Неужели они знали, что он приедет?

«Я совсем забыл, что нельзя привезти человека в страну, не спрося эту страну. По коммунистическим-то нравам спрашивать не надо никого, как в Праге приземлялись в ночь на 21 августа»¹.

«А внизу трапа — очень симпатичный, улыбающийся человек произнес, и неплохо, по-русски: “Петер Дингенс, представитель министерства иностранных дел Федеративной республики”».

В этот самый миг Кремль заявил, что Солженицын лишен советского гражданства.

У Солженицына началась новая жизнь. Запад встретил его как триумфатора. Но с этой ролью он не мог мириться. В 1976 г. он переехал из Европы в США и поселился в большом поместье в Вермонте. Там он работал над своими историческими романами о русской революции и клял — советские власти, западных декадентов и секуляризованную культуру.

Вопреки современным нравам, он жил в христианском духе, ограничил материальную сторону жизни и противопоставил релятивизму и равнодушию веру в Россию и православие. Постепенно Солженицына стали воспринимать как пророка ветхозаветного типа. Он хотел обрести Бога, ценности и веру, а не секуляризованное и атомизированное общество. Его критика Запада не была благосклонно воспринята западными интеллектуалами, утверждавшими, что он так и не смог понять Запад. Впрочем, он, казалось, и не стремился его понять. Он оградил свое поместье в Вермонте высокой изгородью, как в лагере. На протяжении 17 лет он жил в США, но так никогда и не выучил английский язык.

В 1990 г. Солженицыну вернули советское гражданство. Большинство населения в горбачевской России считало, что Солженицын именно тот человек, кто может возродить страну, что он — совесть России. Его пригласили вернуться домой. Он отказался. Сначала все книги должны быть опубликованы на родине. Вместо

¹ *Солженицын Александр*. Бодался теленок с дубом. Очерки литературной жизни. Париж, 1975. С. 475.

себя он прислал памфлет. Он был опубликован специальным выпуском, отдельной брошюрой, приложением к газете для коммунистической молодежи «Комсомольская правда» тиражом в восемь миллионов под названием: «Как нам обустроить Россию?»

Солженицын предлагал выстроить политическую систему, где сочетаются прямая демократия швейцарского типа и совет мудрейших. Он призывал Россию — тогда еще Советский Союз — отделиться от среднеазиатских республик и войти в славянский союз с Украиной и Белоруссией. Это сочинение не произвело почти никакого эффекта. В России ждали человека, а получили бумагу.

К 1994 г. все его книги были опубликованы в России. Бывший узник лагерей вернулся на свою родину. Советского Союза уже не было, коммунизм канул в лету, системы лагерей уже не было. Все, что он критиковал, осталось в прошлом.

Началась новая жизнь, третья или четвертая. На сей раз он вернулся в Россию не как заключенный, а как странник и победитель одновременно. Путешествие заняло много месяцев, он не сразу приехал в Москву, а решил проехать через всю страну. Он ехал поездом с тихоокеанского побережья, сходил и целовал землю на каждой станции. Обосновавшись в Москве, он стал ведущим телепрограммы, где мог излагать свои политические и религиозные взгляды. Но через год ее закрыли. Некоторые утверждали, что программа была неинтересной. Другие считали, что она была слишком критичной по отношению к режиму.

О политических и религиозных взглядах Солженицына можно сказать многое. Я не буду этим заниматься, но, к сожалению, вынужден признать тот факт, что его произведения, особенно написанные после возвращения домой, активно использовались крайне правым крылом в России. Фотография улыбающегося Солженицына, бывшего узника лагерей, рядом с бывшим агентом КГБ и тоже улыбающимся Владимиром Путиным производит двусмысленное впечатление.

Есть другой портрет Александра Солженицына, который мне больше нравится, он запечатлел пророка «в перспективе». Писатель Даниил Гранин описал его в рассказе, опубликованном в 2007 г., в альманахе «Апрель», который выходил в Москве. Рассказ назывался «Пир Валтасара»¹.

¹ Гранин Даниил. Пир Валтасара // Литературный альманах «Апрель». Вып. 16. М., 2007. С. 56—61.

Зал приемов в Политбюро. Время действия — 1962 г.

Генеральный секретарь Коммунистической партии, Никита Хрущев пригласил писателей, критиков и художников на встречу с членами Политбюро. Всего собралось около двухсот человек. Стол ломится — икра, осетрина, фрукты, салаты, мясо, овощи — и все великолепно сервировано, в хрустальных бокалах подают первоклассное вино. За небольшим столиком сидят Хрущев и остальные члены Политбюро. Гости расположились за длинным столом, который почти примыкает к столу, где расположились правители.

Хрущев встает и приветствует гостей. Он говорит, как всегда, о Сталине, о его безумии, о всемогуществе, об унижительной абсурдной жизни в эпоху диктатора. Вдруг он упоминает про Солженицына и про повесть «Один день Ивана Денисовича». Повесть только что опубликована в журнале «Новый мир». Хрущев хвалит повесть, поднимает бокал с вином и говорит: «Предлагаю тост за товарища Солженицына, который присутствует здесь сегодня!» Почти никто не знал, как он выглядит, его тогда никто не знал. Через весь зал раздался клич, что Солженицын должен встать, чтобы все могли увидеть его.

На другом конце стола поднялся коренастый неприметный человек средней внешности. Все вытянули шеи, чтобы разглядеть его, все встали, и все повернулись спинами к Генеральному Секретарю и членам Политбюро, которые подняли бокалы и аплодировали по команде. Многие из присутствующих деятелей искусства и критиков вполне обошлись без разоблачений Солженицына. Поднялись также члены Политбюро: было неприлично сидеть, в то время как сам шеф Хрущев уже стоит.

Даниил Гранин разглядывал человека, который не так давно был политзаключенным, а сейчас сидел за столом с обильными яствами — с прекрасными деликатесами и дорогими сервизами. И вспомнил рассказ из Ветхого Завета о пирах Валтасара и пророке Данииле, который был призван расшифровать тайную надпись, которая появилась на стене.

Солженицын взглянул на членов Политбюро и увидел их искаженные лица. Они пытались улыбаться, но кроме Хрущева, который поднял бокал за Солженицына, все излучали ненависть и презрение. Брежнев, Микоян, Косыгин и другие были вынуждены пить за здоровье человека, который разоблачал их всемогущий аппарат власти.

Нет, не Хрушев выступал здесь в роли Валтасара. Он был на стороне Солженицына, — пишет Гранин. Могущественный правитель был представителем партии и политбюро. Те, кто окружали его, скоро отнимут у него власть и возьмут ее в свои руки. А тридцать лет спустя и вся их власть рухнет.

Спустя некоторое время после того, как Солженицына так драматично и грубо изгнали из Советского Союза, Андре Бьерке написал стихотворение под названием «Русский вопрос, год 2090»:

Пётр задал отцу вопрос:

— Ты знаешь, кем был Брежнев?

Отец Сеня задумался, углубился в размышления.

И в конце концов ответил:

— Политик! Он жил в эпоху Солженицына...¹

Название автобиографии Солженицына «Бодался теленок с дубом» заимствовано из русской народной сказки о теленке, который пытается сокрушить дуб. У него это плохо получается. Но он не сдаётся. Никогда.

В реальной жизни ему повезло больше. А пророчество Андре Бьерке сбылось на столетие раньше, чем он мог себе представить.

Достоинство как болезнь

12 марта 1959 г. мужчина примерно сорока лет вошел в оружейную лавку в маленьком городке штата Техас — Ван Олстин. Он купил пистолет, поблагодарил продавца и вышел. Через несколько часов он зашел в торгующий круглосуточно магазинчик, навел пистолет на продавца и потребовал у него высыпать всю наличность из кассы в бумажный пакет. Он вытолкнул продавца в заднюю комнату, но при этом дверь не запер. Затем он вышел. Деньги — 97 долларов — так и остались лежать на столе.

Позже полиция схватила его и изъяла у него пистолет. Он оказался не заряжен.

Мужчина купил пистолет на свое имя. Звали его Клод Изерли. Его арестовали и посадили в тюрьму. Когда его навестила подруга, он сказал: «Я чувствую себя здесь в безопасности. Здесь мне не

¹ Bjerke André. Utvalgte skrifter II. Oslo, Aschehoug, 1982. S. 249.

нужно бороться с собой. Здесь я не смогу никому причинить зла»¹. Во время войны Клод Изерли служил пилотом военно-воздушных сил США. За 14 лет до этого загадочного акта ограбления утром 6 августа 1945 г. он, майор авиации, совершал разведывательный полет на самолете «Стрэйт Флэш» («Straight Flush») над Хиросимой. Он обследовал погодные условия и, убедившись, что они идеальны, по радиации передал Полу Тиббетсу, пилоту бомбардировщика «Энола Гэй» («Enola Gay»), что тот может приступать к выполнению задания. Час спустя атомная бомба рухнула на японский город. Около 100 000 человек погибли.

Ограбление магазинчика в марте 1959 г. было не первым проступком Клода Изерли. Последние годы он фальсифицировал чеки на платежах, устраивал ограбления, угрожая игрушечным пистолетом, а затем возвращал награбленные купюры или раздавал их. Часто он совершал эти нарушения в пьяном виде. Он предстал перед судом много раз, но только однажды его упрятали в тюрьму. Обычно суд присяжных признавал его негодным для отбывания наказания в связи с диагнозом «шизофрения», и его несколько раз помещали в специальную клинику для ветеранов войны в Вако, в Техасе. Туда Клод Изерли впервые попал в 1950 г., после попытки самоубийства. Из воздушных войск он уволился уже в 1947 г. В последующие годы он вел довольно беспорядочный образ жизни, злоупотреблял алкоголем и картами. Он был женат, у него было трое детишек, но к середине 1950-х годов он развелся.

Клод Изерли родился в 1918 г. Он вырос в баптистской среде на семейном ранчо в Техасе. Перед войной он был абсолютно здоров, и у него не было никаких проблем с нервами. Его признали годным к военной службе, и он прошел подготовку на военной авиабазе, стал военным пилотом, а затем ему доверили важный разведывательный полет над Хиросимой.

Сам Изерли утверждал, что психические проблемы начались у него после смерти матери в 1947 г. Он был в Нью-Мехико, когда узнал, что мать находится при смерти. Он вернулся домой, но застал ее уже на смертном одре. Рядом с ней лежала Библия, открытая на второй книге Моисея, и там он прочитал: «Не убий!» «Тогда я впервые понял, что я натворил», — писал он в 1962 г.²

¹ *Dugger Ronnie*. Dark Star. Hiroshima Reconsidered in the Life of Claude Eatherly of Lincoln Park. Texas/New York, 1967. P. 171.

² *Ibid.* P. 93.

Но что он, собственно, натворил? Он дал сигнал бомбардировщику. Пилот Пол Тиббетс до самой своей смерти в 2007 г. ни разу не усомнился в собственной непогрешимости. «Люди постоянно задают мне вопрос: как я воспринял последствия бомбардировки, — заявил он в интервью «Нью-Йоркеру» в январе 1946 г. — Я же считал, что все сделал, как положено, и когда я выполнил приказ, то отправился пообедать, а потом листал комикс “Терри и пираты”»¹. Тиббетс считал, что выполнил задание и внес свой вклад в окончание войны.

В отличие от Тиббетса, Изерли страдал от того, что выполнил свой воинский долг. Он впал в состояние депрессии, его мучили кошмары. В январе 1956 г. он добровольно явился в госпиталь для ветеранов войны. Через пару месяцев его отпустили, но скоро снова арестовали — за ограбление почты с двумя подельниками. Из-за небрежности Изерли схватили всех. Кстати, грабители так и остались ни с чем.

На судебном процессе врачи — О.П. Константин и Мак Элрой выступили в качестве свидетелей. Они объяснили присяжным, что Изерли страдает шизофренией. О.П. Константин заявил: в то время как другие пациенты боятся шоковой терапии, Изерли буквально умолял, чтобы ему провели эту процедуру. Доктор недоумевал: «Разве нормальный человек может жаждать наказания? Это противоестественно»². В процессе перекрестного допроса выяснилось, что Изерли страдает комплексом вины. Но возможно потому, что он не справился с заботами о семье? Доктор пояснил, что возможно, и поэтому, но: «В слезах и глубоком отчаянии пациент много раз повторял, что он виновен в гибели ста тысяч человек в Хиросиме»³.

Изерли страдает комплексом вины, настаивал врач. Его душевное состояние оказалось гораздо уязвимее, чем у других участников военных действий. Поэтому он и страдает душевной болезнью.

Изерли признали «невиновным» по причине помешательства. Его подельники получили по три года. Изерли покинул зал суда свободным человеком и начинающей знаменитостью. Пресса ухватила за его слова о том, что он ответственен за Хиросиму. Сам же он задумал написать книгу о своей жизни и добивался отказа от применения атомного оружия.

¹ *Dugger Ronnie*. *Dark Star. Hiroshima Reconsidered in the Life of Claude Eatherly of Lincoln Park, Texas*/New York, 1967. P. 115.

² *Ibid.* P. 158.

³ *Ibid.* P. 160.

Впрочем, он выбрал не самое удачное время. Гонка вооружений и холодная война были в самом разгаре. Через два года бывший американский президент Гарри Трумен, который и отдал приказ сбросить атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки, отмечая свое 75-летие, на вопрос о том, не раскаивается ли он в чем-либо, ответил: «Да, в том, что я не женился раньше».

Австрийский философ Гюнтер Андерс, который процитировал это высказывание в письме к тогдашнему президенту Джону Ф. Кеннеди, привел цитату из Г.Э. Лессинга: «Кто при известных обстоятельствах не сходит с ума, у того ума и не было»¹.

Клод Изерли сошел с ума, потому что умел думать и размышлять. Он начал писать письма — в японские газеты, а также тем, кто пережил бомбардировку Хиросимы.

Вплоть до ограбления в Ван Олстине в 1959 г. имя Клода Изерли часто упоминалось в прессе. Во время судебного процесса, который состоялся в связи с ограблением, в дело вмешался Вашингтон. Два местных врача были вызваны в качестве экспертов. Они едва его знали и даже исказили его имя в отчете, в котором написали, что Изерли страдает параноидальной шизофренией и галлюцинациями, он считает, что японцы охотятся за ним². Так что его снова поместили в госпиталь для ветеранов, на сей раз на неопределенное время. Но согласно американскому закону, он имел право через некоторое время обратиться к суду присяжных. Он так и делал, причем неоднократно. В результате он остался в госпитале и попадал время от времени в отделение для тяжело душевнобольных. Больничное начальство, его семья, и скорее всего и власти, а также военное ведомство, которому и принадлежал госпиталь, хотели держать его взаперти. За исключением двух осенних месяцев в 1960 г., когда он был в бегах и прекрасно себя чувствовал, Изерли держали взаперти в госпитале для ветеранов до 10 августа 1962 года, когда он окончательно сбежал. Он умер в 1978 г.

Философ, писатель и искусствовед Гюнтер Андерс (он же Гюнтер Штерн) родился в Бреслау в 1902 г. Сразу после прихода к власти Гитлера в 1933 г. он со своей тогдашней женой Ханной Арендт переехал в Париж, а через три года — в США, где находился до 1950 г.

¹ Samvittighet forbudt. Korrespondansen mellom Hiroshima-piloten Claude Eatherly og Günther Anders. Oversatt av Anders Hagerup. Oslo, 1962. S. 143.

² *Dugger Ronnie*. Dark Star. Hiroshima Reconsidered in the Life of Claude Eatherly of Lincoln Park. Texas/New York, 1967. P. 172.

Затем он переехал в Вену, где жил до своей смерти в 1992 г. Андерса как философа интересовал человек в эпоху века технологий: есть ли место для человечности и морали в обществе, которое руководствуется максимальной эффективностью и функциональностью? Он рассматривал атомную бомбу как радикальное воплощение триумфа технологии над человечностью и называл 6 августа 1945 г. «нулевым днем в новом летоисчислении». Он ежегодно ездил в Хиросиму в день катастрофы и активно участвовал в международном движении против атомного оружия. Впервые перед человечеством маячила реальная угроза полного самоистребления. Никогда еще действия отдельного человека не могли иметь таких серьезных последствий. Никогда ранее в истории человек не был так всемогущ и одновременно абсолютно бессилён. «Представим себе, что атомная бомба взорвалась», — писал Андерс в «Размышлениях об атомной бомбе». Причем эти заметки совпали по времени с интернированием Изерли в клинику на неопределенное время. «Цепь событий, которые привели к взрыву, состоит из такого количества звеньев, что в конце концов никого нельзя считать непосредственным виновником. У всех совесть чиста, потому что здесь совести и не требовалось. Нечистая совесть, если угодно, стала уделом машин»¹.

В тот же год Гюнтер Андерс прочитал в журнале «Ньюсуик» о Клоде Изерли — о человеке, который мучается от сознания того, что способствовал гибели ста тысяч человек. 3 июня 1959 г. философ написал письмо Изерли: «Технификация нашего существования изменила моральную ситуацию для всех нас; мы стали винтиками в машине и можем, ничего не подозревая, быть втянутыми в действия, последствия которых мы не можем предвидеть и которые мы никогда не совершили бы, если бы знали, к чему они приведут... Вы понимаете, что вы сделали: вы первый из тех, кто был вовлечен в этот грех, который каждый из нас может совершить сегодня или завтра... Но поскольку вы это сделали, вы и только вы можете рассказать нам, как все это произошло. Это очень важно для нас, да и просто необходимо. Так что в каком-то смысле вы — наш учитель»².

Клод Изерли наконец-то обрел человека, который его понимал. Гюнтер Андерс сочувствовал его страданиям и уважал и ценил его как

¹ Гюнтер Андерс. Размышления об атомной бомбе. Иностранная литература, 1966. № 1. С. 233—234.

² Samvittighet forbudt. Korrespondansen mellom Hiroshima-piloten Claude Eatherly og Günther Anders. Oversatt av Anders Hagerup. Oslo, 1962. S.19—21.

человека. Он больше не был просто пациентом, иллюстрацией к диагнозу, но человеком, у которого есть своя миссия. Изерли ответил: «Сердечное спасибо за ваше письмо, которое я получил в пятницу на прошлой неделе. Я прочел его несколько раз, прежде чем ответить вам. Возможно, оно станет началом нашей переписки, в которой мы можем обсудить вопросы, которые нам с вами интересны»¹.

Они часто обменивались откровенными письмами, и переписка продлилась до самой смерти Изерли и была опубликована в норвежском варианте под названием «Запретная совесть» (1962). Гюнтер Андерс снабдил книгу эпиграфом, взятым из Шеллинга: «Великая идея — добровольно нести наказание за неизбежное преступление и тем самым доказать свою свободу, потеряв ее»².

Андерс дает Изерли советы и наставляет его, поддерживает и утешает его, когда судебные власти приговаривают его к дальнейшей изоляции. В одном из писем Андерсу Изерли признавался: «Я до конца своих дней буду благодарен вам за то, что мы с вами познакомились и начали общаться. Вы даже не представляете себе, как сильно я нуждался в человеке, таком как вы, чтобы поддержать меня в деле, в которое я верю. Многим кажется, что мой бунт против войны — чистое безумие. Но нет никакого другого способа убедить людей в том, что атомная война не только приведет людей к физическому истреблению, но также деморализует людей. Мне безразлично, что обо мне подумают люди, моя задача — встряхнуть их и заставить понять, что они не имеют права поступать таким образом по отношению к себе и своим детям»³.

Вот один из комментариев Гюнтера Андерса: «Это фраза может остаться незамеченной, но насколько я понимаю, смысл ее в следующем: я намеренно превратил себя в плохого человека, потому что сознавал, что обязан показать людям, что атомная война делает их дурными людьми. Так что Изерли пожертвовал своей репутацией во имя моральных принципов»⁴.

Гюнтер Андерс досконально вник в дело Изерли. Он писал интеллигентным людям в Европе и США и пересылал им часть переписки. Письма получал и Бертран Рассел, который отметил: «Если тот, кто написал эти письма, считается сумасшедшим, то меня не

¹ Samvittighet forbudt. S. 25.

² Ibid. S. 18.

³ Ibid. S. 88—89.

⁴ Ibid. S. 88—89.

удивит, если я проведу свой последний год в ссылке в сумасшедшем доме — где я смогу радоваться обществу всех тех, кто может сочувствовать человеческой боли»¹.

Он писал письма лечащим врачам Изерли. Он отправил странное открытое письмо президенту Кеннеди, где процитировал одно из писем Изерли к нему: «Истина заключается в том, что общество просто не может смириться с тем, что я виновен, потому что само оно виновато гораздо больше». Гюнтер Андерс комментирует: «Счастливы те времена, когда душевнобольные говорят так, злополучны времена, когда только душевнобольные говорят так»².

В том, что Изерли душевно болен, врачи не сомневались. Те, кто сомневались в этом, могут прочитать написанное Изерли, настаивали врачи. Психиатр доктор Мак Эрлой заявил в феврале 1961 г. во время слушания дела своего пациента Клода Изерли: «Его письма можно использовать в качестве иллюстраций в учебнике по классической шизофрении». К этому выводу врач пришел, читая, среди прочего, письма Изерли к Гюнтеру Андерсу, которые Изерли не удалось тайком отправить адресату.

Гюнтера Андерса и самого диагностировали на расстоянии — и сделал это один из врачей Изерли. Андерс ответил: «Я получил удовольствие ознакомиться с письмом, которое вы написали одному из моих друзей. В нем вы упоминаете мое открытое письмо президенту Кеннеди и ставите мне диагноз “комплекс Дрейфуса”. “Мы не можем надеяться, — говорите вы, — что возможно изменить личность человека, страдающего комплексом Дрейфуса, особенно когда он находится на расстоянии многих миль”.

Но откуда такой комплекс?

Чувствовал ли Сократ себя призванным учить молодежь постижению истины? Вовсе нет, у него просто был комплекс воспитателя.

Пытается ли доктор помочь пациенту? Вовсе нет. Просто доктор испытывает комплекс исцелителя.

Пытался ли Изерли раскаться в том, что он содеял с Хиросимой? Вовсе нет. Просто испытывал комплекс вины.

Пытался ли Гюнтер Андерс помочь ему? Вовсе нет. Просто он испытывал комплекс Дрейфуса»³.

¹ Samvittighet forbudt. S. 158.

² Ibid. S. 145.

³ Ibid. S. 160—161.

Изерли и Андерс были убеждены, что ВВС США оказывали давление на клинику, чтобы запереть там Изерли. Изерли стало известно, что командование звонило в клинику, чтобы навести о нем справки. Руководство клиники позже уверяло, что военно-воздушные силы хотели узнать, как обстоят дела с его подопечными, не нужна ли им поддержка¹. Одна из санитарок уверяла, что она слышала, как доктор говорил Изерли, что его держат в отделении для тяжелобольных, поскольку он — политический заключенный. Однако руководство клиники наотрез отрицало этот факт.

С помощью Гюнтера Андерса Клоду Изерли удалось высказать свою позицию индивида в тот период, когда взять на себя такую ответственность не укладывалось в сознании. Он хотел признать себя виновным, но ему не позволили. Нация уверяла мир в том, что ратует за свободу и демократию, что она не совершала ничего ужасного. Изерли был как кость в горле. Он вызывал раздражение. Что, *собственно говоря*, им двигало?

Писатель Уильям Брэдфорд Хьюи попытался выяснить, что же кроется за феноменом Изерли. Поэтому он связался с Изерли и разъяснил ему суть своего проекта. Одновременно он признался ему в том, что был горячим сторонником атомной политики США и бомбардировки Хиросимы². Несмотря на это, Изерли согласился встретиться с ним и дал ему несколько интервью. Они общались более двух лет, до сентября 1963 г. Хьюи нашел множество других источников о жизни и истории Изерли с целью обнаружения истины, по крайней мере, так он уверял своих читателей. Например, он узнал, что лечащий врач Изерли, который сообщил суду о том, что его пациент считает себя виновным в гибели ста тысяч человек, имеет русское происхождение. Это было верно. Но верно было и то, что эти сведения повлияли на реакцию читателей, и они усомнились в искренности врача. Книга вышла в самый «холодный» период холодной войны. Хьюи также объяснял, что Советский Союз использовал Изерли в своей пропаганде против США перед кубинским кризисом³. Это тоже было верно, но ничуть не помогло пониманию феномена Изерли.

¹ Цит. по: William Bradford Huie. The Hiroshima Pilot. London, 1964. P. 286—287.

² Ibid. P. 38.

³ Ibid. P. 151, 274, 295.

Хьюи перевернул историю Изерли с ног на голову. Он утверждал, что Изерли ни в чем не раскаивался. Напротив, он завидовал Полу Тиббетсу, человеку, который совершил судьбоносный полет над Хиросимой и который действительно сбросил бомбу. Изерли почувствовал себя «пятым колесом в телеге». Ему не давали покоя лавры пилота, бомбившего Хиросиму. Так что он начал разыгрывать из себя кающегося грешника, а газеты и интеллектуалы сделали из него жертву. Особенно Гюнтер Андерс, который оказался интриганом. Он цинично использовал наивного и слабовольного Изерли в своей игре. Книгу «Запретная совесть» Хьюи счел «откровенно жестокой»¹.

«Дело Изерли вышло далеко за пределы понимания шизоидного и неполноценного Клода Изерли, — пишет Хьюи, — потому что миллионы людей очень хотели поверить в то, что нашелся такой МАЙОР ИЗЕРЛИ, который вез бомбу и дал ей упасть, чтобы потом преклонить колена и прошептать: “Господи, что я натворил!”»²

Изерли прочитал рукопись Хьюи. Они беседовали о ней, когда встретились в последний раз. Изерли боялся, что книга навредит ему. «Нет, она не навредит тебе, Клод, — сказал я. — Теперь ты навеки войдешь в историю прежде всего как пилот Хиросимы. Ты именно *тот человек*, который сбросил бомбу. Потом ты раскаялся. Затем ты совершил уголовные преступления, чтобы понести наказание за более серьезное преступление, — за Хиросиму. Но рьяные милитаристы объявили тебя сумасшедшим, поместили в клинику и сделали из тебя американского Дрейфуса. Так оно и есть, Клод. Я не могу ничего изменить. Никто не может.

— Но твоя книга? Разве она не сможет ничего изменить?

— О Господи, конечно, нет, — ответил я. — Эту книгу прочитают тысячи людей, и многие из них захотят поверить в то, что это милитаристы наняли меня, чтобы очернить тебя. Но миллионы и миллионы людей, начиная от наших конгрессменов до китайских крестьян, которые сидят возле радиоприемников, уже *знают* твою историю. Сотни книг не смогут это изменить. Ты стал тем, кто ты *есть*, потому что большая часть человечества в 1960 г. хотела, чтобы ты был пилотом Хиросимы»³.

Лицемерие носит почти кьеркегоровский формат, если бы только оно не было столь злонамеренным. Хьюи хотел внушить Изер-

¹ William Bradford Huie. The Hiroshima Pilot. London, 1964. P. 224.

² Ibid. P. 275.

³ Ibid. P. 299—300.

ли имидж, придуманный самим Хьюи, расчетливого пилота, которому удалось примазаться к славе того, кто фактически сбросил бомбу на Хиросиму. Он пытался внушить Изерли, что тот вышел победителем, хотя на самом деле из-за Хьюи Изерли потерял все. Изерли, к тому же, подозрительная личность: ссылки на «китайских крестьян, которые сидят возле радиоприемников», — косвенный намек на то, что Изерли является инструментом в руках у коммунистов, что, кстати, Хьюи повторяет не раз.

Книга «Пилот Хиросимы» впервые была опубликована в марте 1964 г., а затем переиздавалась трижды — в последующие годы. Мир был умиротворен: Изерли оказался одним из нас — эгоцентричным очковтирателем.

В тот же месяц, когда вышла книга «Пилот Хиросимы», в марте 1964 г., журнал «Truth» опубликовал ее краткое содержание. Изерли купил журнал и понял, что теперь уже его история вышла за пределы рукописи, которую знают только он и автор. Он пошел в магазин, купил пистолет с бумажными пистонами, совершил ограбление и был арестован¹.

«Я поехал в Гавестон, в тюрьму, чтобы встретиться с Клодом», — пишет другой биограф Изерли, Ронни Даггер, тоже опытный писатель и журналист. Его книга вышла в 1967 г., она была отчасти задумана как контраргумент против книги «Пилот Хиросимы». Даггер питает уважение к Изерли. Во время работы они подружились. Даггер признается: «Вначале он был совершенно растерян, но после того, как мы немного пообщались, он успокоился. Я спросил, что случилось, и он ответил: “У тебя когда-нибудь случалось так, что ты хотел отправиться в тюрьму?” Когда я прочитал статью в “Truth”... Я не могу объяснить, что случилось. Ничто в мире не казалось мне таким важным. И мне не хотелось бы заново пережить эту чертовщину»².

Суду присяжных хватило 14 минут, чтобы приговорить Изерли к ссылке в Техас — на неопределенный срок. Но благодаря поддержке второй жены Изерли через год отпустили.

«Я не берусь утверждать, что он не был болен, но в такие времена, как сейчас, кто может уверен, что он здоров? — вопрошает Даггер. — Пилот с атомной бомбой на борту — что, он здоров? Он

¹ *Dugger Ronnie*. Dark Star. Hiroshima Reconsidered in the Life of Claude Eatherly of Lincoln Park. Texas/New York, 1967. S. 240.

² *Ibid*. S. 240.

может быть отличным парнем, который выполняет свою работу и пытается к ней приспособиться, но как обстоят дела с его моральными принципами? Или они полностью подчинены его военному приказу? Был ли Эйхман здоров? И если он был здоров, то кто тогда нездоров?.. Клод не силен, но он и не слабovolен. Он не святой, но и не грешник, он не жертва, не негодяй, не идеалист и не циник. Он — личность, и поэтому в нем всего понемножку. Если он и герой, то не благодаря своему мужеству или нравственной высоте, а благодаря своему отчаянию. Никакой он не национальный герой, он — герой более серьезных человеческих масштабов. Он виноватый герой, которого надо принимать с печалью, так же как мы принимаем свой собственный позор и заблуждения... Тиббетс проявил себя как дисциплинированный военный. Изерли — как ответственный человек»¹.

В предисловии к американскому изданию книги «Запрещенная совесть» Гюнтер Андерс пишет: «Клод был первым, кто перевел характер нашей эпохи на язык личности, первым, чья личная жизнь отмечена реалиями и страхом атомной эпохи, первым, кто отказался сверять свою жизнь со стандартами конформистского общества, первым, кто представил свою собственную жизнь как предупреждение, а не как расписанную по деталям схему... Американцы с их традициями первопроходцев и стремлением завоевывать “новые рубежи” могут и должны гордиться тем, что пионером новой эпохи оказался настоящий американский парень, типичный рядовой американский парень...»²

В «Записках из подполья» Достоевский создает портрет антигероя, человека из подполья, который в противовес общему мнению, отвергает рационализм, не следует законам природы и не позволяет играть собой как винтиком. Он не согласен с тем, что человек предсказуем, что человек только и занят тем, что ищет счастья и отвергает свою уникальность. Он бунтует и готов даже совершить преступление, если это потребуется для того, чтобы отстоять свою независимость. И если уж дело пойдет так далеко, что и бунт, и преступление можно предсказать, так что человек все равно окажется подчиненным законам природы, то «человек нарочно сумасшедшим на этот случай сделается, чтоб не иметь рассудка и на-

¹ *Dugger Ronnie. Dark Star. S. 242—244.*

² *Samvittighet forbudt. S. 178—179.*

стоять на своем! Я верю в это, я отвечаю за это, потому что ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик!»¹

Клоду Изерли выпала роль — винтика, звена в огромном механизме, против которого он не мог или не должен был выступать. Он не справился с этой ролью. Он стал антигероем и сумасшедшим. Поэтому он плачет кровавыми слезами. Но своей реакцией и болезнью он доказал, что человек даже в самых экстремальных моральных обстоятельствах может сохранить свое достоинство.

Эксперимент

В 1961 г. социопсихолог Стэнли Милгрэм (1933—1984) начал проводить серию экспериментов в Йельском университете, которые длились много лет. Они получили самые разные оценки по всему миру. Этическая сторона опытов не раз подвергалась сомнению. Однако дальнейшее развитие социологии и психологии не может их игнорировать. Так же, как и всякий, кто хочет узнать самого себя.

Эксперименты Милгрэма дали нескольким последующим поколениям возможность заглянуть в самих себя, какой ранее не было. Эти эксперименты следовало бы включить в обязательную программу старшей школы.

В это время в Иерусалиме только что был осужден Эйхман. Милгрэма, как и других, заинтересовал феномен послушания. Кто он, этот рабски послушный Эйхман, — исключительный злодей и монстр, или на самом деле нет границ человеческому послушанию? Эксперименты ставили цель обозначить эти границы. Милгрэм отдавал себе отчет в том, что будет действовать внутри искусственного мира университетской лаборатории — конечно, это была иная ситуация, чем когда человеку дают распоряжения командиры или другие представители власти. Поэтому степень послушания, как он считал, в лабораторной ситуации будет слабее, чем в реальных обстоятельствах.

Он не хотел использовать в своем эксперименте студентов, так как они были слишком единообразны — и по образованию, и по

¹ *Достоевский Ф.* Записки из подполья. Полн. собр. соч. в 10 тт. Т. 4. С. 58.

возрасту. Он поместил следующее объявление в местной газете: «Мы платим по 4 доллара за час. Мы приглашаем людей для исследований феномена памяти». В анонсе говорилось, что не требуется ни особый опыт, ни образование. В экспериментах могли принять участие люди самых разных профессий и общественного положения. Для первых опытов он отобрал мужчин в возрасте от 20 до 50 лет¹.

В помещении, где должны были состояться эксперименты, доброволец встречал ученого в белом халате, под руководством которого проводились опыты, и другого участника эксперимента, который должен был играть роль ученика. Эксперимент имел целью исследовать значение наказания в процессе обучения. Ученик должен был соединять слова из списка согласно определенной системе. Другой испытуемый играл роль «учителя».

Только один из них был добровольцем и не знал, что на самом деле происходит. Другой испытуемый был актером, проинструктированным для эксперимента. Речь шла не об обучении, а о готовности выполнять приказы. Собственно только «учитель» и был испытуемым, но ничего не знал об этом.

К «ученику», которого играл актер, прикрепили электроды. Руки его были привязаны, чтобы он не мог совершать лишних движений. Каждый раз, когда ученик ошибался, так называемый «учитель» должен был послать ему электрический заряд по шкале от 15 до 450 вольт, с делениями по 15 вольт и уровнями от «легкого удара» до уровня «осторожно, опасное напряжение!». Последние два уровня были отмечены тремя крестиками.

Руководитель экспериментов заверял «учителя», что «ученик» не получит никаких травм, но просил его постепенно повышать напряжение каждый раз, когда ученик ошибается. Сам учитель тоже получил удар током в 45 вольт, чтобы знать, как себя чувствует ученик. Если «учитель» медлил, ученый подчеркивал, что опыты очень важны для науки. Если «учитель» протестовал и говорил, что «ученик» не может больше терпеть, ученый отвечал, что следует продолжать, пока не будут составлены все пары слов.

Разумеется, никто не получал никаких электрических ударов. Во время пауз ученый сигнализировал актеру, чтобы тот изображал боль: тот стонал, кричал, дергался — и все такое прочее.

¹ *Milgram Stanley. Obedience to Authority. An Experimental View. New York, 1975. P. 15.*

Милгрэм варьировал обстоятельства и отношения между «учителем» и «учеником». В первом раунде «учитель» не видел и не слышал голоса «ученика». Ответы попадали на экран. Но он мог слышать, как «ученик» стучит по стене, пытается высвободиться и мечется, когда ток усиливается. Из 40 участников эксперимента 26 человек, или 65 процентов, продолжали наказывать «ученика» до максимального уровня. Дважды после того, как учитель посылал в соседнюю комнату смертельно опасный удар силой в 450 вольт, экспериментатор прекращал опыты.

Многие из участников эксперимента были очень раздражены и огорчены. Они вставали со стула и порывались уйти, но оставались — чтобы продолжить «научные изыскания». Ни один из них не остановился до уровня в 300 вольт. После этой отметки первые пять участников отказались продолжать эксперимент¹.

Результат оказался почти такой же и тогда, когда «учитель» мог слышать жалобы и крики «ученика»: 25 из 40 участников дважды применили наказание в 450 вольт. Но первые участники прекращали эксперименты раньше, чем те, кто не мог слышать голос «ученика» — один на уровне 135 вольт и пятеро на уровне 300 вольт².

Когда «учитель» находился в одной комнате с «учеником», в двух метрах от него, ситуация менялась: «только» 16 человек, или 40% испытуемых, несмотря на жалобы, мольбы и протесты, дошли до напряжения в 450 вольт. Когда «учитель» непосредственно контактировал с «учеником», которого он наказывал, число послушных сократилось. Если учитель наказывал ученика, прижимая его руку к электродной пластине, только 12 из 40 (то есть 30%) довели опыты до конца. 16 испытуемых отказались продолжать эксперимент уже после 150 вольт.

Другие варианты опытов показали, что, когда «учителя» сами принимали решение, ударов тока было не так уж много, большинство останавливались до того, как «ученик» начинал стонать. Только один из них послал «ученику» заряд в 450 вольт. По команде участники эксперимента выполняли действия, немыслимые для них, если бы они действовали самостоятельно или сами принимали решение. Тогда интересы науки становились на место их собственных моральных принципов и установок.

¹ *Milgram Stanley. Obedience to Authority. An Experimental View. New York, 1975. P. 33—35.*

² *Ibid. P. 35.*

Были апробированы и другие варианты, например, когда от «учителя» требовалось передавать приказы, а не нажимать на кнопку самому. «В этой ситуации 37 из 40 взрослых жителей округа Нью-Хейвен использовали максимальный уровень тока, — пишет Милгрэм. — Они ссылались на то, что ответственность за последствия несет тот, кто нажимает на кнопку»¹.

Впрочем, парадокс заключается в том, что, когда они сами нажимали на кнопку, они считали: ответственность несет тот, кто *отдает распоряжения*.

Для испытуемых оказался очень важен авторитет руководителя. Если распоряжение исходило от него, они старались подчиниться. Если Милгрэм давал понять, что приказы исходят от отдельного человека, который отдает распоряжения с ведома руководителя, то 80% испытуемых отказывались подчиниться².

Эксперименты показали, что свойство совершать жестокие действия имеет чрезвычайно широкий спектр. Чем слабее контакты между жертвой и преступником, тем легче повиноваться приказу.

И это относится к подавляющему большинству из нас.

Милгрэм как в зеркале, продемонстрировал нам наши темные стороны, доказал, что мы можем проявлять жестокость. Под влиянием авторитетов мы становимся жестокими и теряем свою идентичность.

И в данном случае неважно, что число участников эксперимента было ограничено.

Подобные эксперименты проводились и потом, они варьировались. И все данные согласуются с результатами первых опытов. Не обнаружили также различия между послушанием мужчин и женщин. Степень послушания увеличивается при сближении с руководством и достигает максимума, когда «учитель» и руководитель эксперимента находятся в одной комнате, а «ученик» в другой.

«Помещая жертву в другую комнату, мы не только отдаляем его от участника эксперимента, но и приближаем друг к другу руководителя опытами и участника эксперимента, — объясняет Милгрэм. — Эти двое как бы образуют группу, из которой исключают жертву. Стена, которая возникает между жертвой и другими, толь-

¹ Milgram Stanley. Obedience to Authority. An Experimental View. New York, 1975. P. 11.

² Ibid. P. 10.

ко усиливает ощущение изолированности. В этой ситуации жертва ощущает себя изгоем, он одинок — физически и психически»¹

«Ученик» становится «другим», чужим — он не один из нас, он почти предмет. И *мы* объединяемся и действуем против *него*. Послушание предполагает единообразие и одну волю. Если сам авторитет находится под сомнением, то послушание невелико — как в лабораторных условиях Милгрэма, так и вовне. Когда присутствовали два руководителя эксперимента, один из которых приказывал «учителю» остановиться, когда жертва молила об освобождении, а другой настаивал на продолжении эксперимента, то никто из испытуемых не подчинялся. Противоречивые распоряжения приводили испытуемых в замешательство². Они останавливались.

Плюрализм и политическая демократия тормозят механизм послушания. Поэтому развитие индивида так тесно связано со свободой слова и разнообразием. И, соответственно, системы, построенные на единомыслии и отрицании персональной ответственности за свои действия, опасны.

Социолог Зигмунт Бауман в своей работе «Современность и Холокост» (1997), опираясь на эксперименты Милгрэма, подчеркивает актуальность тоталитаризма. Нацистские преступления не были результатом средневековой мистики или наваждения. Их истоки прослеживаются в современном централизованном государстве, в командном стиле современной бюрократии и бюрократическом языке.

В современной бюрократической системе преступник находится так же далеко от того, кто страдает от его действий, как и испытуемые в экспериментах Милгрэма, когда они не слышат или не видят «ученика». Бюрократ также превратился — из ответственной личности в пешку в большой игре, в звено в длинной командной цепи, с единственной четко сформулированной целью: эффективностью. Именно такая структура создала почву для нацистских преступлений.

Экстремальная эксплуатация нацистами и большевиками склонности бюрократии к бесчеловечности ослепляет нас, и поэтому мы и не видим в Эйхмане своих темных возможностей. Зло банально.

¹ *Milgram Stanley. Obedience to Authority. An Experimental View. New York, 1975. P. 39.*

² *Ibid. P. 107.*

«Страшен не сам Холокост и все, что мы узнали о преступниках, не то, что все “это” случилось с нами, а мысль о том, что мы сами могли сделать это», — подчеркивает Бауман¹.

То, что Холокост актуален, *не* означает, что современность обязательно приведет к Холокосту, что вся современность для нас такая же угроза, как и нацисты. Те, кто так считает, превращает тоталитаризм в обыденное явление. В современном мире есть *тенденции*, которые способствуют нацистским преступлениям. Например, экстремальный вариант современного стремления к полностью распланированному миру². Современность делает возможным тоталитаризм, но, чтобы реализовать идею тоталитаризма, требуются люди, склонные к бесчеловечности, что предполагает унификацию. В современном обществе имеется ряд механизмов торможения и контроля, препятствующих подобному развитию событий. Об этом свидетельствуют и эксперименты Милгрэма.

Самый основной механизм — плюрализм, многообразие мнений и авторитетов. Поэтому первое, что делали тоталитарные режимы, устранили многообразие.

Для этих режимов необходима иерархическая и командная система отношений между лидером и подданными, которая выступает единым фронтом против жертв. Эксперименты Милгрэма показали, что именно подчиняясь авторитету руководителя, “учителя” посылали высокие разряды электричества своим жертвам. Когда они сами принимали решения, то результаты были иными. «Эти эксперименты доказали: решающим фактором является отношение к авторитету, а не тот факт, что человек подчиняется приказу и посылает разряд тока, — цитирует Бауман Милгрэма. — Распоряжения, которые исходили не от руководителя, а от других персонажей, игнорировались участниками опытов»³. Важно не то, что делает человек, а для кого он это делает.

Бауман приходит к выводу: эксперименты Милгрэма показали, что жестокость — не индивидуальная черта преступников, а как раз свидетельство *отсутствия* индивидуальности. Аргументы, что ты всего лишь выполняешь приказ, что ты не несешь персональной ответственности за свои поступки, что виновата «систе-

¹ *Bauman Zygmunt. Moderniteten og Holocaust. Oversatt av Mette Nygård. Oslo, 1997. S. 198.*

² *Ibid. S. 134.*

³ *Ibid. S. 209.*

ма» или что ты служишь «науке», приводят к преступлению. Злые деяния имеют свое происхождение вне индивида. «Жестокость скорее социальная категория, чем черта характера. Некоторые люди склонны становиться жестокими, когда попадают в обстоятельства, ослабляющие моральное давление и оправдывающие бесчеловечность»¹. Некоторые, но далеко не все. В эксперименте Милгрэма участвовали и люди, которые отказывались выполнять команды. С некоторыми «неповинующимися» мы уже познакомились за пределами лаборатории.

Но были и многие другие.

Неприспособленные

Ева Фогельман была одной из студенток Милгрэма. Она заинтересовалась теми участниками, которые отказывались выполнять команды руководителя экспериментов, и она вывела опыты за пределы лаборатории. Ее отец Симша Фогельман был единственным евреем, который спасся в маленькой деревне в Белоруссии. Один пекарь спрятал его от нацистов и спас. Позже он скрывался в лесах, куда крестьяне приносили ему еду, делясь своим скудным пайком².

Ева Фогельман интересовалась теми людьми, которые до и после Второй мировой войны в Германии и оккупированных странах Европы прятали евреев или помогали им, спасали им жизнь. Она назвала их «спасителями». Очень часто они рисковали собственной жизнью ради того, чтобы помочь другим. Их поступки доказывают, что «Белая роза» не была одинока.

О многих спасителях мир узнал давно, например, Мип Гис и ее муж укрывали у себя Анну Франк и ее семью до тех пор, пока соседи не донесли на них в гестапо.

Оскар Шиндлер стал настоящим эталоном спасителя. Преуспевающий промышленник, он спас жизни тысячам евреев, предоставив им работу на своих фабриках. В конце войны он потратил все свое состояние на взятки, чтобы вызволить пленных и купить на черном рынке товары для рабочих. Он умер в бедности в 1974 г. Однако в 1967 г. его пригласили в Израиль и чествовали там как героя. В последние годы своей жизни он жил в полной нищете, су-

¹ *Bauman Zygmunt. S. 213.*

² *Fogelman Eva. Wir waren keine Helden. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. München, 1998. S. 9 ff.*

ществова на пособия от еврейских организаций и дары от спасенных им людей. Он похоронен в Иерусалиме.

Рауль Валленберг спасал евреев в Венгрии, снабжая их шведскими паспортами. Русские арестовали его, и он сгинул в советских лагерях.

Следует упомянуть и многих анонимных датчан, которые осенью 1943 г. на больших и малых судах вывезли почти все еврейское население в безопасную Швецию. И все же прошло много лет после окончания войны, прежде чем заговорили о спасителях, Холокосте или «Белой розе». Этому во многом способствовали фильм «Список Шиндлера» (1993) и исследования Евы Фогельман.

Первое, что поразило Еву Фогельман, было то, насколько различными были спасители и как сложно было их понять. «Большинство» у Милгрэма понять было нетрудно. Это большинство состояло из вполне благополучных мужчин и женщин, средних людей, которые выполняли приказы. Они не сомневались: те, кто отдают приказы, ведают, что творят. Спасители же, напротив, не поддавались классификации.

Если Зигмунт Бауман прав, утверждая, что жестокость развивается в определенных социальных условиях, то это означает, что спасители плохо приспособлены к своему окружению. «Они не укладываются в определенные рамки, — пишет Ева Фогельман. — Наука не знает, как классифицировать этих аномальных людей»¹.

На первый взгляд, они, так же как и пособники и мучители, «самые обыкновенные люди». Среди спасителей попадались самые разные типы, даже уголовники. «Я могу назвать пару десятков имен ловкачей, воров, контрабандистов, грабителей, вымогателей и убийц, — пишет Фогельман. — Среди тех, кого я опрашивала, отыскивалось немало таких людей»².

Но спасители — далеко не только люди, имевшие опыт жизни вне закона: «Среди них встречались крестьяне, аристократы, бизнесмены, конторские служащие, няни, врачи, социальные работники, дипломаты и кузнецы. Они не принадлежали к определенной национальности, общественной или возрастной группе, не обладали определенным уровнем образования. Женщин было

¹ *Fogelman Eva. Wir waren keine Helden. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. München, 1998. S. 29.*

² *Ibid. S. 21.*

столько же, сколько мужчин. Это люди разного темперамента, у них разные религиозные и политические убеждения»¹.

Среди спасителей попадались и антисемиты. Было также много детей и подростков.

Кто-то из них действовал на свой страх и риск, другие помогали из чувства солидарности, когда полиция являлась в дом, где прятали одного или многих евреев. Девятнадцатилетняя польская девушка Яна Ковалюк спрятала семерых евреев на чердаке крестьянского дома, где жила с матерью. Однажды к ним в дом нагрянула полиция.

Прятавшиеся там евреи едва успели скрыться, но не успели замести все следы своего пребывания. И полицейши увидели стол с еще дымившимися окурками и картами. Тогда племянник Яны, которому было всего девять лет, дотронулся до мундира полицейши и прошептал, что он и его друзья иногда играют в карты и курят втайне от взрослых. Не мог бы господин полицейский оказать любезность и не говорить об этом взрослым?²

Те, кто прятали у себя евреев, конечно же, не знали, как долго им придется рисковать и заботиться о чужих людях. Далеко не все спасители знали людей, которых они прячут у себя. Порой между хозяевами и гостями вспыхивали довольно серьезные конфликты. Дети чаще всего могли играть только с теми, кто проживал в доме. Хозяева не могли принимать гостей, никто не знал донощиков в лицо. Иными словами, спасители не могли вести привычную жизнь. Им следовало проявлять изобретательность и выдержку.

В 1942 г. Владислав Мисюна, молодой поляк из города Радом, помог спасти многих заключенных Майданека. Лагерные власти поручили ему поставлять заячий мех. Солдатам на войне требовались воротники и шапки. Мисюна получил в свое распоряжение 30 молодых женщин. Навещая их, он всегда тайком приносил им еду. Но однажды одна из девушек заболела инфекционной болезнью. Мисюна знал, что немцы убьют ее, если прознают про это. Он очень хотел ей помочь. Но как? Он намеренно заразил себя этой болезнью и отправился к врачу. Врач подобрал ему лекарство,

¹ *Fogelman Eva.* Wir waren keine Helden. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. München, 1998. S. 21.

² *Ibid.* S. 95.

которым он поделился с женщиной. И они оба выздоровели и пережили войну¹.

Голландская домохозяйка Тереза Веерстра спрятала молодую еврейку, которая ждала ребенка. Чтобы окружающие поверили, что она сама беременна, Терезе пришлось прикрепить к животу подушку. Так она и ходила и рассказывала всем, что находится в интересном положении. И в один прекрасный день она «родила» ребенка².

Немка Катрина В. хотела помочь одной из еврейских семей тайком пересечь границу с Швейцарией. Чтобы усыпить бдительность пограничника, она вступила с ним в связь и потом родила от него дочь. Дочь так и росла, считая, что ее отец погиб на Восточном фронте. И только после смерти матери она узнала правду³.

«Мотивы сострадания перевешивали холодный расчет», — считает другой спаситель, Отто Шпрингер⁴. Ева Фогельман утверждает, что у спасителей срабатывало особое чувство «Я — спаситель», которое побеждало трезвый расчет. Они совершали поступки, которые в отдельной жизни показались бы им невероятными. Они и сами потом не могли объяснить мотивы своего поведения. Это чувство помогало им спасать других. Мотивы их поступков трудно перечислить: они испытывали огромную симпатию к евреям, их профессия требовала сострадания и активных действий, они брали пример с других спасителей. Исследование Евы Фогельман показывает, что примерно треть спасителей была нравственно мотивирована. «А что мне было делать, когда другие люди оказались в опасности?» — и они отвечали на этот вопрос своими поступками⁵. Они относились к другим как к «ты». Ценность и стоимость других становится неотъемлемой частью Я.

Это внутреннее осознание «себя как спасителя» развивалось медленно. Сначала они отваживались лишь на незначительные поступки, их мучили страх и беспокойство. Потом они становились смелее, учились преодолевать свои страхи. Они ставили перед собой цель перехитрить власти и помочь тем, кто оказался в беде.

1 *Fogelman Eva. Wir waren keine Helden. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. München, 1998. S. 89.*

2 *Ibid. S. 92.*

3 *Ibid. S. 92.*

4 *Ibid. S. 76.*

5 *Ibid. S. 177.*

Некоторые признавались, что, спасая одну жизнь, они понимали, что можно спасти многих. Риск-то был тот же самый¹.

Фогельман сравнивает спасителей и тех, кто послушно следовал приказам сверху — в лабораториях и в реальной жизни. У второй категории не возникало никаких противоречий со своей совестью и моралью. Мы знаем, что участники экспериментов Милгрэма не посылали бы своим «ученикам» разряды тока, если бы сами принимали решения, если бы не получали команды сверху. То же самое, считает Фогельман, относится к нацистским врачам. У них также были другие представления о добре и зле, нежели те, что находили выражение в их деяниях. Спасители же действовали в соответствии со своей совестью, моральными представлениями, идентичностью, чувствами, позицией, со своим Я².

Фогельман считает, что, несмотря ни на что, должно быть что-то такое, что объединяет спасителей. Она задала им вопросы об их детстве и обнаружила в общем и целом некоторые общие черты. И самая важная из них — все они выросли в семьях, где царила любовь³. У них перед глазами был пример альтруизма. Их учили толерантности, они видели в окружающих не евреев или христиан, а прежде всего людей. Они пережили серьезные утраты, тяжелые болезни или потеряли своих близких. И их воспитали независимыми. Их редко подвергали телесным наказаниям. Они встречали у родителей понимание и отвечали родителям тем же. «Способность самостоятельно мыслить и прислушиваться к своим чувствам — безусловно решающая черта спасителей, — пишет Фогельман. — Тот, кто помогает преследуемым, должен мыслить самостоятельно и действовать, не оглядываясь на то, что думают или делают другие»⁴.

Именно самостоятельность и ощущение, что другой — такой же, как и ты сам, т.е. сочувствие, — эти критерии оказались решающими для спасителей.

Зигмунт Бауман считает, что у тех, кто спасал евреев, и не только евреев, есть много общего: «Можно тщетно искать социальные, политические или религиозные детерминанты, которые делали их выдающимися. Их моральный дух, совесть, которые дремали в связи с отсутствием необходимости бороться, вдруг

¹ *Fogelman Eva.* Wir waren keine Helden. S. 98.

² *Ibid.* S. 99.

³ *Ibid.* S. 247—265.

⁴ *Ibid.* S. 252.

пробудились, и оказалось, что это — неотъемлемая черта их характера — в противовес отсутствию морали, которое имеет социальные корни»¹.

Иными словами, возникает впечатление, что сам процесс цивилизации, который Норберт Элиас описывает на протяжении Средневековья и вплоть до Нового времени, процесс, проложивший путь для современного самопонимания, в наши дни привел к развитию элементов, открывающих дорогу современному варварству, передовому в техническом отношении. Требование эффективности, инструментальное использование мышления и почти рефлексорное понимание, что я, как и другие, обладаю идентичностью, привнесенной извне, привело к слепоте в отношении отдельного человека и его ценностей. Поэтому ранние исследователи трагедии Холокоста уже в 1945 г. предупреждали: нужно больше опасаться законопослушных людей, чем нарушителей закона².

Процесс цивилизации и социализации приводят к формированию общества, которое Олдос Хаксли описывает в романе «О дивный новый мир». Не только добро зависит от воли, мужества и изобретательности отдельного человека. Все новые идеи и сама культура проникают в историю благодаря этим качествам. То самопонимание, которое утверждали этические индивидуалисты, стало необходимым для выживания индивида.

Если личность воспринимает себя как «одного из многих», она рискует потерять себя, оказывается вовлеченной в цепь событий, без начала и без конца. Чтобы стать индивидом, нужно быть неприкосновенным, сопротивляться и самим творить себя и свою судьбу.

В 1955 г. Йенс Бьёрнебу (1920—1976) написал короткую новеллу или, скорее, притчу.

«Когда Джордано Бруно отправляли на костер, к нему из толпы пробрался некий юноша. Он попросил палача подождать, схватил Бруно за руку и сказал:

— Ты заблуждаешься, ты даже не представляешь себе, как ты заблуждаешься. Я студент психологии Хансен, и я точно знаю, что ты неправ, я читал много книг. Тебе следует сейчас же признать свои ошибки!

¹ *Bauman Zygmunt. Moderniteten og Holocaust. Oversatt av Mette Nygård. Oslo, 1997. S. 215—216.*

² *Ibid. S. 197.*

Бруно внимательно посмотрел на студента, сказал ему, что он прав, и сошел с костра.

С того самого дня бессмертный студент психологии кочевал из века в век. Там, где человека посещала свободная мысль и он попадал в конфликт со своим окружением, к нему являлся Хансен и призывал его к приспособлению. И поэтому не возникли ни естественные науки, ни свобода слова, ни психология»¹.

Бьёрнебу всей своей жизнью и творчеством боролся с этим студентом психологии и его последователями, опекунами и их преступлениями. Бьёрнебу был рыцарь и оратор из стана Джордано Бруно и решительным врагом хорошо приспособленного зла. Раз за разом он повторял, что те, кто строили концентрационные лагеря и газовые камеры, были обычными отцами немецких семейств и преуспевающими гражданами.

Конформизм — самый страшный враг личности в XX в. Причем он незаметно разрушает личность, как пишет Бьёрнебу. *Я никто*. Это самопонимание — единственная точка отсчета, которая позволяет ориентироваться в ценностях современного мира.

Поэтому пусть эта короткая, но по-прежнему актуальная притча Йенса Бьёрнебу время от времени расширяет наши горизонты, помогает нам понять самих себя. И тогда мы сможем устремить свой взгляд в будущее и убедиться в том, что оно у нас есть.

¹ *Bjørneboe Jens. Norge mitt Norge. Essays om formyndermennesket. Oslo, 1968. S. 40.*

Перспективы на XXI век

*Даже если этот век не принадлежит индивиду,
будущее зависит от каждого*



Мир Я

Мы возвращаемся к исходному пункту и обретаем себя заново

Ты разодета была в пух и прах,
Швыряла золото направо и налево,
Тебе говорили: «Кукла, твое дело — швах!»
А ты выступала, как королева.
Ты смеялась над теми, кому не везло.
Но все, что было, прошло.
А нынче какой же смех?
Ты теперь зависишь от всех,
И на столе твоим днями нет ничего,
И каково,
Каково
Не иметь ни угла, ни норы,
Ничего, никого —
Катиться камнем с горы?

Боб Дилан

Когда я понял, что хочу написать эту книгу, то сначала набросал две предыдущие главы. Мне показалось, что самопонимание человека как индивида происходит на базе своей противоположности — человека, являющегося послушным и бессловесным звеном в общем механизме одинаковых единомышленников. Во мраке тоталитаризма индивид проступает отчетливее. Поэтому я набросал несколько биографий людей XX в., которых я называю «светочами». Мои «светочи» своим мужеством, изобретательностью и самостоятельностью освещают пространство во тьме диктаторских режимов.

Представьте себе мое изумление, когда я в период работы прочитал книгу Цветана Тодорова «Норе and Memoгу» («Надежда и память»), написанную в 2003 г. В предисловии он пишет: «Оценивая позитивный и негативный опыт XX века, я не могу удержаться от соблазна и не назвать шесть человек, жизнь которых подверглась сильному воздействию тоталитаризма, но они ему противостояли... Как будут оценивать XX век в далеком будущем? Может быть, назовут его “столетием Сталина и Гитлера”? В таком случае это будет означать оказание этим тиранам чести, которой они не заслужили, увековечивание памяти о преступниках и их преступлениях. Было бы досадно повторить ошибки прошлого таким образом. Лично я надеюсь, что этот страшный мрачный период истории запомнится как раз благодаря тем немногим подвижникам, которые сохранили

голову и разум и не потеряли веру в то, что фактически живущие люди и есть единственный идеал для человеческих стремлений»¹.

Цветан Тодоров перечисляет шесть человек. Это Василий Гроссман, Маргарет Бубер-Нойманн, Давид Руссе, Примо Леви, Ромен Гари и Жермена Тильон. Первых двух я тоже включил в свой список. Но я не написал о них, так же, как и о многих других героях, исключительно потому, что объем книги ограничен. Те, кто остался в списке, иллюстрируют основную идею моей книги. И все же я хотел бы упомянуть еще одного героя — польского врача, писателя и педагога Януша Корчака (1878—1942).

Как педагог, Корчак считал, что каждый ребенок имеет свою цель в жизни и право на свой индивидуальный способ существования. Корчак отстаивал главный принцип педагогики — поддерживать ребенка на его пути к цели, не пытаясь оказывать на него давление. В 1911 г. Корчак основал в Варшаве еврейский Дом сирот, которым руководил (с перерывом в 1914—1918 гг.) до конца жизни. Благодаря своей педагогической деятельности, а также своим радиопередачам, он стал известен всей Польше. Затем, когда антисемитизм набрал обороты, его отстранили от участия в радиопередачах.

Когда стало ясно, что представляет собой нацизм, ему предложили уехать в США и Палестину. Но он не захотел оставить Дом сирот. Немцы оккупировали Польшу. Ему вручили паспорт и билет. Но он не уехал.

Дом сирот вынудили переехать в гетто. Корчак получил разрешение проживать в «арийской части» города. Но он остался с детьми.

5 августа 1942 г. детей из Дома сирот забрали нацисты. Всех отправляли в концентрационный лагерь Треблинка. По свидетельству очевидцев, 200 детей построились рядами. Они были одеты в самые лучшие одежды. У каждого была с собой любимая игрушка или книга. Во главе процессии шел старший мальчик, он нес зеленый флаг детского дома, с цветком и звездой. Впереди всех шел Януш Корчак, он нес самого младшего воспитанника детского дома на руках и вел за руку другого ребенка. Процессия остановилась у вокзала, где детей погрузили в вагоны для скота и перевезли в лагерь. Потом их отправили в газовые камеры².

¹ *Todorov Tzvetan. Hope and Memory. Reflections on the Twentieth Century. London, 2003. P. 4.*

² См.: *Nordmeyer Barbara. Profile des Jahrhunderts. Stuttgart, 1980. S. 22 ff.* См. также: «Projekt Janusz Korczak»: <http://www.janusz-korczak.de/>

Корчак принадлежит к тем людям, которых я назвал «светочами» — они, как луч света, озарили все вокруг.

Гарри Поттер и лорд Вольдеморт

Несмотря на очевидную противоположность между индивидом и тоталитаризмом, я обнаружил, по мере того как продвигалась моя работа над книгой, что рассказ о развитии самопонимания тесно переплетается с предпосылками и возникновением тоталитаризма.

Египет для меня — точка отсчета и в истории индивида, и в истории тоталитаризма. Индивидом тогда был только всемогущий фараон. Все остальные становились индивидами после своей смерти. Благодаря христианству стало возможным признание ценности и достоинства индивида. И в то же время христианство может привести к тоталитарному мышлению. В дни своего могущества церковь посылала на костер инквизиции тысячи ведьм и еретиков.

Когда Виктор Франкл повествует о том, как заключенных разделяли, брили и дезинфицировали по прибытии в лагерь, я вспоминаю Мишеля Фуко и представляю себе заключенного как образец «человека в пустом пространстве». Железный «дискурс» определил его «превращение в тело». Субъект стал лишь «грамматическим придатком к языку». Человек исчезает в системе, которую придумал богоубийца Ницше: «С помощью филологической критики и определенной формы биологизма Ницше достиг той точки, где человек и Бог сопринадлежат друг другу, где смерть Бога — синоним исчезновения человека и где обещанное пришествие сверхчеловека означает с самого начала и прежде всего неминуемость смерти человека», — пишет Фуко.

Разумеется, Фуко ни в коей мере не был приверженцем тоталитаризма. Он сам — и многие вместе с ним — рассматривает своего «человека в пустом пространстве» как вестника свободы, как обещание времени, когда «все люди обретут свою самость», — пишет его датский комментатор Даг Хеде¹.

Я полагаю, что за исключением героев этой книги, оказавших сопротивление тоталитаризму и боровшихся с ним, почти все сделавшие шаг к тоталитаризму виноваты — в своих высказываниях или рассуждениях. Как показывает пример Мартина Хайдеггера, даже черпая вдохновение у Сёрена Кьеркегора, можно вступить в ряды

¹ См.: *Dag Heede*. Det tomme mennesket. Introduktion til Michel Foucault. København, 2004.

нацистской партии. Все мы, в той или иной степени, страдаем одной и той же слабостью — склонностью к тоталитарному мышлению.

Гарри Поттер демонстрирует идеал свободного самостоятельного индивида и отношение этого индивида к тоталитарному мышлению. Его антипод — злой маг лорд Вольдеморт. Противоборствование сил, которые их объединяют и разъединяют, — основной мотив серии романов о Гарри Поттере. «Они отражаются друг в друге как в зеркале, как две грани одного и того же образа», — пишут Йорген Горе и Эйстейн Шостад в статье «Гарри Поттер — маг-философ»¹. Исследователи отмечают, что Джоанн Роулинг активно использует и колдует с материалом из мифологии и истории философии, египетскими и библейскими сказаниями о сотворении мира и другими источниками вплоть до Карла Поппера, если, конечно, эти два норвежских автора сами не «наколдовали» и не придумали эти черты в ее романе.

Мир, созданный Джоанн Роулинг, охватывает и современный *воспитательный роман*, в котором постепенно раскрывается многослойность самопонимания и его многозначный характер. Главный герой, которому вначале 11 лет, с каждым романом становится старше на год, и в конце седьмой книги он повзрослел уже на 7 лет. Постигая окружающий мир, он постигает и самого себя, преодолевая препятствия и обретая опыт.

Гарри состоит в родстве со злыми силами. На лбу у него — тонкий шрам в форме зигзага молнии. Это отметина лорда Вольдеморта. Гарри, как и Вольдеморт, из рода змеев и наделен даром заклинателя змей. Гарри Поттер и Вольдеморт похожи и родственны друг другу, и в то же время противоположны. Гарри Поттер наделен силами, которые «неведомы темному волшебнику». Согласно предсказанию, он и есть тот, кто рожден для того, чтобы победить Вольдеморта. Они не могут жить вместе в этом мире. Одному из них придется убить другого. Сила, которая их разделяет, называется «любовь».

«— Значит, когда в пророчестве было сказано, что у меня будет «сила, неведомая Темному лорду», имелась в виду просто — любовь? — немного разочарованно спросил Гарри.

— Да — просто любовь, — сказал Дамблдор. — Но не забывай, Гарри, что слова пророчества важны только потому, что их сделал такими Вольдеморт»².

¹ Gaare Jørgen og Øystein Sjaastad. Harry Potter — en filosofisk trollmann. Oslo, 2006. S. 65.

² Джоанн Роулинг. Гарри Поттер и принц-полукровка. Гл. 23. См.: <http://lib.rus.ec/b/77876/read>.

Мы могли бы разделить разочарование Гарри от того, что его отличает от Вольдеморта «только» любовь. Но это *только* означает многое. Гарри, в отличие от Вольдеморта, свободен.

«— Но, сэр, — сказал Гарри, героически стараясь, чтобы вопрос его не звучал так, будто он спорит с директором, — итог ведь один? Я должен попытаться его убить, или...

— Должен? — повторил Дамблдор. — Конечно, должен! Но не из-за пророчества! А потому, что ты сам не успокоишься, пока не попытаешься! Мы оба это знаем! Ну, пожалуйста, представь себе на минутку, что ты никогда не слышал этого пророчества! Что бы ты тогда чувствовал к Вольдеморту? Подумай!

— Я бы хотел, чтобы его прикончили, — тихо сказал Гарри. — И хотел бы сделать это сам.

— Разумеется, хотел бы! — воскликнул Дамблдор. — Понимаешь, пророчество не означает, что ты должен что-то делать! Но из-за него лорд Вольдемонт отметил тебя как *своего противника*... Иными словами, ты волен выбирать свой путь, совершенно волен пренебречь пророчеством! Но Вольдемонт продолжает придавать ему значение. Он будет продолжать охотиться на тебя... а потому совершенно ясно, что...

— Что один из нас в конце концов убьет другого, — закончил Гарри. — Да.

Но он наконец понял, что пытался сказать ему Дамблдор. Разница, подумал он, здесь такая: или тебя тащат на арену, где ты должен биться насмерть, или ты сам, с гордо поднятой головой, идешь туда. Кто-то, возможно, скажет, что выбор невелик, но Дамблдор знает — и я тоже знаю, и мои родители знали, с неистовой гордостью подумал Гарри — что это совсем другое дело¹.

Одни вступают в борьбу, чтобы преодолеть страх и добиться власти. Другие — потому что так им диктуют соображения совести. Вольдемонт воюет за себя. Гарри Поттер воюет за других.

Дамблдор часто подчеркивает различие между Гарри Поттером и Вольдемортом, хотя между ними много общего. Когда Гарри впервые обнаруживает родство, Дамблдор утешает его: «Ведь человек — это не свойство характера, а сделанный им выбор»².

Вольдемонт свой выбор уже сделал: ему нужна власть. Он сосредоточен исключительно на себе и наделен разрушительной си-

¹ Там же.

² Джоанн Роулинг. Гарри Поттер и тайная комната. Гл. 18. См.: <http://lib.rus.ec/b/281987/read>

лой. Его цель — мировое господство, и ради этого он использует устрашение. Его выбор не свободен. И те, кто следует за ним, не свободны, они дрожат от страха, ведь он может уничтожить их в любой момент. Вольдеморту неведомо чувство любви. Он не знает, что такое свобода. Поэтому когда мать Гарри ценой своей жизни спасает жизнь своего сына, Вольдемонт почти побежден.

В романе Вольдемонт — воплощение тоталитаризма.

Гарри Поттер наделен теми же чертами, что и спасители в предыдущей главе: он находчивый, смелый, изобретательный, сообразительный. Он готов пожертвовать многим ради свободы и ради других. Он свободный независимый индивид. Он приносит себя в жертву и погибает — но остается жив, потому что мы находимся в волшебном мире. Вольдемонт обезврежен. С нашей точки зрения, книги о Гарри Поттере описывают схватку между теми, кого я назвал «неприспособленными», и теми, кто поддерживает развитие по пути к тоталитаризму. Джоанн Роулинг использует язык, который многим кажется непривычным. Под покровом волшебства в романах перемешиваются добро и зло, истина и ложь, как это и происходит в реальном мире, в том мире, в который нас отбросило Грехопадение.

«Нет истины за воротами Эдема», — поет Боб Дилан. И это так и есть. Когда человек — или если хотите, когда каждый человек — пробуждается и начинает постигать, где истина и где ложь, то он обнаруживает, что нет никаких готовых форм истины и лжи, нет абстрактных категорий добра и зла. Считать, что правда — готовый продукт, который можно «отправить или получить по почте», — значит отрицать свою способность мыслить, отрицать свою индивидуальность и в конечном итоге поверить в тиранию. Змей-искуситель уговаривал Еву и Адама съесть яблоко с Древа познания, и тем самым открыл им глаза на самих себя. В иудейской и христианской мифологии змей — воплощение зла, но без него нет индивидуальности и человеческого достоинства. Поэтому Гарри Поттера и Вольдеморта связывает тот же мифологический зверь — змей. Свои магические качества они черпают из одного источника. Сопrotивляясь злу, люди обрeтают независимость и самостоятельность.

Серия книг о Гарри Поттере адресована молодежи, хотя, конечно, 60% читателей — вполне взрослые люди. Роулинг создала мифологию, которая интересна целому поколению во всем мире. Впрочем, есть одно «но» — эти истории могут восприниматься и

как компьютерная игра, далекая от реальности. Но что касается мифа, то он всегда тесно связан с человеческой реальностью.

«Скажите мне напоследок, — сказал Гарри, — это все правда? Или это происходит у меня в голове?

— Конечно, это происходит у тебя в голове, Гарри, но кто тебе сказал, что поэтому оно не должно быть правдой?»¹

Ночные бабочки

Большую часть этой книги я писал по вечерам и ночам. Летом и ранней осенью меня посещали ночные бабочки. Они прилетали в теплые вечера сквозь открытую дверь веранды и устремлялись прямо к лампе в моем кабинете. Те, кому удавалось устоять перед волшебством и сохранить свои крылья, летели в противоположную сторону комнаты и садились на темную книжную полку.

Я считал, что их появление не случайно, а связано с темой моей книги. Движение насекомых можно рассматривать как метафору, как водораздел между самосознанием, порождающим тоталитаризм, и самосознанием, ведущим к появлению индивида.

Не следует думать, однако, что пленники огня демонстрировали один тип поведения, а те, кто прятались в темноте — другой. И те, и другие показывают два пути индивида к тоталитаризму.

Участники эксперимента Милгрэма спрятались за надежным аргументом: они выполняли то, что им велят. Так же, как и те, кто никого не спасал во время войны, те, кто не протестовал и не распространял листовки или не писал лозунги на стене. К этой категории принадлежит также большая часть советских писателей и советских граждан — тех, кто знал о лагерях, но молчал. Я не хотел бы называть их трусами. Никто не имеет права осуждать других за нежелание рисковать своей жизнью.

Тот, кто рисковал жизнью, не обязательно становился героем. Мужественно сражались и те, кто воевал за Сталина и Гитлера, и те, кто выбрал путь сопротивления.

С этим сложно согласиться. Перед нами перевернутое представление о том, на что указывал Достоевский, предостерегая против суда присяжных. Поскольку присяжные узнавали себя в действиях пре-

¹ Джоанн Роулинг. Гарри Поттер и дары смерти. Гл. 35. См.: <http://lib.rus.ec/b/285349/read>.

ступников, они оправдывали их. Они не могли признаться самим себе в том, что в состоянии совершить злой поступок. И, следовательно, поступок, который привел обвиняемого в зал суда, не мог быть дурным. Каждый в глубине души считает, что те, кто не борется за то же, за что борется он сам, есть его злейшие противники, и просто не могут быть мужественными, изобретательными и героическими. Кроме того, они еще и идеалисты, подобно тем, кто отдает жизнь за свободу.

Современные террористы-смертники наделены смелостью, они не боятся смерти. Чувства, которые их переполняют, возможно, не так уж сильно отличаются от чувств, которые испытывали юноши и девушки в «Белой розе». Есть, однако, одно очень существенное различие, которое мы знаем из книг о Гарри Поттере, из его отношений с Вольдемортом. Террористы-смертники сеют страх и забирают других с собой на тот свет. Исламский фундаментализм — новое направление тоталитаризма. Он проповедует, что в будущем наступит новое тысячелетнее царство для избранных. Так же как большевизм и нацизм, фундаментализм призывает пожертвовать ныне живущими людьми ради светлого будущего. Он превращает человека в функцию, для него человек — объект не биологии или социологии, а узколобого догматического толкования Корана. Любая идеология претендует на истину в последней инстанции. И тогда все другие толкования или учения отвергаются или запрещаются.

Юноши и девушки из «Белой розы» так были очарованы своей идеей, что буквально в ней растворились. Смерть казалась им пустяком. Да и ради чего цепляться за жизнь, если смерть неизбежна?

«— Я тебя никогда не увижу, — сказала мать Софи Шолль, прощаясь с дочерью накануне казни.

— Не грусти, мама, мы расстанемся ненадолго, — ответила Софи»¹.

Иными словами, Софи Шолль увлечена идеями и идеализмом в той же степени, как и террористы-смертники. Хотя, конечно, между ними пролегает серьезный водораздел: Софи боролась за то, чтобы люди могли остаться индивидуумами, а террористы-смертники служили и служат тоталитаризму.

«Белая роза» и другие «светочи» отстаивали принцип: человек должен стать больше, чем он есть, он должен получить больше шансов для самореализации, *больше* свободы и больше самостоятельности. То-

¹ Vinke Hermann. Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg, 1987. S. 190.

тоталитарно настроенные деятели тоже отстаивают свои великие принципы, однако они пытаются захватить и сузить жизненное пространство других людей. Индивиды должны быть подчинены, подавлены, управляемы, их нельзя выпускать на свободу. Это основополагающая идея, независимо от того, как она называется. И идея обретает свое величие через кровь и жертвы обычных людей. Поэтому оружие тоталитарно мыслящих идеалистов — страх и насилие, в то время как «Белая роза» следовала принципу ненасилия и заботы о ближнем.

Трудно сформулировать идеал независимого индивидуума, не зная, что это такое. Стать независимым можно только осознав собственную самостоятельность. Софи Шолль и ее друзья *осознали, что они существуют*, к чему призывал и Кьеркегор. Не случайно произведения Кьеркегора стали источником вдохновения для Софи и Ганса Шолль.

Познание самого себя — первый необходимый шаг, который уводит в сторону от тоталитаризма, на путь к свободному индивиду, но этот шаг недостаточен.

В процессе познания самого себя можно узнать многое. Я не рискнул бы утверждать, что Сталин и Гитлер не осознавали, кто они такие. Но тот, кто внимателен к самому себе, может проявлять внимание и к другим.

Есть самопонимание, ведущее к становлению индивида, а есть и такое, которое ведет к его собственному уничтожению. Об этом пишет Мартин Бубер, когда он различает *Я*, принадлежащее к паре *Я-Ты* и *Я*, принадлежащее к паре *Я-Оно*. *Я-Ты* стремится увидеть в другом *Ты*. Именно это *Я* и прятало людей, которых преследовали, рискуя собственной жизнью и благополучием. *Я-Оно* видит в другом *Оно*. В лучшем случае, такое *Я* остается равнодушным к страданиям других, а в худшем — участвует в их уничтожении. Ведь они только «вредные насекомые», как называл их Ленин¹.

Эмпатия — характерная черта свободы и индивида. Именно она отсутствует у Вольдеморта. Ее необходимая предпосылка — самопознание: «Возлюби ближнего *как самого себя*» — так звучит заповедь. «Познай самого себя» было начертано на храме Аполлона в Дельфах. Начиная с античности, требование к индивиду было сформулировано как «Ты есть». Но если я воспринимаю другого

¹ По словам Ленина, сказанным в статье «Как организовать соревнование?» в январе 1918 г., «рабочий класс должен очистить российскую землю от «всяких вредных насекомых».

как Ты, еще не зная, кто Я, то я рискую стать придатком, я теряю себя как индивида.

Тот, кто не уважает себя самого, не может уважать и других. Именно будучи самим собой, я проявляю черты человечности. Не случайно Эйхман больше всего боялся стать индивидом. Как он будет знать, что делать, если никто не даст команды?

Самопознание требует мужества открыто посмотреть в лицо действительности. Именно эти качества проявил Достоевский, когда написал о Ставрогине: «Я из сердца взял его».

Адептам тоталитаризма не хватает мужества. Поэтому они используют страх как основное оружие — вспомним Вольдеморта или комнату 101 из романа Оруэлла «1984». То презрение к смерти, которое демонстрируют идеалисты всех мастей, по характеру есть нечто иное, нежели бесстрашие, необходимое для серьезного отношения к призыву познать самого себя.

На протяжении всей человеческой истории мы видели, что развитие индивидуума связано со смертью и представлениями о ней.

В Египте индивидуумом становились лишь после смерти. Сократ стал индивидуумом, совершив акт самоубийства. Старейший философ, выпивающий чашу с ядом — таким мы представляем себе Сократа. Сам же он утверждал, что мышление — и, следовательно, упражнение в становлении индивидом, — есть упражнение в смерти.

В послесловии к норвежскому изданию «Опытов» Монтеня Асбьёрн Орнес пишет: «С первой и до последней строки автор обсуждает реалии смерти, смерть для него — это прекращение присутствия духа. Сознание постоянно бодрствует, думая о смерти, которая его прекращает. Присутствие — преодоление отсутствия. Человек только тогда полностью отдает себе отчет в своей жизни, когда знает, что умрет. Смерть — исходная точка всех трансформаций. Если человек не помнит о смерти, то он впадает в равнодушие и тупоумие»¹.

Тоталитаризм словно загипнотизирован смертью. Однако его цель — «равнодушие и тупоумие». Он стремится разрушить всякую индивидуальность.

«Тоталитаризм — самая успешная из всех попыток человека отказать от самого себя, — пишет Эйнар Эверенгет, представляя

¹ См. послесловие Орнеса к норвежскому изданию «Опытов» Монтеня: Montaigne, Michel. Essais. Oslo, 1979. В. 1—3. S. 123.

норвежскому читателю творчество Ханна Арендт. Он использует смерть как инструмент для достижения своей цели, а смерть и есть цель, даже если у нее много разных названий, в том числе «новый человек». Конец Гитлера был закономерен и последователен. Его проект имел только один выход: тотальная война, против евреев, против мира, и в конце концов против народа, оруженосцем которого он называл сам себя, и против себя самого»¹.

Самопонимание современного человека имеет глубокие и сложные корни, однако нет смысла использовать это слово в нашем понимании в отношении периода до эпохи Возрождения. Одно из исходных представлений о человеке как о свободно действующем и самостоятельном индивидууме есть представление о том, что он стоит на собственных ногах, оторван и отчужден от остального мира. Другое дело, когда это становится свершившимся фактом. Такое представление начинает медленно зарождаться в эпоху Возрождения. Одновременно — возникает первый и пока еще незавершенный образ тоталитаризма.

Расцвет тоталитаризма относится к тому времени, когда идеал свободного индивидуума был признан и философски обоснован и когда появились материальные, технические и социальные возможности воплотить его в жизни. По крайней мере, для большей части населения Европы и Америки.

Всю историю культуры можно осмыслить — как историю возникновения тоталитаризма и как историю появления независимого индивидуума. Главные герои часто одни и те же, а движущие силы и формы выражения похожи. Я уже указывал на людей, стоявших одной ногой в одной плоскости, а другой ногой — в другой, так что не буду повторяться. Таким образом, важно не искать «козлов отпущения», а осознать, что тоталитаризм вытекает из исторически объективных условий развития индивида.

Повиновение и подчинение, наряду с волей к свободе и самостоятельности — мощные движущие силы в процессе развития индивидуума. Чувство свободы и независимости невозможно обрести, не научившись вначале подчиняться. Тоталитаризм апеллирует к чувству принадлежности к сообществу. Никто не может стать индивидуумом сам по себе, самостоятельно. Тоталитаризм оперирует представлениями об идентичности, объединяющими

¹ См.: *Øverenget Einar*. Hannah Arendt. Oslo, 2003.

людей, такими как класс, пол, национальность. А ведь они важны и для индивида. Без них *Я* превращается в ничто — в бесформенную часть толпы, не имеющую ни границ, ни чувства общности с другими людьми. Для тоталитаризма государство выше индивидуума. Но ведь ни общество, ни индивид не могут существовать сами по себе, без государства, которое гарантирует социальное пространство и права. Тоталитаризм и тоталитарное мышление склонны к упрощению, для них индивид — «не что иное как». Тоталитаризм не прочь подчеркнуть свою научность. Он опирается на методологию редукционизма. Но наука и научное мышление — решающие предпосылки для появления и развития индивидуума. Наука во многом определяет деятельность индивида. *Я* выступает как самостоятельная и признанная величина, отстаивая свою независимость и бунтуя против религиозных и других традиций. Однако, как отмечает Цветан Тодоров, тоталитаризм апеллирует и к религиозным чувствам человека. Приверженцы тоталитаризма наделены бóльшей психологической интуицией, чем многие сторонники демократии. Демократы полагают, что человеку, чтобы быть довольным, достаточно удовлетворения своих материальных потребностей. Адепты тоталитаризма, как и Великий Инквизитор у Достоевского, понимают, что человеку этого мало, что он ищет смысл и ощущение сопричастности. И именно это обещают великие инквизиторы — ценой свободы отдельного человека. «Мы не должны забывать о том, что массы поклонялись Ленину, Сталину и Гитлеру», — пишет Цветан Тодоров¹.

В любом случае, водораздел между тоталитаризмом и самостоятельным индивидом пролегает в решающем пункте: внимание к себе, познание самого себя и, таким образом, признание другого. Важно не то, что я принадлежу к тому или другому полу или к определенной нации, не то, что я — подданный того или иного государства или что я отстаиваю определенную истину или имею определенные религиозные убеждения, и даже не то, что я нахожу «смысл» существования готовым. Важно то, что я *знаю*, что я это *делаю* и, следовательно, понимаю, что можно поступать иначе, что я или ты можем принадлежать другой нации, другому государству и иметь другие убеждения. Я проявляю внимание к себе и признаю тебя.

¹ Todorov Tzvetan. Hope and Memory. P. 31—32.

Все дозволено

Тоталитарная угроза против индивида и человечности, исходящая от новоявленных фараонов, вполне очевидна. Единственный путь сохранить себя — бороться с тоталитаризмом и его идеологами. Прошрое столетие продемонстрировало все ужасы тоталитаризма, но также показало, как можно сохранить человечность, совершая индивидуальные поступки и проявляя мужество.

Но в том-то и казус: тоталитаризм, подобно вымышленному чудовищу, постоянно меняет свой облик, и каждый из нас может проявлять жестокость и бесчеловечность. В этом мы убеждаемся, обращаясь к опытам Стэнли Милгрэма, или читая мифологическую эпопею о Гарри Поттере. Тот факт, что мы живем в открытом либеральном обществе, которое претендует на то, что оно дало каждому все возможности и что в нем нет границ для реализации индивида, не дает гарантий против возникновения новых форм тоталитаризма. Напротив, либеральное общество чревато другой, ничуть не меньшей угрозой, направленной против индивида, нежели классический тоталитаризм. Это было очевидно и Олдосу Хаксли, и известному норвежскому философу Хансу Шервхейму, автору классического эссе «Либеральная дилемма», написанного в 1967 г.

Подобно современному Сократу, философ Ханс Шервхейм разоблачает нашу либеральную свободолюбивую самовлюбленность и приходит к выводу, что мы не так уж и свободолюбивы, как считаем. И никто не гарантирован от этого, ни *я*, ни *ты*. Эта самовлюбленность может обернуться авторитарным «овеществлением» индивида.

Между прочим, это эссе несколько не устарело за прошедшие три десятилетия. Об этом свидетельствует тот факт, что мы сейчас живем в мире, где культурные традиции и религии перешагнули через границы всех континентов и оказались рядом, лицом к лицу.

Либеральное мировоззрение ценит прежде всего свободу. Но само по себе понятие свободы ничего не значит. Для каждого свобода наполнена своим смыслом, как показывают идеалы этического индивидуализма.

В этом-то, утверждает Шервхейм, и кроется противоречие. Мы впадаем в авторитаризм. Мы почитаем либерализм за благо, а все, что противоречит ему, считаем злом. Мы рвемся в судьи. Мы считаем, что только наша точка зрения имеет право на существование и что все остальные должны ориентироваться на те ценности,

которые мы разделяем. Противоречивость либеральных идеалов стала очевидной с тех самых пор, как в Париже прозвучал девиз Великой французской революции: свобода, равенство и братство. Прошло совсем немного времени, и «неподкупный» Робеспьер запустил механизм гильотины, чтобы утвердить эти самые идеалы свободы, равенства и братства.

Впрочем, свободу навязывают и менее кровавым образом. Свободу, которую отстаивают либералы, они признают только для себя. За всеми остальными они такого права не признают. Либералы оставляют за собой право насмехаться и издеваться над тем, что верующие считают священным — и оправдываются соображениями гуманизма и свободы.

Недавний пример — история с карикатурами на пророка Мухаммеда. Во имя личной свободы высказываний и «западных ценностей» датский художник нарисовал карикатуры на культовую фигуру ислама. Для начала неплохо. Нарушать чужие табу всегда очень легко. Если мы не признаем никаких собственных табу, то что нам стоит высмеивать чужие ценности и идеалы?

Но дальше — больше. После этой истории многие испытали чувство разочарования Западом, Запад стали воспринимать как империю власти, обострился давний болезненный конфликт между Израилем и Палестиной, в некоторых частях мусульманского мира прокатилась волна ненависти к Израилю и Западу. И это еще не все. О дальнейших политических последствиях пока говорить не будем. Либералы считают, что они всегда правы и что они мудрее и лучше остальных. Эти события получили отклик в мировой прессе, страсти накалились. Причем СМИ тоже проявили себя не лучшим образом, подчеркивая благонравие «своих» и злонамеренность «других». Многие мирные или нейтрально настроенные мусульмане, которых большинство, изображались в прессе и на телевидении так, словно все они готовы начать убивать в связи с публикацией карикатур.

Либералы, конечно, имеют право, в том числе и указывать другим на их место. Тем самым они становятся авторитарными. Во имя свободы они отказывают в этой свободе другим. «Когда принципы либерализма возводятся в абсолют, то получается абсолютный антилиберализм», — пишет Ханс Шервхейм¹.

¹ *Skjervheim Hans. Det liberale dilemma og andre essays. Oslo, 1968. S. 15.*

Стало быть, мы теряем себя, когда начинаем бороться за свои принципы, за свободу и индивидуальность? Разумеется, нет. Но любой принцип, возведенный в абсолют, *становится* авторитарным, независимо от того, каким бы либеральным он ни был изначально. Именно *Я* придаю принципу истинность и легитимность, сам по себе принцип таковым не является. Точно также нельзя утверждать, что либеральная точка зрения всегда отстаивает истину, которая находится вне меня как вещь, какой бы принципиальной эта истина ни представлялась.

Биограф Ханса Шервхейма Ян Инге Сёрбё отмечает в статье, опубликованной в газете «Моргенбладет», что эта дилемма разрешима. И выход опять же — в отдельном человеке и в самопознании¹.

Именно абсолютная уверенность в собственной правоте и непогрешимости угрожает индивиду. Она ослепляет нас и мы перестаем видеть других. Если же мы допускаем, что нам есть чему поучиться у других, если мы вступаем с ними в диалог, учимся уважать их, пытаемся понять их точку зрения — и может быть допускаем, что мы и сами можем ошибаться, даже если в собственных глазах мы всегда правы, то тогда дилемма превращается в понимание самих себя и других.

Но что это означает? Неужели мы должны пытаться понять тех, кто строил концлагеря и загонял туда представителей другой расы или инакомыслящих? Должны ли мы усомниться в ценности человеческого достоинства потому, что другие отрицают его?

Нет, не должны. Во имя свободы слова я должен мириться с тем, что другие высказывают мнения, которые ведут к отрицанию человеческого, и, следовательно, моего собственного достоинства. Но если эти другие начинают действовать, и если их действия преследуют цель сузить поле деятельности и социальную реальность других людей и сделать ее более единообразной, то такие действия следует пресечь. Речь идет о нацистах, большевиках и религиозных фундаменталистах.

Свобода слова не идентична свободе действий. Свободу слова используют в том числе и те, кто отстаивает иерархию ценностей, исходящих от Бога или других авторитетов. Свобода действий санкционирована и ограничена демократическим законодательством. Если фанатикам удастся убедить большинство народа, что

¹ См.: *Sörbø Jan Inge. Liberal intoleranse // Morgенbladет, 30.09.2005.*

законы должны быть изменены, то их изменяют. Но это происходит не по воле авторитарно настроенных мыслителей: в демократическом государстве все решают индивиды, а не Бог. Ни Бог, ни идеологический, ни либеральный принцип не должны стоять на первом месте. Это место закреплено за индивидуумом. Не может быть все дозволено, если мы хотим отстоять ценность индивида.

Существует опасность, которая более угрожает индивиду, нежели та, которая исходит от тех, кто хочет заменить индивида Богом или идеологическими истинами. Эта угроза заключается в том, что мы не воспринимаем себя серьезно, что мы растворяемся в массе людей, имея один только голос, который бездумно болтает о правах человека, а на деле эти права оказываются правами денег.

В этом кроется более глубокая причина того, почему часть мусульманского мира так ополчилась против Запада. Мы отстаиваем идеалы, а на практике не позволяем другим пользоваться этими идеалами. Нефть превыше всего. И одновременно мы показываем, что мы понимаем под свободой слова — она оказывается на деле свободой издеваться над другими. В этом плане можно сказать, что Запад страдает от отсутствия самопознания. Те ценности, которые мы якобы ставим так высоко, исторически основаны не на деньгах и прибыли, а на индивиде и на свободе.

Так что в принципе следует радоваться, что есть фанатики и фундаменталисты. Они по крайней мере, напоминают нам о том, что представляет собой идеал либерализма: это право индивида распоряжаться своей жизнью. Если сегодня дать волю Западу, то мы рискуем умереть со смеху, мы будем «веселиться до смерти», как это сформулировал американский социолог и исследователь средств массовой информации Нейл Постман. Поистине наш мир — дивный мир.

Если мы будем ориентироваться на бессодержательный идеал свободы, то либерализм представляет угрозу для самого себя. Индивид нивелируется до плаката, рекламирующего праздную пустую жизнь. Как только провозглашается «все дозволено» или «anything goes», как это звучит в формулировке постмодернизма, не остается иных ценностей, кроме тех, что измеряются деньгами. Ценности становятся ценой. Деньги — не мерило качества, они — мерило количества. Они превращают все в товар, все становится одинаково. Все дозволено. Пустая свобода отдельного человека превращается в свободу денег в условиях безудержного рыночного либерализма. Тоталитаризм снова поднимает голову, и на сей раз в виде искуше-

ния рассматривать себя как животное, которое создано только для развлечений, как существо, которое только и делает, что веселится, и все сверяет только по одной шкале ценностей — экономической. Общество превращается в мощный концерн, где каждый только подсчитывает прибыль и эффективность продаж. Общественное мнение превращается в общественную болтовню, потому что СМИ озабочены только прибылью, только тем, что продается. А то, что лучше продается, лучший стимул. Сознание переполняется развлечениями и играми, критическая общественность становится флэш-мобом, которая преследует ту же самую цель — манипулировать чувствами.

Когда все превращается в деньги, даже время утрачивает свою ценность: «Помни, что *время — деньги*; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на себя всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он израсходовал или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов... Помни, что деньги *по природе своей плодородны и способны порождать новые деньги*. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше и так далее», — отмечал Бенджамин Франклин¹.

Время пересчитывается на выгоду. История становится вздором, как точно отметил Генри Форд. Будущее тоже растворяется, по крайней мере, в человеческих образах. Все человеческие цели оцениваются по затратам, будь то образование, здоровье или культура. Досуг становится вакуумом, который нужно заполнять развлечениями и забавами, в точности как в мрачной антиутопии Олдоса Хаксли.

Право думать и размышлять передано «экспертам» или «Господу нашему Форду». Мы становимся пассивными потребителями и, как птенцы с разинутыми ртами, ждем, когда другие удовлетворят наши потребности. Мы ждем активности извне, деньги дают нам возможность стать счастливыми потребителями, а СМИ поставляют нам уже разжеванные представления и мнения, пространные и конформные шаблоны, по которым «следует делать так и только так».

Внешние знаки и сигналы вторгаются в *Я. Я* — уже не я, а потребитель. Наступает моя смерть как индивидуума. Моя индивидуальность требует активности, чтобы сохраняться. Она нуждается в сопротивлении, она должна проявлять мужество, знать, что когда

¹ Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. С. 71—72.

я произношу фразу «я знаю», то я *знаю* на самом деле — до тех пор пока я не узнаю что-то новое и сам не изменяю свое мнение. Герой «Записок из подполья» приходит в отчаяние и бешенство, когда видит счастье и комфорт «хрустального дворца». Это отчаяние индивида, которого душат внешние стимулы.

Это и есть вариант либеральной дилеммы. Когда единственная ценность — свобода вообще, и пустая свобода, то отдельный человек может оказаться подверженным игре своих собственных случайных побуждений или будет стремиться к удовлетворению собственных инстинктов. Тогда арена свободна для того, чтобы пришел Бернейс и добился успеха. Мечта дяди и учителя¹ о том, чтобы *Я* стало хозяином в собственном доме, превращается в переживание якобы-свободы, когда *Я* изгнано из собственного дома. Путь к новому варианту тоталитаризма свободен.

И на сей раз команда исходит не от диктатора или каких-либо идеологов. Мы сами становимся собственными надзирателями. Мы попадаем в зависимость от вещей и предметов, которые мы любим, потому что они забавны, развлекательны, легко и быстро усваиваются.

Исчезает основание свободы и либерализма — человек рационален и потому может контактировать с другими и поступать разумно. Остается насмешник и глупец, которым легко манипулировать и которому легко внушить, что ему есть что сказать, на самом же деле им управляют рыночные механизмы и интересы капитала.

И вновь можно найти выход в самопознании и размышлении. Вопросы «Кто я такой? Что я такое? Что во мне неповторимого и индивидуального?» — выводят из равновесия. Бесспорно, сложнее побороть врага, который тебе близок, нежели которого ненавидишь. Расправиться со Старшим братом намного проще, чем противостоять искушениям, когда тебе дозволено все что угодно. Однако вникнув в суть искушений и осознав их, человек тем не менее продолжает оберегать в себе индивида. Мы словно говорим себе: «Я понимаю, что я есть больше чем мое осознанное и зачастую искусственно созданное представление о себе. Я есть самость».

Эксперименты Милгрэма приводят нас к болезненному, но действительному саморазоблачению. Те же возможности в результате размышления открываются перед дивным новым миром.

¹ То есть Зигмунда Фрейда, он был дядей Бернейса (*прим. пер.*).

Возможность

«Не проблемы, а возможности. Там, где другие видят только проблемы, он видит вызовы и возможности». Эти и подобные фразы давно уже кажутся языковыми кульбитами. И все же слово «проблемы» всегда тесно связано со словом «возможности». Это сочетание давно уже превратилось в штамп, и, возможно, потому, что в нем заключена доля истины.

Лауреат Нобелевской премии мира Мухаммед Юнус видел в положении беднейших слоев населения в Бангладеш не только безысходность. Он увидел навыки и умения, которые не получали развития, и основал систему микрокредитов. А как Виктор Франкл боролся со страхом в концлагерях, мы уже знаем. Поэтому я без излишней гордости хочу закончить свое исследование рассмотрением некоторых проблем и препятствий, с которыми сталкивается самостоятельный индивид в современном мире, и имеющихся возможностей их преодоления.

Я утверждал, что тоталитаризм готов вырядиться в мусульманское облачение. Разумеется, существуют большие различия между тоталитарными государствами межвоенного периода и исламизмом, и важнейшее отличие в том, что фундаментализм не располагает такими государствами и бюрократией, как Гитлер или Сталин. Тем не менее он показал себя в Иране и в Афганистане во время правления талибов как смертельно опасный и последовательный противник индивида.

Для Запада самую серьезную угрозу представляют исламские террористы и шахиды, и дело не в том, что они хотят организовать весь мир по образцу шариата. Вряд ли им это удастся. Но происходит другое: страх перед террором ведет к тому, что Запад добровольно отказывается от многих своих завоеваний. Например, ограничивается свобода слова, как это произошло в США после 11 сентября 2001 г., усиливается контроль и сужается радиус наших действий.

Еще страшнее — террор внушает нам, что у «нас» есть враги во внешнем мире. Мусульманин по соседству? Хватай террориста! Тем самым мы не только закрываем глаза и не видим индивида в другом, мы теряем себя как индивида, нашу собственную индивидуальность. Тот, кто полагает, что живет в мире, населенном группами людей с определенной идентичностью, сам становится групповым существом. Но тот, кто разбирается в механизмах взаимодействия, может устремить свой трезвый взгляд на других, неза-

висимо от того, насколько мы — с ним или с ней — разные. Вместо того чтобы осуждать и высмеивать чужие черты и традиции, не лучше ли задаться вопросом: почему мы такие, а не иные, почему мы поступаем так, а не иначе.

Мультикультурная реальность дает нам возможность непрерывно узнавать что-то новое и о себе, и о других. Первое, возможно, более неприятно, чем последнее. Но такой подход сулит нам большую выгоду. И тогда мы придем к выводу, что не разные культуры разделяют людей, а что у каждого — своя культура. Александр Великий говорил о *гомонийе*, как о «равенстве всех людей в разуме, в духовной жизни» и связывал ее со всеобщим благом. Он апеллировал к *людям*, а не к персам или грекам. В наше время люди на всех континентах обитают одновременно и в глобальном, и в локальном мире, и этот факт дает уникальный шанс открыть себя как индивида с корнями в одной культуре, но и способностью изменять эту культуру. Тогда можно разглядеть и других. Если человек не внедрен в свой духовный ареал и традиции, если он не воспринимает себя как носителя собственной культуры, то он не в состоянии воспринять другого как личность.

Поняв это, мы сделаем шаг в сторону к интегрированному мультикультурному обществу. Тогда мы сможем говорить об отдельных людях с культурными традициями, вместо того чтобы говорить о продиктованном культурой образце поведения.

Если мы, конечно, не замкнемся каждый в своей группе из страха перед террористами.

Коммерциализация медиапространства играет на руку фундаментализму. Не потому, что западные СМИ, как утверждают исламисты, городят декадентскую чепуху. СМИ много чего говорят и пишут. Причина в том, что СМИ ищут грандиозных сенсаций и навязывают нам представления среднего обывателя о мире. То, что не подходит под схему, не принимается во внимание. Все те мусульмане, которые протестуют против террора, выходят на демонстрации или выступают в газетах, вовсе не относятся к тому меньшинству, которое поддерживает или питает террор. Однако мы снова движемся в сторону группового мышления, снова мы разделяемся на «мы» и «они» — и теряем шансы сохранить способность быть индивидом.

Современные СМИ, особенно телевидение, движутся в сторону «дивного нового мира» и к новой форме тоталитаризма, где все дозволено. Словно на телевидении возродился Шопенгауэр. Мир становится волей и представлением. Волей, которая, по Шопенгауэру,

становится музыкой, волей, которая выражается в основном через сексуальность. Но представление уже не «мое». Его представляют другие. Перед экраном возникает новый тип массового человека, мнения, чувства и размышления которого не создаются им самим. Они взяты из СМИ. Люди уподобляются героям Гомера у стен Трои, с той впрочем, разницей, что уже не боги внушают им страх, ненависть, злобу и другие чувства, но государственные дилетанты и знаменитости.

Новый массовый человек отражается в знаменитостях, подобно тому, как Нарцисс отражался в воде. Он проецирует себя, свои мечты и тоску по современным иконам, которые изготовлены и выброшены на рынок интересами большого капитала. Разница между частным и публичным человеком теряется в гламурных изданиях и иллюстрированных журналах с культом знаменитостей. Судьба Нарцисса угрожает индивиду: его влюбленность в собственное отражение погубила его.

Но даже такая угроза тоталитаризма, которая приходит с экономическим либерализмом, оставляет нам возможности.

Ни репортажи, ни комментарии, ни фильмы, ни сенсации не появляются в СМИ просто так, если им не обеспечен коммерческий успех. За СМИ стоят конкретные персоны. В книге «Tanker om journalistikk» («Размышления о журналистике») шведский журналист и писатель Йоран Розенберг предлагает средство исцеления против коммерциализации и тривиализации СМИ. И это средство опирается на людей, работающих в журналистике. Он предлагает каждому журналисту писать только о том, что занимает и волнует его или ее. Тогда СМИ снова начнут служить людям, а не деньгам.

Со своей стороны, я рискнул бы предложить использовать тот же самый рецепт против мира, который создавал Эдвард Бернейс, где человек, околдованный мечтой об удовлетворении своих инстинктов, полагает, что реализует себя путем потребления. Ситуацию можно переломить, если пиар-агенты и деятели рекламы начнут продвигать только то, во что они сами верят, только те товары, которые они сами покупают. Пусть концерны скидываются на рекламу в общий котел, а потом распределяют свою прибыль между собой. Тогда абсурдный выбор потребителей между типами зубной пасты и поставщиками электроэнергии обретет хоть какой-то смысл. Тогда выбор будет продиктован качеством, а не навязан чужой жадной собственной выгодой.

Успех Гарри Поттера показывает, что коммерциализация культурной жизни приводит к самым разным результатам. Эти книги

имели беспрецедентный коммерческий успех. Число проданных экземпляров исчисляется сотнями миллионов. Они переведены на 70 языков. Успех объясняется не только сюжетом. За рекламной кампанией и продвижением на рынке стоит гигантская кинокомпания — «Уорнер Бразерс». Писательница обладает правами на книжные серии, права на фильмы и другие побочные продукты принадлежат «Уорнер Бразерсу». Так что весь мир может наблюдать за тем, как Гарри Поттер борется за самостоятельность и самопонимание.

Коммерциализация способствует процессу глобализации жизненных ценностей. Мы все больше в этом убеждаемся. Но к чему это приведет, мы не знаем. Но если в нацистских концлагерях могла родиться форма психотерапии, основанная на возможностях и воле отдельного человека, то вполне возможно, что и коммерциализация приведет к самым неожиданным результатам. Мы развлекаемся, но ведь не обязательно «веселиться до смерти».

Я не властен над тем, что со мной происходит. Но то, что я делаю, зависит от моего собственного выбора. Понимание этого имеет основополагающее значение для индивидуального миропонимания и для практики сохранения индивида. Это понимание лежало в основе поступков спасителей, членов группы «Белая роза», Солженицына в борьбе с советским режимом. Оно послужило предпосылкой осознания вины майором Изерли.

На политическом уровне этот принцип воплощается в движении ненасильственного сопротивления. Так же, как и коммерциализм, этот принцип универсален, так же, как и тоталитаризм, он был рожден в России. Причем, по иронии судьбы, писателем, которого высоко ценил Ленин — Львом Толстым. В 1909 г. Толстой получил письмо от сорокалетнего адвоката индийского происхождения, проживающего в Южной Африке, по имени Ганди. Ганди интересовался учением Толстого о непротивлении злу насилием. Между ними возникла переписка, продолжавшаяся вплоть до смерти Толстого в 1910 г. В своих многочисленных работах, написанных после смерти Толстого, Ганди не раз ссылается на «русского титана», как на «высочайший моральный авторитет». «Мое отношение к Толстому всегда было преданным восхищением ученика своим учителем — я безмерно благодарен ему», — сказал Ганди в одном из интервью¹.

¹ *Kjetsaa Geir. Lev Tolstoj. Den russiske jords store dikter. Oslo, 1999. S. 240.*

«Он призывал к ненасильственному сопротивлению тогда, когда нас настигло известие о бомбах, сброшенных на Хиросиму и Нагасаки, — писал Нельсон Мандела о Ганди. — Он апеллировал к морали в то время, когда наука, техника и капиталистическая система провозгласили ее устаревшей. Он призывал сменить личный интерес на интересы группы, не уменьшая значение индивида. В своей философии он объединил социальные и личные интересы. Опираясь на эти два начала, он стремился развивать моральную личность и моральное общество»¹.

Мандела, называющий себя учеником Ганди, посвятил свою жизнь освобождению Южной Африки и уничтожению системы апартеида. Более того, он продемонстрировал беспрецедентный образец поведения. Мандела поручил архиепископу Десмонду Туту учредить «Комиссию по установлению истины и примирению», чтобы избавить страну от террористического и диктаторского прошлого. Цель, которую ставила перед собой комиссия, состояла не в том, чтобы покарать преступников, но в том, чтобы добиться правды. Те, кто участвовали в насильственных акциях и признались в этом, избежали наказания. Комиссия была «попыткой реабилитировать и жертв, и преступников, чтобы и последние могли бы reintegrироваться в общество, которому они нанесли ущерб своими злодеяниями», — как объяснял Туту².

Иными словами, задача комиссии заключалась в том, чтобы примирить покаявшихся преступников с их жертвами через самопознание преступников. Познание самих себя оказалось противоядием, как против тоталитаризма, так и против коммерциализма. Теперь можно было не опасаться захлебнуться в дивном новом мире.

История индивида, которую я отслеживал по европейской культуре, дала прекрасные всходы на африканском континенте, она была сдобрена и ухожена культурой народов Африки.

Ненасильственное сопротивление — форма борьбы, которая неотъемлема от самопонимания индивида. Изобретательность и мужество — оружие индивида, весь вопрос в том, как его использовать. Эту тактику использовали Юнус, Ганди, Туту и Мандела. Этим путем шли Софи и Ганс Шолль, Солженицын. Изерли и Андерс тоже хотели пойти этим путем, но им помешал Хьюи.

¹ Time. 03.01.2000.

² *Egge Christian. Frihetens vilkår. Samtaler om verdier i det flerkulturelle samfunn.* Oslo, 2007. S. 18.

Нам постоянно следует помнить о том, что мы видим в человеке индивида, а не набор генов, классовые интересы или еще что-либо. Я должно стать носителем и выразителем идей. Линия фронта проходит в наших умах. И это самое главное. Разница между Лениным и Толстым тоже заключается в этом. Будущее зависит от индивидуальности и от признания того, что человек невидим.

Карикатура на современного индивида, «self made man» (состоявшийся человек, который сам всего добился) — напротив, хорошо видима. Капиталист, создавший самого себя в форме частной собственности, очень убедителен. Он беспринципен. Будущее зависит от отдельного человека, но это не означает, что каждый должен благодарить только себя за успех и счастье. Самопознание, свойственное индивиду, направлено как на себя, так и на другого. И если «западные ценности» существуют на самом деле, то это идеал свободного ответственного индивида, признающего в другом человеке и в себе достоинство и уникальность. И подобно спасителям, индивид обнаруживает, что у него нет рецепта. Я должен сам определить, когда говорить «нет», а когда — «да».

Алфавитный указатель

- Абеляр, Пьер (1079—1142) — французский поэт, схоласт и богослов. Был осужден католической церковью за еретические воззрения. Для истории литературы особый интерес представляет трагическая история любви Абеляра и Элоизы, а также их переписка. 180, 181
- Абулкасис (полное имя Абул-Касим Халаф Ибн-Аббас аз-Захрави, 936—1013) — выдающийся хирург средневекового арабоязычного мира, автор многотомной медицинской энциклопедии. Из его сочинений наибольшую популярность в Европе и в мусульманском мире приобрела монография «Хирургия и инструменты». 179
- Август Октавиан (63 до н. э.—14 н. э.) — первый римский император, сумевший сосредоточить в своих руках военную, гражданскую и религиозную власть. 109
- Августин, Аврелий (354—430) — деятель христианской церкви в эпоху ее огосударствления, один из «отцов церкви». Его сочинения «О государстве божием», «Исповедь» оказали огромное влияние на оформление идеологии христианского средневековья. 13, 61, 102, 105, 121, 129, 131—136, 138, 140, 141, 143—146, 148—150, 157, 182, 184, 201, 237, 238, 241, 246, 248, 258, 281, 358, 360, 365, 572
- Авиценна (настоящее имя — Абу Али аль Хуссейн Ибн Абдаллах Ибн Сина, 980—1037) — знаменитый ученый энциклопедист мусульманского мира. Автор трудов «Книга исцеления» (в сокращенном изложении — «Книга спасения»), «Книга указаний и наставлений», «Книга знания» (на языке фарси). 221
- Авраам — согласно Пятикнижию, родоначальник еврейского народа, первый из трех патриархов. Считается также родоначальником арабов и арамейцев. 67, 409, 410
- Аврелий Марк (121—180) — римский император (161—180) из династии Антонинов. 122
- Адлер, Альфред (1870—1937) — австрийский врач, психолог и философ, один из предшественников неопрецизионизма, создатель системы индивидуальной психологии. 390, 524, 528, 529, 531, 624
- Аквинский, Фома (Фома Аквинат или Томас Аквинат, род. примерно в 1225 — умер в 1274) — философ и теолог; систематизатор ортодоксальной схоластики, один из учителей церкви, основатель томизма, член ордена доминиканцев. 66, 149, 180
- Аларих (Аларик, ок. 370—410 н. э.) — вождь вестготов с 395 г. В 410 захватил и разграбил Рим. 136
- Александр Великий (Александр Македонский, 356 — 323 гг. до н. э.) — македонский царь с 336 до н. э., основатель мировой эллинистической державы, самый прославленный полководец античности. 64, 81, 99, 100, 102, 106, 124, 139, 420, 694

- Александр I (1777—1825) — император Всероссийский (с 1801 года). 372
- Александр II (1818— 1881) — император Всероссийский, царь Польский и великий князь Финляндский (1855—1881). Вошёл в русскую историю как проводник широкомасштабных реформ. Удостоен особого эпитета в русской дореволюционной историографии — Освободитель (в связи с отменой крепостного права). Погиб в результате террористического акта, осуществленного организацией «Народная воля». 375, 379
- Алкидамант (конец V—начало IV вв. до н.э.) — древнегреческий философ, софист. 89, 106
- Альберг, Альф (1892—1979) — шведский писатель и философ. 133
- Альберт Великий (ок. 1193—1280) — немецкий философ и теолог, представитель схоластики. 180
- Альберти, Леон Батиста (1404—1472) — итальянский ученый, гуманист, писатель, один из зачинателей новой европейской архитектуры и ведущий теоретик искусства эпохи Возрождения. Первым связно изложил математические основы учения о перспективе; также внес существенный вклад в развитие криптографии, предложив идею многоалфавитного шифра. 203, 206
- Аль-Бируни (Бируни Аль, Абу Раихан Мохаммед бен Ахмед, 962—1048) — знаменитый среднеазиатский учёный-энциклопедист — космограф, астроном, физик, математик и историк. Писал на арабском и персидском языках. 179
- Аль-Хасан (ум. 1038) — арабский астроном. 179
- Амвросий, Святой (340—397) — один из влиятельнейших отцов церкви, епископ Миланский; отличался независимостью и твердостью характера. 141
- Аменхотеп IV (позднее Эхнатон 1375—1325 гг. до н. э.) — фараон Древнего Египта приблизительно в 1351—1334 гг. до н. э., религиозный реформатор. 75
- Амиель (Амьель), Анри Фредерик (1821—1881) — швейцарский писатель, поэт, эссеист, переводчик. 332
- Амон — древнеегипетский бог Солнца, царь богов и покровитель власти фараонов. 75, 76, 80
- Ангел Силезский (Иоганнес Шеффлер) (1624—1677) — немецкий поэт-мистик 33—35, 183
- Андерс, Гюнтер (1902—1992) — немецко-австрийский писатель, философ, активный участник всемирного антиядерного и антивоенного движения. 652, 653—657, 659
- Андерсен, Ханс Кристиан (1805—1875) — датский писатель, автор сказок для детей и взрослых, поэт и драматург. 349, 351
- Андерсен, Хеннинг — датский историк, философ, антропософ, автор монографии «Одиссея совести» (1987). 23
- Андерсон, Уолтер Труэтт (род. в 1933) — американский историк, политолог, социальный психолог, автор многих научных и научно-популярных книг. 30
- Антоний, Сурожский (Митрополит Антоний, в миру Андрей Борисович Блум, 1914—2003) — православный епископ, философ, проповедник. 127, 219
- Апенес, Георг (род. в 1940) — норвежский юрист. 296
- Арендт, Ханна (1906—1975) — известный немецко-американский философ, политолог и историк, основоположник теории тоталитаризма, автор книг и статей: «Истоки тоталитаризма»; «Vita activa, или О деятельной жизни».

- ни»; «Люди в темные времена»; «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме»; «Скрытая традиция» и др. 588, 621, 622, 652, 685
- Ариес (Арьес), Филипп (1914—1984) — французский историк, автор работ по истории повседневности, семьи и детства. 49
- Аристотель (384 до н. э.—322 до н. э.) — древнегреческий философ и учёный, ученик Платона, основоположник формальной логики. 52, 86, 87, 89, 94, 98, 99, 101, 125, 187, 194, 206, 221, 223, 230, 233, 308, 309, 316, 508, 535, 632
- Аристофан (ок. 445—ок. 385 до н. э.) — древнегреческий драматург, «отец комедии». 98
- Арно (Арнаут) Даниэль (годы творчества 1180—1195) — провансальский трубадур, дворянин по происхождению. 171
- Арп, Ханс/Жан (1886—1966) — немецкий и французский поэт, художник, график, скульптор. 562, 564
- Артур, король — легендарный вождь бриттов V—VI века, разгромивший завоевателей-саксов; центральный герой британского эпоса и многочисленных рыцарских романов. 160, 161
- Аспазия, или Аспасия (род. около 470 до н. э.) — одна из выдающихся женщин Древней Греции, жена Перикла. Отличалась умом, образованностью и красотой. В её доме собирались художники, поэты, философы (Фидий, Анаксагор, Сократ, Платон, Ксенофонт и др.). 87
- Ассман, Ян (род. в 1938) — немецкий египтолог, историк религии и культуры. 67, 76, 77
- Багге, Сверре (род. в 1942) — норвежский историк, медиевист. 134
- Бакунин, Михаил (1814—1876) — русский революционер, один из основателей и теоретиков анархизма и народничества. 379, 394, 395, 495—497, 499, 500, 502, 540, 589
- Бальмонт, Константин (1867—1942) — русский поэт-символист, переводчик, эссеист. 526, 539
- Барбаросса, Фридрих I Гогенштауфен (конец 1122—1190) — король Германии (1152—1190), император Священной Римской империи (1155—1190), герцог Швабии (1147—1152). 177
- Барби или Барбье, Клаус (1913—1991) — немецкий военный преступник, получивший кличку «лионский мясник», осуждённый в 1947 и 1987 годах. 638
- Бауман, Зигмунт (род. в 1925) — польский и английский философ и социолог. Профессор Университета Лидса; известен благодаря своим исследованиям Холокоста и постмодернистского консюмеризма. 664, 665, 667, 670
- Бауэр, Бруно (1809—1882) — немецкий теолог, философ-гегельянец, историк. 356, 357, 391, 394, 485
- Бахтин, Михаил (1895—1975) — русский философ, литературовед, эстетик, культуролог, теоретик европейской культуры и искусства. 386
- Бедье, Жозеф (1864—1938) — французский филолог-медиевист. Перевел на современный французский язык и подготовил критические издания «Фаблио» (1893), «Тристана и Изольды» (1900), «Песни о Роланде» (1921). 166, 168, 169
- Белинский, Виссарион (1811—1848) — русский писатель, литературный критик, публицист, философ. 372

- Беллоу, Сол (1915—2005) — американский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1976). 549
- Бёлль, Генрих (1917—1985) — немецкий писатель, переводчик, лауреат Нобелевской премии по литературе (1972). 644
- Белый, Андрей (1880—1934) — русский поэт, критик, представитель символизма. 8, 54, 535, 539, 540, 542, 543, 546, 547, 564
- Бельман, Карл Микаэль (1740—1795) — шведский поэт и композитор. 301
- Бенедикт Нурсийский, Святой (ок. 480—547?) — родоначальник западного монашества, автор «устава Святого Бенедикта» — важнейшего из монашеских уставов латинской традиции. 156—158
- Бентам, Джереми (1748—1832) — английский философ, правовед и реформатор, один из основоположников утилитаризма. 296, 297, 577, 606
- Бергман, Эрнст Ингмар (1918—2007) — шведский режиссёр театра и кино, сценарист, писатель. 28, 537, 538
- Бергман, Шмуль Хуго (1883—1975) — немецкий и еврейский писатель и философ. 439
- Бергстен, Гунилла — шведский литературовед. 535
- Бергстен, Стаффан (род. в 1932) — шведский писатель и литературовед. 535, 539, 541
- Бердяев, Николай (1874—1948) — русский религиозный философ. 379
- Беркман, Александр (1870—1936) — американский анархист российского происхождения. 499
- Берлин, Исайя (1909—1997) — английский философ, переводчик русской литературы и философии, один из основателей современной либеральной политической философии. 299
- Бернейс, Анна (род. в 1930) — американская писательница. 601
- Бернейс, Марта (1861—1951) — жена Зигмунда Фрейда. 508
- Бернейс, Эдвард (1891—1995) — американский психолог, теоретик рекламы и PR. 597—603, 608, 692, 695
- Беруль — старофранцузский поэт второй половины XII в., автор древнейшей версии романа о «Тристане и Изольде». 165
- Бёйс, Йозеф (1921—1986) — немецкий художник, один из лидеров постмодернизма. 538, 549
- Бёме, Якоб (1575—1624) — немецкий философ, христианский мистик, визионер, теософ, представитель пантеизма. 33, 364
- Бёрк, Питер (род. 1937) — английский историк. 193
- Бёрк, Эдмунд (1729—1797) — английский парламентарий, политический деятель, публицист эпохи Просвещения, идейный родоначальник британского консерватизма. 293
- Биран, Мэн де (1766—1824) — французский философ и политический деятель. 332
- Бисмарк, Отто фон (1815—1898) — государственный деятель, рейхсканцлер Германской империи. 560
- Блок, Александр (1880—1921) — русский поэт. 539, 540
- Блум Харольд (род. в 1930) — американский историк и культуролог, литературный критик. 260, 261, 264—267
- Блэк, Эдвин (род. в 1931) — американский историк и журналист. 479, 480, 482

- Боббит, Джон Франклин (1876—1956) — американский писатель и ученый. 481
- Бовуар, Симона де (1908—1986) — французская писательница, философ, идеолог феминистского движения. 7, 61, 108, 162, 199, 288, 295, 392, 425, 446, 451, 453, 462—470
- Боккаччо, Джованни (1313—1375) — итальянский писатель, автор «Декамерона». 202, 217
- Болдт, Эрнст (1890—1927) — немецкий философ, антропософ. 550
- Бонифаций (Вонифатий, также Винфрид (672/673—754) — архиепископ в Майнце, миссионер и реформатор церкви в государстве франков, прославившийся как Апостол всех немцев.
- Бонне, Шарль (1720—1793) — швейцарский натуралист и философ. 312
- Борген, Юхан (1902—1979) — норвежский писатель. 54
- Борджиа, Александр (Александр VI, до интронизации Родриго Борджиа, 1431—1503) — папа римский с 12 августа 1492. 245
- Борджиа, Цезарь или Чезаре (1475—1507) — государственный и политический деятель, полководец, сын Родриго Борджиа, будущего папы Александра VI. 242
- Боттичелли, Сандро (1445—1510) — флорентийский художник. 208
- Бозси, Этьен де ла (1530—1563) — французский писатель и философ, близкий друг Мишеля Монтеня. 255
- Брандес, Георг (1842—1927) — датский литературовед, публицист, теоретик натурализма. 333, 336, 417, 421, 422
- Браун, Ева (1912—1945) — жена Адольфа Гитлера. 639
- Браунштейн, Филипп — французский историк, медиевист.
- Брежнев, Леонид (1906—1982) — советский государственный, политический, военный и партийный деятель, первый (генеральный) секретарь ЦК с 1964 г. 641, 644, 648, 649
- Брейер, Йозеф (1842—1925) — австрийский врач, друг и наставник Зигмунда Фрейда, основатель катартического метода психотерапии. Наряду с Зигмундом Фрейдом считается основателем психоанализа. 509—511
- Бретон, Андре (1896—1966) — французский прозаик и поэт, основоположник сюрреализма. 549, 564
- Брунеллески, Филиппо (1377—1446) — итальянский архитектор, скульптор и ученый. 6, 187, 207, 210—218, 220, 228, 234, 238, 280, 297, 305, 425, 447, 527, 536
- Бруни, Леонардо (1370/1374—1444) — итальянский гуманист, писатель и историк. 193
- Бруно, Джордано (1548—1600) — итальянский монах-доминиканец, философ и поэт, представитель пантеизма. Был осуждён католической церковью как еретик и приговорен светскими судебными властями Рима к смертной казни через сожжение. 671, 672
- Брюнильдсен, Осмунд (1917—1974) — норвежский философ, поэт и переводчик, знаток русской истории. 182
- Бубер, Мартин (1878—1965) — немецко-еврейский экзистенциальный философ. Известен также как переводчик и комментатор Библии. 39, 217, 683
- Бубер-Нойманн, Маргарет (1901—1989) — немецкая коммунистка, член французского движения Сопротивления, племянница Шарля де Голля, узница лагеря Равенсбрюк. 676
- Буман, Торлейф (1894—1978) — норвежский теолог. 65

- Буркхардт, Якоб (1818—1897) — швейцарский историк культуры, стоявший у истоков культурологии как самостоятельной дисциплины. 192, 193, 195, 204, 205, 305
- Буске, Жан Жозе (1897—1950) — французский писатель. 49
- Бухарин, Николай (1888—1938) — советский политический, государственный и партийный деятель, экономист. 594
- Бьерке, Ярл Андре (1918—1985) — норвежский прозаик и поэт. 35, 526, 649
- Бьернебу, Йенс (1920—1976) — норвежский писатель и художник. 549, 554, 671, 672
- Бэкон, Роджер (ок. 1214—1294) — английский ученый, сторонник экспериментального метода в науке. 180
- Бэкон, Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, историк, политический деятель, основоположник эмпиризма. 249
- Бюстад, Эрик (род. в 1952) — норвежский поэт, эссеист и переводчик. 351
- Бюхнер, Людвиг (1824—1899) — немецкий врач, естествоиспытатель и философ, брат писателя Г. Бюхнера, автор широко известного трактата «Сила и материя» (1855). 376, 377, 436
- Вагнер, Рихард (1813—1883) — немецкий композитор, автор цикла опер на сюжеты германской мифологии, драматург, музыковед, философ, революционер. 351, 496, 540
- Вайклифф (Уиклиф), Джон (1329—1384) — английский христианский реформатор и теолог. 245
- Вандвик, Эйрик (1904—1953) — норвежский лингвист. 58
- Василий, Кесарийский (Василий Великий, ок. 330—379) — святитель, архиепископ Кесарии Каппадокийской, церковный писатель и богослов, автор многочисленных проповедей и писем. Один из трех каппадокийских отцов церкви, наряду с Григорием Нисским и Григорием Богословом. Ему приписываются изобретение иконостаса и составление литургии Василия Великого. 418
- Ватт, Джеймс (1736—1819) — шотландский инженер, изобретатель-механик. Создатель универсальной паровой машины. Его именем названа единица мощности — Ватт. 317
- Вебер, Макс (1864—1920) — немецкий социолог, историк и экономист. 203, 250, 252, 253, 691
- Веерстра Тереза — голландская домохозяйка, спасавшая во время войны евреев. 669
- Вейн, Поль (род. в 1930) — французский археолог и историк. 108
- Вейнтрауб, Карл Иоахим (1924—2004) — американский культуролог и историк, родился в Германии. 35, 205, 283, 340, 346
- Вергеланн, Хенрик (1808—1845) — норвежский писатель, сторонник культурной независимости Норвегии. 184, 186
- Вергилий, Публий Марон (70—19 до н. э.) — древнеримский поэт. 57
- Веспуччи, Америго (1454—1512) — итальянский мореплаватель. Участник нескольких испанских и португальских экспедиций (1499—1504) к берегам Южной Америки, названной им Новым Светом. 204, 276
- Вигеланн, Густав (1869—1943) — норвежский скульптор, создатель Парка скульптур Вигеланна в Осло. 53, 269, 301, 470, 532, 581

- Вильгельм Оранский (Вильгельм III, принц Оранский, или Виллем ван Оранье-Нассау, 1650—1702) — правитель Нидерландов (статхаудер) с 28 июня 1672 года, король Англии как Вильгельм III (с 13 февраля 1689) и король Шотландии как Вильгельм II (с 11 апреля 1689). 272
- Вильсон, Вудро Томас (1856—1924) — 28-й президент США (1913—1921). Известен также как историк и политолог. 560, 597
- Виндельбанд, Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ-идеалист, глава баденской школы неокантианства. 149, 329
- Витгенштейн, Людвиг (1889—1951) — австро-английский философ, один из основателей аналитической философии. 8, 334, 555, 557, 569—576, 581
- Волкогонов, Дмитрий (1928—1995) — российский историк, философ, государственный деятель, генерал-полковник. 584—586
- Вольтер, Франсуа Мари (1694—1778) — французский философ-просветитель XVIII века, историк, публицист. 416, 461, 566
- Вольфрам фон Эшенбах (ок. 1170—1220) — немецкий поэт-миннезингер. 160, 161
- Вригт, Георг Хенрик фон (1916 — 2003) — финский философ и логик. 573
- Вудхалл, Виктория (1838—1927) — американская феминистка, издательница и брокер. 481
- Вульф, Вирджиния (1882—1941) — английская писательница и литературный критик. 294, 295
- Гадди, Агноло, или Аньоло (ок. 1350 — 1396) — итальянский художник. 208
- Гален (129/131—200/210) — античный медик. 221
- Галилей, Галилео (1564—1642) — итальянский механик, астроном, философ и математик, основатель экспериментальной физики. 6, 148, 193, 206, 212, 219, 232—234, 243
- Гальтон, Фрэнсис (1822—1911) — английский географ, антрополог и психолог; основатель дифференциальной психологии и психометрики. 479—481
- Гамсун, Кнут (1859—1952) — норвежский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1920). 384
- Ганди, Махатма (1869—1948) — один из руководителей и идеологов движения за независимость Индии от Великобритании. Его философия ненасилия оказала влияние на движения сторонников мирных перемен. 696, 697
- Гарборг, Арне (1851—1924) — норвежский писатель, был сторонником норвежского литературного языка, основанного на народных диалектах. 58, 247, 254, 430
- Гари, Ромен (настоящее имя Роман Касев; псевдоним Эмиль Ажар, 1914—1980) — французский писатель, литературный мистификатор, кинорежиссер, военный, дипломат. Дважды лауреат Гонкуровской премии (1956, 1975). 676
- Гвиберт Ножанский (1053—ок. 1124) — аббат монастыря святой Марии в Ножане, историограф первого крестового похода. 156
- Геббельс, Йозеф (1897—1945) — государственный и политический деятель нацистской Германии, рейхсминистр народного просвещения и пропаганды, рейхсляйтер, предпоследний канцлер Третьего рейха. 592, 593, 601
- Геббельс, Магда (1901—1945) — супруга Йозефа Геббельса. Видный член НСДАП, близкая соратница Адольфа Гитлера. 639

- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1780—1831) — немецкий философ-идеалист. 7, 59, 317, 341—346, 349, 350, 355, 356, 358—360, 363, 377, 391, 393, 401, 402, 431, 449, 453, 472, 483, 486, 489, 507
- Геккель, Эрнст (1834—1919) — немецкий естествоиспытатель и философ. 256, 319
- Гельдерлин, Иоганн Христиан Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт. 363
- Гелнер, Эрнест (1925—1995) — английский философ и социальный антрополог. 505, 531
- Гердер, Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий историк культуры, критик, поэт. 299, 300, 306, 313, 314, 332, 336, 340, 569
- Геринг, Герман (1893—1946) — политический, государственный и военный деятель нацистской Германии, рейхсминистр Имперского министерства авиации, рейхсмаршал. 524
- Геродот (между 490 и 480—ок. 425 до н. э.) — древнегреческий историк, считается «отцом истории». 69
- Герцен, Александр (1812—1870) — русский писатель, публицист, философ, революционер. 372, 382, 496
- Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.) — древнегреческий поэт и рапсо́д, представитель направления дидактического и генеалогического эпоса. 61
- Гессе, Герман (1877—1962) — немецко-швейцарский писатель и художник, лауреат Нобелевской премии (1946). 562, 616
- Гёте, Иоганн Вольфганг фон (1749—1832) — немецкий поэт и философ. 7, 35, 36, 75, 132, 314, 317, 333—342, 346, 349, 351, 363, 430, 434, 435, 440—442, 450, 472, 507, 521, 551, 565, 574, 631, 633
- Гиверсен, Сёрен (1928—2009) — датский теолог. 113
- Гиз, Джозеф (1916—2006) — американский писатель, историк-медиевист, писал в соавторстве с женой Фрэнсис Гиз. 165
- Гиз, Фрэнсис (1915) — американская писательница, историк-медиевист, писала в соавторстве с мужем Джозефом Гизом. 165
- Гилье, Нильс (род. в 1947) — норвежский философ и культуролог, профессор Бергенского университета. 195, 202
- Гиммлер, Генрих (1900—1945) — политический и военный деятель Третьего рейха, рейхсфюрер СС, рейхсминистр внутренних дел Германии, рейхсляйтер. 635
- Гипатия (Ипатия) Александрийская (370? — 415) — греческий философ, математик, астроном, астролог. Преподавала в Александрии; схоларх Александрийской школы неоплатонизма. 125, 126, 135, 469
- Гиппократ (около 460 до н.э.—377 до н.э.) — древнегреческий врач, естествоиспытатель, философ, реформатор античной медицины. 223
- Гис, Мип (1909—2010) — гражданка Нидерландов, которая спасала многие еврейские семьи во время войны, в том числе и семью Анны Франк. Она сохранила «Дневники» Анны Франк. 666
- Гитлер, Адольф (1889—1945) — основоположник и центральная фигура национал-социализма, основатель тоталитарной диктатуры Третьего рейха, вождь (фюрер) Национал-социалистической немецкой рабочей партии, рейхсканцлер Германии с 30 января 1933 года, фюрер и рейхсканцлер Германии со 2 августа 1934 года, верховный главнокомандующий вооружёнными силами Германии во Второй мировой войне, главный нацистский воен-

- ный преступник. 8, 27, 44, 418, 482, 501, 583, 591—596, 601, 616, 621, 622, 630, 632, 634, 638—640, 652, 675, 681, 683, 685, 686, 693
- Гоббс, Томас (1588—1679) — английский философ-материалист, автор теории общественного договора. 150, 229, 242, 243, 244, 245, 272, 273, 276, 284, 285, 398, 497, 518
- Гоголь Николай (1809—1852) — русский писатель. 7, 349, 351, 382
- Годвин, Уильям (1756—1836) — английский журналист и романист, философ. Муж Мэри Уолстонкрафт, отец Мэри Шелли. 294, 295
- Гойя, Франциско (1746—1828) — испанский художник. 356
- Голль, Шарль де (1890—1970) — французский генерал, государственный деятель. Во время Второй мировой войны стал символом французского Сопротивления. Основатель и первый президент Пятой Республики (1959—1969). 461
- Гольдман Эмма (1869 — 1940) — известная американская анархистка русского происхождения. 8, 471, 499—503
- Гольшмидт, Мейр Арон (1819—1887) — известный датский беллетрист, драматург и либеральный журналист, издатель и редактор журнала «Корсар» в Копенгагене. 412
- Гомер (жил приблизительно в 8 веке до н.э.) — легендарный древнегреческий поэт, предположительно, автор поэм «Илиада» и «Одиссея». 9, 11, 31, 40, 50, 57, 58, 62, 82, 83, 95, 544, 545, 695
- Гораций, Квинт Флакк (65 до н. э. — 8 до н. э.) — древнеримский поэт «золотого века» римской литературы.
- Горбачев, Михаил (род. в 1931) — советский политический и общественный деятель, генеральный секретарь ЦК КПСС (11 марта 1985 года — 24 августа 1991 года), президент СССР (март 1990—декабрь 1991). Лауреат Нобелевской премии мира (1990). 642, 646
- Горе, Йорген (род. в 1955) — норвежский философ, переводчик. 678
- Гофман, Эрнст Теодор Амадей (1776— 1822) — немецкий писатель, композитор, художник. 351
- Гранин, Даниил (род. в 1919) — русский советский писатель и общественный деятель. 647—649
- Грант, Мэдисон (1865—1937) — американский юрист, историк и антрополог, сторонник расовой теории. Дружил с президентами США Теодором Рузвельтом и Гербертом Гувером. 481, 482
- Граф, Вилли (1918—1943) — студент медицинского факультета Мюнхенского университета, член антифашистской группы «Белая роза». 632, 637
- Григорий VII (ок. 1020/1025—1085) — папа римский (1073—1085). 199
- Григорий XI (1329, 1331 или 1336—1378) — римский папа, француз по национальности. Под влиянием Катарини Сиенской вернул папский престол из Авиньона в Рим, завершив таким образом 70-летний период авиньонского пленения пап.
- Гримберг, Карл Густав (1875—1941) — шведский историк. 72, 77
- Гроссман, Василий (1905—1964) — советский писатель. 590, 591, 676
- Гувер, Герберт Кларк (1874—1964) — 31-й президент США (1929—1933). 600
- Гуж, Олимпия де (1748—1793) — французская писательница и политический деятель. 463

- Гумилев, Лев (1912—1992) — советский и российский ученый, доктор исторических и географических наук, поэт, переводчик с персидского языка. Основоположник пассионарной теории этногенеза. 60, 569, 570
- Гус, Ян (1371—1415) — чешский проповедник и мыслитель, идеолог чешской Реформации. Был священником и некоторое время ректором Пражского университета. 6 июля 1415 года в Констанце был сожжён вместе со своими трудами. Казнь Гуса вызвала гуситские войны (1419—1434). 245
- Гутенберг, Иоганн (около 1399—1468) — немецкий типограф, изобретатель книгопечатания в Европе. 227, 229
- Гюго, Виктор (1802—1885) — французский поэт, прозаик и драматург, глава и теоретик французского романтизма. 354
- Гюнтер, Джон (1901—1970) — американский журналист и писатель. 593
- Даггер, Ронни (род. в 1930) — американский журналист и издатель. 658
- Д'Арк, Жанна (1412—1431) — национальная героиня Франции. Одна из главнокомандующих французскими войсками в Столетней войне. Была сожжена как еретичка. Впоследствии реабилитирована и причислена Католической церковью к лику святых. 162, 199, 297
- Дал, Сверре (род. в 1946) — норвежский литературовед, переводчик. 333, 557
- Далгард, Су Ми Парк — профессор философии Лундского университета. 26
- Даниэль, Арно (конец XII века) — провансальский трубадур. 171
- Данте, Алигьери (1265—1321) — итальянский поэт, автор поэмы «Божественная комедия». 6, 10, 187, 201, 202, 204, 217
- Дарвин, Чарльз (1809—1882) — английский естествоиспытатель, автор теории эволюции. 8, 231, 254, 256, 319, 376, 450, 471—480, 482—484, 487—489, 497, 505, 531, 536, 543, 544, 551, 565
- Декарт, Рене (Картезий, 1596—1650) — французский математик, философ, физик и физиолог. 6, 47, 48, 138, 143, 148, 150, 227, 229, 234, 237, 240—243, 254, 257, 260, 319, 327, 390, 403, 435, 536, 572
- Делакруа, Эжен (1798—1863) — французский живописец и график. 332
- Демокрит (ок. 470/60 — 360-е до н. э.) — греческий философ, основоположник атомистического учения. 485
- Демосфен (384—322 г. до н. э.) — афинский государственный деятель, оратор. 87
- Джойс, Джеймс (1882—1941) — ирландский писатель, представитель модернизма. 8, 535, 540, 543—547, 549, 563, 564
- Джотто, ди Бондоне (ок. 1267—1337) — итальянский художник и архитектор. 6, 187, 201, 217
- Дидим, Иуда Фома — автор «Евангелия от Фомы», одного из новозаветных апокрифов. Папирус с полным коптским переводом «Евангелия от Фомы» был обнаружен в 1945 году в библиотеке Наг-Хаммади. 113
- Дикинсон, Эмили (1830—1886) — американская поэтесса. 11, 17, 81, 121, 237, 305, 366, 391
- Дикстерхьюз, Эдуард Ян (1892—1965) — голландский психолог и историк науки. 223, 230, 232, 334
- Дилан, Боб (род. в 1941) — американский автор-исполнитель песен, поэт, художник, киноактер. 9, 11, 57, 103, 143, 151, 219, 367, 382, 535, 555, 583, 603, 619, 675, 680

- Динуар, Изабель — француженка, которой пересадили лицо умершей женщины. 32
- Диодор, Сицилийский (ок. 90—ок. 30 гг. до н. э.) — древнегреческий историк. 71
- Диоклетиан (ок. 245—с 313 по 316) — римский император. 110
- Дисдери, Андре Адольф-Эжен (1810—1890) — французский фотограф и изобретатель. 29
- Донателло (ок. 1386—1466) — итальянский скульптор эпохи Возрождения. 202, 214
- Достоевский, Федор (1821—1881) — русский писатель. 7, 52, 104, 146, 147, 349, 353, 379, 383—390, 392, 399, 400, 405, 427, 428, 454, 458, 528, 613, 614, 659, 681, 684
- Дюби, Жорж (1919—1996) — французский медиевист, автор многих работ по истории и культуре Франции и Европы. 13, 209
- Дюмон, Луи (1911—1998) — французский этнолог, культуролог, историк и философ.
- Дюрер, Альбрехт (1471—1528) — немецкий живописец и график. 209
- Еврипид, или Эврипид (485 или 480—406 до н. э.) — греческий поэт, автор трагедий, наряду с Эсхилом и Софоклом один из столпов греческой драмы. 83, 84, 85, 89
- Жид, Андре (1869—1951) — французский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1947). 549
- Замятин Евгений (1884—1937) — русский писатель. 8, 603—605, 609
- Зенон Элейский (ок. 490 до н. э.—ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Парменида. 106
- Зенфт, Герхард (род. в 1956) — австрийский профессор истории экономики. 393
- Ибн ан Надим Абуль-Фарадж бен Мухаммед аль (?—995/998) — персидский шиитский мусульманский ученый и библиограф. 179
- Ибсен, Генрик (1826—1906) — норвежский драматург. 7, 13, 31, 33, 41, 42, 172, 384, 391, 392, 413—418, 420—424, 430, 432, 433, 471, 495, 537, 539
- Иеремия — второй из четырех великих пророков Ветхого Завета. 67, 309
- Изерли, Клод (1920—1978) — майор ВВС США, который с самолета сопровождения передал на борт «Энолы Гэй» — самолета, сбросившего атомную бомбу на Хиросиму, приказ: «Бомбите первую цель!». 649—660, 696, 697
- Иисус Христос (Иисус из Назарета, не раньше 11 года до н. э. и не позже 4 года до н. э.—26-36 н. э.) — основатель и центральная фигура христианства. 5, 68, 103, 111—115, 117, 123, 126—129, 131, 132, 153, 155, 208, 248, 309, 421, 427, 518, 612
- Илия Пророк — библейский пророк в Израильском царстве, в IX веке до н. э. 309
- Имлей, Фэнни (известна также как Фэнни Гудвин, 1794—1816) — незаконнорожденная дочь английской феминистки Мэри Уоллстонкрафт и американского писателя, бизнесмена и авантюриста Гильберта Имлея (1754—1828). 293, 294
- Иннокентий IV (1195—1256) — папа римский с 1243 г. 271

- Иоахим, Флорский (Джоаккино да Фьоре, ок. 1132—1202) — итальянский цистерцианский монах, мистик-прорицатель. 418, 486, 491
- Иоанн Богослов, Иоанн Зеведеев — один из 12 апостолов, автор Евангелия от Иоанна, Книги Откровения и трёх посланий, вошедших в Новый Завет. 114, 123, 126, 132
- Иоанн Кассиан (ок. 360—435) — один из основателей монашества в Галлии. 157
- Иоанн Креститель, Иоанн Предтеча (6—2 годы до н. э. — ок. 30 года н. э.) — согласно Евангелиям, последний пророк, предтеча, ближайший предшественник Иисуса Христа, предсказавший пришествие Мессии. 197
- Иоанн Павел II (1920— 2005) — папа римский, предстоятель Римско-католической церкви с 16 октября 1978 по 2 апреля 2005 года. 47, 242, 298, 309, 405
- Иосиф, Арифамейский — богатый и знатный член Синедриона. Испросил у Пилата позволение снять тело Иисуса Христа с креста и с почестями предал Его погребению в своей собственной гробнице. 112
- Итард, Жан Мари-Гаспар (1775— 1838) — французский врач, пионер в области изучения умственной недостаточности. 37
- Иуда Искарот — один из апостолов Иисуса Христа, предавший его. 419
- Йегер, Вернер (1888—1961) — немецкий историк и филолог-классик. Автор обобщающего труда «Пайдейя: Формирование греческой мысли» (1934). 91, 92, 94
- Йельде, Оддмунд — норвежский историк и переводчик. 134
- Каин — сын Адама и Евы. Согласно Книге Бытия, убил своего брата Авеля. 417, 419, 420
- Кальвин, Жан (1509—1564) — французский богослов, реформатор церкви, основатель кальвинизма. 6, 203, 237, 250, 251
- Камю, Альбер (1913—1960) — французский писатель и философ, представитель экзистенциализма. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). 306, 381
- Кандинский, Василий (1866—1944) — русский живописец, график и теоретик изобразительного искусства, один из основоположников абстракционизма. 549
- Кант, Иммануил (1724—1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, стоящий на грани эпох Просвещения и Романтизма. 268, 305, 312, 313, 317, 322—330, 336, 341, 358, 363, 374, 390, 431, 439, 442—444, 537, 538, 539, 545, 551, 570, 572
- Капра, Фритьоф (род. в 1939) — американский философ и физик австрийского происхождения. 334
- Каракалла, Септимий Бассиан (официальное имя Император Цезарь Марк Аврелий Север Антонин Август, 186—217) — римский император из династии Северов. Правил с 211 по 217 н. э. 110
- Каракозов, Дмитрий (1840—1866) — русский революционер-террорист, совершивший 4 апреля 1866 года одно из неудачных покушений на русского императора Александра II. 378

- Карл I (1600—1649) — король Англии, Шотландии и Ирландии с 27 марта 1625 года, из династии Стюартов. 273
- Карл XII (1682—1718) — король Швеции, полководец, потративший большую часть своего царствования на продолжительные войны в Европе. 323, 369
- Карл Август (1757—1828) — герцог Саксонский, Веймарский и Эйзенахский. 36, 75
- Карл Великий (742—814) — франкский король с 768 г., с 800 г. — император из династии Каролингов. 153
- Карл Мартелл (686 или 688—741) — майордом франков в 717—741, вошедший в историю как спаситель Европы от арабов в битве при Пуатье. 179
- Карлайл, Клэр — лектор философии в Университете в Ливерпуле. 402
- Карпини, Плано Джованни (ок. 1182—1252) — итальянский францисканец, первым из европейцев посетивший Монгольскую империю и оставивший описание своего путешествия. 271, 272
- Карус, Карл Густав (1789—1869) — немецкий врач, психолог, художник и учёный, теоретик романтизма. 357
- Кассиан, Иоанн (ок. 360 — 435) — латиноязычный духовный писатель, адепт монашеской жизни. 157
- Катарина, или Екатерина, Сиенская (1347 — 1380) — итальянская религиозная деятельница, одна из наиболее почитаемых католических святых. 199, 200, 469
- Катилина (ок. 106—62 до н. э.) — римский политик, увековеченный благодаря речам Цицерона, в которых великий оратор разоблачил его как заговорщика против римского республиканского строя. 413, 421
- Кафка, Франц (1883—1924) — австрийский писатель. 214, 536, 555, 556, 557, 562, 582
- Кеннеди, Джон Фицджеральд (1917—1963) — 35-й президент США (с 20 января 1961 по 22 ноября 1963). 652, 655
- Кеплер, Иоганн (1571—1630) — немецкий математик, астроном, оптик и астролог. Открыл законы движения планет. 6, 219, 223, 227, 229, 232, 233, 238, 243, 311
- Кертис, Адам (род. в 1955) — английский журналист, писатель, режиссер-документалист, продюсер и телеведущий. 600, 602
- Кестлер, Хельмут — американский теолог, профессор Гарварда. 113
- Кёстлер, Артур (1905—1983) — английский писатель и журналист, автор романа «Слепая тьма» (1940) об эпохе «большого террора» в СССР 1930-х годов. 230, 234
- Кинг, Росс (род. в 1962) — писатель и историк искусств, профессор Лондонского университета. 216
- Китто, Хамфри Дэви Финдли (1897—1982) — британский филолог. 85
- Клее, Пауль (1879—1940) — немецкий и швейцарский художник, график, теоретик искусства, представитель европейского авангарда. 562, 568
- Кливер, Эльридж (1935—1998) — лидер группировки «Черная Пантера», автор знаменитой книги «Душа во льду». 379
- Клит (380—328 до н. э.) — военачальник и личный друг Александра Македонского. 101
- Кнокс, Роберт (1791—1862) — английский врач. 318, 319

- Ковалюк, Яна — польская девушка, прятанная во время войны евреев на чердаке. 668
- Коллетт, Камилла Якобина (1813—1895) — норвежская писательница. Автор знаменитого романа «Дочери амтмана» (1855), который сыграл большую роль в формировании общественного мнения и литературных вкусов. 495
- Коллер, Карл (1857—1944) — австрийский офтальмолог. 508
- Колумб, Христофор (1451—1506) — испанский мореплаватель, по происхождению генуэзец, известен своим открытием Америки. 204
- Кон, Норман (1915—2007) — английский писатель и историк-медиевист. 122, 123, 270
- Кон, Сэмюэль — английский историк. 307
- Константин, Романов (1858—1915) — внук Николая I, брат Александра I, великий князь. 372
- Константин, Великий Константин I (272—337) — римский император, перенесший столицу империи в Константинополь, перед смертью принявший христианство. 112, 124, 227, 416
- Константин, О.П. — психиатр, который лечил майора Изерли. 651
- Коперник, Николай (1473—1543) — польский астроном, математик, экономист, каноник. Наиболее известен как автор гелиоцентрической системы мира, положившей начало первой научной революции. 6, 148, 202, 219, 220, 229—232, 248, 311, 326, 341, 505, 516, 527, 570
- Корчак, Януш (1878—1942) — польский педагог, писатель, врач и общественный деятель еврейского происхождения. 676, 677
- Кретьен, де Труа (ок. 1130—ок. 1191) — средневековый французский автор куртуазных романов. 160, 161
- Крог, Томас (1936—2008) — норвежский историк. 341
- Кронин, Винсент (род. в 1924) — английский писатель, автор исторических романов и биографий. 196, 197
- Кропоткин, Петр (1842—1921) — русский революционер, теоретик анархизма, географ, историк, литератор. 495—498, 499, 501, 502, 528, 529, 589
- Ксенофонт (не позже 444 до н. э. — не ранее 356 до н. э.) — древнегреческий писатель, историк, афинский полководец и политический деятель.
- Кулидж, Калвин (1872—1933) — вице-президент США с 1921, а после смерти Гардинга — президент в течение двух сроков (1923—1929), адвокат, республиканец. 600
- Кундера, Милан (род. в 1929) — современный чешский писатель, с 1975 года живет во Франции. 164
- Курбе, Густав (1819—1877) — французский живописец, скульптор, общественный деятель, представитель и теоретик реализма, один из предшественников импрессионизма. 209
- Кьеркегор, Микаэль Педерсен (1756—1838) — отец философа Сёрена Кьеркегора. 408
- Кьеркегор, Сёрен (1813—1855) — датский философ, протестантский теолог и писатель. 7, 95, 258, 391, 392, 396, 401—415, 417, 421, 426, 427, 430, 431, 438, 441, 449, 456, 457, 469, 486, 562, 633, 657, 677, 683
- Кюри, Мария (Склодовская-Кюри, Мария, 1867—1934) — французский учёный-экспериментатор, физик, химик. Дважды лауреат Нобелевской

- премии: по физике (1903) и химии (1911). Основала институты Кюри в Париже и в Варшаве. Жена Пьера Кюри, вместе с ним занималась исследованием радиоактивности. Совместно с мужем открыла элементы радий и полоний. 463, 468
- Лагеркранц, Улоф (1911—2002) — шведский писатель, историк, литературный критик. 540, 545, 547
- Ладен, Усама Бен (1957—2011) — лидер исламской террористической организации «Аль-Каида». 569
- Лайель, Чарльз (1797—1875) — английский геолог. 472, 474, 475
- Ламарк, Жан-Батист (1744—1829) — французский учёный-естествоиспытатель. 472, 474
- Лао-Цзы (VI век до н. э.) — древнекитайский философ, один из основателей учения даосизма, автор трактата «Дао Дэ Цзин» («Канон Пути и благодати»). 632, 633
- Ларсен, Асгер Нёргорд (1931—2008) — датский журналист. 26
- Лаусунд, Олав — норвежский профессор филологии, переводчик. 261
- Лафренц, Трауте (род. в 1919) — член антифашистской группы «Белая роза». 633, 634, 636, 637, 641
- Леви, Примо (1919—1987) — итальянский поэт, прозаик, эссеист, переводчик. Был членом антифашистской организации «Справедливость и свобода», действовал в составе партизанской группы «Partito d'Azione». В 1943 г. был арестован фашистами и отправлен в лагерь Фоссоли под Моденой. 676
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм фон (1646—1716) — немецкий философ, математик, юрист, дипломат. 309, 320, 323, 369, 464, 634, 637
- Лейрвик, Оддбьерн (род. в 1951) — профессор теологии в университете Осло. 303
- Ленин, Владимир (1870—1924) — советский политический и государственный деятель, революционер, один из организаторов и руководителей Октябрьской революции 1917 года в России, создатель и лидер первого в мировой истории социалистического государства. 550, 563, 564, 583—586, 588—592, 604, 641, 683, 686, 696, 698
- Леонардо да Винчи (1452—1519) — итальянский живописец, скульптор, архитектор, учёный, изобретатель, писатель. 203, 204, 206, 223, 245
- Леонардо Пизано Фибоначчи (Леонардо Пизанский, ок. 1170—ок. 1250) — первый крупный математик средневековой Европы. 196
- Ле Пен, Жан-Мари (род. в 1928) — французский политик, депутат Европарламента. Придерживается националистических взглядов. 43, 44
- Лессинг, Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель. Основоположник немецкой классической литературы. 7, 305, 314—316, 652
- Линдхольм, Маркус (род. в 1956) — норвежский биолог и писатель. 37
- Локк, Джон (1632—1704) — британский педагог и философ, представитель эмпиризма и либерализма. 7, 269, 273—277, 279, 280, 284, 285, 287, 320, 370, 449, 566
- Лоранж, Ханс Петер (1903—1983) — норвежский историк искусств, археолог. 110

- Лунд, Ане Сёренсдаттер (1768—1834) — мать датского философа Сёрена Кьеркегора. 408
- Людовик XIV (1638—1715) — король Франции из династии Бурбонов, правивший в 1643-1715 гг. 566
- Люкес, Стивен (род. в 1941) — американский социолог, историк, политолог. Профессор нескольких университетов. 20, 27, 103, 107, 142, 177, 218, 258, 392
- Люксембург, Роза (1871—1919) — деятель немецкого, польского и международного рабочего движения, одна из основателей Коммунистической партии Германии. 468
- Лютер, Мартин (1483—1546) — христианский богослов, инициатор Реформации, переводчик Библии на немецкий язык. Его именем названо одно из направлений протестантизма. 6, 33, 34, 117, 184, 221, 227, 229, 237, 246—250, 315, 550
- Мазаччо Томмазо (1401—1428) — итальянский живописец. 6, 187, 207, 208, 218
- Мазолино, да Паникале (1383—около 1440) — псевдоним итальянского живописца Томмазо да Кристофоро-Фини. 207
- Майринк, Густав (1868—1932) — австрийский прозаик, драматург и переводчик. 354
- Макиавелли, Никколо (1469—1527) — итальянский политический мыслитель, писатель, историк, военный теоретик. 204, 242, 243
- Маккей, Джон Генри (1864—1933) — немецкий писатель, теоретик анархизма. 394
- Малевич, Казимир (1879—1935) — российский и советский художник-авангардист, педагог, теоретик искусства, философ. Основоположник супрематизма — направления в абстрактном искусстве. 540
- Малер, Антон — гестаповец, допрашивавший Ханса Шолля, после войны сбежал из зала суда. 638
- Мальтус, Томас Роберт (1766—1834) — английский священник и учёный, демограф и экономист, автор теории, согласно которой неконтролируемый рост народонаселения приведет к голоду на Земле. 475, 476, 479, 487, 497, 609
- Мандела, Нельсон (род. в 1918) — президент ЮАР (1994—1999), активист борьбы против апартеида и за права, лауреат Нобелевской премии мира (1993). 697
- Манетти, Антонио ди Туччо (1423—1497) — итальянский писатель. 214
- Манетто, Амманатини (1384—1450) — столяр, с которым работал Бруннелески. 214, 215, 216, 217
- Мани (216—273/276) — древнеперсидский пророк, основатель манихейства. 128
- Манн, Томас (1875—1955) — немецкий писатель, эссеист, лауреат Нобелевской премии по литературе (1929). 360, 549
- Маркс, Карл (1818—1883) — немецкий экономист, философ, социолог, журналист и общественный деятель. 8, 349, 350, 382, 391, 394, 426, 438, 471, 483—489, 491—496, 501—503, 531, 532, 536, 540—543, 547, 548, 550, 553, 557, 559, 563, 584, 585, 588, 589, 591
- Мартин, Лютер Х. — профессор Университета в Вермонте, специалист по исследованию религий. 117

- Матфей, Левий — один из двенадцати апостолов Иисуса Христа. По традиции, считается автором Евангелия от Матфея, написанного на арамейском языке. 53
- Маяковский, Владимир (1893—1930) — русский поэт. 563
- Медичи, Козимо де (1389—1464) — флорентийский политический деятель, купец и банкир, владелец крупнейшего в Европе состояния. 198, 203, 208, 219
- Медичи, Лоренцо де, или Лоренцо Великолепный (1449—1492) — флорентийский государственный деятель, глава Флорентийской республики в эпоху Возрождения, покровитель наук и искусств, поэт. 198, 203, 208
- Мидгли, Мэри (род. в 1919) — английский философ и этик. 27, 462
- Микеланджело Буонаротти (1475—1564) — итальянский скульптор, живописец, архитектор, поэт, мыслитель эпохи Ренессанса. 53, 204, 205, 269
- Милгрэм, Стэнли (1933—1984) — американский социальный психолог. 660, 662—666, 670, 681, 687, 692
- Милль, Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ и экономист. 302
- Мильтон, Джон (1608—1674) — английский поэт, политический деятель, мыслитель. 302
- Минуций Феликс Марк (вторая половина II в.) — один из первых апологетов христианства. 121, 122
- Мирон — греческий скульптор середины V в. до н. э. 9, 11
- Мисюна, Владислав — поляк, помогал еврейским женщинам в концлагере.
- Миш, Георг (1878—1965) — немецкий философ. 10, 14, 103, 393
- Мои, Ториль (род. в 1953) — профессор литературы в Оксфорде, директор Центра изучения феминизма Бергенского университета. 464
- Моисей (XIII век до н. э.) — пророк и законодатель, основоположник иудаизма. 18, 59, 65—67, 76, 77, 650
- Моника Тагастская (332—387) — мать блаженного Августина, святая. 135
- Монтень, Мишель де (1533—1592) — французский писатель и философ эпохи Возрождения, автор книги «Опыты». 6, 44, 102, 104, 237, 254—260, 266, 331, 397, 405
- Монтескье, Шарль Луи де (1689—1755) — французский просветитель. 284, 287
- Мор, Роберт (1897—1977) — деятель нацизма, возглавлял следствие по делу антифашистской группы «Белая роза». 638
- Моррис, Колин (р. 1953) — английский историк-медиевист. 177, 178
- Моен, Оле (р. 1940) — норвежский историк. 277, 278
- Музиль, Роберт (1880—1942) — австрийский писатель. 557—559
- Мунк, Эдвард (1863—1944) — норвежский живописец и график, символист и экспрессионист. 384
- МуССолини, Бенито (1883—1945) — итальянский политический деятель, лидер фашистской партии (НФП), диктатор, вождь, «дуче», возглавлявший Италию как премьер-министр с 1922 по 1943. 522, 588
- Мухаммед (571—632) — проповедник, пророк, центральная фигура ислама. Мухаммеду Бог ниспослал священное писание — Коран. 179, 693
- Мюллер, Мелисса (род. в 1967) — австрийская журналистка. 639
- Наполеон Боиапарт (Наполеон I, 1769—1821) — французский государственный деятель и полководец, первый консул Французской республики

- (1799—1804), император французов (1804—1814 и март—июнь 1815). 349, 371, 458, 583
- Нефертити — супруга древнеегипетского фараона XVIII династии Эхнатона (ок. 1351—1334 до н. э.), время правления которого ознаменовалось крупномасштабной религиозной реформой. 76
- Нечаев, Сергей (1847—1882) — русский нигилист и революционер XIX в. Лидер тайного общества «Народная Расправа». Осуждён за убийство студента Иванова. 379, 380
- Нибур, Бартольд Георг (1776—1831) — немецкий историк, основоположник научно-критического метода в изучении истории. 350
- Николай Кузанский (1401—1464) — философ, теолог, учёный, церковно-политический деятель. 6, 219, 223—227, 233, 234, 238, 256
- Ницше, Фридрих Вильгельм (1844—1900) — немецкий философ. 6, 13, 95, 258, 361, 363, 386, 392, 393, 425—432, 434—438, 440, 441, 443, 449, 450, 471, 478, 514, 517, 528, 536, 539, 564, 565, 567, 569, 575, 578, 591, 629, 677
- Новалис (псевдоним Фридриха фон Гарденберга, 1772—1801) — немецкий писатель, представитель немецкого романтизма. 267, 363
- Нордберг, Микаэль (1930) — доцент истории Стокгольмского университета. 195, 200
- Ньютон, Исаак (1642—1727) — английский физик, математик и астроном. 148, 206, 226, 229, 238, 311, 323
- Нюгрод, Роальд — профессор психологии и философии университета Осло. 621
- Нюрнбергер, Иозеф Эмиль (1779—1848) — немецкий писатель. 313
- Нэсс, Арне (1912—2009) — норвежский философ XX века. 573
- Обстфеллер, Сигбьёрн (1866—1900) — норвежский писатель. 384
- О'Донохью, Нозль Дермот — современный исследователь кельтского христианства, кармелитский монах и доктор философии. 147
- Оккам, Уильям (ок. 1285—1349) — английский философ-схоласт, логик, церковный писатель, францисканский монах. 66, 246
- Олав V (1903—1991) — король Норвегии (1957—1991). 75
- Орбисон, Рой (1936—1988) — американский музыкант, пионер рок-н-ролла. 553
- Оруэлл, Джордж (настоящее имя Эрик Артур Блэр, 1903—1950) — английский писатель и публицист. 8, 297, 603, 605—609, 615, 684
- Орнес, Асбьёрн (род. в 1923) — норвежский литературовед, автор многих книг по истории норвежской и французской литературы. 239, 307, 684
- Осирис — бог возрождения, царь загробного мира в древнеегипетской мифологии. Иногда изображается с головой быка. 72, 73
- Оттон III (980—1002) — германский король и император Священной Римской империи. 179
- Павел, Апостол (предп. 5/10— 64/67, Рим) — один из столпов христианства, автор многих посланий Нового Завета. 117, 121, 139, 237, 248, 360
- Паджаро, Вероника — сотрудник кафедры лингвистики и нордических исследований Университета Осло. 24

- Палей, Уильям (1743—1805) — английский философ и теолог. 474—476
- Пановский, Эрвин (1892—1968) — американский историк и теоретик искусства. 202
- Паппенхейм, Берта (1859—1936) — общественный деятель, защитница прав женщин и основательница Иудейского союза женщин. Более известна как пациентка Йозефа Брейера и Зигмунда Фрейда Анна О. Рассмотренный в «Этюдах об истерии» (1885) случай Анны О. послужил для Фрейда началом разработки его теории истерии, а впоследствии и психоанализа. 509—511
- Парацельс Теофраст Бомбаст (1493—1541) — алхимик, врач и оккультист. 6, 148, 219, 221—223, 225—227, 229, 233, 264, 334, 354
- Парцифаль — рыцарь, герой средневекового куртуазного эпоса. 6, 151, 160—162, 171, 337
- Пастер, Луи (1822—1895) — французский микробиолог и химик, член Французской академии (1881). 316
- Пахтер, Генри М. (1907—1980) — немецко-американский историк. 223
- Пелагий (ок. 360—после 418) — ересиарх IV века кельтского происхождения. 147
- Пенн, Уильям (1644—1718) — один из отцов-основателей государства США и его первой столицы — Филадельфии. Будучи квакером-пацифистом и проповедником веротерпимости, основал в качестве «убежища для свободомыслящих европейцев» и назвал своим именем колонию Пенсильвания. 277
- Перикл (ок. 490—429 до н. э.) — афинский стратег, сторонник афинской демократии, инициатор строительства (Парфенон, Пропилеи, Одеон). 86—90
- Петр, Апостол (умер около 64 в Риме) в христианстве — один из двенадцати апостолов Иисуса Христа. В католицизме традиционно считается первым папой Римским. 153, 182, 205, 207
- Петр I Великий (1672 года—1725) — царь всея Руси из династии Романовых (с 1682 года) и первый Император Всероссийский (с 1721 года). 7, 367, 369, 370, 371, 373, 383, 567
- Петрарка, Франческо (1304—1374) — итальянский поэт. 194, 201, 206
- Пий XI (1857—1939) — папа римский (с 6 февраля 1922 по 10 февраля 1939). 464
- Пико делла Мирандола, Джованни (1463—1494) — итальянский мыслитель эпохи Возрождения, представитель раннего гуманизма. 74, 188, 189, 194, 218, 276, 311, 397
- Пилат, Понтий — римский прокуратор (наместник) Иудеи в конце 20-х—начале 30-х гг. н. э., при котором был казнен Иисус Христос. 126, 127
- Пипин III Короткий (714—768) — майордом в 741—751, а затем и король франков в 751—768 гг. Первый король из династии Каролингов, младший сын Карла Мартелла. 153
- Платон (428 или 427 до н. э.—348 или 347 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля. 5, 52, 58, 60, 81, 87, 89—91, 93—99, 101, 105, 106, 125, 137, 138, 187, 203, 232, 237, 279, 280, 286, 308, 310—312, 319, 327, 430
- Плиний Старший (ок. 23—72) — римский историк и писатель. 124
- По, Эдгар Аллан (1809 года—1849 года) — американский писатель, поэт, литературный критик и редактор, представитель американского романтизма. 503, 504, 508, 513, 525, 526, 527

- Померанц, Григорий Соломонович (род. 1918) — российский философ, культуролог, писатель. 383, 384, 386, 387
- Поппер, Карл Раймунд (1902—1994) — австрийский и британский философ и социолог. 678
- Постман, Нейл (1931—2003) — американский социолог. 615, 690
- Пробст, Кристоф (1919—1943) — студент—медик, член антифашистской организации «Белая Роза». 632, 634—637
- Пророк Даниил — библейский пророк. 417
- Прост, Антуан (род. в 1933) — французский историк. 28
- Протагор (ок. 485—411 до н.э.) — древнегреческий философ. 89
- Птолемей, Клавдий (ок. 87—165) — древнегреческий астроном, астролог, математик, оптик, теоретик музыки и географ. 223, 230, 231, 232
- Путин, Владимир Владимирович (род. в 1952) — российский государственный и политический деятель, президент Российской Федерации (2000—2008). 647
- Пушкин, Александр (1799—1837) — русский поэт. 382, 383
- Пфистер, Оскар (1873—1956) — швейцарский священник и психоаналитик. Состоял в оживленной переписке с З. Фрейдом. 520, 550
- Раймунд V (1134—1194) — граф Тулузы и Сен-Жиля, герцог Нарбонны, маркиз Готии и Прованса (1148—1194). 170
- Рамзес II Великий — фараон Древнего Египта из XIX династии, правивший приблизительно в 1289—1222 гг. до н. э. 74
- Рассел, Бертран (1872—1970) — английский математик, философ, логик, публицист и общественный деятель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950). 572, 573, 654
- Редди, Пракеш — индийский антрополог. 26
- Ригнир-Болер, Даниель — испанский медиевист. 160
- Робеспьер, Максимилиан (1758—1794) — один из лидеров Великой Французской революции, глава радикального революционного движения — якобинцев. 287, 688
- Розенберг, Йоран (род. в 1948) — шведский журналист. 251, 695
- Рокер, Рудольф (1873—1958) — активный участник европейского анархо-синдикалистского движения, публицист. 300, 495
- Роксана (ок. 342—309 года до н. э.) — бактрийская княжна, жена Александра Македонского. 100
- Роулинг, Джоанн (род. в 1965) — английская писательница, автор серии романов о Гарри Поттере. Кавалер Ордена Почетного легиона (2009). 678, 679, 680
- Румон, Дени де (1906—1985) — швейцарский писатель, философ, общественный деятель. 169, 170, 171, 172, 165, 167
- Рузвельт, Франклин Делано (1882—1945) — 32-й президент Соединенных Штатов (1933—1945 гг.). 601
- Руссе, Давид (1912—1997) — французский писатель, участник Сопротивления, с 1943 по 1945 гг. — узник концлагеря. 676
- Руссо, Жан-Жак (1712—1778) — французский писатель и философ. 7, 135, 269, 280—287, 291, 298, 299, 302, 331, 339, 345, 449, 566, 586

- Рустад, Линда Мари — норвежская писательница. 288
- Руш, Мишель — французский историк-медиевист. 152, 156
- Сабин, Джордж (1880—1961) — американский философ. 98, 99, 244, 286
- Савонарола, Джироламо (1452—1498) — итальянский доминиканский священник, бывший монах, диктатор Флоренции с 1494 по 1498. 245, 246
- Салемонсен, Хельге — норвежский философ, лектор школы имени Нансена в Лиллехаммере. 20, 32, 64, 459
- Сан Сир, Ук де (1217—1253) — французский трубадур. 165
- Сандемусе, Аксель (1899—1965) — датско-норвежский писатель. 549
- Сартр, Жан-Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, драматург и эссеист. Лауреат Нобелевской премии по литературе 1964 года (отказался от премии). 7, 9, 11, 350, 392, 425, 449, 450, 453—462, 464, 465, 467, 494, 575, 581
- Сведенборг, Эмануэль — (1688—1772) — шведский философ, мистик. 312—326, 438, 439, 553
- Свендсен, Паулюс (1904—1989) — норвежский философ, историк и литературовед.
- Светоний Гай Транквилл (ок. 75—160) — римский писатель, историк и учёный-энциклопедист. 123
- Сезанн, Поль (1839—1906) — французский живописец, один из крупнейших представителей импрессионизма. 536, 545
- Сенека, Луций Анней (4 г. до н. э. — 65) — римский философ, драматург, оратор, государственный деятель. Был учителем и советником императора Нерона. 108
- Сервантес, Мигель де Сааведра (1547—1616) — испанский писатель, автор знаменитого романа «Дон Кихот». 164
- Сёрбё, Ян Инге — норвежский писатель, историк, биограф философа Ханса Шервхейма. 689
- Сёренсен, Эрнст (1903—1972) — норвежский журналист, писатель, редактор, переводчик и педагог. 565
- Сигел, Джером (1914—1996) — американский писатель, автор комиксов. Один из идеологов Супермена, создатель его образа и легенды. 595
- Сийес, Эммануэль-Жозеф (1748—1836) — французский священник и политический деятель. 298
- Силезиус, Силезский Ангел (1624—1677) — немецкий поэт-мистик. 33, 34, 35, 183
- Сингх, Иозеф — католический священник-миссионер. 38
- Синявский, Андрей (1925—1997) — русский писатель и литературный критик. 585, 590
- Скиннер, Беррес Фредерик (1904—1990) — американский психолог, писатель. 9
- Скиннер, Квентин (род. в 1940) — английский историк, философ, профессор колледжа Королевы Марии Лондонского университета. 109
- Сократ (ок. 469 г. до н. э. — 399 г. до н. э.) — древнегреческий философ. 5, 9, 11, 17, 46, 81, 87, 89—99, 101, 105, 112, 115, 116, 125, 137, 138, 192, 224, 259, 267, 280, 307, 308, 344, 404, 413, 428, 431, 539, 566, 567, 632, 655, 684, 687

- Сократ Схоластик (ок. 380—ок. 439) — византийский христианский историк греческого происхождения, автор «Церковной Истории» («Historia Ecclesiastica») в 7 книгах. 125
- Солженицын, Александр (1918—2008) — русский писатель, публицист, общественный и политический деятель, живший и работавший в СССР, Швейцарии, США и России. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1970). Диссидент, активно выступавший против коммунистических идей, политического строя СССР и политики советских властей. 8, 586, 619, 642—649, 696, 697
- Соловьев, Владимир (1853—1900) — русский философ, богослов, поэт, публицист, литературный критик; почетный академик Императорской Академии наук по разряду изящной словесности. 366, 383, 562, 616
- Софокл (ок.496—406 до н.э.) — древнегреческий поэт-драматург, один из трех великих представителей античной трагедии. 88, 118, 134
- Спенсер, Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, идеолог либерализма. 479
- Спрингстин, Брюс (род. в 1949) — американский рок- и фолк-музыкант, автор песен. 21
- Сталин, Иосиф (1878—1953) — российский революционер, советский государственный, политический, партийный и военный деятель. Сосредоточил в своих руках неограниченную власть, стал инициатором массовых репрессий в СССР в 1930—1950-е годы. 8, 75, 147, 493, 501, 542, 543, 583, 586, 589—591, 594, 595, 622, 634, 642—644, 648, 675, 681, 683, 686, 693
- Стивенсон, Роберт Льюис (1850—1894) — шотландский писатель и поэт, представитель английского неоромантизма. 353
- Схоластика (ок. 480—ок. 543) — сестра-близнец святого Бенедикта Нурсийского, основала женский монастырь недалеко от горы Монте-Кассино. 156
- Талейран (1754—1838) — французский дипломат, государственный деятель. 560
- Тарковский, Андрей (1932—1986) — советский кинорежиссер и сценарист. 549
- Тарн, Уильям Вудторп (1869—1957) — английский историк античности. 99
- Таулер, Иоганн (1300—1361) — немецкий мистик и проповедник. 183, 184, 246, 247
- Тацит, Публий (Гай Корнелий Тацит) (ок. 56—ок. 117 н. э.) — древнеримский историк. 109, 111, 271
- Тейхманн, Франк (1937—2007) — немецкий культуролог. 68, 72
- Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс (ок. 155—ок. 220) — раннехристианский латиноязычный писатель, богослов. 61
- Тёрнер, Фредерик (1861—1932) — американский историк. 276
- Тиббетс, Пол (1915—2007) — американский летчик, сбросивший атомную бомбу на Хиросиму, бригадный генерал. 650, 651, 657, 659
- Тиберий, Юлий Цезарь Август (42 до н. э.—37) — второй римский император (с 14 г.) из династии Юлиев-Клавдиев. Согласно Библии, именно в его правление был распят Иисус Христос (Лк.3:1). 111
- Тильон, Жермена (1907—2008) — этнограф, антрополог. Во время второй мировой войны активно участвовала в борьбе с фашизмом, возглавляла парижскую сеть антифашистов. 676
- Тодоров, Цветан (род. в 1939) — французский философ, семиотик и теоретик структурализма. 586, 587, 619, 675, 676, 686

- Токвиль, Алексис де (1805—1859) — французский историк и политический деятель, лидер консервативной Партии порядка, министр иностранных дел Франции (1849). 277
- Толстой, Лев (1828—1910) — русский писатель. 280, 383, 696
- Тосканелли, Паоло (1397—1482) — флорентийский ученый, астроном, медик, географ и математик. Дружил с Николаем Кузанским, перевел «Географию» Птолемея. 223
- Транёй, Кнут Эрик (род. в 1918) — норвежский философ. 571
- Тревор-Рупер, Хью (1914—2003) — английский историк. 194
- Трумен, Гарри (1884—1972) — государственный деятель США, 33-й президент США в 1945—1953 гг. 652
- Тургенев, Иван (1818—1883) — русский писатель. 372, 377
- Тутанхамон — фараон Древнего Египта, правивший приблизительно в 1333—1323 гг. до н. э., из XVIII династии. 78
- Туту, Десмонд (род. в 1931) — англиканский архиепископ Кейптаунский (первый чернокожий епископ в ЮАР), активный борец с апартеидом. Лауреат Нобелевской премии мира (1984). 697
- Тцара, Тристан (1896—1963) — румынский и французский поэт, основатель дадаизма, член Французской коммунистической партии. Участвовал в движении Сопротивления. 654
- Тэйлор, Чарльз (род. в 1931) — канадский историк и философ. 39, 51, 105, 239, 242, 249, 251, 254
- Тэтчер, Маргарет (род. в 1925) — премьер-министр Великобритании в 1979—1990. 244
- Уайлд, Оскар (1854—1900) — английский писатель и критик. 354
- Уберой, Джит Сингх — индийский профессор социологии. 334
- Уильямс, Роджер (ок. 1603—ок. 1683) — английский теолог.
- Уитмен, Уолт (1819—1892) — американский поэт, публицист. 11, 187, 269, 317, 366, 425, 471
- Ульсен, Регина (1822—1904) — муза и невеста Сёрена Кьеркегора. 408, 410, 411
- Уоллес, Альфред Рассел (1823—1913) — английский натуралист, путешественник, географ, биолог и антрополог. 472, 473
- Уолстонкрафт, Мэри (1759—1797) — британская писательница, философ и феминистка. 7, 269, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 355, 462, 463, 468, 470, 493
- Уолтер, Бенджамин (в другой транскрипции Беньямин, Вальтер, 1892—1940) — немецкий философ, литературный критик, писатель, переводчик, историк фотографии. 562
- Уэллс, Герберт (1866—1946) — английский писатель и публицист, автор научно-фантастических романов. 313
- Уэсли, Джон (1703—1791) — английский протестантский проповедник, основоположник методистской церкви. 252
- Фавст Милевский (ок. 350 — до 400?) — епископ манихеев. 131
- Фейербах, Людвиг (1804—1872) — немецкий философ. 356, 391, 394, 483, 484, 488, 489

- Феликс, Марк Минуций (вторая половина II века) — один из первых апологетов христианства. 121
- Феодосий Великий (346—395 гг.) — последний император единой Римской империи. 124
- Фест, Йоахим (1926—2006) — немецкий журналист и писатель, специалист по нацистской истории. 591—593
- Фёрстер-Ницше, Элизабет (1846—1935) — сестра Фридриха Ницше. 428, 440, 441
- Филипп Апостол — был одним из Двенадцати Апостолов Иисуса. По традиции Филиппа описывают как апостола, который проповедовал в Греции, Сирии, и Фригии. 126
- Филота (умер 330 до н.э.) — командир конницы гетайров в азиатском походе македонского царя Александра Великого. Филота был старшим сыном Пармениона, доверенного полководца как царя Филиппа II, так и его сына, Александра Великого. 102
- Фичино, Марсилио (1433—1499) — итальянский гуманист и философ-неоплатоник, организатор Академии Платона во Флоренции. Перевел на латинский язык сочинения Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия, Михаила Пселла, часть «Ареопагитик» и трактаты так называемого «герметического» свода. 74, 310
- Фицрой, Роберт (1805—1865) — офицер военно-морского флота Великобритании, метеоролог, командир экспедиции корабля «Бигль», в которой принимал участие Чарльз Дарвин, генерал-губернатор Новой Зеландии. 474
- Фихте, Иоганн Готтлиб (1762—1814) — немецкий философ. 7, 317, 330, 331, 341, 342, 358, 363
- Фландрин, Жан-Луи (1931—2001) — французский историк. 175
- Флейшл-Марксоу, Эрнст фон (1846—1891) — друг Зигмунда Фрейда. 509
- Флетчер, Джилль (1548—1611) — английский поэт и дипломат, автор описания Московского государства в XVI столетии. 368
- Флисс, Вильгельм (1858—1928) — немецкий врач-отоларинголог, доктор медицины, друг Зигмунда Фрейда. 505
- Флорентийский, Антоний (1389—1459) — архиепископ Флорентийский. 219
- Фогельман, Ева — американский психолог, занимается проблемами Холокоста. 666, 667, 669, 670
- Фогельман, Симша — отец Евы Фогельман. 666
- Фокс, Роберт Лейн — биограф Александра Македонского. 100
- Фома, Аквинский (1226—1274) — теолог и философ-схоласт, учитель церкви. 66, 149, 180
- Фома, Апостол — один из двенадцати учеников Иисуса, упоминается в первых трех Евангелиях Нового завета и в Деяниях апостолов. 113—115, 118, 129
- Фонтанель, Бернар Ле Бовье де (1657—1757) — французский писатель и ученый, племянник Пьера Корнеля. 311
- Форд, Генри (1863—1947) — американский промышленник, пионер эпохи автомобилестроения. 596, 597, 599, 600, 603, 608, 609, 610, 612, 616, 691
- Франк, Анна (1929—1945) — еврейская девочка, уроженка Германии, после прихода Гитлера к власти скрывавшаяся с семьей от нацистского террора в Нидерландах. Автор «Дневника Анны Франк». 666

- Франкл, Виктор (1905—1997) — австрийский психиатр, психолог и невролог, узник нацистского концентрационного лагеря. Создатель логотерапии — метода экзистенциального психоанализа, ставшего основой Третьей Венской школы психотерапии. 8, 619, 624—626, 628—631, 677, 693
- Франклин, Бенджамин (1706—1790) — американский учёный, журналист, издатель, дипломат и политический деятель. Один из лидеров войны за независимость США. 691
- Франко, Франциско (1892—1975) — правитель и диктатор Испании с 1939 до 1975, генералиссимус. 588
- Франциск, Ассизский (1181/1182—1226) — итальянский религиозный деятель и поэт. 200
- Фрейд, Зигмунд (1856—1939) — австрийский психолог, психиатр и невролог, основатель психоаналитической школы. 8, 13, 50, 58, 77, 231, 244, 362, 363, 366, 390, 438, 448, 471, 504—509, 511—525, 527—530, 532, 536, 548—554, 557, 564, 583, 597, 598, 601, 602, 609, 612, 624, 692
- Фридель, Эгон (1878—1938) — австрийский писатель, историк культуры. 69, 71, 75, 188, 339
- Фридрих I Барбаросса (ок. 1125—1190) — германский король с 1152, император Священной Римской империи из династии Гогенштауфенов. 177
- Фридрих II Гогенштауфен (1194—1250) — германский король и император священной Римской империи. 6, 151, 181, 182
- Фридрих Вильгельм IV (1795—1861) — король Пруссии с 7 июня 1840. Из династии Гогенцоллернов. 486
- Фронтон, Марк Корнелиус (ок. 100— ок.170 гг.) — римский оратор, риторик и адвокат. 122
- Фукидид (ок. 460—ок. 400 до н.э.) — древнегреческий историк. 86
- Фуко, Мишель (1926—1984) — французский философ. 8, 297, 555, 575—582, 677
- Фулберт, епископ Шартрский (ум. в 1028 г.) — францисканский монах, епископ Шартрский (1006—1028), схоласт. 156
- Фуст, Иоганн (ок. 1400—1466) — один из первых немецких книгопечатников. 227
- Хайдеггер, Мартин (1889—1976) — немецкий философ. 677
- Хакинг, Ян (род. в 1936) — канадский философ, профессор Торонтского университета. 22
- Хаксли, Олдос (1894—1963) — английский писатель. Автор известного романа-антиутопии «О дивный новый мир». 8, 602, 603, 605, 608—610, 612, 613, 615, 671, 687, 691
- Хаксли, Томас Генри (1825—1895) — английский зоолог, популяризатор науки и сторонник эволюционной теории Чарльза Дарвина. 477
- Хансен, Оскар Боргман (род. в 1924) — датский философ. 344
- Хантингтон, Сэмюэль (1927—2008) — американский социолог и политолог, автор концепции этнокультурного разделения цивилизаций, изложенной в книге «Столкновение цивилизаций» (1996). 569
- Хармс, Даниил (1905—1942) — русский поэт. 562
- Харрисон, Джордж (1943—2001) — английский рок-музыкант, певец, композитор, продюсер, получивший известность как главный гитарист The Beatles. 533

- Хартнак, Юстус (1912—2005) — датский философ. 322
- Хауге, Ханс Нильсен (1771—1824) — норвежский политический и церковный деятель. 183
- Хееде, Даг (род. в 1962) — датский литературовед и культуролог. 576, 580, 581, 677
- Хекер, Теодор (1879—1945) — немецкий писатель, историк культуры, переводчик. 633
- Хель, Сигурд (1890—1960) — норвежский писатель. 549
- Хемингуэй, Эрнест (1889—1961) — американский писатель. 562
- Хеопс (2551—2528 до н. э. или 2589—2566 до н. э.) — второй фараон IV династии Древнего царства Египта, строитель Великой пирамиды в Гизе. 68, 69, 73, 74
- Хёйнес, Ханс-Йорген (1945—2001) — норвежско-датский писатель и философ. 160
- Хобсбаум, Эрик (род. в 1917) — английский историк, теоретик и критик национализма. 559—561, 595, 620
- Хопп, Зинкен (1905—1987) — норвежский поэт и драматург. 58
- Хрущев, Никита (1894—1971) — советский партийный и государственный деятель, первый секретарь ЦК КПСС (1953—1964, председатель Совета Министров СССР (1958—1964). 643, 648, 649
- Хубер, Курт (1893—1943) — немецкий философ и психолог, преподаватель Мюнхенского университета, участник антифашистской группы «Белая роза». 637
- Хунке, Сигрид (1913—1999) — немецкий философ, теолог. 179
- Хьюи, Уильям Брэдфорд (1910—1986) — американский журналист, издатель и писатель. 656—658, 697
- Цандер, Хельмут (род. в 1957) — современный немецкий теолог и историк. 310, 313, 315, 346.
- Цвейг, Арнольд (1887—1968) — немецкий писатель и общественный деятель. 528
- Цезарь, Юлий Гай (100—44 до н. э.) — римский политический деятель, полководец, диктатор. 314
- Циглер, Филип (р. 1929) — английский историк. 189
- Цицерон, Марк Туллий (106 до н. э.—43 до н. э.) — древнеримский политик, философ и оратор. 94
- Чаадаев, Петр (1794—1856) — русский философ и публицист. 373, 374, 379, 382
- Чаплин, Чарли (1889—1977) — американский и английский киноактёр, сценарист, композитор и режиссёр. 8, 596, 603, 616, 617
- Челлини, Бенвенуто (1500—1571) — итальянский скульптор, ювелир, живописец, воин и музыкант эпохи Ренессанса. 205, 217, 282
- Чернышевский, Николай (1828—1889) — русский философ-утопист, революционер-демократ, учёный, литературный критик, публицист и писатель. 376, 377, 380, 384, 385
- Чехов, Антон (1860—1904) — русский прозаик и драматург. 539
- Чимабуэ, Джованни (ок. 1240—ок. 1302) — итальянский живописец. 201

- Шампольон, Жан-Франсуа (1790—1832) — французский историк-ориенталист и лингвист, основатель египтологии. 75
- Шарко, Жан Мартин (1825—1893) — французский врач-психиатр, учитель Зигмунда Фрейда, специалист по неврологическим болезням. 361
- Шекспир, Уильям (1564—1616) — английский драматург и поэт. 254, 255, 260—267, 350, 358, 478, 612, 614
- Шелли, Мэри (1797—1851) — английская писательница. 354—356
- Шелли, Перси Биш (1792—1822) — английский поэт. 294
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф фон (1775—1854) — немецкий философ, представитель идеализма. 7, 349, 363—366, 386, 389, 394, 418, 486, 491, 517, 654
- Шельдеруп, Кристиан (1894—1980) — норвежский теолог, епископ Хамара. 550
- Шельдеруп, Харальд (1895—1974) — норвежский психолог. 550
- Шервхейм, Ханс (1926—1999) — норвежский философ. 687—689
- Шёгрен, Ларс (1934—2007) — шведский психоаналитик. 362, 510, 513, 525
- Шиндлер, Оскар (1908—1974) — судетский немецкий промышленник, спасший почти 1200 евреев во время Холокоста, предоставив им работу на своих заводах в Польше и Чехии. Эта история легла в основу книги «Ковчег Шиндлера» и основанного на ней фильма «Список Шиндлера». 666, 667
- Шлейермахер, Фридрих (1768—1834) — немецкий философ, богослов и филолог XIX века. Перевел на немецкий язык некоторые труды Платона. 393
- Шлиман, Генрих (1822—1890) — немецкий предприниматель и археолог-любитель, прославившийся своими находками в Малой Азии, на месте античной Трои. 57, 261, 262
- Шморрель, Александр (1917—1943) — один из основателей антифашистской группы сопротивления «Белая Роза». В 2007 году прославлен в Германской епархии Русской православной церкви за границей (РПЦЗ) как местночтимый святой. 632, 634, 635, 637
- Шолль, Роберт (1891—1973) — отец Ханса и Софи Шолль. 638
- Шолль, Софи (1921—1943) — студентка Мюнхенского университета, активистка антифашистской группы «Белая роза». 632—639, 697
- Шолль, Ганс (1918—1943) — студент Мюнхенского университета, активист антифашистской группы «Белая роза». 632—639, 643, 697
- Шопенгауэр, Артур (1788—1860) — немецкий философ. 349, 358—363, 390, 429, 431, 440, 517, 694
- Шостад, Эйстейн — норвежский литературовед. 678
- Шоу, Джордж Бернард (1856—1950) — английский романист, драматург, общественный деятель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1925). 297, 298, 480
- Шпенглер, Освальд (1880—1936) — немецкий философ и культуролог. 8, 555, 564—570, 574, 575, 581
- Штейнер (Штайнер), Рудольф (1861—1925) — австрийский философ-мистик, писатель, эзотерик, создатель духовной науки, известной как антропософия. 316, 334, 392, 399, 400, 425, 432, 438—453, 471, 478, 500, 545, 549, 554, 557
- Штирнер, Макс (1805—1856) — немецкий философ и писатель. 7, 104, 391—404, 438, 441, 443, 448, 451, 452, 462, 493, 495, 500, 503
- Шустер, Джо (1914—1992) — американский писатель, автор комиксов. 595

- Эверенгет, Эйнар — современный норвежский писатель и историк. 588, 622, 684
- Эвклид (Евклид, ок. 365—300 до н. э.) — древнегреческий математик. 98, 243, 566
- Эдгертон, Самюэль (род. в 1926) — историк искусств. 211, 217
- Эйзенштейн, Элизабет (род. в 1923) — американский историк и культуролог. 227, 229
- Эйк, Ян Ван (ок. 1385 или 1390—1441) — фламандский живописец раннего Возрождения. 193
- Эйнштейн, Альберт (1879—1955) — один из основателей современной теоретической физики, общественный деятель, лауреат Нобелевской премии по физике (1921). 211, 522
- Эйхман, Адольф (1906—1962) — немецкий офицер Третьего рейха, сотрудник гестапо, непосредственно ответственный за уничтожение евреев. 621, 622, 625, 630, 659, 660, 664, 684
- Экервальд, Карл-Йоран (род. в 1923) — шведский писатель и переводчик. 263
- Экхарт, Майстер (известный также как Иоганн Экхарт и Экхарт из Хоххайма, ок. 1260 — ок. 1328) — средневековый немецкий теолог и философ. 33, 182—184, 224, 228, 238, 246
- Элиас, Норберт (1897—1990) — немецкий социолог. 13, 45, 50, 159, 163, 174, 175, 176, 193, 219, 671
- Элиассен, Кнут Уве (род. в 1959) — норвежский литературовед. 580
- Елоиза (ок. 1100—1163) — возлюбленная, тайная супруга и ученица Абеяра, выдающаяся женщина своего времени — знала латинский, греческий и древнееврейский языки. 181
- Эмпедокл (ок. 484—424 до н. э.) — древнегреческий философ, врач, государственный деятель. 311
- Энгельс, Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, один из основоположников марксизма, друг, единомышленник и соавтор Карла Маркса. 394, 483—486, 487, 488, 489, 491, 494, 541, 542, 559
- Энгсхеден, Оке — шведский египтолог. 72
- Эпплбаум, Энн (род. в 1964) — американская журналистка и писательница. 641, 642
- Эпиктет (ок. 50—138) — римский философ—стоик. 107
- Эпикур (342/341 до н. э.— 271/270 до н. э.) — древнегреческий философ. 485
- Эразм, Роттердамский (Дезидерий) (ок. 1469—1536) — священник, католический писатель, богослов, библиист, ученый-филолог. 94, 175, 176, 247, 248
- Эриксен, Томас Хиланд (род. в 1962) — норвежский социоантрополог. 22, 475—477, 479
- Эриксен, Тронд Берг (род. в 1945) — норвежский философ. 13, 23, 105, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 203, 219, 220, 426, 427, 428, 430, 434, 437, 441, 473, 506, 522, 548, 553, 574
- Эстбю, Петер (1855—1943) — норвежский филолог, переводчик Гомера. 58
- Эсхил (525 г. до н. э.—456 г. до н. э.) — древнегреческий драматург, отец европейской трагедии. 83, 84, 85, 89
- Эфсти, Аудун — норвежский философ. 349, 350
- Эхнатон (Аменхотеп IV) — фараон Древнего Египта (1375—1325 гг. до н. э.). 5, 57, 75, 76, 77, 78, 98, 99, 123, 279

- Юлиан, Отступник (Флавий Клавдий Юлиан (331/332) — римский император в 361—363 гг. из династии Константина. Последний языческий римский император, ритор и философ. Также иногда упоминается как Юлиан II. 7, 136, 413, 416—421, 424, 430, 432
- Юм, Дэвид (1711—1776) — шотландский экономист и философ, представитель эмпиризма и агностицизма, деятель шотландского Просвещения. 7, 32, 314, 317, 320, 322—324, 326, 327
- Юнг, Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психолог и психиатр, основатель одного из направлений глубинной психологии — «аналитической психологии». 522, 523, 529, 530, 548, 564
- Юнге, Траудль (1920—2002) — секретарь Адольфа Гитлера в период с 1942 г. по апрель 1945 года. 638—640
- Юнус, Мухаммед (род. в 1940) — профессор экономики, лауреат Нобелевской премии мира (2006). Разработал и реализовал концепцию микрокредитования, суть которой состоит в том, что под низкий процент выдаются небольшие кредиты без залога для развития малого бизнеса, как правило, семейного. 693, 697
- Яков (Иаков) VI Шотландский (он же Яков I Английский, 1566—1625) — король Шотландии и первый король Англии из династии Стюартов. 272
- Ясперс, Карл (1883—1969) — немецкий философ, представитель экзистенциализма. 82, 426, 427

Петер Норманн Воге

Я. Индивид в истории культуры

Корректор: Н.А. Степина
Макет и оформление Ю.В. Балабанов

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.
Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, продажа в России и странах СНГ
ООО «Издательство «Академический проект»:
111399, Москва, ул. Мартеновская д.3
Тел. (495) 305-37-02, e-mail info@aproject.ru, <http://aproject.ru>

Комплектование библиотек, оптовая продажа в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (812)640-08-71, e-mail: ukniga1@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495)915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Розничная продажа в Санкт-Петербурге:
магазин «Книжный окоп»
В.О., Тучков пер., 11. Тел.: (812)323-85-84

Розничная продажа в Москве:
www.notabene.ru (495) 745-15-36

Подписано в печать 07.11.2011
Гарнитура NewtonTT. Формат 60х90 ¹/₆. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 45,5. Уч.-изд. л. 46
Тираж 1000 экз. Первый завод 500 экз. Заказ № 870