

Виталий АВЕРЬЯНОВ

# КРЫТЫЙ КРЕСТ

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ  
В АВАНГАРДЕ

Москва • Книжный мир • 2015

Аверьянов Виталий

**Крытый крест. Традиционализм в авангарде.** – М.: Книжный мир, 2015. – 608 с.

## ISBN

В яркой, разнообразной по составу книге современного философа Виталия Аверьянова поднимаются темы в области метафизики, историософии, истории идей, реконструируется мировоззрение поэтов и мыслителей, оказывающих огромное влияние на происходящие сейчас культурные процессы. В книге сочетаются разные жанры: от концептуальных исследований до литературной критики, очерков и афористических «замет» (с которых автор начинал свой творческий путь). Здесь впервые собраны воедино работы Аверьянова о таких «трудных» для понимания персонах русской традиции как выдающийся богослов В.Н. Лосский, крупнейший мыслитель В.В. Розанов, гениальный поэт В.В. Хлебников и др. Также представлены полемические работы автора, в частности с Г. Джемалем, В. Малявиным, апологетами «альтернативной истории».

Книга должна вызвать живой интерес у гуманитарной интеллигенции, будет полезна для преподавателей и студентов, изучающих философию, богословие, литературу, культурологию и политологию.

ЗАО «Книжный мир»  
Тел.: (495) 720-62-02  
[www.kmbook.ru](http://www.kmbook.ru)

## ISBN

© В.В. Аверьянов, 2015  
© Книжный мир, 2015

# Часть I

## ПАРАДОКСЫ ТРАДИЦИИ

---

---

### КРЫТЫЙ КРЕСТ<sup>1</sup>

*(К философии богочеловеческой культуры)*

Крест Христов глубоко врезался в сознание христианских народов, он придал особую интенсивность духовному переживанию земной жизни. Однако всякая христианская культура на земле вынуждена существовать в условиях длительности и текучести собственного «я», а, следовательно, она должна вырабатывать особую систему самозащиты и самосохранения. При той интенсивности земной жизни, которую Евангелие сообщило принявшим его народам и общностям, риск высвободить энергию не в том направлении, которое предзадавалось, риск потерять сознание этапности становления индивидуальной и коллективной личности был неизбежен. Поэтому подражательным двойником христианской духовной ориентации изначально явилась ориентация антихристианская. Отталкиваясь от законов и порядков культуры богочеловеческой, внутри нее зарождалась культура сатаночеловеческая. И чем слабее, чем натянутее была связь между периферией богочеловеческой культуры и ее литургическим ядром, тем крепче внедрялась между ними альтернативная, антитрадиционалистская ориентация.

---

1. Работа опубликована в альманахе «Волшебная гора», VI, 1997.

Запад стремительно бежал из своего средневековья в эту сатаночеловеческую альтернативу, Запад радостно прощался с немилрой ему средневековой державностью и дисциплиной духа. Единственной настоящей культурой средневековья, культурой богочеловеческой можно считать лишь Византию, которая во времени и в своей судьбе совпала со средневековой эрой и по существу приняла на себя весь груз этой эры. Византийский литургизм остался недоступен Риму, хотя римское христианство по всем аспектам было сыновним по отношению к греко-восточному образу веры. Здесь во многом и причина искажения облика Византии в современной науке. К сожалению, мы, православные, зачастую видим эту великую эпоху и эту удивительную общность через чуждые ей западные окуляры. Рим был не корнем и даже не сердцем христианства, а одной из его поздно созревающих голов, холодных и чуждых бытийным источникам богочеловеческого духа. Значение Рима для христианства объясняется его имперской ролью. Его значение в христианстве, по большому счету, исчерпывается этой же односторонней ролью.

Мы твердо сознаем, что византийская историческая общность не только обеспечила расцвет древних православных патриархатов, не только явилась главным источником христианского просвещения народов (в том числе западноевропейских и самого Рима), но и сумела передать дух богочеловеческой культуры новой органической общности — великорусскому народу и государству. Значение Москвы, самого молодого православного патриархата, значение этого венца ортодоксальной веры для христианства объясняется его синтетической ролью. Сама формула «Третий Рим» в ее эзотерическом прочтении указывает не на количественное повторение имперской роли, а на воз-

ведение этой роли в новую, третью степень, степень подлинной кафоличности.

## **1. Мистериальный смысл креста. Человеческая перспектива Божественного**

Человек — распавшееся, развалившееся на тысячи мелких разнонаправленных потоков целое. Человек — тело расхлябанное, развинченное и распущенное. И чтобы связать это многообразие в тугую связку, чтобы сохранить это целое и придать ему внутреннюю силу и внешнюю правду, нужно овладеть своими частями, совладать со своими частными проявлениями — где это возможно, с помощью ума, а где-то усилием воли, где возможно через чутье, а где-то напором всей страсти своего существа, где возможно путем проникновения в смысл языка, а где-то в переживании состояний собственного духа. Это путь личных откровений, прозрений в свою сверхличную сущность. Но есть и обратный путь, все эти малые пути в себе от противного объединяющий — это путь отдания себя под покров Покровителей, тех сил небесных, которые призваны хранить человека и сообщать ему силу к сосредоточению и собиранию себя. Путь откровения (принцип полярностей креста) и путь доверия к хранителям (принцип покрова) суть одна дорога утверждения Промысла в конкретности земной судьбы<sup>2</sup>.

Мистерия Креста символически вбирает в себя опыт взаимоотношения тварного и божественного, в конечном счете, она входит в онтологическую структуру мира как основная система его координат. В частности, Крест воспроизводит принцип мистической шкалы восхождения к полному и чистому

---

2. В этой статье впервые дается описание ряда аспектов философии дуализма откровения и покрова. См. также в настоящем издании цикл «Воцерковление сердца» и «Мистические заметы» 1998 года.

объему реальности, к его первоначальной всеобнимающей полноте. Если вертикаль при этом означает направление мистического перехода в глубину иного состояния бытия, то горизонталь дает магическое направление воздействующих друг на друга жизненных начал конкретного состояния бытия. Смысл вертикали — в переходе из сферы судьбы, из данного круга бытия на путь промысла и провиденциального откровения. Смысл горизонтали — в сопряжении основных жизненных начал данного круга бытия, конкретного его личностного или безличного состояния, определенного этапа мистического становления, в достижении полноты *судьбывания* вопреки его узкому объему и вопреки недостаточности кругозора для откровения истины божьих судеб.

Являясь пленниками данных состояний своего духа, будучи ограниченными той горизонталью, которая описывает предел и «потолок» нашей земной судьбы, мы, тем не менее, можем научиться искусству сочетания и собирания всех начал и аспектов собственной жизни, научиться синтезу своих личностных состояний. Это необходимо для того, чтобы высшие точки судьбы соответствовали тому бытийному уровню, которого мы удостоились, чтобы мера Откровения мировых тайн не превышала меру Покрова, то есть нашей веры в Бога и нашего доверия к хранителям и покровителям. С другой стороны, это означает требование равновесия разумной, волевой и чувственно-интуитивной стихий в человеке, или же головной, сердечной и брюшной (половые и питательные силы) его составляющих. Крест оказывается символом точного и не подлежащего колебаниям равновесия, точной взаимосвязи верха и низа, всех полюсов и граней — равновесия и взаимосвязи, необходимых для непрекращающегося восхождения. Утрачивая верное вертикальное направление, мы утрачиваем и горизон-

тальное равновесие; не замечая перекоса на горизонтали своей судьбы, мы теряем и верную ориентацию верха и низа. Человек, позволивший овладеть собой собственной головной стихии, впадает в состояние бесплодной рефлексии, при перевесе чувственно-интуитивного начала он погружается в состояние страсти, особо опасными всегда считались болезни воли, искажающие верную перспективу воли Божьей, упускающие из виду истины Провидения и неизбежно влекущие на путь уклонения от идеала восхождения. И если существо, созданное по образу и подобию Божию, утратило способность преодолевать временные колебания собственного духа, то оно утрачивает и способность к «духовному прямохождению», вырождается и опускается на четвереньки.

Символизм Креста раскрывает человеческую перспективу божественного, поскольку именно человеку досталась в удел динамическая позиция на бытийной шкале. Статус человека позволяет реализовать максимум состояний духа в амплитуде от абсолютного небытия до онтологического Абсолюта. Поэтому человека можно назвать самым многоплановым, самым многослойным существом в творении, динамически отождествляющимся со многими точками на вертикали Креста. Находясь в конкретном состоянии бытия, человек остается центром Креста, сосредоточенным на пересечении осей и сопряжении полярностей. Пафос восхождения к Богу возможен, только если он исповедуется личностью, переживающей разные состояния, ощущающей силу собственного ничтожества (тяжесть своей смерти и пустоты) и в то же время ощущающей притягательную силу первоначального корня своего бытия.

Каждое судьбывание, каждое личностное состояние, каждый этап в мистерии жизни можно назвать случайным — не потому, что он никак не проецирует-

ся на вертикаль Промысла, а потому, что он в полном смысле этого слова является случаем, то есть чем-то случившимся, произошедшим и пережитым на самом деле. Каждая тварь в творении своеобразна и неповторима именно потому, что она собирает в себе конкретное сочетание случаев и состояний и представляет из себя их персональный результат. Ценности богочеловеческой культуры потому не могут совпадать с ценностями культуры гуманистической, что в следовании персональной комбинации переживаемых духом состояний на поверку не оказывается ничего общеобязательного, хотя данная личность и не может противоречить необходимому порядку вещей. Восходит ли личность к Богу, или нисходит к небытию, она ничего не меняет в самой системе координат; как бы не искажался и не извращался личный крест падающей личности и цивилизации, это не может повлиять на объективную крестную истину мироздания. Личность в гуманизме всегда зафиксирована на определенном личностном состоянии (в лучшем случае, на высшем состоянии в данной судьбе). Однако путь восхождения не есть путь внутрь личности (личностного состояния), это скорее путь внутрь жизни, в глубину тайнства жизни, это путь по вертикали Промысла, а не по замкнутому кругу роковой ограниченности. «Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, — таково было первоначальное устроение бессмертной природы человека», — пишет богослов В.Н. Лосский<sup>3</sup>.

Каковы же этапы, проходимые творением на пути восхождения? Итак, в центре бытийной вертикали находится человек в его земном послерайском состоянии. Согласно позитивистски ориентированному

---

3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Мистическое богословие. — М., 1991. — С. 98



сознанию, человек промежуточен как срединная ступень в иерархии жизни — он находится между тонкодуховным, ангелическим миром и миром животного-растительного царства. На еще более низкой ступени находится «неорганическое» царство минералов и естественных природных стихий. Вместе с тем такая постановка вопроса не учитывает условность и относительность явленного (феноменального) и сущностного (ноуменального) бытия. Безотносительны лишь предельные состояния мира — Божество, центр бытийного разворачивания, которому соответствует высшая точка Креста (Тайна Жизни) и состояние ничто, отсутствия бытия, представляющее собой последний предел и последнюю окружность бытия, край жизненной сферы, нижнюю точку Креста (Тайна Смерти). Все то, что является нам на шкале между двумя этими пределами, обманчиво и неустойчиво. Под видом ангела может явиться агрессивный призрак ничто, а в облике камня может скрываться духовная сущность. Подлинным критерием восхождения по бытийной шкале следует считать лишь усиление духовной памяти, возрастание степени духовной сожизни со всем творением, увеличение объема и кругозора пережитых состояний. Еще более существенный признак восхождения — регулярность и неподдельность его духовных плодов, постоянное и неуклонное плодоношение личности как в делах ее веры, так и во внешних событиях ее судьбы.

Свобода восходящей личности состоит не в возможности индивидуального выбора тех или иных состояний, но в согласованности со сверхличным отбором состояний, образующих путь личности в Духе Святом. Свобода выбора между горизонтальными началами (лево-правая, магическая ориентация) есть свобода не восходящей, а падающей, то есть находящейся в состоянии «свободного падения» личности,

восхождение же предполагает поэтапное синтезирование полярных горизонтальных начал в их вертикальном направлении. Это можно представить себе как их неуклонное сужение к точке, более высокой, чем нынешняя позиция на шкале бытия, в пределе это и есть совпадение полярных начал в центре мироздания, в верхней точке Креста, в Тайне Жизни. Поэтому, если брать Крест не в его статическом, отвлеченном символизме, а в свете динамического принципа, мы могли бы условно соединить дополнительными линиями три его оконечности (правую и левую с верхней). Это дало бы известные очертания «крытого» креста на великорусском погосте, очертания крыши над крестовиной, применяемой для сообщения ей дополнительной прочности и защиты ее от осадков. Крытый Крест представляет собою соединение идей духовной мистерии и домашнего крова, храма и мира, идею державы, то есть удержания всех частных сил и стремлений на пути к коренному началу их происхождения. Такое соединение и удержание и представляет собою символическую форму богочеловеческой культуры.

Русский традиционализм лишь тогда вступает в период настоящего самосознания, когда он уже отказывается от нигилистической критики сатаночеловеческой культуры, отказывается от критицизма как главного способа влиять на действительность и обращается к положительному утверждению своей веры, реальному созиданию богочеловеческой культуры. Если искать соответствующие способы воздействия на мир в прошлых временах, то наиболее близким предлагаемому методу такого созидания культуры окажется опыт догматического творчества, опыт обнаружения истины не через односторонность критицизма, но через форму живого догмата. Можно плевать на прокаженную культуру Блудницы и плакать на реках Вавилонских. Достойнее же утверждать свой ориенти-

рующий столп, собирать и поднимать свой крест, сила которого должна рассеять все наваждения.

## **2. Философские уклонения около богочеловеческого реализма**

Принцип крытого креста, обеспечивающего прочность всей конструкции, направлен на сохранение точного отношения вертикали к горизонтали, то есть на сохранение строгой перпендикулярности судьбы и промысла, окружности Покрова и радиуса Откровения. За всеми этими геометрическими излишествами скрывается та истина, что распад личности влечет за собой безнадежный дуализм судьбы и промысла (происходит психологическое крушение крестного принципа). Крыша крытого креста соединяет его в прочное триединство верхних (жизненных) окончаний, тогда как нижнее окончание креста уходит в небытие ада и смерти.

Дуализм лево-правой ориентации, прослеживаемый во многих архаических традициях, во многих классических системах Древнего мира, может свидетельствовать о двух основных мировоззренческих состояниях: о состоянии роковой раздвоенности судьбы и промысла, зла и добра, лжи и правды и т.п., или же о свойстве сложной многополюсной системности, в которой дуализм имеет особое репрезентативное значение, но не скрывает от представителей традиции свою подчиненную внутрисистемную роль. Второе состояние и заключает в себе устойчивую парадигму традиционных обществ, причем в некоторых из них дуализм левых и правых начал приобретает особую мировоззренческую остроту, в других же он растворяется в равновесном ладе нижних и верхних, центральных и периферийных начал. К примеру, при бросающем-

ся в глаза дуализме дальневосточной традиции (инь — ян, земля — небо, корень — дух, мрак — свет, основа — сущность и т.д.) она не только располагает человека в центре своей системы (в центре нашего креста), но и определенно свидетельствует о вертикали этой системы, называя ее наиболее подходящим из имен — Дао (путь). При этом Дао парадоксально сочетает в себе принципы небытия (нижняя точка креста) и Великого Единства (его высшая точка).

#### Дальневосточная традиция



В традиции Древнего Египта, напротив, мы не видим обостренного дуализма лево-правых оппозиций. Египетская мифология склонна к уравниванию богов с помощью их общего предка или потомка (третье начало сообщает полюсам родство). Более четок в Египте дуализм земной жизни и жизни загробной, однако и здесь, в конечном счете, полную картину представляет триада: смерть — посюсторонняя жизнь — потусторонняя жизнь (подчеркнем, что в нашем кресте ей в определенном аспекте соответствует триада вертикальная, а не горизонтальная). Египтяне увязывали космическую судьбу человека (фараона) с правильностью триединства его душевных состояний. «Ба» может соответствовать левой оконечности креста, «Ху» — правой его оконечности, верхней же оконечности может соответствовать «Ка», дух-двойник фараона, его жизненная сила в ином состоянии бытия. Вероятно, и сама форма пирамид связана с идеей, аналогичной на-

шему Покрову. Пирамида есть, собственно, «крыша», «сень» над жизненными началами царя<sup>4</sup>.

Один из элементов  
египетской традиции



По существу, если мы живем в крепкой и устойчивой традиции, нашему мировоззрению не присущ дуализм жизненных начал, но лишь дуализм уклонений от истины. Собственно, та история философии, которая стала основой мировоззренческого аппарата в образованных кругах европейской цивилизации, является наглядной иллюстрацией томящегося духа мудрости, мудрости, вращающейся в круге категориальной суеты (это суетумудрие, если не бояться высказаться слишком резко). Но и в «суетумудрии» толк велик, если бросить на него свет от древних источников истины, от имеющих не сугубо человеческое происхождение преданий. Собственно, раннегреческая (дософистическая) философия идет еще в орбите традиционного архаического мироощущения, и наиболее значительные из ее представителей несут на себе печать изначальной «синкретической» мудрости, древней целостности жизненных начал. Аристотель с его последовательным аналитизмом высокомерно отбрасывает в «Метафизике» даже саму мысль о вероятности сознания нескольких бытийных начал древними мудрецами. И если конспиративный характер учения пифаго-

4. В задачи очерка не входит давать обзор основных мировых традиций, хотя крестный принцип находит свое подтверждение в индуизме, буддизме, иудаизме, а также в тех культурах, которые, по распространенному недоразумению, считаются однозначно дуалистическими в своей онтологии.

рейцев играл ему в этом на руку, то сильная синкретическая тенденция, скажем, у Гераклита оставалась для Аристотеля только поэзией и не имела права претендовать на большее. Таким образом, для Аристотеля Гераклит становится недо-философом, философом отчасти, между тем как Гераклиту система Аристотеля показалась бы недо-мудростью.

Мироощущение Гераклита



В «поэтичности» Гераклита следует угадывать синкретическую мудрость, адекватное его опыту воспроизведение традиционного знания, что, однако, невозможно зафиксировать в контексте знания анти-традиционного. Лево-правые оппозиции Гераклита призваны подчеркивать руководящий принцип онтологического **Строя**, строя как гармонии, строя как единого огня, вечно возгорающего и вечно затухающего. При этом сами полюса (благое — дурное, прекрасное — уродливое, чистое — грязное и т. д.) оказываются сторонами мирового парадокса (раздора — согласия), выступающего либо в виде неуловимых, текучих душевных состояний, либо в виде единого Бога — в зависимости от той перспективы, в которой они рассматриваются (перспектива падения либо восхождения).

Учение пифагорейцев



Тот разброс мнений, который существует в науке по поводу пифагорейской мудрости, опять же доказывает, что анти-традиционное мировоззрение обладает неким «иммунитетом» против чистого и ясного духа традиции. Общеизвестные лево-правые оппозиции пифагореизма исходят из **Числа** как основания, источника и корня бытия. При этом стихией, противоположной числу и присущей его миру гармонии, пифагорейцы называли пустоту (небытие). Природу частных чисел и основных полярных членений мира (тройка и двойка, нечет и чет, предельное и беспредельное) эта пустота «разграничивает».



Именно в промежутке между гераклитовским Строем и пифагорейским Числом зарождается идеалистическое учение Платона, легшее в основу анти-традиционного мировоззрения эллинистической и, позднее, новоевропейской культуры. Ранний Платон усугубляет «правый» крен гераклитовского мироощущения, стараясь представить невозможным равновесие своих оппозиций (тело — душа, страсть — разум, Афродита Пандемос — Афродита Урания). Однако постепенно Платон отказывается от дуализма явленного и должного и все больше симпатизирует учению Пифагора, рассматривавшемуся в Греции как хранилище и проводник тайных знаний Египта и мистериальных культов Востока. Принцип единой **Меры** зрелого Платона возвращает его от интеллектуального экспери-

мента обратно, к необходимости более близкого изначальному синкретизму мифологического, мифопоэтического подтверждения истины. Развита в «Тимее» мифологическая система помещает в центре мира сердце (мировую душу, космос), тогда как на полюсах мира оказываются Демиург-отец и мать-Ананке, Ум и материя, голова и чрево, правое (звездное) вращение мира и его левое (планетное) вращение. Вместе с тем перекося горизонтали у Платона настолько существен, что в поздних трудах он создает специальный миф о «космическом перевороте», то есть этапе деградации космоса, наступающем после того, как Демиург перестает вмешиваться в происходящее и мир погрязает в распрях и междоусобицах всех «левых» и «левеющих» начал жизни.

Деградирующая «троица»  
неоплатоников



Обращает на себя внимание ярко выраженный количественный приоритет в онтологии древних греков, стремящихся ориентироваться на утраченный традиционализм. Эта тенденция нарастает в неоплатонизме, где бытие, по сути, является вторичным по отношению к принципу первоединства. Плотин не стремится исправить онтологический перекося платонизма, напротив, старается придать этой «истине» священный характер. Собственно, учение об эманациях является следствием дисбаланса жизненных начал (смысла и вещественности, устойчивого и неустойчивого, неизменного и движения, тамошнего и здешнего). Космос Плотина оказывается разделенным на множество ступеней, с каждой из которых можно подниматься



и восходить к чистому Нусу как пределу откровения, а можно с треском проваливаться на нижние этажи мира.

По расхожей точке зрения, категориальный аппарат Плотина оказал решающее влияние на отцов Церкви при формировании христианской доктрины. Забегая несколько вперед, отмечу, что система абстрактных триад Плотина построена так, что его «прото-троица» (Первоединое, Ум, душа) описывает собою нисходящую, убывающую траекторию, не только не соответствующую традиционному тринитаризму, не только не подготавливающую содержательный пафос православной догматики, но и делающую его прямо невозможным, несовместимым с учением неоплатонизма.



Обогащенная христианским опытом новоевропейская философия преодолела неосознаваемые самими греками односторонне понятые истины их преданий (Западу в этом помог один из самых решительных зачинателей философского антитрадиционализма Аристотель). Новоевропейский антитрадиционализм постепенно выработал собственную альтернативу христианской патристике, причем эта альтернатива носила характер деградирующего уклонения от средневекового традиционализма. В наиболее ясном виде учение о саморазвитии духовной реальности было сформулировано Гегелем, который констатировал «снятие» противоположности субъективно-мыслимого и объективно-мыслимого в идее. Система триад Гегеля несомненно апеллировала, на бес-

сознательном уровне, к традиционному триединству, знакомому каждому европейцу по Символу веры. Согласно Гегелю, противоречие субъекта и объекта, полагания и полярного ему противопологания диалектически является «мотором» духа, движущегося к конкретизации, истине и полноте. Однако, тезис об историческом «развитии» духа остался недоказуемым, поскольку смена одного духовно-интеллектуального состояния другим, смена одной цивилизации другой цивилизацией даже в изложении самого Гегеля выглядит весьма двусмысленной. Имитация становления единой мировой Традиции на основе прошлого опыта у Гегеля весьма натянута и неестественна, местами же она просто вопиет о своей извращенности. В иерархии состояний бытия, как она построена у Гегеля, в лучшем случае немало «перевертышей». В худшем же случае вся эта иерархия оказывается одной из конструкций, в которой возможная подлинная Традиция мирового духа поставлена с ног на голову. Да и сама механическая зеркальность самосознаний наводит на мысль, что немецкий классик, защищая свою общность и свою культуру, страдал явной близорукостью в вопросах различения духов. Переосмысливая Гегеля, можно сказать, что европейское противоречие субъекта и объекта действительно явилось «мотором» духа, «заводной машиной» духа, движущегося к отвлеченности, обману и пустоте, а вовсе не к абсолютной реальности. Сам дух оказался не тот, именно дух-то и подменили<sup>5</sup>.

---

5. Р. Генон в «Символике креста» раскрывает символизм этой подмены в контексте библейской мифологии: «Природа Древа познания добра и зла двойственна, о чем говорит само его имя, ибо в нем соединены два термина, которые, воистину, не дополняют друг друга, а друг другу противоположны, и можно сказать, что *raison d'être* данных понятий как таковой в этом противопоставлении заключен, ибо, будь оно преодолено и снято, не может даже возникнуть самого вопроса о добре и зле. О Древе жизни подобного сказать нельзя...» Иными словами, дух преодоления двойственности познания подменяется духом усугубления грехопадения.

Разорванность и асимметрия полюсов в идеализме классической Греции, эллинизма и новоевропейской философии оправдывается лишь тем, что этот идеализм удобен в качестве метода отслеживания мысли (гносеологически продуктивен на определенном этапе философствования). Однако в жизненном реализме традиционного мировоззрения полярные начала даются сразу, в их единстве.

Целостность горизонтальной развернутости полюсов, развернутости точек основания и акматических точек развития не подвергается сомнению (гносеология оказывается частной составляющей онтологии).



На рубеже XX века европейская философия начинает сознавать антитрадиционный характер Прогресса и Реформации, однако она ничего не может противопоставить разъедающей нигилистической реакции на идеалистический рационализм классической европейской философии. Поиск твердого реалистического основания уводит целый ряд философов к традиционным культурам Востока. Другие указывают на необходимость возврата к доплатоновскому мировоззренческому архаизму. Однако философский поиск жизненного реализма мог бы увенчаться успехом только при неколебимом отказе от внутреннего духа и смысла протестантской и еретической цивилизации, от духа эмансипации и всесмесительного космополитизма, от бытия вне и без всякого предания. В против-

ном случае европеец способен породить только более или менее остроумную эклектическую систему, свидетельствуя тем самым о бытийном упадке своей цивилизации.

### 3. Покров таинства Единосуция

*Радуйся, Бога невместимаго вместилище.*

*Радуйся, честнаго таинства двери.*

*Радуйся, неверных сумнительное слышание.*

*Радуйся, верных известная похвало.*

*Радуйся, колеснице пресвятая Суцаго на херувимех.*

*Радуйся, селение преславное Суцаго на серафимех.*

*Радуйся, противная в тожде собравшая.*

*Радуйся, девство и рождество сочетавшая.*

(Акафист Пресвятой Богородице)

В одной из самых великих книг философского рационализма, платоновском «Пармениде» была описана с помощью отвлеченных членений основная типология разумно улавливаемых состояний бытия (абсолютное полагание Единого и Многого, их относительное полагание, их относительное отрицание, наконец, их абсолютное отрицание). Представляется, что Платон, возможно, и не демонстрирует здесь высокую степень собственного самосознания, однако, во всяком случае, он демонстрирует необычайную дисциплину ума, которая была вознаграждена уникальным в истории философии результатом. Дело в том, что первое из описанных состояний в целом соответствует апофатическому методу богословствования, второе же — методу катафатическому, оба этих состояния и метода связаны с реальными задачами духовного восхождения и богопознания. В нашем контексте 1 тип состояний (апофатизм в изолированности друг от друга Единого и Многого) совпадает с путем твари в согласии с прин-

ципом Покрова, 2 тип (катафатизм в синтезе Единого и Многого) утверждается с помощью принципа Откровения истины. Что касается двух других состояний бытия, описанных в «Пармениде», то они, напротив, неотрывны от духовной деградации и утраты богочеловеческой связи. 3 тип (относительное отрицание) представляет собою жизнь в состоянии хаоса и дурной бесконечности, состоянии гераклитовской текучести, в котором все определенное становится всем иным, а все данное превращается во все, что угодно. Наконец, 4 тип (абсолютное отрицание) приводит, собственно, к полной утрате бытия, к отрицательному самосознанию, к «ничто, которое ничтожит».

1 тип (апофатизм) представляет собою скрытый смысл и сокровенный источник богочеловеческой культуры. 2 тип (катафатизм) обнаруживает ее реальную феноменологию, ее конкретную установку в преображении жизни. 3 тип (онтологический релятивизм) в свою очередь раскрывает феномен сатаночеловеческой культуры, культуры анти-традиции и свободного выбора, культуры страсти и суемудрия. 4 тип (онтологический нигилизм) составляет сущность сатаночеловеческой культуры, оформляет вместилище для того духа, который направляет ее дрящущее существование. Если 1 путь указывает на крепкое стояние в истине, близость твари к верхним точкам на шкале бытийных состояний, то 4 путь означает близость к самой низкой точке этой шкалы, к подножию Креста Господня. Если 2 путь заключается в постепенном сочетании бытийных полярностей на горизонтали Креста, в постепенном откровении то одних, то других аспектов жизни и мерном подъеме по шкале состояний, то 3 путь сводится к борьбе и колебаниям полярностей, к поэтапному распаду и расторжению их связи, их единого смысла, воплощенного в той точке вертикали, которую покидает тварь, увлеченная соб-

ственным падением и крушением своего креста. Да не посчитают люди благоразумные за бесплодную игру ума, если 1 пути я уподоблю на православном Кресте верхнюю горизонтальную планку, то есть табличку с надписью «Царь Иудейский», 2 пути — большую горизонталь Креста, 3 пути — косую перекладину и, наконец, 4 — подземную, скрытую часть Креста, последний «предел» распада жизни, который в христианской традиции изображается в виде человеческого черепа и косточек под ним (останков ветхого Адама).

Итак, тварь, согласно крестному принципу, включена в систему мистической квадратуры, однако типология состояний, конечно же, не исчерпывает всей уникальности и всего многообразия конкретных личностных состояний, каждое из которых представляет собою циклическое единство внутри данного уровня бытия, то есть на данной горизонтали крестного пути. Всякий путник на этом пути осуществляет себя именно в более или менее интенсивном переживании этих циклических единств, этих ситуаций судьбы, которые, как будто, более не повторяются. Однако же здесь налицо совпадение бытийного и душевного аспектов, поскольку личностные состояния обладают не только психологическим, но и онтологическим статусом, они суть не только взаимоотношения компонентов данного уровня мироздания, но и событие, сожизнь (на что указывает и сама этимология слова «со-стояние», то есть «стояние вместе с»). Каждый человек воспринимает пережитые состояния как встречи с миром, как свидания с вещами и явлениями — в земной жизни эти циклические единства **повторяются** в памяти, а память обладает опять же не только психологическим статусом. Поэтому не будет ошибкой сказать, что каждое конкретное состояние бытия не убывает вместе с уходящими вещами и явлениями, оно не может никуда деться от пережившего его путника крестного пути и

остается подлинно **реальным** во всех своих бесконечных подробностях и во всем своем неисчерпаемом значении. На этом основано понимание твари как символического сущего — ибо все многообразное и зыбкое творение получает через состояния, включающие его в себя, особый смысл и особое существование, далеко не совпадающее с абстрактно-плоским существованием образа, отображенного, скажем, на сетчатке глаза.

Человеческая память потому и ограничена и «не-совершенна», что она функциональна и принадлежит душевной стихии. Связь двух планов памяти, двух разных объемов реальности указывает на таинственную связь души (личностного пути) со Святым Духом. Подобно тому как душа у Немесия Эмесского пребывает в «умопостигаемых местах», человеческая память не утрачивает, а приобретает в Духе Святом все пережитые состояния, обнаруживает все малые и наималейшие состояния со всем богатством их материального и предметного содержания в новом, широком и всеобъемлющем плане бытия. Вот почему так дороги бывают нам земные вещи (символы и талисманы пережитых состояний), дороги не душевной, а духовной дороговизной, радуют нас именно духовной радостью. Мы находим потерянное. В этой радости душа предвосхищает свое полное Воскресение в Памяти Духа, свое подлинное «состояние», к которому она поднимается в крестном пути. Иллюзией оказывается не сам внешний мир и не состояния как таковые, иллюзорен лишь узкий и временной, то есть смятый течением времени, характер этих состояний.

Высшим личностным состоянием, на которое и ориентируется всякая подлинная форма богочеловеческой культуры, является состояние «обожения». Согласно св. Максиму Исповеднику, в обожении осуществляется «исполнение» творения, человек как буд-

то стяжает в себе все тварное естество и поднимает его до высот богочеловеческой природы. В обожении человека спасается вся тварь, соединяется весь мир, преодолевается половое разделение. Половое же разделение в твари, как бы серьезно ни относились мы к его непосредственному отражению в нашей человеческой жизни, носит все же гораздо более общий, универсальный и более глубокий метафизический характер – принцип пола и есть тот самый принцип дуализма, полярности (у св. Максима – вещество и слово, земля и небо), который не столько «снимается», сколько заполняется, «исполняется» благодатью традиционного триединства жизненных начал.



Учение об обожении, согласно принципу триединства, противопоставляет мертвой, причинно-следственной проекции твари (творение – освящение его в Святом Духе) живую, триадную проекцию Божества (бытие, рождение, исхождение во внутриипостасном символизме или: царство, сила, слава – в символизме божественных проявлений). В отношении твари эта триадная проекция выражается в связи данного существа с каждой из ипостасей Бога – связи сотворения, связи спасения и связи освящения – полностью раскрываемой именно в христианскую эру. Однако преодоление дуализма, «исполнение» половых, полярных расчлененностей мира объясняется совсем не только откровением этой связи с божественным естеством. Напротив, принцип откровения сам по себе не



может обеспечить твари подъем к высшим состояниям на вертикали мироздания. Всякое откровение духовных тайн обусловлено тем или иным перевесом одного из полярных начал на символической горизонтали Креста, то есть тем или иным торжеством принципа дуализма, половинности. Откровение вообще половинно. На каждом этапе, проходя через новые откровения тайн и, следовательно, через новые соблазны и опасности крестного пути, тварное существо достигает какого-то подобия обожения, того момента (не столько временного, сколько бытийного момента), когда она ощущает себя в результате усвоения откровений более «обоженной», более одухотворенной, чем раньше. В этот момент тварь ощущает себя под Покровом Божиим и находится в абсолютном согласии с собой и со своим состоянием бытия. В обожении она оказывается уже в состоянии «один на один» с Богом, в состоянии непосредственного соседства с Пресвятой Троицей. Это есть высший мистический аспект крестного восхождения. Но даже и в этом состоянии тварное существо не созерцает Тайну Божества, а находится под ее покровом, в Божественном Мраке, в атмосфере Божественного Ничто. Покров служит венцом всякому откровению и вера в высшего Покровителя заключает собою любое, даже самое тайное, знание.

“Мистическое богословие”  
св. Дионисия Ареопагита



Подлинное событие происходит на самой вертикали Креста, в сфере прямой, вертикальной связи между высшим принципом и промежуточным, суженным его воплощением, конкретным состоянием мира.

Это и есть сфера Покрова, сфера таинственной связи с высшим, где нет лицецерения Божества и нет возможности выбора между левым и правым, даже между освящением и спасением. Итак, именно в сфере Покрова, именно на вертикали Креста, а не на его левой или правой оконечностях (в сферах Откровения) восходящая тварь достигает состояния обожения, состояния нахождения «у Престола Божия», которое является единственно возможным контактом твари с отчей тайной. Именно в сфере Покрова завершается каждый этап восхождения, именно в этой сфере жизнь приобретает свои формы и очертания, позволяющие говорить о состояниях мира. По отношению к обожению всякое другое личностное состояние является умалением и ослаблением этого высшего состояния, его проявлением во фрагментарном искажающем масштабе. Недаром в христианской симвонологии и мистике столь высоким статусом обладает пресвятая Богородица («Царица Небесная», «Ключ рая»).

Тварь сама становится этим Покровом, этой средой Божества, когда в ней происходит богорождение. Символологически Богородица – это и есть тот Божественный Мрак, который окружает тайну троического единосущия.

Один из аспектов  
христианской симвонологии



Как видим, символ Креста в единстве принципов откровения и покровения, катафатизма и апофатизма, экзотеризма и эзотеризма, творческого дуализма и онтологического тринитаризма не может не привести к изначальным истинам веры, ведь, согласно

святителю Филарету, начало крестного таинства — в «недоступном для твари святилище триипостасного Божества». Крыша крытого Креста утверждает на двойственной земле человеческую перспективу божественного, да и вообще всякую разумную перспективу жизни и духа (ибо покров троического таинства простирается над всякой разумной тварью). «Между Троицей и адом — нет никакого выбора, — пишет В.Н. Лосский. — Это поистине вопрос крестный в полном смысле этого слова: троический догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы»<sup>6</sup>.

Всякое достигнутое состояние следует рассматривать не только как стартовую площадку для восхождения, но и как дарованный достигшему этого состояния удел, как уделенная ему мера благодати. От человека зависит, будет ли он во что бы то ни стало рваться в полярных разрядах бытия, ища какого-нибудь исхода из этого состояния, из этого плена, из этого распятия — или же он почует меру своего судьбывания, чтобы перед смертью сказать: «В руки Твои предаю дух мой». Горизонталь Креста, судьба является нам как испытание и зависит от нас. Недаром замечательный русский философ и богослов А.С. Хомяков в своей «Семирамиде» проницательно предпочел дух Вишну и его силу (шакти) духу и силам Шивы и Брахмы — Шива порождает себе судьбу в виде грубой и роконосной «самки» Кали, Брахма получил в шакти призрачную и граничащую с небытием Сарасвати, Вишну же сопутствует верная и неразлучная подруга Лакшми<sup>7</sup>. Три этих типа судьбы, три имени личностных состояний бытия в ин-

---

6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 52.

7. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. — М., 1994. — С. 258.

дуистской мифологии перекликаются и с типологией бытия в «Пармениде», с которой начиналась данная глава. Состояние должно быть не столько плоскостью для отталкивания, сколько опорой для утверждения своего крестного пути, поэтому безусловный выбор апофатизма («правый» перекося Креста) в ущерб катафатизму, безусловный выбор Сарасвати в ущерб Лакшми чреват крушением в бездну. В силу ограниченности человека он должен в порывах собственного духа, проходя ступени отрицания и утверждения собственных состояний, очертить свой земной круг и достичь своего жизненного пика — не забывая, что пребывание на родине, пребывание в состоянии родины есть верный путь к Богу. Святая родина это, конечно, не географическое понятие и не страстное переживание, однако же это и не отвлеченная формула, не одурь умеренно аскетического умствования.

Только святая родина, только пережитое как Покров собственное состояние бытия может дать сердцу человека твердую опору для восхождения, может открыть ему всю природу как согласное с ним и помогающее ему судьбование. **Мир, понятый как материал для преодоления, погребет под собою своего разрушителя; мир, понятый как призрак, оставит в пустоте своего отрицателя; лишь мир, понятый как таинственный друг и уделенная Богом судьба, подставит плечо своему сыну, своему брату и своей судьбе.**

Поэтому достоинство горизонтальной оси Креста, достоинство «судьбы» человеческой имеет беспредельное измерение вплоть до самого совпадения с Промыслом, окончательного совпадения с вертикалью. Крест Господа нашего, Крест Богочеловеческий и есть символ такого совпадения судьбы и провидения, Абсолюта и твари, совпадения, силы ада сокрушающего и дорогу назад, к аду преграждающего.

## ОЧЕРКИ О ВЛАДИМИРЕ ЛОССКОМ

### 1. РЫЦАРЬ СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ<sup>1</sup>

*Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23).*

#### 1

Выход сборника статей «Богословие и Боговидение» В. Лосского – это событие в нашем богословском книгоиздании. В одном томе собраны все те книги Лосского, которые издавались небольшими тиражами Свято-Владимирским братством в 1995–1996 годах. Сборник выстроен по духовно-тематическому принципу – в соответствии с Символом веры. Сначала идут работы, посвященные Святой Троице (апофатическая тема Лосского), затем – проблематика христологии и богословской «антропологии», работы о Богородице, пневматология, эkkлезиология, эсхатология. Всего 17 отдельных статей и две книги – «Спор о Софии» (Париж, 1936) и «Боговидение» (Vision de Dieu, Париж, 1962).

Издатели не взяли на себя труд по анализу и оценке богословских воззрений Лосского, однако они включили в сборник в качестве Приложения полемическую по отношению к Лосскому статью прот. Георгия Фло-

---

1. Статья напечатана в «НГ-Религии» 29.11.2000.

ровского «Христос и Его Церковь», публикуемую на русском языке впервые. «Тем самым, — пишут издатели, — нам хотелось бы... обратить внимание читателя на присутствие не совсем, может быть, удачного богословского мотива в отдельных статьях книги...» Флоровский в своей статье подвергает сомнению правомерность и оправданность такого богословского «мотива» Лосского как его акцентирование пневматологического аспекта Церкви, характер этого акцентирования.

Между тем, данный «мотив» является едва ли не самым существенным нервом богословского мировоззрения Лосского, почему я и остановлюсь на данных упреках подробнее.

## 2

Главная мысль статьи Флоровского «Христос и Его Церковь» — необходимость внимательно думать о последовательности в построении учения о Церкви. Что первично, что является «отправным пунктом» — символизм и реализм «Тела Христова» или же мистическое «единство в Духе Святом» — от богословского решения этого вопроса зависит и сама перспектива видения церковной жизни, «корректное построение экклесиологии».

Упрек Флоровского Лосскому состоит в том, что Лосский невзначай противопоставляет домостроительство двух ипостасей Троицы — Сына и Духа Святого: «Подспудно проводится мысль о том, что только в Духе Святом — не во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание». Эта фраза Флоровского явно неудачна и скорее запутывает дело — ведь нигде у Лосского мы не встретим подобного акцента «в Духе Святом и не во Христе». Акцент явно надуманный, явно утрированная постановка вопроса.

Флоровский и сам признает, что «почти все, что говорит Лосский, приемлемо — но говорит он это так, что возникает опасность существенно исказить всю экклезиологическую модель». Ошибочность эта, согласно Флоровскому, может заключаться в том выводе, что «Христос не присутствует в Церкви динамически», что «христологическая структура» Церкви статична.

Не происходит ли в трактовке Флоровского некоего обратного, слишком богословски робкого, отворачивающегося от проблемы ее искажения? Ведь критикуя резкость противопоставления путей домостроительства Сына и Духа у Лосского, он на деле снимает необходимость «пневматологической» разработки темы. Ставя пневматологическое после христологического, он отнимает у пневматологии право на богословское участие в построении учения о Церкви, хотя на словах и утверждает обратное. Нигде, ни в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви», ни в статьях, у Лосского нет действительного «противопоставления домостроительств» — это не противопоставление в собственном смысле, но **конкретизация** пневматологического аспекта Церкви. Именно за конкретизацию его и подвергают критике.

Действование Духа Утешителя, в понимании Лосского принципиально нетождественное действию Христа, интимно и первичным образом связано с осуществлением Священного Предания Церкви. В противовес горизонтальной «передаче», в противовес одному только словесному (письменному или устному) выражению истины Лосский определяет сущность этого действованиия как «молчание»: *В Откровении содержатся некие зоны молчания, недоступные слуху «внешних». Св. Василий Великий говорит именно в этом смысле о «преданиях»: «Та тьма, которой пользуется Священное Писание, тоже род молчания; дабы смысл учения — для пользы читающих — понимался без*

легкости». Это умалчивание Св. Писания от него не отделимо: оно передается Церковью вместе со словами Откровения, как само условие их восприятия<sup>2</sup>. Итак, молчание, тишина тайны, тьма неведомой истины не противоречит слову Божию, а существует вместе с ним, сопутствуя ему — и обусловлено им, и обуславливает его. Дух аналогически понимается как молчание и дыхание, без которого само слово оказывается неживым, абстрактным, сугубо буквенным.

Христологическая структура Церкви у Лосского все не статична — такое ощущение может возникнуть только потому, что Ипостась Слова, Ипостась Сына Божия мистически соответствует тварному миру, во Христе и через Христа тварь приобщается Богу. Однако приобщается она не только Христу как Второй Ипостаси. Христос, хотя и называет Себя Сыном Человеческим, не Сыночеловек, но Богочеловек — Он открывает в Себе для нас и Отца, и Духа Божия. Верно и то, что и Отец, и Дух открывают человеку Сына. Человек в Сыне узревает Троицу. С другой стороны, Троица в Сыне открывает Себя человеку — «обитель» в сердце человека, говорит Христос, «Мы сотворим», и не говорит: «Я сотворю».

### 3

Согласно церковному учению, в день Пятидесятницы Дух Святой сошел на апостолов в виде разделившихся языков пламени. Это было то самое «крещение Духом Святым и огнем», о котором говорилось в Евангелии. Церковь считает день Пятидесятницы днем своего рождения, соответственно в этот день берет свое начало и Священное Предание Церкви. В богословии Лосского тема Священного Предания выступает как один из главных моментов учения об икономии

---

2. Предание и предания, С. 523. — Здесь и далее цитируется по: Лосский В. Богословие и Боговидение. — М., 2000. — С. 513-544.



Святого Духа. Одновременно Священное Предание — ключевой аспект экклезиологии Лосского.

Лосский называет Священное Предание *священной памятью тех, кто «слышит и хранит» слова Откровения*<sup>3</sup>. В статье «Кафолическое сознание» Лосский подробно останавливается на этой теме «священной памяти», памяти Церкви: *В чем состоит свидетельство Духа Святого, обращенное к человеческим личностям? Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 21). Это «напомнит вам все» относится не только к апостолам... но также ко всем христианам, ко всем членам Церкви, обладающим общей памятью, которая именуется Преданием. Память эта для всех общая и единству Тела Христа — Церкви присущая, это память Церкви или ее Предание; оно действительно и актуально в каждой отдельной личности, которой Дух Святой сообщает свою благодать*<sup>4</sup>.

Привычное представление о Священном Предании как о некоем атрибуте социального целого Церкви связано с недооценкой «пневматологического» аспекта Церкви, говорит Лосский. В католическом богословии «перекос» в отношении домостроительства второй и третьей ипостаси Бога был формальным выражением недостаточности западного духовного опыта в понимании мистических предпосылок Церкви. На деле вертикальное измерение предания связано именно с личным духовным совершенствованием, спасением и обожением каждой тварной индивидуальности, предназначенной для теофании. Человек — это то существо, которое было сотворено, *чтобы обрести всю свою полноту в единении с Богом*<sup>5</sup>. *В единстве общей природы личности не являются ее частями, но каждая представляет собой некое целое, завершающее свое совершенство*

3. Лосский В.Н. По образу и подобию. — М., 1995. — С. 174.

4. Там же. С. 169.

5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 182.

в единении с Богом<sup>6</sup>. Каждая личность соединяется с Богом тем образом, который одной ей свойствен. Единство очищенной природы воссоздано и «возглавлено» Христом; множественность личностей утверждается Духом Святым, Который сообщает Себя каждому члену Тела Христова<sup>7</sup>. Недостаток интуиции «пневматологического» аспекта домостроительства Божия, упущение истины об икономии Духа Святого оказывается одной из главных причин искажения первоначального церковного представления о Священном Предании.

Таким образом, христологическая трактовка смысла Церкви без тщательной и конкретной пневматологической его трактовки оказывается недостаточной — Лосский строит свою экклезиологию исходя из перспективы «обожения» твари. Церковь для Лосского обретает свой полный и совершенный смысл только в свете «обожения» составляющих ее частиц — членов Тела Христова. Это то состояние Церкви, которое соответствует Христу во славе. *«Где Дух Божий, там и свобода», — истинная свобода личностей, которые не являются слепыми членами в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в своем единении, но обретают свою личностную полноту; каждая становится неким «целым» в Церкви, ибо Дух Святой нисходит на каждую человеческую личность в отдельности... Человек соединяется с Богом, приспособлявая себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности<sup>8</sup>.*

Бог споспешествует человеку, трансцендентное входит в имманентное и изменяет его таким образом, чтобы оно было способно сознательно и свободно принимать в себя Бога. Трансцендентное **преобразует** имманентное для себя и в соответствие с собой, не уничтожая свободы этого имманентного. Это и есть предельное осмысление домостроительства Духа Свя-

---

6. Там же.

7. Там же. С. 183.

8. Там же. С. 184.

того, который говорил устами пророков и Деву Марию соделал способной воплотить Бога. (Заметим в скобках, что Лосский в разных своих произведениях подчеркивает особую связь между этим мистическим предназначением Богородицы и мистическим смыслом Священного Предания.)

Внутри Церкви данное соотношение благодати выражается через идею соборности – «совершенного согласия между единством и различием». Уклонение в сторону единства или в сторону различия приводит к нарушению верной перспективы Священного Предания. *Соотношение в Церкви дела Христа и дела Духа Святого может представляться нам в виде антиномии: Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет. Но совершенное согласие царит в этом различении.* В предельном виде соборность и определяется как «таинственное тождество единства и множественности»<sup>9</sup>. Тайна соборного предания раскрывается в том, что будучи «модусом» и как бы живой системой Церкви в ее целом, оно в то же время все и целиком присутствует потенциально в каждом члене этого живого целого Церкви<sup>10</sup>.

## 2. МИСТИКА ТРАДИЦИИ У В.Н. ЛОССКОГО<sup>11</sup>

В религиозной философии В.Н. Лосского, построенной как новейшая православная богословская система, тема «Священного Предания» занимает ключевое место. Лосский был вынужден вступить в полемику с многовековыми предрассудками, укоренившимися в европейской христианской культуре, и

---

9. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 159, 160.

10. Это первый аспект пневматологического парадокса Лосского, который можно считать фундаментальным «открытием» православного богословия XX века, имеющим огромную созидательную, культуро-определяющую и жизнетворческую силу.

11. Впервые напечатано в альманахе «Волшебная гора», XI, 2005.

он очень удачно вел эту полемику, оставаясь в рамках своей религиозной философии на позициях канонической «церковности». Хотя Лосский и не касался проблемы культурного наследования как такового, в его концепции церковного предания содержится своеобразный подход к его внешним историко-культурным аспектам, которые могут при желании рассматриваться как своего рода аналог светской культуры. Тем не менее, основной и определяющей задачей концепции предания Лосского явилось раскрытие мистического смысла Традиции, ее «пневматологического» измерения. Поэтому в лице Лосского русская религиозная философия полностью отходит от феноменологического к метафизическому аспекту традиции и стремится обнаружить **абсолютные основания** социальной преемственности. Религиозная философия Лосского во многом уже неотличима от собственно богословия, богословский «жанр» предстает у него как наиболее адекватная и органичная форма подлинной метафизики. Такая богословская «оболочка» делала творчество Лосского менее привлекательным для историков философии, видевших в нем не столько религиозного мыслителя, сколько внутрицерковного деятеля, теолога, объясняющего смысл догматов и святоотеческих положений. Надо сказать, такой стереотипный взгляд на В.Н. Лосского утвердился у многих пишущих о нем авторов. Вместе с тем, Лосский не просто воспроизводил святоотеческие воззрения, но создавал свежую и достаточно оригинальную целостную интеллектуальную систему — делая это однако не как представители русского религиозно-философского ренессанса, а по-своему. Новое качество религиозной системы у Лосского наличествует, но оно, если можно так выразиться, проявлено не в романтической, а реалистической интеллектуальной стилистике.

Лосский касается проблемы традиции во многих своих сочинениях и по разному поводу. Целостная концепция традиции просматривается в его основополагающем систематическом труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», вышедшем в Париже в 1944 году, излагается в статье «Предание и предания», законченной в 1952 году.

**Как соотносятся догматическое учение и Священное Предание.** Потенциал искажения православного понимания предания в западном христианстве особенно велик, это тот вопрос, в котором непонимание между разошедшимися церквами имеет самые угрожающие размеры. В статье «Предание и предания» Лосский имеет дело с задачей «очищения» темы традиции от слишком глубоко въевшихся в эту тему предрассудков. Как говорит Лосский, термин «традиция» несколько расплывчат на богословском языке и поэтому он легко подвержен злоупотреблениям. Это привело к тому, что стало естественным говорить о «развитии» и «обогащении» предания, не заботясь о том, что это противоречит первичному ортодоксальному понятию предания<sup>12</sup>. Лосский отрицательно решает вопрос о возможности «развития» традиции и для обоснования этого он сопоставляет Священное Предание с историческим богословием как эволюционирующей интеллектуальной системой, подчеркивая их несовпадение. В книге «Боговидение», вышедшей на французском языке в 1962 году и составленной на основе лекций Лосского, раскрывается концепция развития православного богословия как цепи вероучительных циклов (апологетического, тринитарного, христологического, пневматологического и т.д.), соответствующих определенным эпохам церковной жизни. В каждом из этих догматических циклов и в каждую из вероучительных

---

12. Предание и предания. – С. 513.

эпох богословы и учителя Церкви были склонны представлять акценты на разных аспектах предания. Поэтому историю богословия можно охарактеризовать как последовательное раскрытие разных аспектов Священного Предания, остающегося во все века единым и неизменным<sup>13</sup>. В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» [далее – «Очерк»] Лосский поясняет данное понимание цитатой из св. Марка Эфесского: «С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам, причем Божественная премудрость использовала для этого безумные нападки ереси»<sup>14</sup>. Согласно Лосскому, и в этом он приводит убедительные свидетельства святых отцов, по существу церковное понимание истины не развивается, но лишь изменяется соответственно времени, адаптируется к культурно-исторической ситуации. В «Предании и преданиях» Лосский пишет: *Если можно говорить о каком-либо развитии, то не в том смысле, будто понимание Откровения с каждым догматическим определением в Церкви прогрессирует или развивается... В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир... «Познавать в полноте» не значит «обладать полнотой познания». Последнее принадлежит лишь будущему веку*<sup>15</sup>.

Таким образом, Священное Предание внеисторично, тогда как догматическое богословие исторично и «ситуативно». Истина раскрывается через догматы как бы в определенных ракурсах, причем полнота этого раскрытия зависит не от самих догматов и не от суммы или системы богословских знаний, но исключительно от степени принадлежности богослова

---

13. Паламитский синтез // Богословские труды, № 8. – М., 1972.

14. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 62

15. Предание и предания – С. 536.

полноте предания. Учение не может заменить собою предания, потому что истина в каждой исторической ситуации раскрывается лишь «отчасти». Пытаться выразить актуальную полноту духовного разумения в виде некоей доктрины свойственно гностическим ересям, тогда как православная Традиция, хранимая церковью полнота по существу своему невыразима в какой-либо внешней форме. *Догматы веры принадлежат преданию, но от этого они отнюдь не становятся его «частями».* Это — некое средство, некое разумное орудие, дающее нам возможность участвовать в Предании Церкви, некий свидетель Предания...<sup>16</sup> Догмат под видимостью частичного знания каждый раз снова открывает доступ к той Полноте, вне которой Богооткровенную истину нельзя ни знать, ни исповедовать<sup>17</sup>. Углубление предания связано с ростом человека в Церкви, его усовершенанием в святости, с возрастанием его духовной зрелости, но никак не с «коллективным прогрессом в познании тайн христианского учения». Поэтому развитие догматического учения «не есть рост самого Предания»<sup>18</sup>.

В статье «Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице», входящей в книгу «По образу и подобию» (Париж, 1967), Лосский подчеркивает: *Историческое богословие могло бы превратиться в «серого кардинала» Церкви или, вернее, в ее «светского кардинала», мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризированной науки. Только если бы Предание было для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, если бы им удалось навязать его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным*<sup>19</sup>. В некотором смысле, слова о «сером»

---

16. Там же. С. 537.

17. Там же.

18. Там же. С. 540.

19. Лосский В.Н. По образу и подобию. — М., 1995. — С. 73.

и «светском» кардинале справедливы в отношении исторического опыта западного христианства.

**О расхождении церковных (конфессиональных) преданий.** Историчность и ситуативность, а значит и относительность догматического учения связана с другой стороной проблемы традиции – «расхождением» преданий исторической церкви. *Отцы и учителя церкви, – говорит Лосский в «Очерке», – которые должны были в различные исторические моменты защищать и формулировать различные догматы, тем не менее, принадлежат одному и тому же преданию, ибо они – свидетели одного и того же опыта. Это предание оставалось общим для Востока и Запада до тех пор, пока Церковь ярко свидетельствовала об истинах, относящихся к воплощению. Но догматы как бы более сокровенные, как бы более таинственные... не являются уже общими для Церкви Римской и Церквей Восточных. Здесь противоплагаются друг другу два обособившихся предания. И даже то, что до известного момента было общим, ретроспективно обретает различный уклон, является теперь в ином свете, как духовные реальности различного духовного опыта<sup>20</sup>.* Иными словами, историко-культурная ситуация накладывает свою печать на восприятие той «полноты», которая неизменно сохраняется в Церкви, «ракурс» созерцания истины становится самодовлеющим.

Такое расхождение означало и неодинаковость путей приобщения к церковной «полноте» и не могло не привести к изменению самого представления о традиции. Решающим и поворотным пунктом истории, в котором проблема традиции вошла в поле светской философской мысли, следует считать эпоху Реформации. *Полемисты контрреформации, – говорит Лосский в «Предании и преданиях», – заняли ту же по-*

---

20. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 179.



зицию, что их противники — протестанты, молчаливо признав в Предании реальность, отличную от Писания. Вместо того чтобы быть самой *hypothesis* священных книг, глубинной связью, идущей от пронизывающего их живого дыхания и превращающего букву в «единое тело Истины», Предание оказалось чем-то добавленным, чем-то внешним по отношению к Писанию<sup>21</sup>. Из контекста богословской системы Лосского следует, что такая постановка вопроса была по существу исторически случайной, представляла собой частный соблазн, разросшийся до размеров всемирно-исторической антиномии. Для исконного ортодоксального мироощущения очевидно *первенство Предания перед Писанием*, так как устная передача апостольской проповеди предшествовала ее письменному утверждению в каноне Нового Завета<sup>22</sup>. Книги Священного Писания были бесспорно важнейшей, но все-таки **частью** канонического наследия Древней Церкви. По сути дела протестанты подменили мистическую глубину Священного Предания той частью канонического наследия, которая, в отличие от законченного корпуса текстов Нового Завета, не была зафиксирована. Отсюда возникло неоправданное противопоставление Священного Предания и Священного Писания, которое у святых отцов Древней Церкви было лишь оперативным различием составляющих единого органического целого. Впрочем, эта «подмена» произошла в западном религиозном сознании гораздо раньше. Лосский видит свою задачу в том, чтобы указать современному западному сознанию на те искажения и извращения церковной истины, которые были связаны с утратой верной перспективы в понимании Священного Предания.

---

21. Предание и предания. — С. 514.

22. Там же. С. 515.

**Негативное описание Традиции.** Уже в 1936 году молодой богослов из братства свт. Фотия Владимир Лосский стремился к мистическому истолкованию проблемы церковного предания. В работе «Спор о Софии» он определял предание как *таинственный ток ведения тайны, неизсякаемый в Церкви и сообщаемый Духом Святым ее членам*<sup>23</sup>. В этой еще очень неопределенной трактовке уже просматриваются контуры будущего учения о предании. Но для того, чтобы развить эту свою изначальную интуицию предания как мистического аспекта церковной жизни, Лосскому необходимо было пройти через «апофатическое» осмысление проблемы.

Чтобы «очистить» понятие традиции от искажающих истолкований, Лосский построил в статье «Предание и предания» своего рода «негативную» концепцию, исключаящую все то, что могло стать проекцией Священного Предания в историко-культурную плоскость. Лосский отсеивает все те расширительные понимания предания, которые могут привести к абберрации основного внеисторического его смысла. Поэтому он последовательно отказывает в праве называться преданиям всем этим эмпирическим выражениям церковной традиции. Предание не есть сумма церковных источников (хотя совокупность литературных памятников в известном смысле называется преданием), предание не сводится к устной проповеди (хотя в оперативном смысле именно это и называли преданием святые отцы), предание вообще не есть словесное, символическое, семиотическое обнаружение богооткровенных истин (хотя понятно, что предание объективно усматривается только там, где оно названо и обозначено). *Проекция качественного понятия Предания в количественную область «преданий» больше затемняет, нежели раскрывает истинный характер*

---

23. Лосский В. Спор о Софии. – Париж, 1936. – С. 18.

*Предания, не зависимый от каких бы то ни было определений*<sup>24</sup>. Согласно Лосскому, предание оказывается тем трудным идеалом, который в полной мере выдержать языческой культуре оказывается не по силам. «Языческая», историческая, сугубо человеческая культура не понимает того *Предания, в котором Бог открывает Себя Церкви и с ней говорит. Поэтому Церковь... всегда будет бороться с учениями, которые, восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих*<sup>25</sup>.

Лосский отрицает все эмпирически-проективные моменты предания не по существу их (они очень часто являются органическими составляющими церковной культуры), но постольку, поскольку они находятся на «горизонтальной линии» внешнего выражения истины. *Освобождая Предание от всего, что могло стать его проекцией в плане горизонтальном, чтобы дойти до предела нашего анализа, нам надо было войти в другое измерение*<sup>26</sup>. Это другое измерение церковной жизни, которое как бы «огораживается» малыми преданиями и образными воплощениями Священного Предания, Лосский отождествляет с таинствами. *Предания, или упомянутые святым Василием Великим незаписанные тайны Церкви стоят на грани собственно «Предания» и приоткрывают лишь некоторый его стороны. Действительно, речь идет об участии в тайне, которая дается Откровением, если вы посвящены в нее через таинства... И здесь горизонтальная линия «преданий», полученных из уст Спасителя и переданных апостолами и их преемниками, скрещивается с вертикальной линией Предания, с сообщением Духа Святого*<sup>27</sup>. Горизонтальная традиция, традиция-передача в «мистериальный» момент совпадает с вертикальной традицией; домостроительство

---

24. Предание и предания. – С. 515.

25. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 28.

26. Предание и предания. – С. 526.

27. Там же, С. 520-521.

Слова (Сына Божия) усовершенствуется сочетанием с до-мостроительством Святого Духа (Утешителя). Дей-ствование Духа Утешителя, в понимании Лосского принципиально нетождественное действию Хри-ста, интимно и первичным образом связано с осуществ-лением Священного Предания Церкви. В противо-вес горизонтальной «передаче», в противовес одному только словесному (письменному или устному) вы-ражению истины Лосский определяет сущность этого действия как «молчание».

**Положительная традиция как приспособление душ к восприятию истины («динамический консерватизм»).** Традиция у Лосского как бы «о двух концах», она со-держит в себе два встречных взора — того, кто воспри-нимает откровение и Того, Кто сообщает Себя и свою благодать воспринимающему. Двойственность Тради-ции не случайна, а субстанциальна, заложена в самом существе дела. Момент передачи и момент восприя-тия в Духе Святом *друг от друга не отделимы; отсюда и внутренняя нерасторжимость самого термина «пре-дание», который одновременно относится и к горизон-тальной и к вертикальной линии Истины, обладаемой Церковью*<sup>28</sup>. *Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, ли-тургическими изображениями или же иными символами, если все это — различные способы выразить Истину, то Священное Предание — единственный способ вос-принимать Истину. <...> Итак, мы можем дать точ-ное определение Предания, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не естествен-ном свете человеческого разума*<sup>29</sup>. В данном определе-

---

28. Там же, С. 527.

29. Там же, С. 525.

нии у Лосского присутствуют обе стороны – и сторона «сообщающая» (жизнь Духа Святого), и сторона восприимлющая (частицы Тела Христова, его члены), однако, акцент здесь проставлен на первой стороне. В целом у Лосского предание предстает именно как единство двух встречных потоков, как «синергия» Божественного и человеческого. Это «вертикальное преемство» – преемство тварью Бога и божественных энергий. Священное Предание есть не Бог, не энергии и не человек, но само место и условие их встречи, сама приспособленность творения к такой встрече с трансцендентным ему началом.

Как говорит Лосский в статье «Всесвятая», Священное Предание дает понимание *не только того, что надлежит принимать, но также – и что главное, – того, как следует принимать и хранить услышанное*<sup>30</sup>. Тем не менее, Священное Предание не может быть гарантировано и обеспечено никакими внешними человеческими усилиями, но всегда осуществляется при участии благодати Божией через таинства и посвящения. Поэтому церковное творчество культурных форм представляет собой череду непрерывных усилий и непрестанное «обновление». Предание осуществляется в истории как **«динамический консерватизм»** – *иначе Церковь хранила бы одни лишь мертвые тексты*<sup>31</sup>. Автором предания является Божественный Первоисточник, почему проблемы исторической точности, «авторского права» и другие черты «критического метода» секулярной науки оказываются для Церкви не столь важными и достаточно условными. Задача Церкви – сохранять подлинные выражения откровений Истины, а не по-человечески точного оформления откровений. Хотя догматические определения достаточно жестко фиксируются, тем не менее, богословское предание

---

30. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 174.

31. Предание и предания. – С. 530.

не перестает разрастаться и модифицироваться в соответствии с духовными потребностями века. Догматическое творчество на Вселенских Соборах переплавляло новые, кажущиеся нетрадиционными формулы в словесные выражения истины. Это происходило, по словам Лосского, *в горниле Духа Святого и свободном сознании тех, кто судит через Предание, не соблазняясь никакой привычной формулой, никакой естественной склонностью плоти и крови... Динамизм священного предания не допускает никакого окостенения ни в привычных проявлениях благочестия, ни в догматических выражениях, которые обычно повторяются механически*<sup>32</sup>. Сведение церковной жизни к автоматическому воспроизведению прежних форм означает утрату мистической перспективы Священного Предания. Можно сказать, что **динамический консерватизм есть тот идеал культурного наследования, который выдвинул Лосский, ни на миг не отвлекаясь при этом от темы церковной традиции**<sup>33</sup>.

В статье «О третьем свойстве Церкви» Лосский указывает на существенное тождество со Священным Преданием принципа соборности, который он называет «качеством христианской истины». На глубинном мистическом уровне Священное Предание и соборность как будто совпадают, но если в понятии предания на первом месте стоит аспект «почерпания» из источника откровения, то в понятии соборности раскрывается аспект диалектичности церковной истины, диалектики ее оформления. *Соборность — свойствен-*

32. Там же. С. 534

33. У автора этой статьи в его философском и публицистическом творчестве термин «динамический консерватизм» получает дальнейшее развитие и более широкое применение. Тем не менее, несмотря на это «расширение» контекста, в понятии «динамический консерватизм» удерживается сокровенная, интимная доминанта: в начале традиции заложен постоянно возобновляемый мистический родник, который ни в коем случае не смешивается с внешними воздействиями среды, с «новациями» и «переворотами», вторгающимися в поле естественного консерватизма как носители внешней динамики. Динамический консерватизм является принципиально ритмозадающим, а не отвечающим, самодостаточным, а не зависимым от какой-то чуждой динамики.

ный Церкви способ познания истины, способ, благодаря которому эта истина становится достоверной для всей Церкви... Соборность — это не абстрактный универсализм доктрины, предписанный иерархией, а живое Предание, хранимое всегда, повсюду и всеми<sup>34</sup>. Диалектика соборности описывается Лосским как «совершенное согласие между единством и различием»<sup>35</sup>.

Предание-Память есть не навязанное каждому «сверхсознание» некоей «коллективной личности», подчеркивает Лосский, но «самосвобода», свобода от индивидуальных ограничений, свобода от той «ситуации» и того «ракурса», которые не всегда способны воплотить в себе, но могут и заслонить одну и единую истину, единую полноту церковного разумения. Свобода в соборности, свобода в предании не противоречит «тождеству опыта» этих свободных членов церкви. Догматическое предание восходит к преданию мистическому, богословский опыт восходит к опыту мистическому; множественность догматов и богословских вопросов (интеллектуальное, поверхностное измерение богопознания) не противоречит их единству в тождестве церковного опыта (мистическому измерению, полноте богопознания). Лосский пишет в «Очерке»: *В силу кафоличности христианского предания опыт отдельных лиц и общий опыт Церкви тождественны... Быть в предании — значит опытно участвовать в открытых тайнах Церкви. Предание догматическое — это вехи, установленные Церковью на пути к познанию Бога, тогда как предание мистическое есть обретенный опыт тайн веры*<sup>36</sup>. Православное догматическое предание совершенно однородно, несмотря на богатство и многообразие его опыта, несмотря на разнообразие охватываемых им эпох и культур. Оно — единая духовная семья,

34. Лосский В.Н. По образу и подобию. — М., 1995. — С. 157.

35. Там же. С. 160.

36. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 178.

*в которой мы легко узнаем родственность ее членов, хотя они и удалены друг от друга и во времени и в пространстве*<sup>37</sup>. Соборное предание не может по природе своей не вмещаться в каждую подлинно входящую в Церковь индивидуальность, хотя полнота осуществления его остается потенциальной. Отсутствие же тождества опыта между Церковью в целом и ее членами может означать только одно: утрату преданием качества соборности, а следовательно и утрату религиозной общностью самого Священного Предания как полноты истины. Отсюда исчезновение духовной мистики (мистического богословия) и как бы компенсация этого исчезновения возникновением на Западе индивидуалистического «мистицизма». *Нужно было произойти какому-то рассечению между личным опытом и личной верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами*<sup>38</sup>. Мистический индивидуализм западной духовности, считает Лосский, чужд духу Восточной Церкви.

**Концепция традиции как часть учения о домостроительстве Святого Духа.** Одним из лейтмотивов религиозной философии Лосского является тема церковной «метанойи», того «умоизменения» каждого верующего, которое необходимо для начала его полноценного участия в таинственной жизни Церкви. Не приспособление церковных норм к состоянию своего сознания, к своему времени и историко-культурной специфике, но изменение своего ума и приспособление сердца для принятия церковного опыта есть, согласно Лосскому, единственная возможность, единственный «шанс» войти в Предание и устоять в нем. В этом смысле не члены Церкви хранят Священное Предание, но пре-

---

37. Там же. С. 178.

38. Там же. С. 19.



дание «хранит» их в качестве подлинных членов Церкви. Благодать Святого Духа усвершенствует свободу этих членов, человеческих ипостасей.

Священное Предание в том мистическом, «пневматологическом» понимании, которое раскрывает в своих произведениях Лосский, оказывается не столько социальной, сколько **духовно-индивидуальной** категорией. Это соборное предание осуществляется внутри человеческой личности и оказывается как бы личным «очагом» теофании, соответствующим такому же «очагу» в Церкви как органическом целом Божественного Тела. Мистически православные узнаются не по догматическим критериям (каково, например, исповедание Символа веры), но по «запечатлению на каждом природы Церкви», осуществляемому в таинствах. Священное Предание образуется и совершается в личности верующего как результат его участия в таинственной жизни Церкви. Только так можно объяснить следующее определение Лосского: *Предание по сущности своей не есть содержание Откровения, но единственный модус его принятия, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность дознавать отношение воплощенного Слова к Отцу, также как познавать тайны Божественного домостроительства*<sup>39</sup>. Священное Предание, — добавляет Лосский, — *есть способность судить в свете Духа Святого*<sup>40</sup>. В заключение своей статьи «Предание и предания» Лосский вновь возвращается к теме объективных «преданий», горизонтальной проекции мистического света Священного Предания и говорит о том, что каждое из этих малых, проективных церковных «преданий» *выражает присущими ему образами ту же богооткровенную реальность. Хотя христианское откровение, —* продолжает Лосский, — *трансцендент-*

---

39. Предание и предания. — С. 529.

40. Там же.

но и для разума, и для чувств, оно ни того, ни другого не исключает: наоборот, оно и разум, и чувства преобразует в свете Духа Святого, в том Предании, которое есть единственный модус восприятия Богооткровенной Истины<sup>41</sup>. Иными словами, как уже говорилось в предыдущем очерке, трансцендентное преобразует имманентное в соответствие с собой. Таким образом, Священное Предание оказывается главным инструментом домостроительства Божия, тем осуществлением в Церкви и в каждой церковной личности зачатком обожения, который не может быть сформирован ни индивидуальным, ни социальным усилием, но только в слиянии усилий индивидуума, церковного целого и божественной благодати. Священное Предание можно символизировать как специально осуществленную в Церкви среду, тварное вместилище, пригодное для теофании. С этим связано одно из ключевых обетований Нового завета: **«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим»** (Ин. 14, 23). Поэтому скрытый пафос Священного Предания – Сам являющийся Бог. Он – предание сокровенное в предании явном и «проповеданном на кровлях». Он – тайна, сокрытая в учении Церкви, хотя и сообщающая ему уверенность, внутреннюю достоверность, жизнь, тепло, свет, присущие христианской истине<sup>42</sup>.

Однако, чрезвычайно важно здесь и то убеждение Лосского, что трансцендентное преобразует имманентное не единообразно, но в соответствии с самобытными свойствами этого имманентного (Святой Дух именно различает личности, говорит разными языками, родными для разных людей). Впрочем, это представляет собой не столько удивительный факт щедрого чуда и как будто излишества, сколько некую

41. Там же. С. 544.

42. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 180.

тайну «пневматологического» домостроительства, непонятную для человеческого разума. Дух Святой, говорит Лосский, подает нам благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности. Эта *благодать не уничтожает свободы, ибо она не объединительная сила, исходящая от Сына, Ипостасной Главы нашей природы. Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца*<sup>43</sup>.

В теологической метафизике Лосского учение о Священном Предании поднимается на такую высоту, что соединяется уже с учением о свободе. Предание, то, что дано человеку «извне», вдруг оборачивается его собственной внутренней свободой, раскрывается как его собственная самобытность.

### 3. О ГЛАВНОМ ТРУДЕ ВЛАДИМИРА ЛОССКОГО (ЛОССКИЙ И МЕЙСТЕР ЭКХАРТ)<sup>44</sup>

«Богословские труды» начали публикацию перевода одного из важнейших произведений В.Н. Лосского, его, по выражению С. Хоружего, «главной работы на темы западной мысли»<sup>45</sup>. По свидетельству епископа Василия (Кривошеина), Лосский задумывал этот труд как начало масштабного сопоставления немецкой мистики XIV века с современным ей афонским исихазмом: в ходе такого сопоставления должна была проявиться многоплановая близость двух этих типов мистической философии.

Сама по себе подобная постановка задачи свидетельствует о нетривиальном подходе Лосского к Экхарту как главе немецкой школы мистиков XIV в. Лос-

---

43. Там же. С. 139.

44. Впервые напечатано в альманахе «Волшебная гора», XI, 2005.

45. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (гл. 1-3) / Пер. Г.И. Вдовиной. // Богословские труды, сборники 38 и 39. – М., 2003, 2004.

ский усмотрел в Экхарте и положенной им традиции мистического богопознания тенденцию, ведущую прочь от схоластики к духу Дионисия Ареопагита (здесь и далее называем его без приставки «псевдо-» в угоду православной традиции – *В.А.*) и паламитской школе греческого богословия. Это тем более знаменательно, что в литературе об Экхарте долгое время доминировали споры на тему «пантеизм или трансцендентальный теизм», «томизм или неоплатонизм» и т.п. Резко расширяя контекст религиозно-философского творчества доминиканского магистра, Лосский тем самым выводит его в общехристианский философско-богословский простор.

В настоящий момент напечатаны три первые главы работы Лосского: «Имя неименуемое», «Имя всеименуемое», «Я есмь Суший». В 4-й, еще не опубликованной главе работы, Лосский покажет решительное сближение Экхарта с Дионисием и соответственно отдаление его от Фомы Аквинского в том, что касается истолкования апофатического богопознания (апофаза не восхождения, а противопоставления, апофаза парадокса). В трех же первых главах Лосский сконцентрировался на нюансах апофатического и катафатического методов теологии в их экхартовском исполнении и наглядно показал черты уникальности и специфики немецкого духовного писателя. Эта уникальность выявляется в сопоставлении Экхарта со всеми его великими «партнерами», с которыми он вступает в собеседование на страницах своих трактатов и проповедей. В первую очередь это блаженный Августин, св. Иоанн Златоуст, св. Дионисий Ареопагит. Лосский показывает, как в различных аспектах своего богословия Экхарт выстраивает самостоятельную линию, время от времени не соглашаясь с признанными авторитетами. Так, например, в отношении бл. Августина это проявляется в трактовке мистического интростаза (не озарение

через соприкосновение разума с богом-Истиной, как это выглядит у Августина, но погружение в интимное пространство «внутреннего человека», ориентация на область транс-психического, на поиск сокровенного Бога в глубинной основе личного сознания). В вопросе о «Едином» Экхарт явно полемизирует с Дионисием и отходит от его концепции ближе к неоплатоникам: Единое выступает у него как иерархически высшее по отношению к Благу божественное имя, символизирующее мощь разума, который достигает ступени соединения всех атрибутов. Лосский не устает отмечать многочисленные отсылки Экхарта к Фоме Аквинату, что, тем не менее, лишь подчеркивает несходство их мировоззрений вопреки западной традиции «томистского» прочтения Экхарта (O. Karrer, Denifle, G. Thery).

Апофатическое богопознание у тюрингского доминиканца направлено на проникновение в область *«внутреннейшего человека — препространнейшего, ибо он велик без величины»*. Одним из поразительных качеств Экхарта является связность той диалектики, которая складывается у него на уровнях микрокосма и макрокосма, а также стройность пропорций, который выстраиваются от внутрибожественной жизни (жизни Троицы) к происхождению творения.

Одной из издержек этого напряженного созерцания «таинственных соответствий» стало учение Экхарта о тождестве двух актов: внутрибожественного рождения Бога-Сына и сотворения мира. *«Одно и то же речение изводит Слово и творит мир. Бог творит в Начале, т.е. в Себе Самом... Однажды сказал Бог и дважды слышал я это (Пс. 61, 12)»*. Сотворение мира выступает в этом учении как эхо троичного сотворчества, как своеобразное экранирование сокровенного в откровенном, экранирование внутрибожественных тайн во внешних эманациях. Именно это учение послужило одним из

главных поводов к обвинению в ереси и было осуждено папой уже после смерти Мейстера Экхарта.

Одной из главных загадок экхартовской мистики остается связанный с этим отмеченным только что параллелизмом трансцендентных и тварных структур духовной реальности его двууровневый онтологизм. Ряд исследователей (как, например, Альберт Штекль) на полном серьезе приписывали Экхарту наследование пантеистическому учению каббалистов и Эриугены. Однако при ближайшем рассмотрении (и это можно отчетливо увидеть у Лосского) от мнимого «пантеизма» немецкого мыслителя не остается и следа.

Позволю себе небольшое отступление. Как это ни удивительно, противоречия между средневековыми формулами теизма и пантеизма основываются, похоже, на путанице в терминах, произошедшей при истолковании одних и тех же источников. Многозначность понятия «ничто» спровоцировала многих толкователей Ареопагита смешать различные значения термина, что привело к диковинным результатам. Так, в ряде каббалистических толкований ареопагитическое понимание Божественного Ничто (ничто как «не-ничто») превращается в непостижимое небытие, в котором надо мыслить Бога в его самобытии — отсюда следует интерпретация «сотворения мира *ex nihilo*» как эманации из божественного «ничто». Если извращение терминологии продолжить, то от этой пантеистической формулы можно прийти и к «черной магии», обожествляющей «ничто-пустоту». Однако ни этот экстравагантный ход мысли, ни пантеизм Эриугены, для которого не существует никакого метафизического ничто-небытия (то есть ничто как отсутствия бытия), не имеет сколько-нибудь тесного отношения к мировоззрению Экхарта. Одним из патетических мотивов у Экхарта является как раз собирание и сосредоточение души, которая как бы отворачивается

от внешнего и видимого мира, создает в себе ауру небытия, безобразного, бесчувственного пространства, не с тем чтобы «обожествить» природу, как это делают пантеисты, но, напротив, «изничтожить» ее пред лицом Сверхсущего.

Тварный мир выступает у Экхарта как внешний отзвук «безмолвного слова», пребывающего в Отчем Уме; однако же, мир сотворен *ex nihilo*, и всем сотворенным вещам даровано «бытие после небытия». Таким образом, Экхарт говорит одновременно о двух отличных друг от друга разновидностях бытия: о чем-то вроде сверх-бытия (бытие-в-Боге) и просто-бытия (существование тварных вещей). Экхарт признает, что сами имена Бытия и Блага, усваиваемые Богу в катафатическом богословии, представляют собой обозначения не сущности Бога, а Его исхождений, Его являющей, производящей силы. И тем не менее это не мешает Экхарту рассматривать Бытие (*Esse*) как метафизический корень божественного существа. Тварное бытие предстает у Экхарта как «средний термин» между Богом и ничто, поэтому мистик призван «освобождать» свою душу от всех следов «ничто», последовательно сосредотачивает ее в той сокровенной точке, которой она соприкасается с первым термином — противоположностью небытия, Божественным Бытием.

Божественное Бытие (по сути, Сверх-Бытие) выступает по отношению к просто-бытию как неприступный мрак, «мрак Моисеев», совершенная пустота, сокровенное «небытие» и «молчание», таящиеся в глубине вещей, в их священном, алтарном нутре. Там поселяется «Спящий и сокрытый в Себе самом». Там же по принципу соответствий осуществляется и первое действие Бога — творение зарождается в непространственной и нефизической глубине сущего (в центре мирового круга). В сокровенной глубине души, как в микрокосме, может происходить таинственное пере-

ключение, «щелчок», в результате которого в нем воцаряется структура божественного макрокосма: совлекшись всего внешнего и множественного, собравшись духом в точку глубинного «единства», человеческий дух приобщается Единому как нетленному и способен обнаружить сокровенные божественные тайны, которые не даются мистикам на пути интеллектуального и созерцательного богопознания.

Лосский справедливо указывает, что для описания этого сокровенного Сверх-бытия Экхарт прибегает к таким апокрифическим источникам как «Книга двадцати четырех философов» и некоторым другим герметическим и псевдо-герметическим текстам. В «Книге», созданной в XII в., метафорически выражается самоидентичность божественного бытия как «кипение» или «горение». Лосский виртуозно истолковывает эти не вполне внятно и развернуто поданные в оригинале мотивы как «внутренний динамический покой» — действительно, именно так следовало бы истолковать данную метафору. У Плотина, указывает Лосский, аналогом данного представления выступала «прозрачность», то есть такое состояние, когда рассмотрение одних атрибутов не мешает видеть через них множество иных атрибутов, их одновременную жизнь, в конечном счете, единую и неразличенную, но в порядке человеческого разумения представленную как связанные между собой отдельные.

«Бог как вновь почивший» после пути рождения Сына и исхождения Духа — это устойчивость, «парящая тишина», полнота покоя, однако же покоя, результирующего в себе живую динамику. Именно поэтому в творении «всяческих» важны все детали: каждый камень, каждое дерево и каждый ангел не случайны, не лишни, не извлекаемы безвозвратно из круга творения — и это отличает Omnia (всяческая) от Nihil (ничто). В творении реализуется полнота во множе-



ственности — ей противопоставлено ничто как противоположность всех и исключение каждого. Такое сопряжение смыслов, которого достигает в данном случае Лосский, выдает в нем православного мыслителя, обогащающего исследуемый материал интуициями и открытиями святых отцов христианского Востока.

В третьей из опубликованных глав перевода описывается библейское «Аз есмь Сый» как единственно верное именование Бога, обозначение его онтологического статуса. Если метафизическим свойством твари оказывается «нужда в ином», логически выраженная как зависимость субъекта от предиката (через определение, т.е. ограничение субъекта), то в самоименовании Бога (Я есмь Сущий) постулируется Его самодостаточность. Экхарт употребляет термин *anitas* (естьливость), который, по Лосскому, восходит к арабскому *anīya* («то, что есть ли»). В Боге реализовано тождество чтойности и естьливости, поскольку само Бытие (*Esse*) Божие обусловлено его Сущностью (*Essentia*). В этом тавтологическом парадоксе происходит снятие вечного разрыва, который был запечатлен в самой природе логики тварного разума. Выход в метафизическое пространство божественного бытия (сверхбытия) предстает в немецкой мистике как вхождение в сокровенное измерение «внутреннего человека».

Хотелось бы рассчитывать в дальнейшем на увлекательнейшее чтение следующих глав работы Лосского, в которых должны быть освещены вопросы, не затронутые в первых главах. К таким вопросам относятся: диалектика различных видов «ничто» в мистике Экхарта (ничто как отсутствие бытия или его недостаток, ничто как результат отрешения от чего-либо частного, то есть «ничто конкретно», ничто как «Божественный мрак», ничто как «сверхсущее небытие», ничто как «девственность души», «последняя нищета», ничто как среда божественной жизни и др.); энергийная

жизнь сердцевины души (нетварной «искорки», «сокровенного», «образа и подобия Божия»); учение о Божестве как внутреннем не-личном, (до-ипостасном?) корне божественной природы в его отличии от Бога и от Троицы — будет любопытно отследить, как Лосский трактует это явно еретическое положение Экхарта, сводит ли он его к издержкам человеческого ракурса во взгляде на божественную реальность или проводит резче и глубже; наконец, мотив «нужды» Бога в твари, миротворении по необходимости.

Судя по первым главам, перед нами беспрецедентное исследование мировоззрения немецкого мистика, во всяком случае, на русском языке оно будет после завершения перевода наиболее полным и адекватным — впрочем, исследование Лосского едва ли не лучшее и на французском языке, о чем косвенно свидетельствует в предисловии к работе Этьен Жильсон. О самом же Лосском Жильсон говорит так: *«Знания нераздельно сочетались в нем с духовной глубиной, передававшейся окружающим, излучавшейся всей его личностью...»* Эти слова как нельзя лучше подтверждают, что богослов и мистический философ В.Н. Лосский был живым свидетельством православной традиции в Европе и явился несомненной гордостью нашей духовной культуры XX века.

#### **4. ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС И «НАУЧНАЯ ИСТИНА» (ЛОССКИЙ И ВИКЕНТИЙ ЛИРИНСКИЙ)**

Для верного понимания пневматологического измерения традиции чрезвычайно ценным следует признать тот комплекс идей, который мы предложили назвать парадоксом Лосского. Резюмируя смысл этого парадокса, мы должны будем указать на три его

существенных черты. **Во-первых, это парадокс «динамического консерватизма»**, то есть кристаллизации слоев традиции в виде исторически новых ответов на «вызовы» как внешней среды, так и на внутренние деструктивные тенденции; при этом сама традиция в ее пневматологическом измерении не меняется и не растёт, меняется лишь ее опыт взаимодействия с иным, растут институции такого опыта (в каноническом, организационном и текстуальном поле традиции) и сами механизмы взаимодействия с иными культурами (в периферийном поле традиции). Здесь можно также добавить, что в этих меняющихся институциях и механизмах внешнего проявления традиция не только видит свое отражение, познает себя, воплощает свои интуиции, но и рискует, вступая на поле культурных мутаций, критики основ, поиска фундаментальных альтернатив.

**Во-вторых, это парадокс многоединства теофании:** созревание в традиции является делом каждой личности, а не коллектива, который хранит уже достигнутое, каждый путь в пневматологическое измерение уникален и своеобразен. В этом смысле традиция представляет собой не глобальный институт, но личный очаг самовозрастания — из этого следует парадоксальное многообразие и многоликость таких очагов (алтарей, вместилищ таинства, вершин познания); но в то же время это многообразие не сущностей, но скорее окончаний или каналов, через которые все индивидуумы встречаются, общаются с полнотой пневматологии. Множество субстанций является условием консубстанциальности (консубстанциальность была бы избыточна как категория, если бы субстанция оказалась просто единой и неразличимой).

**В-третьих, это парадокс индивидуально-духовной природы традиции,** который состоит в том, что пнев-

матология, предоставляя каждому субъекту особое подспорье в его возрастании, как будто в милосердии находя к нему специальные пути, по мере этого возрастания предоставляет ему и свободу от индивидуальных ограничений, свободу от той «ситуации» и того «ракурса», который затемняет истину, свободу в связи с неизбежной неполнотой индивидуального существования; парадоксально здесь это вмещение человеческой природой в органах богообщения бесконечной перспективы собственного преображения и овладения бытием (вмещение частным и конечным целого и бесконечного, личным — сверхличного, неполным — достаточного для реализации полноты).

Динамический консерватизм, многоединство теофании, индивидуально-духовная природа традиции, — все это грани **триединого пневматологического парадокса Лосского**, раскрытие которого является для нас одним из важнейших итогов развития русской религиозно-философской мысли и русской метафизики<sup>46</sup>.

Под пневматологическим аспектом традиции подразумевается в первую очередь ее внутренний сакральный стержень. В православной традиции «духовный стержень» может пониматься буквально, как вертикальное измерение традиции, в котором ожидается и мыслится действие Святого Духа (именно такое, а не абстрактно-обезличенное понимание «духовности» следует признать аутентичным для христианской культуры). С другой стороны, пневматология представляет собой не только знание о Святом Духе, но и знание о

---

46. Довольно близко к парадоксу Лосского подошел и Н.С. Арсеньев с его концепцией динамичной традиции как творческого духа (в работе «Из русской культурной и творческой традиции», 1959). Тринитаризм в трактовке традиции у Арсеньева уже присутствует в скрытом виде, не хватает лишь ее прямого обнаружения. Неслучайно он пытается найти третье начало в синтезе гегелевских противоположностей (как это пытались делать, пусть с другими философскими целями, представители «франкфуртской школы», в частности, Адорно).

духах вообще, и направлено на то, чтобы реализовать в традиции одну из ее ключевых подсистем – подсистему передачи критериев «различения духов»<sup>47</sup>.

Одним из главных аргументов против философской манифестации пневматологического аспекта традиции может состоять в том, что знания духовных традиций, касающиеся мистической реальности, не поддаются верификации. В этом состоит самая существенная претензия рационализма по отношению к традиционным формам, в первую очередь к каноническим формам знания в христианской церкви – претензия, проявившаяся в учении об идолах Ф. Бэкона или в постулате И. Канта о несовершенности человека, живущего в до-просветительской парадигме. Своего рода резюмирующим обобщением этой претензии стал аргумент Э. Шилза о том, что в войне оригинальности с традицией первая *переносит центр тяжести творчества внутрь индивидуальности и отнимает прерогативу определять образ поведения у внешнего объективного наследия*<sup>48</sup>.

Однако отсутствие рационалистической верификации сциентистского типа не означает отсутствия верификации вообще. Необходимо отметить, что традиционное сознание разрабатывало свои методы верификации опыта, которые были вполне адекватны своему времени и своим культурным моделям. Пневматологическая сфера традиции, несмотря на крайнюю сте-

---

47. Термин «пневма» («дух») имел большое значение в учении стоиков (разумные дыхание, первоогонь, разумный дух), был ключевой категорией у гностиков (пневма как один из зонов, скрепляющих и упорядочивающих плерому), а с XVI-XVII вв. у оккультистов и эзотериков разных направлений. Что касается церковной пневматологии, то она принесла наиболее заметные плоды в учении о Духе Святом как части богословской триадологии и в общих чертах сложилась уже в первые века христианства (Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). – М., 2007; свящ. Георгий Завершинский. Введение в православное учение о Святом Духе. – СПб., 2003; Swete H.B. The Holy Spirit in the Ancient Church. L., 1912 и др.)

48. Shils E. Tradition. – Comparative Studies in Society and History. – Vol. 13. № 2. April 1971. – p. 143.

пень непредсказуемости и подвижности «пророческого» опыта, может иметь свои механизмы верификации и согласования разных форм и событий этого опыта. В наиболее разработанном и объективированном виде такие механизмы были предложены св. Викентием Лиринским в его критерии истины на основе всеобщности, древности и согласия предания (его исповедания всюду, всегда, всеми). Конкретизируя этот критерий, св. Викентий поясняет, что, в случае сомнений и разногласий, необходимо сверяться по трем главным источникам: во-первых, по деяниям Вселенских Соборов (воплощавших всеобщность), во-вторых, по преданию апостольских времен (воплощающему христианскую древность), в-третьих, по консенсусному мнению большинства наиболее авторитетных и признанных учителей Церкви (в этом – принцип согласия предания)<sup>49</sup>. Если такого консенсуса нет или он недостаточен, то однозначное решение вопроса невозможно, и различные мнения о нем представляют собой частные богословские мнения, столкновение которых мог бы разрешить лишь Вселенский Собор.

В этом подходе особо обращает на себя внимание критерий согласия, поскольку, если в двух первых критериях мы имеем дело со сложившимся, более или менее фиксированным каноном, то именно в согласии большинства учителей мы получаем подлинный и всегда актуальный формат верификации свободной стихии духовного опыта. По существу, св. Викентий Лиринский предложил способ объективизации результатов уникального и даже мистического сознания внутри конкретной традиции через **собрание и сопоставление интроспекций**. При этом речь нужно вести не о субъективных интроспекциях, как они понимаются в психологии Нового времени, но о выявлении кол-

---

49. *Викентий Лиринский*. Памятные записки Peregrina. – М., 1999. – С. 50-51, 54-55.

лективной собирательной интроспекции как опыта соборной консубстанциальности<sup>50</sup>.

Парадокс этого метода состоит в том, что, несмотря на наличие ошибок и фантастического элемента в мистическом опыте очень многих, если не всех богословов и мыслителей, приведение их к общему знаменателю «коллективной интроспекции» исправляет и исцеляет эти ошибки, вырабатывая каноническую линию не путем простого суммирования, а путем выявления единого ядра в разнообразном субстрате. Это напоминает феномен варьирования традиции, о котором пишут теоретики фольклора и другие исследователи традиционных систем культуры<sup>51</sup>. Через сопоставление собственного опыта с опытом учителей и духовных предшественников человек традиции освобождает себя от опасности безапелляционного погружения в пневматологическую сферу, от произвольной мечтательности, и осуществляет вживание в иерархически высшее духовное состояние.

Человек традиции, таким образом, действует под **руководством без руководства** (поскольку критерий коррекции его погружения в полноту традиции находится в нем самом, в его сознании своей связи и связности с предшественниками и высшим духовным миром). Обратным подходу Викентия Лиринского можно считать современное убеждение о том, что в новых поколениях познания человечество отрывается от предыдущих, пройденных ступеней как от анахронической части наследия. С нашей точки зрения, это очень спорная постановка вопроса. Предыдущие стадии развития в идеале должны не «сниматься» в по-

50. Это позволяет историкам богословия говорить о данном подходе как «методе христианской науки», то есть о своеобразном типе научного сознания (*Филевский Иоанн*, священник. Учение св. Викентия Лиринского о Священном Предании и его значение. – СПб., 1897. – С. 17).

51. *Аникин В.П.* Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. – М., 1980; *Пропл В.Я.* Фольклор и действительность: Избр. статьи. – М., 1976; *Менендес Пидаль Р.* Избранные произведения. – М., 1961.

следующих, а параллельно с новой парадигмой предоставлять человеку свой полезный потенциал. В противном случае «развитие» превращается в бег по кругу — когда, приобретая одно, мы утрачиваем другое, и так до бесконечности. В нашей концепции трех внутренних измерений традиции содержится подтекст, указывающий на то, что в ходе становления модерна эти измерения не просто искажаются, а подвергаются радикальной переоценке: внутренний модус (пневматологический) объявляется архаическим пережитком, заблуждением, свойственным человечеству лишь на ранних этапах развития; организационный модус традиции объявляется консервативным, подлежащим реформированию и перебраковке с отбрасыванием «устаревших» и с модернизацией пригодных частей; периферийно-пограничный модус делается единственным источником и оплотом обновления.

Подход Викентия Лиринского дает альтернативный «научному» (в модернистском смысле) метод верификации, достоверность которого напрямую связана с **выработкой опыта не вообще в человечестве, а в конкретном человечестве**, то есть в данной «полной традиции». Собираение интроспекций в общечеловеческом, транскультурном контексте пока представляет нерешенную и, возможно, неразрешимую проблему. Транскультурный подход к духовному опыту, если бы он был последовательно проведен, означал бы убеждение в том, что «полнота» во всех традициях общая, объективная, одна и та же. В таком случае различия в «теле традиции» и в ее внешней сфере обуславливались бы лишь различием языков и природных склонностей того или иного народа (общности, носителей идентичности культурного ареала) и представляли бы собой разные формы затемнения изначального духовного послания. Социокультурный же подход, напротив, не считал бы возможным говорить об объектив-



ной определенности «полноты» без ее «опредмечивания» в конкретной культуре.

Но поскольку организационные комплексы традиций разных культур и народов принципиально несовместимы и не унифицируемы, то, получается, что и «полнота» в каждой традиции уникальна. Вопрос этот так же сложен, как и вопрос о том, одного и того же Бога имеют в виду разные религии, или это разные «боги». Если мыслить транскультурный подход без претензий на унификацию традиций, но как проект чисто образовательный, направленный на изучение соседей и построение диалога, то такой транскультурализм неоднократно применялся в имперских государствах, в которых реализуется стратегия на углубление взаимопонимания и взаимное уважение. В таком случае транскультурный подход должен опираться на социокультурный как свою профессиональную и конкретно-историческую базу<sup>52</sup>. Важное значение для науки транскультурного подхода, что, к примеру, сполна проявилось в творчестве П.А. Флоренского, состоит в том, что исследователь, стоя на фундаменте собственной культуры, не отменяет с позиций ее канонов и догматов опыт других культур, а старается разглядеть в них иные способы и варианты десублимации той же пневматологической реальности, с которой он имеет дело в духовном опыте собственной традиции.

Таким образом, в пневматологическом парадоксе Лосского отражается также и парадокс «многочисленности» культур и религиозных систем. Многочисленность осуществляет себя на нескольких уровнях: и внутри конкретной традиции, и вовне ее. При этом критерий истины может содержаться только внутри религиозно-

---

52. Крайности транскультурного и социокультурного подходов проявляются, с одной стороны, в тайных эзотерических обществах, конструирующих собственную интернациональную сеть адептов, с другой стороны – в малых монолитных в этнокультурном плане государствах с жесткой дихотомией «наше – чужое» и изоляционистскими установками. Последнюю тенденцию эзотерики склонны называть «воинствующим экзотеризмом».

культурного многоединства, и не может произвольно переносится из одного культурного круга в другой (грех такого неоправданного перенесения — также характерная черта западного христианства и западной философии). Поспешное узаконивание человеческого ракурса многоединства, трактуемого как «всеединство» — типичная ошибка философского сознания.

Итак, в пневматологическом парадоксе выражена мистическая структура традиции: **она не просто двойственна, а едино-множественна**. В самой оболочке, в самой периферии традиции, а не только в ее центре, содержатся эмбрионы ядер, традиция вся «заряжена» идентичностью. Динамический консерватизм означает сложность и многослойность не только традиции как целого, но и каждого носителя традиции, каждого, в сущности уникального, выразителя ее полноты (и одновременно ее закрывателя, затемнителя в силу недоступности и неисчерпаемости полноты).

Священное Предание в том мистическом, «пневматологическом» понимании, которое раскрывает в своих произведениях Лосский, оказывается не столько социальной, сколько духовно-индивидуальной категорией — связанной с «метанойей», «умоизменением» человека. В этом состоит корень его пневматологического парадокса, суть которого: **вмещение конечным и ограниченным бесконечного и вечного, освобождение от собственной ограниченности и конечности, от скованности рамками, положенными человеческой жизнью**. Это роднит религиозно-философский идеал Лосского с исихастской традицией, однако об исихазме он в этой связи специально не говорит. Его трактовка пневматологической проблематики остается предельно аскетичной и в то же время широкой, поскольку не фиксируется на конкретных школах и направлениях духовной практики внутри православия, оставляя для всех открытой дверь к мистической полноте. В то же время

Лосский был нацелен на то, чтобы избежать свойственного католическому опыту искажения первоначального церковного понимания сущности Священного Предания, в силу которого западные христиане часто ставили на место задачи выявления многоликости истины другие цели: прозелитические, пропагандистские, агрессивно миссионерские и т.д.

Пневматологический парадокс указывает на многослойность традиции и подразумевает, что статические состояния, инертная реакция традиции-системы в одном ее измерении могут подразумевать креативный активизм, молниеносную и даже опережающую реакцию той же самой традиции в другом ее измерении. Отсюда становятся ясными такие «мистические» и поэтические метафоры как «самодвижный покой», «неподвижное движение», «пресветлый мрак», «полнозвучное молчание», «плодотворная бесплодность»<sup>53</sup>. С точки зрения Уильяма Джемса, автора знаменитой книги «Многообразие религиозного опыта», такие мистические парадоксы показывают, что в основе их лежит не логика, а музыка. На наш взгляд, это не совсем так. Музыкальные аналогии в понимании трансцендентного аспекта традиции и его соотношений с традицией-системой возможны и нередко уместны — однако они не снимают логичности и семантической стройности этих соотношений. Нелогичными они могут казаться только стороннему наблюдателю.

---

53. Двойственность этих формул обманчива. В них состояние субъекта традиции парадоксально и нередко антиномично сочетается с состоянием субстанции традиции, при этом качества субъекта распространяются еще и на его проекцию вовне субстанции (то есть на функцию традиции-системы). Таким образом, перечисленные метафоры указывают не только на внешнюю двойственность традиции, но и на более глубокий уровень, а именно: ее тройственности и в других отношениях — плюралистичности.

## СТАТЬЯ «ТРАДИЦИЯ» В ЭНЦИКЛОПЕДИИ «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Понятие, отражающее сущность социокультурного наследования, исторической устойчивости и преемственности. В современном словоупотреблении Т. понимается, во-первых, как порядок (стереотип) наследования, обеспечивающий посредством определенных правил, норм, образцов точное воспроизведение наследуемого содержания, во-вторых, как сам процесс организованного таким образом наследования и, в-третьих, как полная система моделей наследования, включая мировоззрение, институты и организации, ее обеспечивающие (Т. как «традиционное общество», культурно-национальная Т. и т.д.).

Специфически русское философское осмысление проблемы Т. восходит еще к средневековой системе понятий, описывающих формы преемственности, таких как «покон», «старина», «пошлина» (то, что «пошло» испокон). В старом языковом сознании Т. отождествлялась с «устным преданием» и тесно связывалась с понятием «церковного предания». Церковный раскол XVII века был во многом определен спором о правильной форме религиозной Т. — о ее вселенском и национальном масштабах, об очертаниях «отеческого» и общецерковного предания. Многие русские мыслители (*Тареев, Розанов, Н. Трубецкой, Федотов, Флоровский*) видели в расколе XVII в. и в последовавших за ним петровских преобразованиях объяснение

кризисности русской культурно-исторической и государственной Т. в ее целом.

Осмысление проблематики социального наследования и традиционности культуры в русской философии происходило под перекрестным воздействием консервативно-традиционалистского направления западной мысли (католическая контрреформация, традиционализм XIX в., романтический консерватизм, неоконсерватизм) и ее прогрессистско-модернистского направления. В России Т. трактовалась и как «органицистская» категория, выражающая национальный дух страны (славянофилы, почвенники, русские консерваторы), и как форма приспособления общечеловеческого духа к местным и национальным условиям (русские просветители, позитивисты, представители либерализма), и как историческую инерцию, остатки и следы прежних ступеней развития общества (марксисты).

Проблема Т. резко актуализировалась в перв. пол. XX века в связи с революционными событиями. Свообразными итогами размышлений русской интеллигенции о судьбах культурного наследия стали сборник «*Вехи*» и «*Переписка из двух углов*» Вяч. Иванова и Гершензона. Большинство мыслителей Русского Зарубежья видели свою миссию в сохранении наследия «традиционной России». Для *евразийства* была характерна критика «неорганической» Т., предвосхищавшая идеологию афро-азиатского традиционализма в развивающихся странах второй пол. XX в. У Н.С. Трубецкого органическая Т. понималась как воплощение гармонии и сбалансированности национально-культурных начал исторической общности. При этом евразийцы оптимистично смотрели на возможность синтеза в России новых форм национально-культурной Т. В отличие от них либеральные консерваторы (*П.Б. Струве*, *С.Л. Франк*) ориентировались на дореволюционное состояние России и строили компромиссный соци-

альный идеал, в котором диалектически сочетались бы и гармонизировали друг друга Т. и новация, совершалась бы постоянная «уступка» друг другу со стороны либеральных и охранительных сил. Особую позицию занимал *И.А. Ильин*, допускавший исторический компромисс для того, чтобы в дальнейшем достигнуть прочной цивилизационной стабильности. Неоконсервативный идеал Ильина – духовная Т. «сердечного созерцания», исторически заданная русскому народу, но, тем не менее, имеющая универсальное духовное значение.

У большинства советских мыслителей Т. рассматривается не как самостоятельный источник социального становления, но скорее как сумма сложившихся культурных форм, своего рода «осадок» и кристаллизация культурного наследия. Если в 20–30-е гг. Т. рассматривается как реакционная стихия сопротивления преобразованиям, то впоследствии формируется устойчивая тенденция к «позитивизации» представления о Т. и преемстве, культурном прошлом. В зрелый советский период Т. понимается как само социальное наследование (включающее в себя инновации и неотделимое от них), а также как механизм становления культуры как системы. В 60-е – 70-е гг. сложилось несколько подходов к проблеме Т., которая интерпретировалась как наследуемые нормы и принципы (нормативисты), как закон стабилизации общественных отношений (В.Д. Плахов), код культурной системы (структуралисты, Д.Б. Зильберман), воспитательная система, фиксирующая определенное состояние общественного сознания (И.В. Суханов). Одной из наиболее влиятельных школ позднего советского периода была школа Э.С. Маркаряна, которая рассматривала Т. как гомеостатическую систему, обеспечивающую равновесие общества и природной среды. Маркарян выступил с идеей создания особой теории культурной Т., традициологии, которая мыслилась в его школе

как информационная теория культуры. В советской гуманитарной науке были свои глубоко своеобразные разработки проблемы Т., не укладывающиеся в значительной мере в схемы западной социальной философии (В.Д. Плахов, К.В. Чистов, В.П. Аникин и др.).

В постсоветский период в отечественной мысли происходит резкое смещение научных границ исследования. Обращение к постмодернизму с его убеждением в кризисе традиционной науки соседствует с обращением к собственному культурному, духовному, философскому наследию. На место Т. как суммы некоторых имманентных социальному процессу фактов приходит поиск Т. как ключевого фактора социальной жизни. Т. понимают как неуловимое, ноуменальное строение внутреннего культурного акта, необъективированного «универсального предела» культуры (В.В. Малявин), как «трансляцию синергии» (диакон Андрей Кураев), как скрытый, трансцендентный, «пневматологический» аспект социальной жизни (современные традиционалисты). Традиционалистская трактовка Т. связана одновременно как с усвоением опыта близких европейских религиозно-философских направлений (Р. Генон, религиозоведческая школа М. Элиаде), так и с возрождением интереса к отечественной богословской и религиозно-философской мысли. В теологическом смысле Т. представляет собой фундаментальный «источник откровения» о Боге и мире; в русской религиозной философии при констатации разрыва современной культуры с Т. утверждается теснейшая связь и зависимость друг от друга светской и религиозной Т. (М.М. Тареев, *П.А. Флоренский*, *Л.П. Карсавин*, Г.В. Флоровский, *В.В. Зеньковский*, *Н.С. Арсеньев*).

Тема Св. Предания обсуждалась в русском богословии XVIII и XIX вв. (Стефан Яворский, школа митрополита *Платона* (Левшина), митрополит *Филарет* (Дроздов), представители *духовно-академической*

*философии*). В начале XX в. эта тема получила широкое освещение в работах Филевского, Пономарева, Н. Аксакова, Тареева. Флоренский усматривал в церковном каноническом типе организации смысла общечеловеческий идеал социального наследования. Карсавин видел в традициях как исторических феноменах их внутреннюю связь в абсолютном идеале истории, при этом Св. Предание выступает у него как единственно возможная подлинная Т. а также как специфическое отношение всякой индивидуальности к Богу. По определению *С.Н. Булгакова*, Т. (предание) есть феноменальная манифестация ноуменального единства Церкви, в котором личное согласуется со всей совокупностью верующих и со всеми моментами временного ряда, в котором это личное стоит. Широта и гибкость предания в его конкретных формах парадоксально сочетается с неисчерпаемостью внутреннего его измерения, «полнотой» (плеромой). Согласно *В.Н. Лосскому*, в каждую историческую эпоху эта «полнота» открывается отчасти и по-разному, в различных «ракурсах». Лосский описывает свой идеал культурного наследования как «динамический консерватизм», т.е. установку на непрерывное обновление горизонтальных проекций Т., что не означает изменения (обогащения, развития и т.п.) ее самой<sup>1</sup>.

1. Лит.: Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы. // Богословский вестник т. 1. 1908; Аникин В.П. Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. – М., 1980; Арсеньев Н.С. Из русской культуры и творческой традиции. – Франкфурт, 1959; Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. – М., 1991; Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995; Маркарян Э.С. Узловые проблемы культурной традиции. // Советская этнография 1981 №2. (статья и дискуссия вокруг нее); Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. – М, 1985; Плехов В.Д. Традиции и общество. – М., 1982; Пономарев П.П. Священное Предание как источник христианского ведения. – Казань, 1908; Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М., 1976; Тареев М.М. Христианская философия. Часть I: Новое богословие. – М., 1917; Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – М., 1999; Филевский Иоанн, священник. Учение Православной Церкви о Священном Предании. – Харьков, 1902; Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992; Художественные традиции литератур Востока и современность: Ранние формы традиционализма. – М., 1985; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – М., 1986.



## ДРУГАЯ ДИСКРЕТНОСТЬ<sup>1</sup>

Я благодарен автору за доклад. Он был чрезвычайно познавателен. И ответ на вопрос о ценностях в последующей дискуссии также был обеспечен. Из предыдущего разговора я вынес, что к числу абсолютных ценностей для автора доклада относятся свобода и новизна, а это уже не мало. Я бы хотел выступить с позиций противоположных, с позиций традиционалиста, но традиционалиста синергийного, если использовать Вашу, Александр Иванович, терминологию. Отождествление традиционалистской установки сознания с парадигмой синхронистической или, не дай Бог, рефлекторной, представляется неоправданным.

Что же касается дискретности, о которой Вы говорите в применении к архаическому типу сознания, то безотносительно того, насколько это справедливо в отношении первобытного человека, я бы хотел отметить, что дискретность, разорванность смыслового целого исторически никуда от нас не ушла. Она проявляется теперь на другом уровне, дает о себе знать в эпоху современности и пост-современности. Это, конечно, **другая дискретность**. В первую очередь она выражается в том, что традиция, понимаемая как целостность социума, как расположенная во времени культура, не успевает справляться с инновациями, не успевает их переработать, абсорбировать, аккумулировать. Соответственно, общество находится в состо-

---

1. Статья представляет собой выступление в дискуссии вокруг доклада А.И. Неклессы на научном семинаре «Sinergia» и впервые была опубликована в сб.: Миропознание и миростроительство. Материалы научного семинара «Sinergia». Выпуск № 1 – М., 2007. – С. 154-155.

янии инновационного шока, и не столько потому, что оно ошарашено новым, сколько как раз потому, что оно попадает в другую дискретность, в ситуацию частичного забвения традиционных ценностей, неспособности их удержать и готовности довольствоваться их суррогатами. Эта проблема известна, она обсуждалась неоднократно в XX веке.

С другой стороны, понятие революции, которое Вы совершенно верно трактовали по этимологии, все же не случайно эту первоначальную этимологию изменило. И пока что горизонты, в которых революция возвращается к своей первичной этимологии, представляются мне очень отдаленными. Может быть, когда-то это произойдет, и революции будут свершаться как восстановление некой нормы, золотого века, возвращение в ситуацию для общества желанную, не проективную, а знакомую, связанную не с разрывом, а именно со срастанием социальной ткани...

**В.М. Межуев:** Это консервативная революция...

— Я думаю, это не совсем так. Является ли консервативная революция тем, о чем идет сейчас речь — это большой вопрос. Скорее я бы назвал это состояние как раз «синергичным традиционализмом» или динамическим консерватизмом, как мы его называем. Нашему времени до этого состояния еще очень далеко, наша эпоха поражена дискретностью. Возможно, что она поражена ею смертельно, потому что этот разрыв между инновациями и способностью гармонизировать общество как целостную традицию выражается в посягательстве на ценности, в том числе и кажущиеся незыблемыми. Вы признаете, что «идеальные ценности» (в Вашей терминологии) подвергаются большому воздействию, чем раньше. Яркий пример этого — такие традиционные ценности как война и мир. До XX века

война и мир представляли собой аккумуляцию высоких символических смыслов, объясняли мироздание. С появлением ядерного оружия ценности войны и мира резко изменились, они потеряли свои контуры. А следовательно и перестали объяснять мир, скорее превратившись в инструментарий манипуляции, чем объяснения и ценностного самоопределения человека.

Однако дискретность, разорванность смыслов в эпоху современности и пост-современности посягает уже и на те ценности, которые по Вашему определению являются инертными, практически не подверженными воздействиям со стороны человека. К таковым Вы относите ценности «биологические». Но как раз сейчас мы стоим перед новыми вызовами, под знаком которых начинается XXI век. Фактически мы можем столкнуться с революцией, которую род человеческий уже не сможет вынести. Я имею в виду возможные катастрофические последствия био-социальной революции, составной частью которых будет революция биотехнологий и био-конструирования, что является не частным научным вопросом, а неким ключом к будущему. Проявляется это и в глубинном ценностном фоне постсовременной цивилизации, в которой мутируют и искажаются первичные биологические инстинкты, меняется отношение к семье, рождению и смерти, браку и взаимоотношению полов, смыслу и ценности сексуальности. Формирование новых биологических форм и их сотворение из ничего, когда оно перешагивает пределы самого человека и вторгается в человеческую природу — это такой вызов, который способен размыть самые устойчивые ценностные барьеры.

Я бы не согласился с трактовкой Аристотеля как автора наиболее внятной системы логики, определившей лицо причинно-следственной парадигмы созна-

ния, как Вы ее предлагаете называть. Оптимальность аристотелевского понятийного аппарата всегда подвергалась сомнению и существовала в жестком конкурентном окружении — и с платоническим и с пифагорейским аппаратами, если брать эллинистическую эпоху, не говоря уже об эпохе христианской (или исламской) или, тем более, не говоря о сложной и самобытной индийской логической традиции. В этом отношении аппарат Аристотеля в какой-то момент явился победителем в конкурсе, но это не значит, что он стал окончательным монополистом.

С одной стороны, рассуждая о Парижском споре, о науке как доказательстве верно найденной истины, Вы в этом пункте аранжируете известное суждение, что практика является критерием истины. Однако, с другой стороны, это кажущееся столь эффективным суждение лишено какой-либо очевидности. Недавний конфликт, связанный с выступлением папы Римского Бенедикта XVII, шел как раз вокруг этой проблемы. И хотя в СМИ эта тема освещалась недостаточно, для читавших оригинальный текст лекции папы Римского вполне ясно, что главный пункт претензии папы по отношению к исламу заключался в том, что у христиан истина логична, тогда как у мусульман она иррациональна. Это было основополагающим критическим и отталкивающим зарядом, который папа послал в адрес ислама. Другое дело, что это было обличено в форму буквальных исторических примеров. Исламская улица отреагировала именно на буквальные формулы, однако понятно, что за исламской улицей стояли исламские богословы и авторитеты, без мнения которых никаких волнений и протестов не произошло бы. А интеллектуальная элита в среде мусульман совершенно четко уловила этот глубинный посыл папы, этот вызов: что ваша истина иррациональна, а наша истина логична...

И завершая свое выступление, я хотел бы отреагировать на саму тему нашего семинара «Гуманитарная наука и высшие ценности российского государства». Тема сегодняшнего доклада «Мышление. Наука. Миропознание. Миростроительство» и сам доклад бросил в большую тему семинара очень хорошую закуску. Именно нам в России нужно вырабатывать такую модель, такую интеллектуальную формулу, которая позволила бы нам от дискретности, от ошарашенности инновациями и шокированности вызовами современности, начать переход к более гармоническому состоянию. К тому самому «синергийному традиционализму», о котором я говорил. Потому что выработка такой формы сознания и идеологии позволила бы мудрее отнестись и к ценностям новизны (инновациям и революциям), и к ценностям свободы (эмансипации), о которых сегодня шла речь. Ведь человеку важно не столько преодолеть в себе архаические парадигмы мышления, сколько научиться **подпитываться из всех этих форм организации мышления: в том числе и из мифологичности и способности к вневременному прочтению знака, и из установки на гармонизацию и синхронизацию как построение человеческого острова посреди мировой неустойчивости, и из идеологически-поисковой формы мышления.** Только в этом и будет заключаться настоящий синергийный эффект.

## ОБ АРХЕТИПАХ «ИСТОРИЧЕСКОЙ РОССИИ»

*(Авторская версия доклада  
на конференции в Мерано)<sup>1</sup>*

В моем докладе речь пойдет о тех архетипах русской культуры и русской ментальности, которые имеют непосредственное отношение к вопросу о месте и смысле существования русских в глобальном мире и в условиях глобализации. Сама природа этой темы диктует религиозно-философский подход к ней в качестве определяющего.

В первой части доклада я скажу о его главных терминах, что само по себе во многом уже отвечает задаче раскрытия заявленной темы. Во второй — коснусь того, как вычлняются архетипы русской цивилизации не путем умозрительных построений, а путем опытного обнаружения накапливающихся в истории подтверждений их архетипичности. Забегая вперед, отмечу, что ключевой архетип, определяющий поведение русских в мире, может быть прочитан как проекция Халкидонского догмата в православии.

Начнем с понятия «**архетип**», о котором следует говорить особо, поскольку часто имеет место некритическое усвоение теории архетипов коллективного бессознательного Юнга. Дело в том, что Юнг воспроизвел и развил в своей концепции лишь одну линию интерпретации архетипа. Существует древняя традиция сакрального понимания этого концепта, которая

---

1. Впервые доклад напечатан в виде статьи в журнале «Свободная мысль» (2011, № 6).

так или иначе ведет к констатации его непостижимости, поскольку предельным прообразом всех образов, с богословской точки зрения, является Творец.

У Юнга архетип определялся как способ организации психики, переходящий из поколения в поколение. Юнг уподобляет архетипы осям кристалла, невещественным полям, которые при образовании кристалла распределяют вещество в растворе. Если говорить о современной философии, то для цивилизационного анализа большей ценностью, чем архетипы Юнга, является трактовка первообразов культуры Шпенглером (у него они еще называются прасимволами). Шпенглер в этом смысле ближе стоит к христианскому богословскому пониманию этого вопроса. Кроме христианского, был еще и суфийский подход к религиозному переосмыслению платоновских эйдосов. Известна точка зрения Ибн ал-Араби, считавшего, что религии отличаются друг от друга потому, что разным типам существ заданы Богом различные первообразы. Другой суфийский авторитет Джалал ад-дин Руми полагал, что первообразы воспроизводятся поверх религиозных и национальных границ. Таким образом, расхождение между Шпенглером и Юнгом имеет глубокие корни, и дискуссия эта идет давно.

Во всяком случае, точка зрения на национальный архетип, как устойчивую порождающую модель конкретной культурной ментальности не менее обоснована чем юнгианское представление о воспроизводстве одних и тех же «врожденных идей» во всех культурах и народах. В русской религиозной философии мы видим целую плеяду авторов, своеобразно и творчески разрабатывающих тему цивилизационных архетипов, хотя и употребляющих для раскрытия этого содержания иные понятия. В этой связи можно назвать и Л.П. Карсавина с его представлением о личности как носителе энергии высшей по отношению к ней —

«симфонической» личности, и П.А. Флоренского с его идеей родового наследования, генеалогии как основы традиции, и И.А. Ильина, полагавшего, что в основе традиции лежит «передача строения внутреннего духовного акта», — передаются не столько смыслы и принципы, сколько само «актовое строение» духовного опыта. Способность к передаче и восприятию этих тонко настроенных программ является свойством определенного типа человека, которого, по выражению современного автора, можно назвать Хомо патримониенс — Человек наследующий<sup>2</sup>.

Перейдем к понятию «**историческая Россия**». Это понятие в большинстве случаев его современного употребления является почти синонимом становящейся во времени русской цивилизации, русского цивилизационного мира-субъекта. Чаще всего, говоря об «исторической России», стремятся выявить масштаб нашей страны и нашего народа, значительно превосходящий масштабы одного только актуально присутствующего, живущего ныне поколения носителей русской идентичности с его эгоизмом и его абберациями и каких-то новых, созданных недавно институций. Подразумевается ракурс взгляда на мир и на себя с позиции соборности поколений. В этом смысле в понятие «историческая Россия» вложен принцип коррекции таких недостатков, которые часто проявляются, когда говорят о сиюминутных интересах, злободневных предпочтениях России как современной РФ.

Каковы границы «исторической России»? Ответ на этот вопрос неоднозначен. В узком смысле под «исторической Россией» можно понимать Россию-цивилизацию, от ее родоначальников преподобного Сергия и благоверных Александра Невского и Дмитрия Донского до настоящего времени. В широком

---

2. Рубанов В.Г. Преемственность в развитии субъекта науки как социального феномена (философско-социологический анализ). — Томск, 1993. — С. 58.



смысле, в силу наличия у нас культурной и политической внутренней античности, под «исторической Россией» можно понимать оба русских цивилизационных цикла: как киевский, так и московско-петербургский.

Русская государственность исторически осмысляла себя как трансляционный проект, видящий существенные связи с настоящим и в нашей достаточно длительной, насчитывающей не менее 4 веков, внутренней античности, и в античности чужой. Помимо известных моделей Третьего Рима, Нового Иерусалима Москва мыслилась еще и как второй Киев. Россия воспринималась как Феникс, возродившийся после упадка и гибели Древней Руси в XIII веке. Если бы не то судьбоносное событие, которое обычно называют «выбором Александра Невского», восточнославянское население среднерусской возвышенности и прилегающих регионов постепенно исчезло в неславянских стихиях истории. Благодаря действительно редкому стечению обстоятельств русские как пост-народ древнего «киевского» цикла, он же прото-народ нашей нынешней России, не рассыпались, не расщепились, избежали участи растворения, которая в сходных обстоятельствах не обошла большинство народов мировой истории<sup>3</sup>.

Однако нельзя говорить о том, что архетипы сохраняют свою силу на переходе к новой цивилизации. Если Киевская Русь крестилась и просветилась православием, но архетипы ее были заложены в эпоху дохристианскую, то Россия, начиная с XIII-XIV веков, закладывает в новую цивилизационную основу другой набор архетипов, где христианство присутствует уже органично.

Любопытно отметить, что в изложенном сейчас взгляде реализуется возможность говорить о русских

---

3. Подробнее об этом см. в моей книге: Природа русской экспансии. – М.: Лепта-пресс, 2003.

цивилизациях во множественном числе. Это усиливает подход к собственной идентичности как исторически возрождающейся, вопреки революционным и катастрофическим разрывам, адаптивной, наследующей и собирающей в себе различные культурные архетипы.

Третьим понятием, которое чрезвычайно важно для трактовки нашей темы, является новый термин, своего рода концептуальный кентавр **«традиция-цивилизация»**. Это аналог максимально развитой «национальной культуры», «историко-культурного мира», максимально развернутая традиция-система. Двойственная структура этого понятия (сочленение сферы традиции и сферы цивилизации) означает, что в нее входит весь комплекс цивилизационных явлений, включая технику, материальное производство, быт и т.д. Традиция-цивилизация – это «полная традиция» плюс все ее атрибуты и все оснащение, необходимое для существования на земле.

На сегодняшний день в социальных науках так и не изжита контрпродуктивная двойственность, полисемия между цивилизациями как особыми культурными мирами и абстрактной (объективистской) цивилизованностью (когда цивилизация интерпретируется как некоторый уровень продвинутости по пути преимущественно технологического и организационно-технического оснащения; критерием степени развития при этом как правило выступают принципы конкуренции).

Решение, на мой взгляд, состоит в том, чтобы применять термин «цивилизация» в духе А. Тойнби, П. Сорокина и А. Панарина, то есть видеть в ней конкретную традиционную систему предельного масштаба (социальную суперсистему, по терминологии Сорокина). Иное понимание «цивилизации» (в духе Кондорсе, Бокля, Уилкинсона), с моей точки зрения,

необходимо обозначать другим термином: «цивилизация», «уровень цивилизованности».

Но поскольку одним лишь **благим пожеланием невозможно перестроить словоупотребление социальных наук, приходится идти еще и по другому пути: в данном случае вводить термин «традиция-цивилизация», который также снимает полисемию, не оставляя места для игр, направленных на размывание цивилизационного подхода как презумпции духовной суверенности различных культур.** Также это позволяет избежать и смешения собственно цивилизационного подхода с подходами цивилизаторскими и интегралистскими.

В соединении традиции и цивилизации в единый комплекс есть схватывание сущности реальных социальных систем. В этой категории подчеркивается историко-типологическое единство традиции и комплекса всех («традиционных» и «нетрадиционных») явлений, из которых складывается дочерняя по отношению к ней цивилизация. Комплекс традиции-цивилизации уже по самой своей природе несет в себе проблему двуединства и одновременно потенциального дуализма мирской и сакральной составляющих традиции. В кентавре традиции-цивилизации отражен и халкидонский принцип двуединства природ во Христе, поскольку традиция в конечном счете происходит от Бога, а цивилизация – от человека.

Особенно важна концептуализация традиции-цивилизации в эпоху подмен, когда общество находится в состоянии инновационного шока<sup>4</sup>. Становится все более ясным, что в эпоху современности размы-

---

4. Одним из приближений к формулировке категории «традиции-цивилизации» можно считать понятие «цивилизации – высокие культуры», предложенное отечественным мыслителем В.Л. Цымбурским. Цымбурский предлагал называть так группы народов, выделяемые по трем признакам: во-первых, принадлежность к определенному типу государственной социальности, сплочение во круг определенной сакральной вертикали, утверждение собственного географического ареала, «твердыни» цивилизации (*Цымбурский В.Л.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993-2006. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 242-243).

вается ядро каждой культуры, традиция ослабевает и отступает, а цивилизация оказывается внутренне беззащитной, «дупловитой» — не имея сакрального ориентира, она входит в процесс неумолимой диффузии с другими, зачастую более агрессивными цивилизационными субъектами.

Как можно действительно обоснованно выявить национальный и цивилизационный архетип?

Эмпирической проверке различные философские гипотезы могут быть подвергнуты с помощью их сличения с данными науки. К примеру, Анна Вежбицка, польский лингвист, детально изучила несколько языков на предмет проявляющихся в них ментальных «скриптов», то есть установок, которые не осознаются носителями языка, но в значительной степени определяют их языковое поведение. Она сформулировала несколько таких русских языковых скриптов<sup>5</sup>.

**«Плохо, если люди хотят, чтобы другие думали о неправде, что это правда».** Казалось бы, банальная вещь, а на самом деле, в других языках мы такой установки, как правило, не встретим.

**«Естественно, если человек выражает свои чувства и другие люди могут их читать по его жестам и поведению».** Здесь необходимо пояснение: Вежбицка не говорит о повышенной эмоциональности русских, речь идет о своеобразной эмоциональной открытости, приглашении к соучастию в переживании.

**«Хорошо, если человек хочет сказать другим, что он думает».** Вежбицка сравнивает этот скрипт с английским и говорит, что у англичан такого нет, они полагают, что хорошо, когда человек умеет сказать другим то, что он хочет сказать, а не то, что он думает. Об этом свидетельствуют соответствующие ключевые слова: *communication, message*. Поэтому, допустим, ан-

---

5. Вежбицка Анна. Семантические универсалии и описание языков. — М., 1999.

глийское *right* как подтверждение понимания сказанного собеседником означает не то, что русское слово «правда» в этой же ситуации. Потому что когда русский человек говорит слово «правда», он подразумевает: «Да, это верно», а когда англичанин говорит *right*, он имеет в виду: «Теперь я понимаю, что ты хочешь мне сказать». И это не значит, что он одобряет саму речь и её смысл.

Итак, что показывает данная эмпирическая проверка? Во всех этих скриптах мы видим русскую склонность к собиранию разных личностей вокруг собственной правды. В русской ментальности статус правды завышен, она не просто человечна и не просто социальна, а поднимается очень высоко, вплоть до стыковки с объективной универсальной истиной. Правда воспринимается не как частное мнение и не как произвол господина, навязываемый другим, а как скрепа между разными субъектами, дающая им возможность взаимодействия. Здесь мне видится объективное, вычлененное на лингвистическом уровне, приближение к тому нашему ментальному архетипу, который может претендовать на место цивилизационной миссии в условиях глобализации. Дело в том, что такое завышенное требование к правде означает и способность, и готовность прислушиваться к «иной правде». В этом скрывается глубокая человечность русской культуры.

Эта эмпирическая проверка подтверждает гипотезу Хомякова об архетипе соборности, пронизывающем русскую культуру. При этом архетип разворачивается параллельно во многих сферах жизни, образуя иногда причудливые плоды. Соборность проявила себя в таких явлениях как: фундаментальный для российской государственности принцип «симфонии властей»; крестьянская община («мир», «общество») и традиционная русская артель, воплощавшие единство со-

гласованности и импровизации, наиболее ярко выраженная в хоровом пении; естественная солидарность и способность к самоорганизации на основе четкого ощущения единой картины мира, свойственная традиционному общественному укладу (мгновенное образование команд в русской армии во время решения сверхсложных боевых задач); известный принцип графа Уварова «Православие, Самодержавие, Народность».

Вместе с тем соборность отражает не только опыт коллективной жизни, но и глубокую истину личностного бытия человека — его сосредоточения в себе, собирания себя, освобождения от последствий самораспада и временного затемнения на пути самознания. Эта установка выражается в православном соборовании, одном из таинств, самом загадочном и весьма значительном. Суть соборования — в подбирании себя, отсечении тех ошибок, которые ушли из памяти, прощении забытых грехов. Церковь учит нас собороваться, собирать себя из своих немощей в силу, собираться и сосредотачиваться умом и сердцем, тем самым — исцеляться, то есть становиться более целостным. П.А. Флоренский писал по этому поводу: *«Живя, мы соборujemy сами с собой — и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемь воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемь в семью, в род, в народ и т. д., соборуюсь до человечества и включая в единство человечности весь мир»*<sup>6</sup>.

Этот же принцип проявляет себя как требование справедливости, правды не только внутри собственного народа, но и в отношениях с соседями, другими племенами, другими культурами. Этим объясняется необычайно притягательный дух России как импе-

---

6. Флоренский П. Сочинения. М., 1990, т. 2. — С. 343.

рии, своего рода русский секрет овладения большими пространствами и гармонизации различных народов. Россия была империей, которая утверждала свою метафизическую правду не как частность («наша правда» против «вашей правды»), а в качестве универсалии (вселенская правда России как мировой гармонии, как модели такой гармонии под эгидой «Белого Царя»). Как я уже говорил выше, ключевым моментом становления этой модели следует признать политику св. Александра Невского, без которой Россия никогда не смогла бы состояться в качестве цивилизации (второй русской цивилизации). Именно в этом предельно драматическом опыте превращения «древней Руси» в Россию под протекторатом Золотой Орды следует искать причину особой метафизики державы, которая не совпадает до конца с вселенским православием, но и не противоречит ему. Согласно этой не проговариваемой вслух метафизике, само **государственное строительство России представляет собой правду Божию**. В таком понимании русская идея выступает как идея божественного присутствия, лишенная при этом доктринальных (религиозных, вероисповедных) ограничений. Если в каждой религии через какое-то время начинается разделение и разгораются распри между ортодоксами и еретиками, то Россия как держава «Белого Царя» утверждает божественное присутствие непосредственно — через прямую связь между личностью царя и личностями его подданных, через связь их всех в Боге безотносительно религиозной принадлежности. Связь эта базируется на высшем сакральном статусе царя и на клятве верности царю, носящей не секулярный (лишенный религиозного измерения), а сверх-религиозный характер (собор вер, сложение духовных потенциалов империи). В сегодняшней России восстановление тех же ценностей предполагает солидарное усилие представителей традиционных религий,

призванных продолжить историческое созидание об-щей страны, единого нравственного пространства.

Догмат, принятый на IV Вселенском Соборе в городе Халкидон (451 г.) учит об образе соединения в лице Иисуса Христа двух естеств. Суть догмата состоит в исповедании Христа как истинного Бога и истинно-го человека одновременно, единосущного Богу-Отцу по Божеству и в то же время единосущного людям по человечеству. Определение сочетания двух природ во Христе, которая и представляет собой форму халкидонского принципа, гласит, что Сын Божий Иисус Христос познается в двух своих природах *«неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие Его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси так, что Он не рассекается и не разделяется на два лица, но Он один и тот же»*.

Формула «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (вариант перевода: «неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо»), применяемая в других, небогословских сферах познания мира, выявляет себя как проекция халкидонского принципа<sup>7</sup>. Именно такой проекцией выступает и метафизика державы-носительницы божественной правды и гармонии, в том числе и гармонии между различными религиями. При этом тезис о «неразлучности» нала-гает внешние имперские скрепы, смиряя потенциал отталкивания и вытеснения, который неизбежно про-являют разные природы и естества.

Наглядным проявлением понимаемого таким об-разом халкидонского принципа является в русской архитектуре воплощение многоглавой полифонии —

---

7. Чаще всего, говоря о проекции халкидонской формулы в истории, имеют в виду православный идеал «симфонии» светской и духовной властей. О при-менении халкидонского принципа в мирской философии в России см. соответ-ствующую главу («Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей») в книге: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. — М., 1994. — С. 288-295.



потрясающий воображение Храм Василия Блаженного (Храм Казанской иконы Божией Матери), построенный в честь покорения Иоанном Грозным Казани, органично вобравший в себя характерные черты и исламского зодчества. Исторический смысл этого покорения заключался в открытии для Московского государства просторов нижней Волги, следом за ней Сибири и Средней Азии, а также в принятии в подданство Руси многочисленной общины мусульман – волжских татар. Храм Василия Блаженного являет мир культур и народов не таким, каким он представляется в абстракции, а таким, каким Его создал и раскрыл в истории Бог – это «мир миров», держава как «храм народов».

Халкидонский принцип и многоглавость восточнохристианской державы отражают и мистический опыт православного праздника Пятидесятницы, символическим выражением которого стали языки пламени, дающие дар говорить (или делающие понятной) истину на разных языках (**Деяния 2, 1-12**). Эти языки пламени были чудесным явлением Святого Духа, сошедшего на апостолов Христа через 50 дней после Его воскресения и через 10 дней после Его вознесения на небеса. Если в этом празднике и его символике отражен принцип многоязычия и полифонии в Православной Церкви, то в других отношениях он отражает также и халкидонский принцип нераздельного и неслиянного сосуществования разных народов в благодати Святого Духа.

Халкидонский принцип, таким образом, представляет нам как минимум два возможных извода своей проекции в историческую жизнь: во-первых, полифонию православных поместных церквей и, во-вторых, многоглавость иноверных народов и традиций, гармонично сосуществующих под покровительством Белого Царя, мудрого выразителя божественной правды.

В реальности мы имеем многоосевую геометрию духовной жизни человечества, где не работают ни прямолинейные миссионерские схемы, ни поверхностные модели в стиле толерантности и политкорректности. При этом еще отчетливее выявляется правда халкидонского догмата, халкидонского строя мысли: природы могут сосуществовать, не поглощая друг друга; божественная природа не нивелирует человеческую, тварную природу, а позволяет ей пребывать с собою. Тема богочеловечества в халкидонском принципе предстает как тема гармонии не только различного, но и несопоставимого по естеству. Если в богочеловечестве Христа была явлена высшая гармония божественного и тварного, то в человеческой истории такая гармония, конечно же, недостижима. Как история державы Белого царя, покровителя разных традиций, так и история «симфонии» двух властей (имперской власти и теократии) — это, прежде всего, устремленность к гармонии, ее поиск и возможность обретения лишь в кульминационных точках развития.

Это гармония не секулярная, а сакральная, при этом, в отличие от новейших проектов «религиозного экуменизма», она является не какой-то внешней по отношению ко многим религиям и народам интеллектуальной конструкцией, а выстраданным опытом исторической России, доказавшим свою дееспособность форматом гармонизации мира, мирового общезнания.

## **ДИНАМИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: ПРИНЦИП, ТЕОРИЯ, ИДЕОЛОГИЯ<sup>1</sup>**

Нас часто спрашивают: что такое динамический консерватизм? Некоторые люди, особенно в Интернете, смеются даже над этим названием, потому что оно непривычное. Я бы хотел сказать, во-первых, что это термин не новый. Ему, по крайней мере, 60 лет. Владимир Николаевич Лосский, выдающийся русский философ-богослов, сын знаменитого философа Николая Онуфриевича Лосского применял этот термин для описания принципов наследования прошлого опыта в Церкви, в храмовой и околожрамовой жизни. Он его употреблял во многих работах, а систематически изложил своё понимание этого термина в статье «Предание и предания» (1952). Фактически, можно сказать, что Лосский стоит у истоков этой концепции, хотя у него она носит именно конфессиональный характер, тогда как у нас выходит далеко за эти рамки.

Что касается президента Эйзенхауэра, я не знаю, читал ли он Лосского (у которого многие работы выходили на французском), но он действительно в 1953 году употребил этот термин в своей предвыборной программе и имел в виду под ним нечто довольно далекое от того, что имеем в виду мы. А именно: он рассматривал это понятие как указание на то, что государство должно снизить свое влияние в экономике после «нового курса» Рузвельта, восстановить баланс конкурентных и этатистских принципов, либерали-

---

1. Семинар директора Института динамического консерватизма В.В. Аверьянова на презентации его монографии «Традиция и динамический консерватизм» 26 декабря 2011 г.

зовать общество при сохранении консервативной финансовой политики. Фактически, в нашей терминологии эта идеология Эйзенхауэра относится скорее к либеральному консерватизму, чем к динамическому.

Гораздо ближе нам оказывается другой американский деятель, о котором мы узнали сравнительно недавно, ведущий теоретик в области обучающихся сообществ Дональд Шон, который выпустил в 1970 году на основе радиолекций книгу «По ту сторону стабильного государства». В этой книге он говорит, что в современных условиях бурного развития и постоянных трансформаций люди и организации не успевают выработать какой-то адекватный ответ для того, чтобы сохраниться, сохранить свою идентичность. И поэтому он предлагает модель динамического консерватизма как «борьбу за то, чтобы остаться собой». Очень ёмкая формула. И более развёрнутая цитата: *«Мы должны быть способны не только трансформировать наши предприятия, в ответ на изменяющиеся ситуации и потребности, но также мы должны создавать и развивать организации, которые являются «обучающимися системами», иными словами — системами, способными постоянно изменяться»*. Результаты и плоды этой концепции в Америке были существенны, и они связаны с переходом от классических фирм-производителей к эпохе брендов. Марка, бренд в эту эпоху вышли за свои прежние рамки, имидж стал значить зачастую больше, чем сам производимый продукт, и новые транснациональные компании сформировали свой образ в соответствии с таким американским «динамическим консерватизмом». Фактически, мы можем говорить о том, что Шон предложил некую концепцию коллективной традиции в развитом индустриальном обществе, где такая традиция непрерывно обновляется и меняется. Это очень далеко от Владимира Лосского, это достаточно далеко от нас, но, действительно, речь идет о движении мысли в том же, параллельном направлении.

У нас этот термин стал внедряться в жизнь буквально в последнее десятилетие. Сначала была моя книга 2003 года «Природа русской экспансии», где была сделана заявка на идеологию динамического консерватизма. Затем в 2005 году была создана Русская доктрина, где реализована претензия на создание полномасштабной программы консервативных преобразований. Можно заметить, что сама формулировка «консервативные преобразования» обыгрывает тему динамического консерватизма, созвучна ему. С новой книгой «Традиция и динамический консерватизм», как я надеюсь, мы продвигаемся на следующий этап осмысления этой проблемы. В сегодняшнем докладе я коснусь многих аспектов этой объемной книги, над которой я работал около 15 лет, хотя и не всех ее аспектов в силу обширности разработанной проблематики.

Можем ли мы говорить о том, что идеология динамического консерватизма сформировалась? Нет, пока мы можем сказать, что она активно формируется. Поэтому сегодня речь будет идти больше о принципе и теории, чем об идеологии. Но теория, которая будет представлена сегодня, является ничем иным, как основой идеологии. Если попытаться очень коротко сформулировать **сущность принципа и модели динамического консерватизма**, то это будет:

во-первых, способность к обновлению без утраты идентичности;

во-вторых, резервирование энергии для решения неизвестных задач;

в-третьих, подчинение адаптивных свойств культурной и социальной системы активно адаптирующим ее свойствам;

наконец, в-четвёртых, динамический консерватизм перестраивает культурный тезаурус в деталях, но сохраняет каркас идентичности. Именно в сохранении во времени растущего и развивающегося, но при этом

прочного каркаса идентичности, узнаваемой для новых поколений как «своя», и состоит формула, отражающая суть феномена аутентичности и описывающая принцип родовой субъектности. Речь идет о структуре связи между прежними поколениями и нынешними.

И поэтому, сама идея динамического консерватизма, если её представить на фоне ныне существующих политических идеологий в России, оказывается разительно отличающейся. В своей книге 2003 года я назвал динамический консерватизм не идеологией, а сверхидеологией, то есть попыткой выйти за пространство идеологии. Поскольку на сегодняшний день все идеологии, которые предложены — не только парламентскими, а скажем так, активными партиями и политическими силами в России — не выводят нас в пространство своеобразной политической идеи нашей цивилизации. Иными словами, мы оказываемся как будто заперты в плоскости навязанных идеологий. В «Русской доктрине» мы писали об этом: *«Сегодняшнее состояние нации точнее всего можно охарактеризовать как ситуацию «украденного будущего», большинство из тех, кто живет сейчас в России, ощущают себя людьми с «подмененной судьбой», и это их осознание может стать огромной творческой силой на пути к реставрации будущего России»*. В этой мысли тоже заложена определенная предпосылка понимания того, что такое динамический консерватизм. Здесь важно ещё подчеркнуть, что это можно понять только в контексте борьбы цивилизаций, борьбы между разными культурными моделями или борьбы между «богами», как говорил Федор Михайлович Достоевский в романе «Бесы»: *«Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог. Никогда еще не было народа без религии, то-есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у мно-*

*гих народов становятся общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы, и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать<sup>2</sup>.*

Динамический консерватизм как модель интересен тем, что здесь акцентируется момент неустойчивости развития. Развитие всегда неустойчиво, оно всегда проходит через неустойчивые периоды. И в этом отношении динамический консерватизм противоположен идее устойчивого развития. Хотя первое, что мне сказали философы, когда услышали этот термин: «Понятно, вы просто говорите об устойчивом развитии на своём языке». Но это не так. Динамический консерватизм ориентирует не на преодоление неустойчивости, что невозможно, а на овладение ситуацией неустойчивости, то есть, на выработку умения существовать и развиваться, проходя через такие ситуации, периоды хаотизации. Это связано с понятием «неустойчивое равновесие», то есть неравновесное состояние среды, которое исследуется многими науками, в том числе пост-неклассическими. Такое динамическое состояние для социума, для культуры подразумевает, что мы имеем здесь дело с задачей не только научной, но и с попыткой построить искусство работы с хаосом и кризисностью. То есть, это выход за пределы чисто познавательных, когнитивных моделей, за пределы научности как формы унаследованного знания на уровень искусства, мастерства, системы виртуозных навыков.

Что касается «устойчивого развития», то сам термин этот может быть переведен как «поддерживаемое развитие», «продолжающееся», «самодостаточное», и это тем более важно, что на Западе есть теории «самоподдерживаемых изменений» (к примеру, Эрвин Хаген). Для инновационной личности у Хагена важно, чтобы изменения не прекращались, продолжались, во что бы то ни стало. В этом суть инновационной личности. Можно в этой связи говорить об определенном

---

2. Достоевский Ф.М. Бесы. – М., 1990. – С. 257.

инновационном зуде, культивируемом современной цивилизацией.

«Устойчивое развитие» — это не что иное, как потребность в том, чтобы вектор развития ни в коем случае не менялся. В действительности данная идеология нерасторжима с идеей сдерживания индустриального роста ради сохранения самого вектора развития. Она стала своего рода итогом деятельности лобби по разработке «глобальных проблем человечества».

То есть, речь идет о том, что через тему экологии, через тему сохранения окружающей среды и возможности передать потомкам неповрежденную среду, фактически, мы получили влиятельную транснациональную идеологию, представляющую собой лишь риторический фасад, смысл которого сводился к тому, что удовлетворение потребностей настоящего времени не должно подрывать способность будущих поколений удовлетворять свои потребности (знаменитая формулировка Комиссии Брундтланд). Кроме того, эта риторика часто утверждает, что субъектом устойчивого развития является человек. И, когда им задавали вопрос, почему человек, у вас же развитие устойчивое, а не что-то устойчивое развивается? — они на это отвечали так: человек имеет возможность участвовать в самоуправлении, в демократии, через это он реализует себя внутри устойчивого развития.

За фасадом этой риторики скрывается факт, что физический, природный и человеческий виды капитала рассматриваются как сопоставимые, как переводимые друг в друга. И в этом смысле человеческий капитал оказывается не субъектом, он оказывается именно уже одним из объектов, с которым имеет дело, простите за тавтологию, крупный капитал. А крупный капитал, может быть, является заказчиком самой концепции устойчивого развития и ее внедрения в сознание разных народов. Понятно тогда, что сверхзадача



этой концепции — это некое смягчение мировой ситуации, попытка убаюкать все возможные агрессивные силы и разновекторные стратегии развития вместе с элитами-носителями этих стратегий — чтобы они на добровольном основании передали в руки этому заказчику возможности по управлению мировой ситуацией. Я вижу именно так. Хотя это глубоко завуалированная концепция. У нас один из аналитиков ИДК К.А. Черемных в 2010 году выдвинул концепцию, посвященную зелёной революции и «квазирелигии деградации».

Что касается динамического консерватизма, то здесь с субъектом развития полная ясность. Речь идет о том, что **развивается традиция-цивилизация**, то есть, некий большой комплекс культуры. И, соответственно, субъектом является сама эта традиция-цивилизация, а также ее носитель, который себя с ней отождествляет. Поэтому — консерватизм является динамическим: он способен к динамике, к обновлению, но при этом субъект его устойчив.

При работе над этой темой выявилось очень много междисциплинарных параллелей. Подробно на этом я не буду останавливаться, но скажу о том, что, в теории Бауэра, в теории устойчивого неравновесия живых систем, в концепции конвариантной редупликации ДНК, в концепции наследственной адаптивной изменчивости мы видим очень похожие принципы. Кроме того, проблематика динамического консерватизма коррелирует с проблемой старения организма в биологии, в которой сейчас наука прогрессирует. С одной стороны, биологи выявляют ряд таких организмов, которые вообще практически не стареют, — это так называемый феномен «пренебрежимого старения». А с другой стороны, у подавляющего большинства живых организмов, согласно теории накопления мутаций, с возрастом замедляется обновление клеток, — собственно, это и есть старение. Тот же Бауэр писал,

что потребляемая организмом энергия всё меньше превращается в работу этого организма, а всё больше направлена на то, чтобы возобновить и сохранить собственные неравновесные структуры. Иными словами, можно говорить о том, что живая природа сконструирована на принципе выработки стабильности собственного существования, и основные силы уходят именно на эту выработку.

Я должен подчеркнуть, что теория динамического консерватизма описывает в первую очередь явление социокультурной традиции, поэтому и книга называется «Традиция и динамический консерватизм». В нашем понимании, традиция не сводится к хранению старого, а также не сводится к простой трансляции, к самоповтору. Скорее она подразумевает достраивание, постоянную работу по заполнению лакун, исторически образующихся пустот в ткани культуры, в том числе, там, где это необходимо, достраивание с чистого листа, созидание заново. То есть в традиции самым главным является принцип самовоспроизводимости культуры как целого, ее регенеративная сила, а вовсе не повторение пройденного, того, что было вчера.

Еще более разительными являются аналогии с синергетикой, с теорией систем. Теория систем и самоорганизации сейчас разветвилась на многие направления — в них рассматриваются адаптивные, самообучающиеся, самовосстанавливающиеся, самовоспроизводящиеся, аутопоэтические системы и т.д. Действительно, здесь очень много параллелей динамическому консерватизму, и мы в этом плане оказались на стыке, с одной стороны, православной мистики и богословия, которые олицетворяет автор термина Лосский, а с другой стороны — синергетики и теории систем. И это, по всей видимости, не случайное соединение двух, казалось бы, совершенно разных направлений мысли и видов знания.

Согласно Илье Пригожину, сложные системы живут не по принципу длительных стабильностей, перемежаемых скачкообразными переходами, а, напротив, по принципу очень долгих флуктуаций, подъемов и спадов, промежутком между которыми оказываются состояния стабильности. Это нечто похожее на паузу между вдохом и выдохом, стабильность всегда коротка, а жизнь, в принципе, вся строится на неустойчивом равновесии. В одной из ветвей современной кибернетики, которая называется «гомеостатика», мы тоже встречаем интересную и ведущую к глубоким выводам параллель с динамическим консерватизмом. В этой теории описываются различные сложные системы — как живые, так и неживые, в которых констатируется сочетание разных слоев активности. Причем в этих слоях могут происходить диаметрально противоположные процессы. Это очень важная мысль для понимания динамического консерватизма. В одной из работ описываются модели сознания человека как три формирующих это сознание информационных потока. Один поток несет информацию о внутреннем состоянии организма, другой — информацию о внешней среде, а третий поток является архивированной, накопленной информацией, то есть памятью, которая говорит о том, что было на предшествующих этапах становления внутреннего и внешнего мира. И оказывается, что человек, в соответствии с этой теорией, отличается от животных, в частности, тем, что умеет создавать модели измененной геометрии тела. По этому признаку, говорит гомеостатика, возможны два различных типа изменений: собственно предметно-орудийная деятельность и познание мира за счет функционального изменения модели внутренней схемы тела — медитации и тому подобных техник. Иными словами, мы имеем дело со сложным отражением реальности, когда человек изменяет себя сам,

и с помощью своей внутренней оснастки, культурной оснащенности, с помощью обладаемого языка измененной геометрии тела **вживается в ситуацию** — оставляя в себе, фиксируя в своем тезаурусе сложнейшие образы каждой ситуации, которые легче всего могут быть продемонстрированы на примере иероглифов. Иными словами, речь идет о пластичности и принципиальной метафоричности человеческого мышления — этот принцип также отражает важную грань динамического консерватизма.

Переходя к теоретическому уровню, мы фактически формулируем новую концепцию того, как устроена культурная традиция. Речь идет о трех слоях внутри всякой полной традиции. Это относится и к культурным подсистемам (таким, как община, корпорация), и к большим традициям. И эти три слоя, или три сферы, могут быть описаны как, во-первых, сфера откровения, озарения, во-вторых, сфера повторения, сохранения, обучения, и, в-третьих, сфера импровизации, экспериментирования. И этим трем сферам соответствует такая деятельность, как, во-первых, десублимация духовного опыта, то есть, кристаллизация высших интуиций человека и высших интуиций культуры, во-вторых, возвращение человека, возвращение новых поколений на основе канонизированного опыта, узаконенного в тезаурусе данной культуры, ну и, наконец, в-третьих, это экспансия вовне, во взаимодействие с иными культурами. (В том числе это может быть миссия, а может быть и «миссия наоборот», когда иные культуры оказываются более агрессивными, более успешными, удачливыми в том, чтобы навязывать свою культуру, свою культурную парадигму.)

Я не остановился перед тем, чтобы перейти еще и на религиозно-философский уровень осмысления этих слоев традиции. В каждой культуре эта истина выражается в поэтической и религиозной системе по-

нятий. Поэтому центральная сфера, исходя из опыта православной традиции, получила название *полноты*, средняя сфера — название *соборности*, а внешняя сфера — название *вселенскости*.

Хочу подчеркнуть, что это имена православные, то есть в других культурах все это должно называться иначе. Могу привести пример. Лао Цзы, на мой взгляд, очень близко подошел к принципу полноты, когда говорил о пустотной цельности как формуле собирания человеческого бытия вокруг отсутствующего начала. Более отчетливо, хотя не столь поэтично, как в Дао-Дэ цзин, это выражено у комментаторов, в частности, у Люй Хуэйцина (XI в.), который пишет, что *«у древних тело сливалось с сознанием, сознание сливалось с энергией, энергия сливалась с духом, а дух сливался с вечно отсутствующим»*. То есть оказывается, что полнота парадоксальным образом связана с пустотой. Это совершенно не случайно, и пустота соотносится с полнотой как полный сосуд с тем источником, откуда этим сосудом черпают воду. Там же, где есть пустота, там есть потребность и в полноте, пустота оказывается функцией полноты. Эта диалектика отражена у многих современных мыслителей, в частности, у Фёдора Гиренка, который написал целую работу на эту тему, а также, у Арнольда Гелена, очень любимого мной немецкого мыслителя середины XX века, который говорит, что внутри человека есть «зияние» (Hiatus). Человек строит в своем сознании вместилища для отсутствующего, и эти вместилища оказываются, как он говорит, эмбрионами всей человеческой культуры. Получаются такие антропологические камеры Обскура, где создается, зарождается, оформляется вся культура.

В нашей теории именно в сфере полноты происходит зарождение культуры. В этой сфере она горячая, потом она начинает остывать и постепенно уже, на периферии, становится достаточно холодной. Там она

нуждается в искусственном подогреве — за счет войны, за счет борьбы, трений между культурами и т.д. В этой связи можно сказать, что есть два вектора взаимоотношений с иным. **Можно понять иное как чужое, а можно понять иное как своё-высшее**, то есть то, чего ты ещё не достиг. Оно, действительно, не является тобой, но ты можешь этого достичь, и оно потенциально твое. Если двигаться в первую сферу, к полноте, искать там обновления для традиции, и для человеческой культуры, то это взаимодействие со своим-высшим. Если же двигаться в третью сферу и искать новинки вовне, то это получается взаимодействие с иным как чужим. Здесь при построении такой схемы и такой концепции, используется теория тезаурусной динамики, тезаурусного моделирования, поскольку в отличие от обычных систем знания, тезаурусные строятся по принципу своё — чужое, своё ближе — чужое дальше. И так формируется картина мира человека, да и картина мира культуры. То есть, всякая формирующаяся культура строится таким же образом: сначала своё, потом чужое. Чужое является менее понятным, менее знакомым, тогда как своё освоено, усвоено, присвоено и т.д. При этом особо важную роль для культурной традиции и для динамического консерватизма, некую опорную платформу для него играет вторая сфера, которая здесь названа соборностью. Именно туда осаживаются все интуиции, все вдохновения, озарения. Туда же инкорпорируются инновации, которые приходят извне. Там все содержание кристаллизуется, оформляется, приобретает некое соответствие данной культуре. Поэтому я склонен называть эту сферу **телом традиции**.

Но тело традиции должно быть живым, оно трансцендирует вовне и внутрь — то есть к первой сфере и к третьей сфере. В общем, всё живое построено по этому принципу. Если взять, например, яйцо, то там мы имеем желток, белок и скорлупу. Правильное взаимо-

действие желтка и белка приводит к тому, что цыпленок сначала развивается как эмбрион и затем рождается. Неправильное развитие, когда гипертрофируются функции защиты, приводит к тому, что скорлупа захватывает слишком большое пространство, не дает внутреннему импульсу, импульсу, идущему из генетического источника, топологически расположенного в центре яйца, реализоваться. Если же, напротив, скорлупа не выполняет в должной мере функций защиты, то тот же импульс не успевает реализоваться. Тогда яйцо становится добычей каких-то других субъектов, если к этому времени не успеет протухнуть, конечно.

Немного подробнее остановлюсь на десублимации. Термин, как вы понимаете, из физики, в буквальном смысле его можно проиллюстрировать на примере образования инея, узоров на морозных окнах, то есть, осаживания влаги в особых условиях, переход жидкости в такое агрегатное состояние вещества, которое, на первый взгляд, кажется неестественным, перескок через целое агрегатное состояние. Этот термин был избран потому, что, фактически, когда культура и человек движутся в первую сферу традиции, в сферу полноты, они вынуждены ставить под вопрос всю свою картину мира, они как бы расплавляют её, и дух человека становится подобным плазме – расплавленным, для того, чтобы потом затвердеть в новой конфигурации. Соответственно, те интенции, которые идут из первой сферы (а религиозные люди считают, что из первой сферы интенции направлены Высшим Субъектом), требуют от этой плазмы, чтобы она вернулась в культуру и там остыла, и приобрела новые формы. Через эту самую десублимацию вторая сфера – тело традиции – растет, разворачивается, обновляется.

На полях замечу, что десублимация отличается от термина «седиментация» в школе Гуссерля, Шюца, потому что там все-таки этот образ не подразумевает

изменения агрегатного состояния среды. В том понимании происходят оседания, отложения каких-то культурных элементов, а сама традиция сводится к закреплению застывших частиц социального опыта в памяти знаковой системы. У нас же речь идет о том, что происходит не просто отложение, но опредмечивание опыта в культурных формах, не только оседание, но и выпадение в осадок. То есть кристаллизация или десублимация – качественный переход из расплавленного состояния в материализованное, когда, грубо говоря, мы имеем дело с очень тонкими настройками, с наитиями, которые затем обретают свою плоть и таким образом наращивают толщу культуры.

Если эти три сферы находятся не в сбалансированном состоянии, если институты, которые их представляют, находятся между собою не в сотрудничестве, а в конфликте, – то сама традиция вступает в полосу тяжелого кризиса и рискует потерять собственную идентичность.

Сказанное связано с темой творчества, и на сегодняшний день в философии творчества очень часто смешиваются инновации, которые рождаются в связи с активностью в третьей сфере и в первой сфере. Они просто зачастую не различаются. Говорят, что всё новое хорошо, или, наоборот, все новое – плохо. Но новое-то бывает принципиально разное. И оно по-разному встраивается в старое. Поэтому встает вопрос о гармоничности инноваций.

В своей книге Князева с Курдюмовым пишут, что есть глубокие параллели между творческим сознанием и «когнитивным озарением». Причем они признают, что чаще всего это проявляется именно в религиозно-мистической традиции. Человек приникает как бы к единому сознанию сокровищницы, в котором содержатся все идеи и семена будущих деяний. Человек, фактически, подключается к некоей глобальной базе данных, как они выражаются. Здесь действительно, мы



имеем дело с идеей, приближенной к нашей концепции десублимации. Анри Пуанкаре тоже очень близко подошел к этой теме. А он был одним из тех ученых, который внимательно следят за процессом творческого озарения, и даже написал на эту тему целую статью. В ней он описывает момент озарения как результат выталкивания из подсознания различных продуктов игры творческих эпизодов, которые заключают в себе очень сильный эмоциональный заряд. Поэтому озарения, откровения, вдохновения для ученого, поэта, творческого человека всегда сопряжены с огромным выбросом адреналина, с огромным потрясением, можно сказать. Имя Пуанкаре не случайно, потому что он стоял у истоков системного подхода и задолго, собственно, до классиков, признанных основателей этого подхода, предложил свою теорию динамических систем.

Можно говорить о том, что в теории эмерджентной эволюции, в синергетике, мы получаем сложившийся, разработанный аппарат для описания новой концепции традиции. На языке синергетики можно говорить о трех сферах традиции (в нашей концепции) как сложном комплексе, состоящем из диссипативных и консервативных суб-систем. Консервативной суб-системой традиции выступает ее «тело», организационно-стереотипное измерение. При этом внешняя, импровизационная сфера традиции выступает как периферийная диссипативная структура, многосубъектная сеть, вступающая в разнообразные связи и отношения со средой. Внутренняя же, сверхорганизационная сфера выступает как целеустремленная диссипативная система — для понимания ее взаимоотношений с измерением «своего-высшего», будущего или возможного может оказаться весьма полезным представление синергетики об аттракторе.

Ещё одна важная тема, внутри этой темы, — это негармоничные инновации. Мутации, культурные мута-

ции, термин, уже давно вошедший в научный обиход, с 80-х годов активно употреблялся. Мы называем «мутациями» появляющиеся на разных уровнях сбои внутри культурной системы, которые ведут, так или иначе, к вырождению традиционного уклада, к парадигмальным переменам идентичности, сдвигам традиции, её деградации и накоплению определенных катастрофических факторов внутри культуры. На сей счет существует очень много мнений, есть теоретики, которые полагают, что культурная мутация, в отличие от биологической, гораздо менее опасна. А другие считают, что культурная мутация, как бы то ни было, всё-таки опасна и вредна, так же как и в биологии, — в частности, Курт Хьюбнер в одной из своих работ говорит о том, что, как бы мы ни относились к новым научным открытиям, они, если не встраиваются в некий существующий на данный момент комплекс знания, ведут, в конечном счете, к разрушению и к деградации. То есть, система, если такого встраивания не произошло, разрушается и опускается на более низкий уровень, хотя, казалось бы, открытие само по себе должно приводить ее на более высокий уровень организации.

Когда мы говорим о динамическом консерватизме, мы подразумеваем, что динамизм его не должен быть мутагенным. Тогда каким он должен быть? Новизна в традиции имеет свои закономерные основы. Сегодня я не имею возможности подробно об этом говорить, хотя эта тема тоже разработана, и в книге она есть, но, тем не менее, несколько слов я скажу. Дело в том, что внутри гармонично развивающейся традиции содержится определенный парадокс. Этот парадокс состоит в том, что внешние сигналы, в том числе и неравновесные сигналы, воспринимаются или трактуются как что-то забытое старое, как что-то знакомое. Они должны встроиться в уже имеющийся тезаурус. А настоящие обновления и перемены, которые действи-

тельно благотворно сказываются на развитии данной культурной системы, так или иначе, переживаются как внутреннее развитие субъекта традиции, его шаги на пути к этому аттрактору вечности и полноты. Этот парадокс саморазвития традиции ярко раскрыт Л.Н. Гумилевым в его относящейся к теории этногенеза концепции «стереотипа поведения». Сходную картину мы видим в концепции энкультурации М. Херсковица, в которой предвосхищены многие черты динамического консерватизма.

Этот парадокс проявляется в том, что то, что кажется наиболее динамичным, подвижным в традиции, зачастую поверхностно. А то, что кажется более основательным и косным, зачастую ожидает именно внутреннего импульса для обновления. И если оно его получает, то тогда обновление получается по-настоящему плодотворным и способствует настоящему и подлинному развитию – поступательной трансформации в развитии данной идентичности. Только таким и может быть гармоничное культурное развитие. В противном случае, мы имеем дело с инновациями, которые могут привести к полной перемене идентичности.

Здесь показателен пример японской культуры. Потому, что и в XIX, и в XX веках японцы продемонстрировали особую способность к гармоничным инновациям. Правда, западные наблюдатели называют то, что происходит в Японии, революцией: «революция Мэйдзи», «японская промышленная революция», «японская технологическая революция» – однако сами японцы никогда так не называют то, что у них происходит. Слово «революция», *кокумей* (оно у них так звучит) они употребляют только в отношении других стран. А то, что у них происходит, они называют *исин*, то есть, обновление. И действительно, если посмотреть на то, как осуществляются японские инно-

вазии, мы увидим, что там нет противоречий между консерватизмом и инновационным началом, то есть, инновации, реформы у них всегда встраиваются в традицию достаточно органично. И в этом смысле можно сказать, что японцы являются природными динамическими консерваторами. По крайней мере, в последние 100 лет это они показали. Проявилось это и в известной идеологии «Вако́н ёсай» (смысл которого — «взять новейшие знания, выработанные иностранцами, но не позволить им пошатнуть основы японского образа мышления»), которую японские менеджеры, высшее и политическое руководство применило для того, чтобы сохранить некое подобие японской общины на высокоразвитом индустриальном и даже постиндустриальном производстве. При этом надо понимать, что японцы сильны скорее в организационном измерении, «теле традиции». А русские все-таки пока больше демонстрируют успехи в первом и третьем слоях традиции. И поэтому здесь тоже не может быть прямых параллелей. При этом вторая сфера — это тоже творчество, но творчество, связанное с внедрением инноваций, с тем, чтобы приспособить их к той жизни, которая есть вокруг, а творчество, которое связано с первой сферой, — это сверхрациональная интуиция, способность перескакивать через несколько ступеней в развитии, угадывать, предвидеть какие-то вещи, которые, казалось бы, сама культурная система не позволяет на данный момент увидеть.

Если дисгармоничные инновации занимают очень большое место в культуре, что происходит? Происходит своего рода коррупция этих трех сфер традиции. То есть, полнота превращается в антиполноту, собранность превращается в косность, вселенскость превращается либо в изоляционизм, либо в глобализацию. Институты этих трех сфер не находят языка между собой, и сама культура становится культурой эпо-

хи пост-, теплохладной культурой. В русском языке есть очень хорошее слово, которое отражает суть этого пост-, этой теплохладности культуры (сейчас это постмодерн). Это слово *постылый*.

Что это за ситуации? Это когда внутренняя сфера традиции перестает согревать вторую и третью. Перестает поступать внутренняя энергия, наступает некая изоляция генетического источника традиции, как будто бы он ушел в некую резервацию. И тогда человек получает из традиции вместо призывов буквы, вместо загадок — коды, вместо подсказок и пророчеств — тропологические фигуры речи. На место культуры откровения приходит культура повседневности, ритуалы семиотики и коммуникации. На место интуиции приходят рациональные попытки что-то спрогнозировать и смоделировать. Иное перестает перерабатываться в своё, своё уравнивается с иным.

Здесь возникает непонимание между институтами трех сфер, а также между поколениями и формируется такая система, в которой культурные идентичности разных стран и цивилизаций уже не просто между собой борются, а как бы взаимно аннигилируются. Поэтому я склонен считать, что глобализация — это противоположность вселенскости. Вселенскость как глобальная интенция всё-таки подразумевает, что происходит экспансия верных себе традиций, тех, кто не изменяет самим себе. А глобализация подразумевает, что каждый субъект глобализации, если это необходимо, если внешние условия этого требуют, может и себе изменить, и стать совсем другим, мутировать вплоть до неузнаваемости.

Примеры того, как функционирует сломанная традиция, многочисленны, в книге они очень подробно описаны, но я могу сказать, что одним из таких примеров является иллюзия полноты жизни, ощущение личной богатой жизни, полной радости и т.д. У многих современных философов, в частности, у Пола Курца,

А.С. Ахиезера это линия была подробно развита. Фактически, речь идет о подмене полноты новизной.

Каким образом произошло с культурной традицией то, что с ней произошло, в частности, в Западной Европе и сейчас, вслед за ней, с большинством народов и стран? Это очень сложный вопрос, я специально задавал его А.Г. Дугину, когда он недавно делал здесь свой доклад. Он сказал, что на этот вопрос ответа у него нет. Но я попробую представить свой вариант этого ответа. В случае с западноевропейской цивилизацией произошло своеобразное взаимопроникновение двух традиций – иудейской и христианской. Поэтому недаром речь идет об иудеохристианской цивилизации, сейчас очень модный термин.

Эта гибридизация произошла не за счет того, что одна традиция подчинила себе другую, а за счет того, что две традиции, которые всегда были отдельно и в этой своей отдельности развивались и расцветали, и давали совершенно разные достойные плоды, срослись в некое двуединое ядро и при этом, в значительной степени, отказались сами от себя. В частности, об этом пишут и современные исследователи, например, Исаак Кац, который в своей книге говорит о том, что воздействие Просвещения на иудаизм породило явление гаскалы, когда огромное количество иудеев отказались фактически от своего бога для того, чтобы внедриться в современную цивилизацию и чувствовать себя в ней достойно, равными европейцам людьми. А с другой стороны, мы имеем дело с самим гуманизмом и Просвещением, которые в значительной мере развились на основе взаимопроникновения с каббалистической традицией. И мне видится в этом одна из главных причин, одно из главных объяснений того, как такая вот мутагенная традиция зародилась. В определенном смысле это оказался очень удачный гибрид, ведь мутации иногда ведут к очень удачным

результатам, с точки зрения биологии, с точки зрения эффективности данной особи. Получилась очень мощная цивилизация, которая способна — силовым способом, в том числе, — навязывать свой цивилизационный идеал. И, кстати говоря, многие представители этой цивилизации признают. Тот же Хантингтон пишет: *«Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии ... но, скорее, превосходством в применении организованного насилия».*

Теперь несколько слов необходимо сказать о **динамическом консерватизме как идеологии**. А.И. Фурсов, размышляя на эту тему, предложил такую формулу: примат коллективизма и футуризма, — это когда у левых и консерваторов в современных условиях появляется единый противник и за счет того, что противник один, они могут объединиться. И так рождается динамический консерватизм. Эта мысль Фурсова, на мой взгляд, во многом правильная, особенно значима она в том, что такого рода идеология действительно могла появиться только в нашу эпоху. Еще сто лет назад такую ситуацию себе представить было невозможно.

Я думаю, что создание этой идеологии должно идти во многом от противоположного, то есть, надо сначала показать, **чем не является** идеология динамического консерватизма, и тогда эта ниша станет достаточно ясна. В книге «Природа русской экспансии» я писал о том, что динамический консерватизм не является либеральным консерватизмом, не является устойчивым развитием, и он не сводим также и к консервативной революции, потому, что у истоков этой идеологии стоят другие модели традиции и культуры.

В значительной степени либеральный консерватизм смотрит не дальше двух-трех поколений. Его задача гармонизировать то, что сейчас на земле происходит, чтобы дедушки и внуки друг друга не перегрызли, мягко говоря. Консервативная революция

стоит на позиции бесконечного воспроизводства модели протестантизма, когда мы отказываемся от тысячелетней традиции, ради того, чтобы вернуться к самым первоначальным корням. Но только ни один протестант и ни один консервативный революционер не даст гарантии, что он вернулся к тем самым первоначальным корням. Возможно, что это его фантазия, и так оно и оказывается, в конечном счете. Об устойчивом развитии я уже говорил, там есть и оккультные корни, и понятно, что динамическому консерватизму с ним не по пути.

Я думаю, что самое существенное, что можно вынести на данный момент из этой теории, это то, что для России, для нас, потребно не любое развитие и не всякая новизна. Но лишь гармоничное развитие и целесообразное обновление. Всё другое должно быть отмечено. Вот это своего рода девиз динамического консерватизма. С этим связано то, что известный теоретик фольклора Астахова, описывая то, как передают традиционную культуру сказители, рассказчики былин, классифицировала этих сказителей на три основных типа: *сказители-импровизаторы* (сохраняющие лишь сюжетную схему былины), *сказители-копиисты* (достаточно точно воспроизводящие доставшийся от предшественников вариант былины, в том числе и саму манеру исполнения), наконец, *сказители-усвоители* (усваивающие общий остов былины и постепенно создающие вокруг него собственный вариант). Импровизатор передает всего лишь основу, но он при этом показывает свой артистический арсенал, любит играть произведением, своё личностное начало привносит в него. Но это не значит, что усвоитель не импровизирует, у него природа импровизации совершенно другая, потому, что он дает новый вариант былины, духовного стиха и т.д., но в конечном счете, этот новый вариант вращается вокруг того же самого



ядра. И как бы далеко он ни уходил, **свои своих узнают**. То есть, здесь, с точки зрения внешнего наблюдателя, содержится некая тайна, почему, казалось бы, происходят изменения, динамика, но, тем не менее, это тот же самый субъект. Это тайна динамического консерватизма — как он реально живет в культуре. (Хотя этот термин не так давно возник, но он описывает вещи-то старые.)

Я думаю, что действительно между консерваторами и левыми здесь наблюдается сейчас определенный консенсус. Потому что даже если человек атеист или скептик, и он не признает, что из внутренней сферы традиции кто-то посылает ему вести, знаки и символы, тем не менее, он сегодня все больше понимает, что **без харизматического начала культура выдыхается, без национального мифа ее целостность рассыпается**. Те идеологии, которые окружают нас, продолжают расшатывать наше культурное пространство, в котором нет национального мифа. Но дать национальный миф, породить его может только сознание, которое глубоко погрузилось в сферу полноты, которое подпитывается из неё, которое расплавляется само для того, чтобы дать новую форму самому себе. Поэтому ключевым посылом динамического консерватизма, на мой взгляд, является то, что представители этих трех сфер должны увидеть друг в друге взаимодополнение. То есть, это должна быть не конкуренция, а взаимодействие, не соперничество, а совместное творчество. И поэтому, я полагаю, что данная доктрина имеет определенные перспективы. На сегодняшний день мы, конечно, видим, что поле практически значимых идеологий продолжает сужаться, но это лишь указание на то, что прорыв в пространство идей собственной цивилизации, в глубину собственной идентичности не за горами.

На этом я бы закончил и готов выслушать вопросы.

## Ответы на вопросы

**Денисов:** С вашего позволения три вопроса. Первый: не могли бы вы сформулировать идеальный вариант постановки цели в рамках вашей идеологии? Второй вопрос: можете ли вы представить идеальный тип поведения в соответствии с этой идеологией? И третий дальше я задам еще.

**Аверьянов:** Поведения кого?

**Денисов:** Человека, группы лиц. Как идеально проявляется в поведении группы лиц эта идеология?

**Аверьянов:** Цели идеологии в значительной степени поставлены в Русской доктрине, и, конечно, свести их к какой-то короткой формуле было бы довольно трудно. Я бы сказал так: речь идет о том, чтобы показать народу очевидную для нас, представителей этой идеологии, несоразмерность и несоответствие России как традиции, как историческому организму тех партийных направлений, которые сегодня формируют наше политическое пространство. Показать несоответствие в том, что они растаскивают целое на части, растаскивают целостную истину на некоторые фрагментарные партийные полюса, тогда как эти полюса должны быть сопряжены. Это ответ с точки зрения политики. С точки зрения культурной жизни, целью является возвращение традиции, возвращение полноценного контакта с Высшим Началом.

Давайте подумаем о том, почему возникла формула у Ницше о том, что Бог умер, почему возникла формула умирающих богов у Достоевского? Ведь в значительной степени речь идет как раз о том, о чем говорит теория традиции, которую я сейчас пытался изложить в тезисной форме. Речь идет о том, что та внутренняя сфера, которая связывает человека с его высшей реальностью, сфера полноты окукливается, уходит в некое гетто. И Бог, получается, как будто исчезает из

пространства культуры. Исчезает присутствие высшего начала, исчезает полнота. Это означает, что сегодня потребен императив возвращения этой полноты. **Бог не умер, он спрятался**, Бог вышел за дверь этой культуры, потому что это дом человека, но человек сделался слишком слаб и мелок, чтобы вынести высшее присутствие, чтобы жить рядом с этим обжигающим присутствием, и терпеть в своей плоской жизни превосходящую ее полноту. Бог прячется, а не отсутствует, может быть, щадя современного человека, ожидая его обращения.

Что касается идеального типа поведения динамического консерватора, сама методология динамического консерватизма предполагает, что на каждую жизненную ситуацию предполагается своеобразный, оригинально новый ответ. Поэтому идеальный тип поведения — это *реакционер с хорошей реакцией*. Тот, кто способен отстоять свои ценности, но очень эффективно, то есть, не подменив их какими-то другими.

**Реплика:** Не меняясь при этом?

**Аверьянов:** Изменяться, не изменяя себе. Ещё одна формула.

**Денисов:** Тогда еще один вопрос: правильно ли я понял, что вы представили идеологию контрреволюционных преобразований как реакцию на либеральные революции последнего века?

**Аверьянов:** Да, это правильно.

**Денисов:** Спасибо.

**Черемных:** Я хотел бы, Виталий, попросить, поскольку вы употребили термин «*субъект глобализации*», уточнить, как вы понимаете этот термин.

**Аверьянов:** Субъект глобализации можно понимать широко и узко. В узком плане — это некий таинственный заказчик, который стоит за самой доктриной глобализации и, возможно, он мифический. А в широком смысле субъектом глобализации является транснацио-

нальная прослойка людей, которые отождествили себя с этим вектором развития. Они не обязательно очень богаты, но они являются своеобразными разносчиками, апологетами, иногда даже довольно бескорыстно отстаивающими эту иллюзию прекрасного и правильного будущего (как, скажем, наша демшиза бескорыстно отстаивает либеральную идею). Это субъект в широком смысле слова. Но, вы спросите, кто это, если смотреть в сущностном аспекте? Я думаю, что субъектом глобализации в сущностном смысле выступают те мировые силы, которые на данном этапе хотят сохранить свой преимущественный контроль над теми активами, возможностями, которые им предоставляет современная цивилизация и мировая ситуация. Эти привилегии они потеряют в случае, если всё будет развиваться по другому сценарию, по сценарию, скажем, макрорегионализации, или новому возрождению самобытных культур и т.д. Эта концепция нужна для того, чтобы попытаться нивелировать ростки своеобразия в других культурах и, таким образом, избавиться от неожиданности, избавиться от непредсказуемых опасностей для сохранения статус-кво и собственного положения.

**Батчиков:** Вопрос такой марксистский. А кто, какой класс, какая социальная группа является носителями консервативно-динамической идеологии? И второй вопрос, если вы позволите, Виталий. Не могли бы вы описать революции, или обновления в России в период февраля-октября 1917 года?

**Аверьянов:** Я, в общем, не отношу себя к марксистам, но с уважением отношусь к этой доктрине и считаю, что есть определенная правда в постановке вопроса о том, что у каждого серьезного сдвига должен быть социальный субстрат-носитель, обладающий определенными типичными признаками. Но поскольку, в принципе, динамический консерватизм стоит на

позиции обновленного цивилизационного подхода, то здесь более важным является не класс как носитель, а представитель культурной общности. Это не значит, что каждый, условно говоря, представитель русской цивилизации — динамический консерватор. Но это значит, что наступает такой момент, когда внутри цивилизации формируется решительное меньшинство, которое способно осознать свою цивилизационную идентичность, свой национализм, свой традиционализм как руководство к действию, а не просто как некую мечту и некую теорию. То есть вопрос о классе я бы перевел в плоскость вопроса о формировании контрэлиты на национальной основе. Но, конечно, на ваш вопрос можно отвечать предметно. Кто сегодня является носителем, какие страты могли бы быть задействованы? Я думаю, что сейчас не стоит об этом говорить. Это слишком долгий разговор.

Второй Ваш вопрос. Февраль 1917 года в моем понимании — это высший пик Смутного времени. Есть еще одна тема в книге, которую я сегодня не стал озвучивать, — это тема Смутного времени как масштабной цивилизационной мутации. Я считаю, что Смутное время — более эвристически ценная модель, чем модель революции. Она применима к разным культурам, не только к русской, и она более адекватно описывает то, что реально происходит в переломные эпохи. Действительно, февраль был пиком, одной из высших точек двугорбой кривой Смутного времени 1904-1920 годов. Сначала свержение Царя, установление Временного правительства, а потом устранение самого Временного правительства и недопущение уже в 1918 году завершения работы Учредительного собрания. Вот этот двугорбый пик можно описать в терминологии динамического консерватизма как радикальный слом цивилизационной парадигмы. То, что он произошел не в один прием, — это неудивительно:

такие махины сразу не ломаются. И хотя трещины в традиции-цивилизации образовались значительно раньше, но это был именно час икс, это был момент истины (хотя нас учили, что большевики и кадеты — это враждебные силы, но они предстали как две руки, правая и левая, которые сделали одно дело). То, что плод упал в руки большевиков, в этом есть определенная закономерность истории. Плод падает в руку тех, кто оказывается в нужный момент в нужном месте.

**Лепский:** У меня возник вопрос: вы затруднились с ответом по поводу субъектов, которые базировались бы на вашей концепции. И я задаю вопрос такой: возможно, затруднения были связаны с тем, что вы не поставили проблему разработки системы онтологий, которые позволили бы схватить деятельность всех этих трех рассмотренных сфер. Это первый вопрос. И второй вопрос такой: то, что вы базируетесь на синергетике, на постнеклассике, и ваша эта схема трехуровневая на листе написана, — это все говорит о том, что вы действительно схватили самые важные вещи средового подхода, вы со средами работаете. И в этой связи встает вопрос, а вы не думали о том, чтобы эти среды наделить свойствами субъектности?

**Аверьянов:** Это фактически единый вопрос. Я просто за недостатком времени не стал касаться этой темы, честно вам скажу, и побоялся сейчас в ответе на вопрос Денисова ее разворачивать, но вы все-таки меня вынуждаете, и я тогда уж кое-что расскажу. Действительно, сегодня говорилось больше об институтах, которые выражают эти три сферы культурной традиции. Но, действительно, речь идет не только об институтах. Как говорит тот же Гелен, человек — это институт в единственном числе. Человек и институт — это фактически одно и то же, просто человек — это маленький институт, но он может вырастать до размеров корпорации и т.д.

Можно перечислить целую вереницу имен, профессий, призваний, которые свойственны трем описанным сферам традиции. Но я перечислю лишь некоторые, а именно наиболее характерные фигуры. Для первой сферы такими именами являются *пророки, старцы, мудрецы, поэты*, а также такие ученые, которые получают откровение, которые не просто разрабатывают гипотезу, а именно получают ее, десублимируют, если хотите. Для второй сферы характерны такие фигуры, как *хранители, учителя, воспитатели, архивариусы*. Для третьей сферы характерны такие фигуры, как *миссионеры, воины, купцы*, и самое амбивалентное — *разведчики*. (Разведчик бывает двойной, тройной, он вьется между цивилизациями и умеет ценить силу и полноту разных культур, играет с альтернативной полнотой. В этом смысле разведчик — это такая острая фигура на стыке цивилизаций.)

Когда задается вопрос об идеальном типе поведения, я теряюсь, потому что у каждой из этих фигур свой тип поведения, но при этом они могут быть динамическими консерваторами. По поводу сред: да, действительно, это разные среды. Мне кажется, что сейчас, на данном этапе осмысления, значение динамического консерватизма — это поставить сам вопрос о том, что они не должны между собой враждовать, они не должны конкурировать за власть над системой. Потому что эта борьба за власть пагубна для традиции. Если победят, допустим, хранители, а пророки будут загнаны в резервацию, то сами же хранители вырождаются за несколько поколений, они не смогут охранять даже то, что они хранят. Точно так же, если вдруг появится пророк, который всех построит и скажет, что вы все будете ходить по моим пророчествам, и потребует пересмотреть старые каноны и законы, выражая этим презрение к хранителям и отрицание их значения, то мы обязательно получим на выходе лжепророка, ко-

торый окажется вовсе не из первой сферы, а из полноты другой традиции (то есть агент чуждого влияния). Подлинный пророк будет бережно относиться к существенным несущим конструкциям «тела традиции» (это бережное отношение к ветхозаветной традиции хорошо заметно даже у такого радикального пророка как Иисус Христос, именуемого в Церкви «пророком пророков»). Необходимо, чтобы было взаимодействие между институтами и субъектами конкретной традиции. Это пафос предлагаемой концепции, самое главное, что я пытаюсь донести.

**Калачев:** Спасибо большое за ваше выступление, я хочу сказать, что каждый крупный ученый, а мы имеем дело именно с таким субъектом, должен иметь свою собственную теорию. Не какую-то выхолощенную, перехваченную, перефразированную, а полноценную. Вот я сейчас столкнулся в этом докладе именно с такой теорией, и мне это приятно. И теперь, собственно, вопрос, как быть с возрождением национального самосознания в России, где вся наша страна состоит из множества этносов, и каждый из них может претендовать на свой динамический консерватизм? Как быть в России, где множество национальностей?

**Аверьянов:** Вопрос о том, как динамический консерватизм реализовывать на полиэтничной платформе. Даже если мы саму посылку вопроса не признаем, а говорим, что у нас моноэтничное государство (многие так считают), тем не менее, сам вопрос интересен. Мне кажется, что только на платформе динамического консерватизма и можно строить органичную государственную и национальную идеологию в многоэтничном обществе, все остальные идеологии будут работать менее эффективно. Посмотрите еще раз на представленную трехслойную схему традиции и скажите: может ли в одном человеке уместиться вся эта сложность, все три измерения? Здесь можно вспомнить



древний архетип о сочетании в одном лице призваний царя, священника и пророка или, как вариант, вождя, священника и поэта. Мы такого лица в истории почти не встретим, но сама тенденция к синтезу измерений у крупных политических и духовных лидеров присутствует. Есть и определенная тяга к этому синтезу снизу, от народа. Смысл империи, о которой сейчас немало рассуждают, состоит не только и не столько в том, что соединяются разные культуры в одной системе, но в том метафизическом фундаменте, на котором такое соединение органично — а этот фундамент обязательно соединяет в себе сакральное, обыденное и искусственное, конструируемое через политическую волю.

В имперских образованиях, особенно в континентальных, не связанных с опытом хищнического колониализма, этот опыт вырабатывался как динамический консерватизм ведущей нации, ведущего цивилизационного ядра, которое именно за счет своей повышенной гибкости умело создавать элиту, предоставлявшую каждому входящему в эту империю компоненту особые условия. Иными словами, она адаптировалась к разным средам там, куда приходила ее цивилизация и тем самым надолго адаптировала сами эти среды к себе. Способность формировать такую элиту, в частности, свойственная Российской империи, свойственная исламскому Халифату в первые века его существования и ряду других цивилизаций, мне кажется, довольно плотно коррелирует с динамическим консерватизмом. Все они не изменяли себе, но при этом внимательно наблюдали за внешним миром, за теми, кого они интегрировали в свою систему и строили империю как сложную пестроту, как пестроту разнообразий, а не как некую попытку всех причесать под одну гребенку и превратить, к примеру, индусов в не до конца полноценных англичан, как это было у империалистов другого типа.

**Газенко:** У меня два вопроса. Первый — каков исходный мотив консервативной динамики? Инстинкт этнокультурный, традиционалистский или осознание смысла? Уточню: говорим ли мы о бихевиористской модели или о теогуманистической? И второй вопрос: как быть с культурными заимствованиями? Лингвистика справляется с такими делами, а как быть с усвоением чуждых этнокультурных элементов? Пример: символика римских фасций.

**Аверьянов:** Спасибо. Значит, первый вопрос: консервативная динамика строится на инстинкте или на смысле? Здесь недопустимо «или». И на инстинкте, и на смысле. Сверхрациональная интуиция выше разума — или, вернее, она является его сосредоточением, разум строится вокруг сверхрациональной интуиции как своего стержня. Поэтому противоречий нет. Что касается культурных заимствований, тема в книге представлена, посмотрите. Но на примере фасций речь скорее идет о некоторых блуждающих символах, которые часто теряют тот аромат, тот настоящий корень, которые он имел в своей культуре, а и иногда даже превращаются в свои противоположности (как, например, в Третьем Рейхе свастика стала совсем не тем, чем она была в своем архетипе, хотя и сохранила часть его энергетики). То есть заимствования заимствованиям рознь. Одно дело заимствования, которые являются некими блуждающими сюжетами, блуждающими символами, а другое дело — заимствования, которые ведут к перестройке всей системы и приводят не просто даже к мутациям, а к цепной реакции мутаций, становятся запалом для разрушения.

Естественно, любая культура построена на принципе эха. И хотя, в моем понимании, человечество не едино, но оно в своих частях связано. И поэтому такие символы необходимы, их надо принимать, у нас вся русская культура построена на эхо-образах. Ключевая формула: важно быть не самобытными, а своеобраз-

ными, потому что ты можешь во многих деталях повторять других, но при этом останешься своеобразным, если у тебя есть целое, собственный уникальный комплекс, своя целостная традиция. А если она даже на 50% состоит из заимствованных деталей, то это еще не уничтожает своеобразия. Другое дело, что в современной культуре и на уровне отдельных заимствований происходит перегиб и перехлест. Заимствования затапливают культурное пространство и часто не дают прорасти тем более благородным, более эффективным и органичным стереотипам, нормам, моделям, которые свойственны данной культуре и потребны для ее своеобразного развития. Но это немножко другая тема. То есть, я считаю, что сами по себе заимствования динамическому консерватизму ни в коей мере не противопоказаны.

**Меликов:** Если мы вообще говорим о Боге, то Бога невозможно из культуры человека убрать, просто по определению. Хотелось бы уточнить: Бог присутствует в культуре, или в истории, или, может, это деизм или еще какая-то другая линия, с чем динамический консерватизм в этом плане соединяется?

**Аверьянов:** Вы правы, Бога вообще никто никогда убрать не может. Скорее надо говорить о том, что культура остывает, она переходит в состояние энтропии, становится теплостудной, то есть в культуре не достает огня, а Бог присутствует в культуре именно как огонь. Поэтому прошу вас просто посмотреть книгу.

**Королев:** Спасибо, Виталий Владимирович, вы очень четко сказали о цели: восстановить связь с полнотой, чтобы культура не была остывшей, а каковы средства? И второй вопрос, связанный с первым: что ж получается, культура остыла потому, что человечество пошло не той дорогой, не в ту сторону? Или в этом был некий замысел Бога? То есть, это мы шли не в том направлении, и можем ли мы взять из этого направления глобализации некую выгоду для себя?

**Аверьянов:** Оба эти вопроса практически на 99% совпадают с теми, которые звучали здесь два месяца назад в контексте выступления Дугина. Александр Гельевич тогда сказал: у меня нет средства, но мир сам рухнет, и вернется Золотой век. Но я бы сказал немножко по-другому: наверное, есть определенный шанс в этих чрезвычайно непростых, кризисных, исторических условиях, в которых мы оказались, именно в силу глубины этого кризиса, попытаться возратить традицию не натужным усилием воли, а самим возвращаясь к ней. Это значит, что **в результате очень глубокого кризиса, беды, если говорить по-русски и в контексте русской культуры, у нас обостряется восприятие полноты.** И это касается не только мирской культуры, но и Церкви. То есть, сейчас очень важно, чтобы полноту ощутила заново Церковь, потому что постоянная близость к алтарю тоже «приедается», оно становится чем-то привычным, как будто исчезает грань между огнем и человеком. Это проблема духовенства как сословия — как поддерживать внутренний огонь с учетом несовершенного человеческого фактора. Я думаю, что через огненные события мы будем обращаться к полноте, скорее всего. Других средств я сейчас не наблюдаю.

Что касается промысла в истории — что это: отклонение, извращение или от этого есть какая-то польза? Это вечная тема грехопадения: нужно ли человеку было пройти весь этот путь или лучше было бы остаться в раю? Я склоняюсь к той версии, что человек должен был пройти этот путь. И падение в бездну антитрадиционной цивилизации, и разрушение традиционных ценностей, — это особый опыт нерайского существования, который делает возвращение блудных детей особенно ценным. Может быть, здесь содержится ответ. Человек возвращается к полноте, к Богу, не таким, каким он от него ушел. Он обогащен каким-то, пусть страшным, опытом, но опытом уникальным, которого в раю не было. Другое дело, что, наверное, не

все способны вернуться туда, пройдя этот путь, большинство останется в этой бездне. И в этом как раз страшная правда жизни и истории.

**Яковлев:** Согласен с вами, народная мудрость гласит: не познав зла, не оценишь добра. То, о чём вы сейчас говорили.

**Аверьянов:** Хорошая мудрость. Но все-таки это амбивалентно, потому что, с одной стороны — да, надо было спуститься в бездну, чтобы потом вернуться на высоту, а с другой стороны, чтобы понять, что в мире существует зло, не обязательно на себе это зло испытывать, принимая яд или совершая злые дела, или претерпевая воздействие радикального зла. Путь мудрых — это все-таки путь тех, кто большую часть выводов извлекает из чужих ошибок. Для того, чтобы вернуться к традиции, к полноте, нужны и те, кто прошел через падение, и те, кто остался чистым. Они тоже нужны друг другу, здесь опять же есть взаимодополнение.

**Денисов:** Вы упомянули Гумилева, он говорил о том, что после каждого максимального развития экосистемы, наступает её одичание, уменьшение сложности и заселение экосистемы паразитами. Исторический опыт показывает: если мы не абсолютизируем идею развития интеллекта как сути прогресса, то каждый крупный кризис, мировой либо локальный, приводит к необратимой деградации. Две мировые войны — два этапа волны дегенерации человечества. Как ваша идеология предполагает быть с этими волнами деградации и дегенерации, как цивилизации, чтобы выжить и возродиться, нужно поступить с паразитами и дегрантами?

**Аверьянов:** История нелинейна, там есть поверхностные течения, рябь на воде, есть более глубокие, есть глубинные течения, они очень часто, так же, как и эти три слоя внутри культуры, текут в разных направлениях. И прогресс, в сущности, не самое глубокое

течение. Так же, как регресс, возможно, отражает и, вероятно, отражает большие тенденции, которые заметны на уровне тысячелетий. Поэтому, если говорить о XX и XXI веке, то здесь, конечно, рассматривать две мировые войны как признак наступления конца я бы не стал. Вполне возможно, что это историческое завихрение, которое приведет к тому, что будет всплеск обратно, к полноте традиции. Я, собственно, сейчас склонен именно так считать, потому что даже если количественно посмотреть на земной шар, то мы увидим, что глобализация на сегодняшний день наткнулась на несколько очень больших культурных платформ. На китайскую, индийскую, на Россию (которую, как я считаю, глобализация пока еще не пожрала), на исламскую цивилизацию, хотя глобализация очень активно сейчас пытается ее раздробить, и с каждым из государств исламских разобраться по-своему. Но я полагаю, что запас прочности у системы народов на Земле еще достаточно большой, то есть, еще предстоит несколько витков глобализации, деградации, разрушения для того, чтобы мы подошли к этому дну.

Динамический консерватизм стоит на платформе целесообразности. Надо действовать всегда исходя из целесообразности данной традиции, данной цивилизации. А целесообразность никогда не бывает жестока там, где можно обойтись какими-то другими средствами. У кого-то из древних, по-моему, у Гесиода, была мифологический сюжет, что Троянская война была богами затеяна потому, что человечество слишком размножилось. Но с высоты олимпийских богов, вероятно, может быть, сейчас и нужна большая война, но мы-то с вами находимся не на этом уровне, поэтому я не дерзаю, например, говорить о том, что нужна большая война. Но при этом я сегодня говорил о беде, о русской беде, как об определенном факторе возвращения к полноте.

## РУССКАЯ АРТЕЛЬ. НЕВОСТРЕБОВАННЫЙ ОПЫТ<sup>1</sup>

В данной статье представлены определенные итоги многолетних исследований происхождения и сущности русской артели, предпринятых в Институте динамического консерватизма. Мы исходим из представления о ней как о социальном, экономическом и культурном явлении, отражающем важнейшие черты и характеристики менталитета русского народа. Речь идет не о преходящих свойствах общественного сознания, но именно о стойких основах народного духа, которые прорастают сквозь разные исторические эпохи. Такой подход позволяет рассматривать артель не только как исторический феномен, но и как отражение национальной метафизики, практическое преломление глубинной установки русского человека на взаимодействие, совместную деятельность, совместную жизнь<sup>2</sup>.

---

1. Впервые напечатано в журнале «Свободная мысль», 2014, № 3.

2. В развернутом виде наше исследование вышло в изд-ве Института русской цивилизации (Артель и артельный человек / Сост., введение В.В. Аверьянова. – М., 2014). Его главные авторы: В.В. Аверьянов (руководитель авт. коллектива), В.Ю. Венедиктов, А.В. Козлов. Кроме того, в работе над отдельными аспектами принимал участие еще целый ряд экспертов. При всем обилии литературы об артели мы столкнулись с отсутствием сводных фундаментальных исследований, предлагающих всестороннее рассмотрение этого феномена во всем его многообразии, его описание, анализ и концептуализацию, всеобъемлющий учет его оценок у разных авторов, его отражений в различных направлениях общественной мысли. Отсутствие обобщающих работ было разительным при том огромном внимании, которое уделялось исследователями, начиная с 60-х годов XIX века, темам артели, артельности, соотношению артели и общины, детальному изучению отдельных разновидностей артели и кооперации, анализу исторических трансформаций, в ходе которых русская артель пережила тяжелые испытания, горячим дискуссиям идеологов прошлого вокруг развития артели и ее важности для будущего социального уклада, тому огромному социальному значению артели, которое представляется несомненным для русской истории последних столетий, и т.д.

Артелью мы называем **добровольное товарищеское объединение с приоритетом личного трудового вклада участников, создаваемое для совместной деятельности на началах самоуправления, солидарности и взаимной ответственности**. Исторически русская артель является носителем ценнейшего опыта низовой самоорганизации народа, при этом артельный союз, чтобы иметь право так называться, должен был обладать внутренним суверенитетом. Суверенитет, определенная мера независимости артели от внешних сил и субъектов, — ее важнейшее свойство. В то же время здесь отражается острая проблема артельной жизни, поскольку, как известно, полной независимости от внешнего мира быть не может. Более того, артель всегда вступала в сложнейшие и самые разнообразные взаимоотношения с внешними субъектами, и сохранение собственной автономности и независимости обращалось подчас в трудную задачу, требующую от артельщиков верности своим принципам, преданности друг другу и артельной традиции, возводившейся, как правило, к древнему прошлому.

Особенно много сведений о русской артели в ее классических формах относится к XIX столетию. Это был богатый разнообразный мир с буйством красок. Типология артели сама по себе представляет серьезную проблему. Здесь имеет смысл обозначить лишь несколько главных обобщающих типов артельных союзов, таких как:

— артели синхронного типа, члены которых не покидали свою деревню, сочетая труд на общинной земле и в артельном промысле;

— отхожие артельные промыслы, или сезонные артели, когда артельщики в страду занимались сельскохозяйственным трудом, а в остальное время уходили на заработки;



– артели, создаваемые на основе полной и постоянной занятости и требовавшие выхода из сельской общины (чаще всего они возникали в городах или при фабриках и заводах);

– переселенческий (колониционный) тип, когда артель специально формировалась для переселения общины или группы крестьянских семей на новое место.

Масштаб вовлечения народа в артели был весьма значительным. По подсчетам А.М. Анфимова, промыслами в европейской России в 1901 году было занято не менее 14 миллионов крестьян. По мнению ряда специалистов, особенно сильное развитие отхожие промыслы получили после реформы 1861 года, хотя отходничество имело место и в крепостнические времена, когда помещики отпускали малоземельных крестьян на заработки. Так, уже с конца 1750-х и далее, при Екатерине, правительство стало активно проводить политику поощрения мелких промыслов, что позволяет историкам говорить о своего рода **«промышленной революции»** в нечерноземном центре страны<sup>3</sup>. Некоторые полагают, что отходничество являлось следствием так называемого «демографического сжатия», когда высокими темпами шел рост числа безземельных и безлошадных крестьян – иными словами, организацию крестьян в отхожие артели, так же как индивидуальное отходничество, рассматривают как вынужденные<sup>4</sup>.

В то же время существует достаточно обоснованная точка зрения, гласящая, что для русского крестьянина еще до отмены крепостного права была органичной двойная экономика – отдельно летняя и отдельно

---

3. История России XVIII-XIX вв. / Под ред. Л.В. Милова. М., 2006. С. 229-232.

4. Нефедов С.А. Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Конец XV – начало XX века. Екатеринбург: Издательство УГГУ, 2005. См., в частности, § 4, 3, 7 и др.

зимняя. «Цель летней экономики — обеспечение семьи продуктами «от земли». Цель зимней — получение доходов «от промыслов», — пишет современный русский аналитик и демограф В.А. Башлачев. — Раз «мороз сковал землю», то русскому земледельцу зимой на ней делать нечего. Крестьянину — *«надо промышлять»*<sup>5</sup>. Это выражение про зимнюю жизнь крестьян — «надо промышлять» — цитата из выдающегося русского этнографа XIX века, почетного академика Петербургской Академии наук Сергея Васильевича Максимова<sup>6</sup>.

Другой знаток народной жизни Владимир Иванович Даль в одном из своих рассказов писал: «Из дальних губерний работники уходят на два, на три и более года, не только в столицы, но и во все концы царства; симбирцы, владимирцы, ярославцы строят дома в Уральске, Оренбурге, Омске и Тобольске. Во многих малоземельных губерниях бóльшая часть господских имений на оброке, мужики ходят по всей России, и одни только старики, бабы и дети сидят дома. Тысячи плотников, столяров, половщиков, каменщиков, штукатуров, печников, кровельщиков рассыпаются отсюда ежегодно по всей России; крестьяне целыми селениями держатся по наследству промыслов, к коим привыкли уже деды их. Целые деревни тверитян или новгородцев бывают летом в Питере штукатурками, а зимою сапожниками. (...) В этих малоземельных селениях заведено большею частию, что молодой парень должен заработать наперед известную сумму на отца и семейство свое, потом уже, уплатив года три-четыре подушное за отца или деда и за малых братьев, идет он работать год или два на себя и женится. Тут не найдете вы мужика-домоседа, мужика, который не видал бы свету; только разве в больших семействах, пятериках, семериках, один постоянно остается дома.

5. Башлачев В. Русское крестьянство в зеркале демографии. М., 2011. С. 68.

6. Максимов С. По Русской земле. М., 1989. С. 26.

Может быть, это обстоятельство объясняет сильную склонность, всегдашнюю готовность крестьян наших к переселению»<sup>7</sup>.

Исследователи отмечали «чрезвычайную склонность русского народа к артельному общению». «Известны случаи, — пишет проницательный исследователь русской артели А.А. Исаев, — когда русские каторжники, бежавшие из Сибири в Америку, образовывали там артели извозчиков»<sup>8</sup>. Артель с удобством применялась в добывающей промышленности, охоте, рыболовстве, земледелии и т.д. — в каждом из промыслов наблюдались различные модификации и вариации артельного содружества людей. При этом попытки искусственной организации артелей в кустарной промышленности, предпринимаемые земствами во второй половине XIX века, в большинстве случаев не привели к ожидаемым результатам. Наибольшее распространение в России получали артели рыболовов, грузчиков, строителей, носильщиков а также разнообразные сельскохозяйственные артели. Были широко распространены и различные близкие к артели формы организации (заводские «сотни», строившиеся с учетом артельного начала, потребительские артели в различных социальных средах, в частности, харчевые, солдатские, арестантские, созданные для коллективной аренды квартир товарищества и т.п.).

Для верного понимания сущности русской артели важно акцентировать ее несводимость к экономике. В хозяйственной артели огромную важность имели неэкономические факторы и принципы. В неэкономических артелях они проявлялись со всей своей силой. Надэкономическая сущность артели в том, что целью ее деятельности, даже когда она преимущественно настроена на производство собственного продукта

---

7. Даль В. И. Избранные произведения. М., 1983. С.206-207.

8. Исаев А. Артели в России. Ярославль, 1881. С. 287.

и его реализацию, не является прибыль. «Рыночные», экономикоцентричные трактовки артели, подходы к ней как к форме организации, мотивированной на получение прибыли, продемонстрировали свою беспомощность и маргинальность.

В русской артели демонстрировалось отношения к деньгам и капиталу как функциональному фактору развития дела. «Не деньги создают дело, а дело деньги. Если артель будет объединением трудящихся людей, то к ее услугам будут и деньги»<sup>9</sup>. Этот же принцип в более широком философском звучании раскрывается и в известной народной поговорке, в которой показано отличие русского менталитета от западного, буржуазного: «время — деньги». «*Время, — говорили в русском народе, — деньгу дает, а на деньги времени не купишь*». Эта сентенция свидетельствует о непереводаемости ценности человеческой жизни в финансы, в количественную меру — жизнь человека, его внутренний мир и внутренняя свобода рассматривались как высшее измерение бытия, а время понималось как «мудрость жизни»<sup>10</sup>. Материальное состояние при всей его важности помещалось в другую плоскость.

В чем же состояла подлинная цель русской артели? Замечательный русский народник А.Н. Энгельгардт полагал, что в подоплеке артельной деятельности лежит стремление, «истратив меньшее количество пудо-футов работы, извлечь наибольшее количество силы из солнечного луча на общую пользу. А это возможно только тогда, когда земля находится в общем пользовании и обрабатывается сообща»<sup>11</sup>. Главный теоретик кооператизма-артельности Е.Д. Максимов-Слободжанин усматривал смысл артели в удовлет-

9. Буров Ф.Ф. Из деревенских разговоров // Народные мысли. 1918. № 8-9. — Цит. по: Николаев. А.А. Как крестьянство артелью справляет свои дела. М., 1918. С. 5.

10. См. на эту тему: Азаренко С.А. Топология культурного воспроизводства. Екатеринбург, 2000. С. 214.

11. Энгельгардт А.Н. Письма из деревни. М., 2010. С. 312.

ворении «разнообразных жизненных потребностей личности — духовных, правовых, политических и экономических»<sup>12</sup>. Слобожанин видел цель артельно-кооперативной деятельности в счастье человеческой личности.

Безусловно, и **персональное счастье артельщика**, и **общая польза участников артели** не могут пониматься как потребительские или чисто экономические понятия. Преуспевающие, «богатые» артели видели свой «капитал» не в финансовой мощи, а в развитии мастерства, возможности иметь учеников, продолжении и развитии артельного дела. Таким образом, здесь мы выходим на философию предприятия альтернативную капиталистической, на особый некапиталистический вид предпринимательства.

Существуют многочисленные свидетельства огромного нравственного значения артелей, их влияния как на самих артельщиков, так и на окружающих людей. Среди крестьян смысл и пафос артели вызывал умиление сродни религиозному. По убеждению «артельного батьки» Н.В. Левитского, организатора земледельческих ассоциаций в Херсонской губернии, артель воспитывает человека, способствует снижению преступности: «А какое впечатление производит артель на народ, можно видеть из того, что некоторые, слушая объяснения по поводу артелей, снимают шапки и крестятся»<sup>13</sup>. А.А. Исаев указывал на огромную воспитательную и формирующую личность силу артелей: по его наблюдениям, само общение между членами влияет на их ум гораздо более чем чтение книг. А.Н. Энгельгардт, описывая артели граборов, замечает: «Человек может быть мошенник, пьяница, злодей, кулак, подлец как человек сам по себе, но как артель-

---

12. Слобожанин М. Новые построения в идеологии и теории кооператизма-артельности. Петроград, 1919. С. 69.

13. Левитский Н.В. Земледельческие артели Херсонской губернии. СПб., 1896. С. 2.

ный грабор он честен, трезв, добросовестен, когда находится в артели»<sup>14</sup>.

С другой стороны, нельзя недооценивать и такой важный фактор, как подбор в артели людей по принципу высокой годности, не только профессионализма, но и личных качеств. Видный русский предприниматель Вл. Рябушинский в работе «Русский хозяин» отмечал: артель как «замечательный элемент русской деловой жизни, бесценный помощник и сотрудник русского хозяина заслуживает особого внимания. (...) Запад не знает такой организации – это особенность нашего хозяйственного уклада. Некоторые умиляются, полагая, что артель – это «демократия»; совсем она не демократия, а чистая аристократия – отбор по признаку известной зажиточности, а главное, личной годности. Не всякого, кто хочет, возьмут в хорошую артель; он должен внушать доверие, его должны знать. Артель отвечает имущественно за своих членов, а поэтому слабых людей, пьяниц, кутил она терпеть не может»<sup>15</sup>.

Упомянувшийся выше Н.В. Левитский, исходя из собственного опыта, чрезвычайно ярко рассказывает о преимуществах артельной организации по сравнению с другими типами хозяйства. По его мнению, земледельческая артель способствует: а) крепко держаться земли; б) сделать хозяйство крепким и надежным; в) легче выдерживать неурожайные годы; г) улучшить свое хозяйство приобретением усовершенствованных земледельческих орудий и машин; д) через круговую друг за друга поруку занимать деньги в частных, правительственных, земских кредитных учреждениях, т.к. артель может приобрести больше доверия к себе и своей хозяйственной и платежной силе; е) обеспечить верную и правильную уплату следуемых государствен-

14. *Энгельгардт А.Н.* Письма из деревни. М., 2010. С. 286.

15. *Рябушинский В.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 1994. С. 146-147.

ных, земских и общественных денежных повинностей и налогов; ж) отвыкать от злобы друг к другу, а учиться братской жизни, взаимному уважению и любви<sup>16</sup>.

Отвечая на вопрос, «что прежде всего привлекало русского человека к артели?», — современный мыслитель О.А. Платонов отмечает: «Равноправие, справедливое вознаграждение, товарищеская поддержка, ибо артели были не только деловыми объединениями, но и общественными организациями». По мнению Платонова, русская артель была призвана на основе взаимопомощи и взаимовыручки решать практически любые хозяйственные и производственные задачи. Объединение людей в артель не только не ограничивало дух самостоятельности и предприимчивости каждого артельщика, а, напротив, поощряло его. Мало того — артель удивительным образом позволяла сочетать склонность русского человека к самостоятельному и даже обособленному труду с коллективными усилиями<sup>17</sup>.

Выгодность артели для артельщиков иногда оспаривалась исследователями. К примеру, М.И. Туган-Барановский указывал на некоторые разновидности артелей как архаические формы, работающие чуть ли не в убыток своим участникам. Данные наблюдения носили выборочный характер и относились к тем артелям, которые подвергались систематическому выдавливанию с рынка капиталистическими предприятиями. При этом невозможно согласиться с критиками артели в том, что подобные случаи дают основания подвергнуть сомнению выгодность участия в артели по сравнению с обычным наемным трудом. Если исходить не из тенденциозного подбора фактов эпохи рыночного кризиса или обострения капиталистической конкуренции, то мы увидим обратную картину.

---

16. Левитский Н.В. Артельный договор для земледельческих артелей. Елизаветград, 1900. С. 5.

17. Платонов О.А. Русский труд. М., 1991. С. 55-57.

В классической артели человеку труда было везде и всегда работать выгоднее, чем в батраках или наемниках. Современный историк Александр Елисеев справедливо отмечает: «Артель представляла собой высокоэффективную хозяйственную организацию, члены которой всегда получали значительный материальный стимул к хорошей работе — великолепные заработки. Они во много раз превышали заработки наемных рабочих — и государственных, и «частных»<sup>18</sup>. О том же пишет и А.А. Исаев в своей работе «Артели в России»: «Обращает на себя внимание то благотворное влияние, которое артель, экономически самостоятельная, оказывает на материальный быт участников. Причины этого благотворного влияния слишком понятны, чтобы нуждаться в подробных пояснениях. Раз производительной артели принадлежат весь труд и капитал, влагаемые в предприятие, она получает и все доходы, добываемые путем совместной деятельности»<sup>19</sup>. При этом Исаев оговаривается, что данная закономерность действительна только в отношении хозяйственно самостоятельных артелей, — если же артель впадает в зависимость от предпринимателя или кредитора, то она «спускается до уровня группы наемных рабочих; в этих случаях она слишком слаба, чтобы давать своим членам те выгоды, которыми пользуются участники самостоятельных артелей»<sup>20</sup>.

Укажем и конкретные примеры, приведенные Исаевым в подтверждение явной выгодности в его эпоху труда артели в сравнении с наемным трудом в финансовом выражении: в Казанской губернии средний дневной заработок члена земледельческой артели составляет 1 руб., а наемного рабочего — 60 коп.; нежинские табачницы зарабатывают в артелях по 30 руб. в 7 месяцев, а при единоличном найме — только 17 руб.;

---

18. Елисеев А. Социализм с русским лицом. М., 2007. С. 30.

19. Исаев А. Артели в России. Ярославль, 1881. С. 251.

20. Там же. С. 252



в родионовской артели рыбаков на члена приходится 150 руб. в год, что составляет, по местным условиям (Кадниковский уезд), очень высокий заработок; в Южной России плотник, который получает у рядчика 8-12 руб. в месяц, зарабатывает в артели 20-25 руб.; по вычислениям, сделанным для Ярославской губернии, до введения артельных сыроварен, за молоко крестьяне выручали цену, почти вдове меньшую, чем позднее посредством этих артелей<sup>21</sup>. На основании этих и множества других подобных примеров можно говорить о том, что во времена классической русской артели артельщик был в среднем примерно **вдвое более успешен и состоятелен** по сравнению с наемником. Не удивительно, что в народе профессиональные артельщики пользовались уважением, а отправка на артельные заработки представлялась для крестьян, особенно молодых и холостых, привлекательной.

Описывая модель классической русской артели, мы осуществляем попытку свести воедино важнейшие ее черты и признаки. Можно выделить, по крайней мере, **двенадцать положений, которые задают рамочные характеристики артели**. При выходе за эти рамки, с нашей точки зрения, следует говорить об изменении самой сущности классической артели или разрушении ее исторически обусловленной целостной модели. При систематическом нарушении того или иного принципа исследователь вправе говорить о вырождении или деградации артели.

1. Добровольность участия в артели ее основных взрослых членов, возможность выхода из артели, осуществляемого по определенным правилам.

2. Основа артели — личный труд участников. При этом участие внешнего пайщика, заказчика, посредника, наемных работников часто имеют весьма важное значение для жизнедеятельности конкретного союза,

---

21. Там же. С. 254.

но все эти факторы не определяют суть артели и не должны вести к размыванию ее базовых принципов.

3. Согласованность действий, совместное распределение функций и участков работы.

4. Самоуправление, которое проявляется в *общем собрании* участников как высшем органе власти в артели, *избрании* руководителя и иных органов управления, *контроле* участников за ходом исполнения решений и реализации принципов артели. Самоуправление, если несколько абстрагироваться от привычной рефлексии на эту тему, означает в первую очередь не какие-то формально-процедурные демократические черты, но в первую очередь глубинный характер участия всех и каждого в общем деле, не только в самом труде, но и в управлении, организации труда, согласовании спорных вопросов. Демократической процедуры в таком самоуправлении могло и не быть, многие решения принимались по молчаливому согласию, при том что голос участника артели, если он возвысится, не мог быть заглушен.

5. Круговая порука как солидарная ответственность участников перед внешними субъектами правовых и экономических отношений.

6. Наличие в артели писаного или чаще неписаного договора (устава), основу которого составляли известные всем обычаи и традиции данной местности и данной хозяйственной отрасли, промысла.

7. Элементы общего быта и стола, специальных артельных ритуалов и обрядов (иногда приобретающих всеобъемлющее значение, как, например, в обычае «помочей», преобразующих взаимопомощь трудом в эстетизированный фольклорный ритуал сродни религиозному).

8. Распределение доходов пропорционально личному вкладу участников на основе равенства их прав. В подавляющем большинстве артелей критерии и

приоритеты, связанные с оценкой вклада участников, долей их труда и заслуг в общем деле, были детально ясны всем опытным артельщикам и связаны с идущей из прошлого традицией справедливого распределения. Хотя встречались и случаи абсолютно равного распределения доходов среди артельщиков, это практиковалось при условии доверия между артельщиками, на основе общего понимания и согласия по поводу справедливости в каждом конкретном случае такой схемы распределения, то есть согласия по поводу равенства самих артельщиков как трудовых единиц (в их производительной силе, мастерстве, полезности для собратьев), равенства или эквивалентности выполненных каждым долей общей работы.

9. Отсутствие ответственности артели по *личным* долгам и провинностям конкретного артельщика (их нельзя путать с артельными обязательствами, на которые распространялась круговая порука); при этом нарушение артельщиком законов и нравственных норм внешнего по отношению к артели общества, наносящее или способное нанести ущерб репутации артели, порицалось вплоть до наказания и исключения из артели.

10. Сочетание хозяйственно-экономических целей деятельности с целями духовными, нравственными, связанными с осознанием артели как высшей социальности, братства и взаимопомощи; поощрение артелью этих высших качеств (образ «артельного человека» как приспособленного к взаимодействию и согласованной, предсказуемой, ожидаемой его собратьями деятельности, высоко ценящего артельное братство).

11. Жесткое пресечение индивидуальных действий артельщика, когда тот получает какие-либо частные выгоды или корысти за счет артели без согласования с ней, без ее ведома, без учета общей пользы и интересов собратьев.

12. Отбор людей в артель по сложной системе критериев. В большинстве артелей был строгий подход к компетенциям и навыкам новопринимаемых лиц, строгий подход к их нравственному облику и способности соблюдать писанные и неписанные нормы артели. Как правило, артель в народном сознании воспринимается как образец **высокой общности**: не каждый может работать в артели, до уровня «артельного человека» необходимо подняться, возрасти, а поднявшись — удержаться на этом уровне. Артельный человек, в особенности руководитель и организатор артели — уважаемый в народе человек. Это своего рода «знак качества» личности.

Из перечисленных 12 принципов одним из самых трудных для понимания остается принцип «круговой поруки», служащий внешним измерением артельной солидарности. **«Круговая порука»** — норма обычного права, регулировавшая отношения артели (и общины) с окружающими субъектами деловых отношений. Древняя формула круговой поруки: *«которой из нас в лицах, на том деньги»* — встречается во многих письменных источниках. В случае, когда артель одалживала какие-либо средства, круговая порука в силу ее распределенности на каждого артельщика давала заимодавцу дополнительные гарантии. Касалось это и добросовестности перед заказчиком в выполнении артелью работы<sup>22</sup>. На практике круговая порука не означала перекалывания ответственности или вины с одного члена артели на других. Возмещение ущерба, как в артели, так и в общине, практически всегда осуществлялось за счет реального виновника, при этом артель смягчала его положение, могла предоставить займ, рассрочку, не допуская его полного разорения.

---

22. В теоретико-правовом плане круговая порука представляет собой разновидность солидарной ответственности и отличается от простого поручительства — исполнение обязательств при круговой поруке должно быть своевременным и немедленным.

Сущность круговой поруки, вопреки поверхностным суждениям многих скептиков, заключалась в верховенстве внутреннего автономного суверенитета артели над внешними правовыми отношениями. Внешний мир через круговую поруку фактически признавал за артелью (общиной), исполнившей обязательства и удовлетворившей взыскания, право самостоятельно вершить суд над провинившимся перед внешними субъектами, нанесшим им какой-либо ущерб. И этот суд зачастую был и более гуманным, и более справедливым, чем суд внешний.

При осуществлении многих предприятий наем артелей был выгоден, потому что хозяин тем самым застраховывал себя от возможных неудач в промысле. К примеру, в случае с рыболовной «покрутой» (так назывался род артели, где хозяин представляет капитал, средства производства, а остальные члены артели — труд) на вознаграждение артельщикам шла не четко определенная сумма, которую иной раз для хозяина выплатить было затруднительно, а доля от общего промысла. Благодаря этому обстоятельству хозяин мог специально не контролировать работу артели, она выступала как вполне самоуправляющийся и самостоятельный коллектив, заинтересованный в возможно лучших результатах своей деятельности<sup>23</sup>.

Важной темой в понимании специфики русской артели является ее соотношение с кооперацией. У исследователей на сей счет существуют диаметрально противоположные оценки и суждения. Основываясь на многолетних изысканиях, мы полагаем, что артель не является частным случаем кооперации, понимаемой в узком смысле<sup>24</sup>. Русская артель существовала

---

23. Прокопович С.Н. Кооперативное движение в России, его теория и практика. М., 1913. С. 36-37.

24. Артель, разумеется, может быть определена термином «кооперация» в ее широком и абстрактном значении, — как союз, основанный на сотрудничестве, совместной деятельности нескольких лиц.

задолго до того, как возникла так называемая «производственная кооперация», задолго до Роберта Оуэна, рочдейльской лавки и т.д. Она не является частным случаем этой практики, а скорее сквозным принципом, который просматривается в русской жизни и экономике с древних времен. Что же касается производственной кооперации, к которой некоторые теоретики пытались свести артель, то она представляет собой одну из разновидностей социальной организации, инициируемой исходя из идеалов и представлений образованной части общества.

Эта точка зрения достаточно убедительно обосновывалась многими признанными знатоками темы. Так, В.П. Воронцов видел в артели в первую очередь продукт обычного права, «низовое» явление, тогда как в кооперации — внедрение заграничных образцов учреждениями, стоящими над народом<sup>25</sup>. Точной представляется и мысль М.Л. Хейсина, утверждавшего, что русская производительная кооперация, близкая по форме к артелям, возникла у нас не из артелей<sup>26</sup>. Фактически мы имеем дело с двумя параллельными и накладывающимися друг на друга процессами — с одной стороны, постепенным, эволюционным развитием в России народной артели и, с другой стороны, начавшимся в XIX веке бурным активизмом политиков, идеологов, общественных деятелей, вдохновленных идеями социализма и кооперации. Второе явление представляло собой превращенную форму русского западничества с ориентацией, как водится, на наиболее успешные иностранные образцы. В этом западничестве были и свои «славянофильские» черты, сильная «народническая» составляющая, отсюда и многочисленные попытки скрестить кооперацию с

---

25. В.В. (Воронцов В.П.). Артельные начинания русского общества. СПб., 1895. С. 1 и др.

26. Вестник кооперации. 1909. № 1. С. 34

народной артелью, увязать их в рамках единой целостной идеи<sup>27</sup>.

Во второй половине XIX – начале XX вв. русская общественная мысль в значительной степени вращалась вокруг стойких иллюзий или даже утопий по поводу не просто сохранения исконных русских форм – общины и артели – но и построения на их основе нового социализма с отечественной спецификой, своеобразного русского социализма. Эти иллюзии и утопии, возможно, были не столь уж и далекими от жизни, как это зачастую представляют, – опыт общинного и артельного бытия, если понимать его не буквально, а как огромный пласт нравственных ценностей, социально-психологических преимуществ и достоинств русского человека, мог бы оказаться востребованным, если бы Россия в XX веке пошла по иному пути развития. Во всяком случае, этот пласт ценностей и установок давал обнадеживающие всходы. Как справедливо писал русский теоретик А.А. Николаев: «Буйный рост русской кооперации после 1905 объясняется колоссальным, многовековым опытом артельной жизни»<sup>28</sup>. Это безусловно так, поскольку тот артельно-кооперативный бум, который начался в Российской империи в последние десятилетия ее существования, невозможно объяснить никакими потугами со стороны интеллигенции и власти. Это было всенародное, низовое движение, вызванное открывшимися шлюзами в зако-

---

27. Любопытная деталь: несмотря на все аргументы теоретиков кооперации западнического типа, официальная позиция заключалась в том, что артели не являются кооперацией. Царское правительство в лице Министерства промышленности и торговли при обсуждении в 1916 г. вопроса об изменении положения 1902 г. «Об артелях трудовых» отказалось признать артели частью кооперации. Только кооперативный закон, принятый Временным правительством, в котором преобладали сторонники западнического направления внутри кооперативного движения, в марте 1917 г. признал кустарно-промышленные артели частью российской кооперации. (См. об этом: *Николаев А.А. Основные виды кооперации в России: историко-теоретический очерк.* Новосибирск, 2007. С. 123.)

28. *Николаев А.А. Теория и практика кооперативного движения.* Изд. 2-е, переработанное и дополненное автором. Т. 1: Вып. I. Классификация и определение кооперации. Пг., 1919. С. 88.

нодательстве и государственной политике, которая в эту эпоху была направлена на помощь экономической самоорганизации.

Сложность исторического момента заключалась в том, что русская артель нуждалась в защите от все усиливающейся агрессивной капиталистической среды, в которой она была вынуждена выживать. Перед артелью открывалось два пути — либо при поддержке государства и общества обретать более цивилизованную форму, становиться вровень с веком и брать на вооружение новейшие методы и технологии, либо идти на уступки капиталистам. Второй путь означал закабаление артелей и, так или иначе, их «перерождение». Первый путь стремительно осмысливался теоретиками, но оставался во многом туманным и гипотетическим, второй путь, казалось бы, становился реальностью — образчики «перерождения» артелей все чаще встречались в жизни. В условиях капитализма, без серьезных опор в лице «больших» институтов, опекающих народную самоорганизацию (ведомства-заказчики, земства, общественные советы по содействию кооперации, частные благотворители-энтузиасты, обладающие деньгами или административными возможностями и т.д.), артель вступала в тесные отношения с капиталом, в первую очередь торговым, попадала в зависимость от него как более подвижного и эффективного оператора на рынке и нередко утрачивала свои сущностные черты, превращаясь в придаток к капиталистическим предприятиям. Некоторые артели вращались в капитализм и постепенно превращались в стандартные экономические ассоциации (такие как акционерное общество, фирма, работающая на аутсорсинге и т.п.). Нередко такие формы, утрачивая самостоятельность и способность к подлинному самоуправлению, по инерции все еще продолжали именоваться «артелями». Данный факт представляет собой проблему для исследовате-



ля, поскольку последнему приходится делать выбор: либо ради строгой методологии отказать этим формам в праве именоваться артелями, либо пойти на компромиссное расширение понятия артель, а фактически на его размывание.

Так или иначе, в последней трети XIX — начале XX века растет число квазиартелей, во многих союзах артельщики перестают участвовать в них личным трудом, получая лишь барыши, осуществляют спекуляции «артельным местом» (так называемый артельный азарт), используют артель как удобную юридическую форму для прикрытия другой деятельности, в том числе незаконной, и т.д. Артели, которые допускали вторжение внешних сил, изменение своих принципов и ставили под сомнение собственные суверенитет и автономность, мы называем «деградирующими». Вступление на путь перерождения еще не означало смерти артельного начала. Конечной точкой перерождения могло стать полное поглощение артели капиталистическими предприятиями. В жизни чаще происходило другое: артель просто закрывалась, не выдержав конкуренции с капиталом, имевшим возможность во время кризиса снижать цены и таким образом «душить» артельного предпринимателя.

Иной путь развития — формирование сети кооперативных хозяйств, охватывающей постепенно все мыслимые и немыслимые сферы рынка. Этот путь представлялся народникам-социалистам единственно правильным, дающим шанс народной артели сохраниться и вырасти в зрелые формы. Поразительным и маловероятным для большинства наших читателей будет тот факт, что в России начала XX века этот «утопический» путь, как будто опровергающий тезисы о неумолимом шествии прогресса и капитала, был еще одной реальностью, «параллельной реальностью» внутри многообразной русской цивилизации. Сеть

народных предприятий не просто возникла, а развивалась огромными темпами и постепенно обретала черты **действительной альтернативы капитализму (а заодно — и коммунизму)**. Статистика свидетельствует: на 1 января 1918 г. в стране насчитывалось 51417 кооперативов, членами которых были около 22 млн. человек. Россия по числу кооперативов вышла на первое место в мире, а ее экономика превратилась в многоукладную со значительной долей государственного и социалистического секторов. (Говоря о «социалистическом секторе» мы имеем в виду органический народный социализм, социализм русской артели и потребкооперации, альтернативный марксистскому.) В то же время при оценке этого периода необходимо учитывать, что столь внушительный рост кооперативов объяснялся милитаризацией экономики и ликвидацией рынка, необходимы были какие-то альтернативные распределительные механизмы — ими и стали кооперативы, которые наложились на привычку народа действовать артельно. Сходная ситуация, хотя и в гораздо меньшем масштабе, сложилась позднее во время Великой отечественной войны, когда в условиях мобилизационной экономики кооперативы проявили себя как эффективные механизмы распределения.

Главная слабость русской артели и кооперации революционной эпохи заключалась в том, что идеологи и духовные лидеры кооператизма-артельности не успели получить достаточного политического веса. Отчасти это было связано с принципиальной аполитичностью их программы. Теория кооператизма предлагала изменять социальную среду и личность внутри капиталистического устройства, в отличие от того же марксизма, в рамках которого предполагалось завоевание власти и изменение социального строя с тем, чтобы потом на новой основе появился новый человек. Таким образом, новое общество кооператизма-

артельности должно было выстраиваться с фундамента, «снизу вверх». При этом борьба с капитализмом ведется исподволь, Максимов-Слобожанин пишет по этому поводу: «Кооператизм-артельность не разрушает капиталистические фабрики и заводы, а, строя рядом с ними артельные и кооперативные мастерские, фабрики и заводы, делает первые ненужными»<sup>29</sup>. По точному замечанию Н.А. Аитова, «нужна была значительная доля наивности, чтобы мечтать о том, что, создавая сеть мелких производственных и потребительских кооперативов, можно сокрушить капитализм и создать общество трудящихся»<sup>30</sup>.

Артель, несмотря на огромное число ее последователей, была беззащитна перед политиками, настроенными на радикальное насильственное изменение социального устройства страны. Как отмечал задолго до этого времени один из самых чутких исследователей Ф.А. Щербина, артели не могут сами по себе быть реформирующей общество силой, «им едва впору отстаивание своего собственного существования. Они имеют важное социально-воспитательное значение. Они могут послужить **подготовительным материалом для развития высших форм ассоциационного труда и отношений**, и в этом вся их сила и залог для будущего»<sup>31</sup>.

Идеологи артельности вели полемику с кооператорами-западниками, противопоставляя их взглядам свой идеалистический, нравственный, педагогический подход (Е.Д. Максимов-Слобожанин, В.Ф. Тотомиянц, А.Н. Анциферов). Они не предвидели того, что главная угроза народной артели на новом историческом этапе будет исходить уже не от капита-

---

29. Слобожанин М. Новые построения в идеологии и теории кооператизма-артельности. Статьи. Петроград, 1919. С. 75.

30. Аитов Н.А. Размышления дилетанта о том, где взять денег на зарплату // Социологические исследования. 1998. № 1. С. 96.

31. Щербина Ф.А. Очерки южно-русских артелей и общинно-артельных форм. Одесса, 1881. С. 127-128.

лизма, а от радикальных идеологий, готовых взять в качестве своего инструмента и направить на достижение своих целей авторитарное государство. А.Н. Анцыферов в своих «Очерках по кооперации» пытался прогнозировать: «Вытеснение капитализма будет идти не всегда прямыми путями, не всегда открытой борьбой и конкуренцией с капиталистическими предприятиями, а часто обходными, окольными путями. Таким окольным путем является система «копартнершипа», или рабочего акционерства, затем участие кооперации в капиталистических предприятиях и учреждении полукапиталистических предприятий»<sup>32</sup>.

Советской власти в наследство от самодержавия достался народный уклад с традиционными по преимуществу крестьянином и промысловиком, уклад, так и не разрушенный капитализмом. Что касается сельской общины, ни отмена крепостного права, ни столыпинская реформа не предрешили ее уничтожения. Пройдя полувековым путем соблазнов и искушений, русское крестьянство на момент перелома 1917 года не просто оставалось в массе своей участниками общинных отношений, — наблюдалась обратная тенденция возврата к общине, ее укрепления как модели, доказавшей свою жизнеспособность и силу в условиях катастрофической Смуты. Ни буржуазный уклад фермерства, ни эксперименты с анархо-коммунистическими ассоциациями не составили общине серьезной конкуренции в сельском хозяйстве страны. Окончательное разрушение общины произошло уже в начале 30-х годов в ходе раскрестьянивания русской деревни.

Что же касается артелей, то в начале XX века эта форма значительно окрепла. Большевики, увидев перспективность силового решения вопроса о национализации кооперативов, поначалу пошли на союз

---

32. Анцыферов А.Н. Очерки по кооперации. Лекции и статьи. 2-е изд., пересмотренное и дополненное. М., 1915. С. 99-100.

с артелями. Промысловая кооперация, которая сохранялась в сталинском СССР, пережила сельскую общину, однако и она была ликвидирована путем принудительного вливания в советскую промышленность в 60-е годы. По выражению социолога О.К. Федоровой, русские община и артель были разрушены искусственно. Это было не экономическое, но административно-политическое уничтожение дореволюционных народных устоев<sup>33</sup>.

Лучшие умы России возлагали на эти устои большие надежды. Д.И. Менделеев писал: «В общинном и артельном началах, свойственных нашему народу, я вижу зародыш возможности правильного решения в будущем многих из тех задач, которые предстоят на пути при развитии промышленности и должны затруднять те страны, в которых индивидуализму отдано окончательное предпочтение, так как, по моему мнению, после известного периода предварительного роста скорее и легче совершать все крупные улучшения, исходя из исторически крепкого общинного на-

---

33. Поле жизни для артели в советской экономике с каждым десятилетием сокращалось, и со второй половины 60-х годов едва ли не единственной отраслью, где артельные отношения были узаконены, оставалась золотодобыча. (По уставу также и колхозы именовались сельскохозяйственными артелями, но это название было юридической фикцией, поскольку наиболее важный принцип артели, а именно: добровольность участия, – в колхозах искоренялся.) **Старательские артели** – артели золотодобытчиков, существовавшие в разных формах, начиная от мелких групп «диких артелей» в два-три человека, добывающих золото с помощью кайла, лопаты и небольшого лотка, и заканчивая большими коллективами, оснащенными новейшей техникой. В 1913 году удельный вес старательской добычи от всей добычи золота в стране составлял около 59%, в советское время этот показатель составлял в разные годы от 16 до 35%. Многие советские старательские артели выполняли весь комплекс работ горного производства, в том числе вели поисковые, геологоразведочные работы, осуществляли строительство производственно-бытовых объектов, линий электропередачи, дорог и проч. Эти формы артельного труда дожили до последних лет советской власти, поскольку старатели разрабатывали неудобные для госпредприятий месторождения, при использовании артельного труда государству не требовалось расходовать средства на создание социальной инфраструктуры. При этом производительность труда в артелях была в среднем в два раза выше, чем на госпредприятиях. Стране требовался драгоценный металл, его не хватало для закупки нового оборудования, материалов, технологий. Поэтому старатели оставались на особом положении, и им позволялось иметь чрезвычайно высокие по советским меркам заработки.

чала, чем идя от развитого индивидуализма к началу общественному»<sup>34</sup>.

А.Н. Энгельгардт, резюмируя многолетние исследования русской жизни, главный свой вывод формулировал следующим образом: «Занимаясь восемь лет хозяйством, страстно занимаясь им, достигнув в своем хозяйстве, могу сказать, блестящих результатов, убедившись, что земля наша еще очень богата (а когда я садился на хозяйство, то думал совсем противное), изучив помещичьи и деревенские хозяйства, я пришел к убеждению, что у нас первый и самый важный вопрос есть вопрос об артельном хозяйстве. Каждый, кто любит Россию, для кого дорого ее развитие, могущество, сила, должен работать в этом направлении. Это мое убеждение, здесь в деревне выросшее, окрепшее»<sup>35</sup>.

Артель и община были связанными между собой подсистемами национального общественного уклада. Община представляла собой оседлое, прочное, корневое начало, сопряженное с семьей, родом, воспитанием и возрастом детей. Артель по отношению к семье и общине представляла собой форму частичного «открепления», в ней было выражено **поисковое начало**, народное предпринимательство, творческое исследование внешнего пространства жизни, страны, тех ниш в ней, которые требовали заполнения и освоения. Неудивительно, что этот поиск чаще всего происходил в отрыве от общины и семьи, в свободном движении по просторам родной земли. В артели русский народ шел на эксперимент, риск, социальное творчество, оттачивал мастерство, развивал предприимчивость, пылливо изучал общественную жизнь, природу, экономику России, особенности ее регионов. Недаром за большинством артельных занятий закрепились наполненное глубоким смыслом понятие

34. Менделеев Д.И. Собрание сочинений. Т. 20. М., 1952. С. 326.

35. Энгельгардт А.Н. Письма из деревни. М., 2010. С. 322.

«промысел» — человек в промысле заострял свои мысли и навыки, постигал разнообразие жизни, богатство ее возможностей. Талантливый человек через промысел мог воплотить свой дар, раскрыть таившееся под спудом.

Сегодня многие культурологи, социологи, экономисты рассматривают артельность наряду с общинностью и соборностью как один из важнейших культурно-психологических и социально-исторических архетипов России. Данные трактовки восходят к большой и богатой традиции исследования и осмысления феномена русской артели и кооперации, начиная с поздних славянофилов, почвенников, народников, социалистов и кооператистов разных толков. Апологетическое и в целом комплиментарное отношение к русской артельности характерно для многих авторов почвеннического направления, но иногда даже и для либеральных авторов, пытающихся апеллировать к артельной теме<sup>36</sup>. Высшим воплощением и наиболее развернутым выражением идеи «артельности» являются работы Е.Д. Максимова-Слобожанина, сделавшего ее главным тезисом своей философии и социальной программы.

Есть сегодня и критики идеи «артельности» как черты русского менталитета. Так, например, Н.П. Дроздова посвятила целое исследование тому, чтобы развенчать «декларативные утверждения» об артельности русского человека, которые, с ее точки зрения, «фальсифицируют» социальную действительность<sup>37</sup>. Чтобы обосновать этот полемический вывод, Дроздова прибегает к лингвистическим аргументам: утверждает, что сами слова «артельность» и «общинность» не ис-

---

36. В качестве примера см.: Ясин Е. Модернизация экономики и система ценностей // Вопросы экономики. 2003. № 4. С. 4-36.

37. Дроздова Н.П. Российская «артельность» — мифологема или реальность? (Артельные формы хозяйства в России в XIX — начале XX в.: историко-институциональный анализ). Научные доклады № 44(Р)-2006. СПб.: НИИ менеджмента СПбГУ, 2006. С. 23.

пользовались ни в дореволюционной отечественной литературе по данной проблематике, ни в обыденном разговорном языке<sup>38</sup>.

Данные выпады направлены, по сути, против идеологии «кооператизма-артельности» и современных авторов, усвоивших логику Максимова-Слобожанина и его сторонников. Е.Д. Максимов в своих лекциях заострял внимание именно на принципе артельности **как универсальном**: «Артельность не выдумана, не искусственное движение, созданное в каких-либо групповых интересах, а общечеловеческое стихийное явление, творчество всего народа, во всей совокупности его сил, истинная социальная система, всесторонне охватывающая как жизнь человеческой личности, так и всего человеческого общества»<sup>39</sup>.

Термин «артельность» действительно не встречался в народной речи и крайне редко встречался в литературе до зарождения движения «кооператизма-артельности». Безусловно, этот факт не является сколько-нибудь весомым аргументом против самой идеи «артельности» или против ее аутентичности. Ведь стоящее за этим термином содержание фиксировалось в русском языке постоянно и отчетливо. У теоретиков кооперации и артели функцию этого термина выполняло словосочетание «артельное начало» — в XIX веке наша общественная мысль вообще неохотно брала на вооружение неологизмы. Термин «артельное начало» (в единственном числе слова «начало») встречается у большинства видных исследователей этой темы, начиная с самых первых из них (Калачова, Дитятин, Исаева, Щербины). Что же касается живого языка, смысл и содержание термина «артельность», вне всякого сомнения, жил в народном сознании и выражал-

---

38. Там же. С. 8, 9.

39. Максимов Е.Д. (Слобожанин М.). Историческое развитие идей артельного движения. Из лекций, читанных в Петроградском кооперативном институте. Изд. 2-е. Боровичи, 1919. С. 39.



ся посредством такого распространенного понятия, как **«артельный человек»** (варианты — «артельный мужик», «артельный парень» и т.д.) Выражение «артельный парень» донесено народной разговорной речью до наших дней.

Понятие «артельный человек», в первую очередь, означало такое важнейшее свойство участника артели (и требование к нему), как **психическая совместимость** с другими артельщиками. Выражение «неартельный человек», соответственно, выражало противоположное значение: в широком смысле слова — неуживчивый, необщительный, неприятный в общем деле и времяпрепровождении; в узком смысле — человек, артелью забракованный, не годный быть участником солидарного совместного предприятия. Понятия «артельный человек», «артельные люди» имели самое широкое хождение в народной речи, чему есть немало свидетельств.

Предшественником идеологии «артельности» Слобожанина явился А.Н. Энгельгардт, один из самых последовательных певцов русской артели, при этом глубокий реалист, знаток аграрного хозяйства и народной жизни, а не кабинетный теоретик. У Энгельгардта мы встречаем целую философию «артельного человека» и, как синоним этого понятия, «союзного человека». Ссылаясь на мужиков, Энгельгардт приводит народное определение «артельных людей» — как **«людей более гуманных, способных сдерживать свои эгоистические инстинкты, уступать другим, уступать общему духу, общим потребностям, общему благу»<sup>40</sup>**. В своих «Письмах из деревни» Энгельгардт развивает учение о независимом, полном собственного достоинства земледельце, которому противопоставляется батрак (лакей, служащий), подлаживающийся под начальство и «мерсикающий ножкой». С точки зрения

---

40. Энгельгардт А.Н. Письма из деревни. М., 2010. С. 305.

крестьянина-общинника, крестьянина-артельщика, батраки — пропащие люди, хоть бы они и разбогатели в услужении у господ. Но даже если единицы и разбогатели, отмечает Энгельгардт, большинство ушедших с земли погибает в батраках и поденщиках<sup>41</sup>. Антиподом батрака является как раз артельный человек. Это своего рода «всечеловек», **не единоличник, не индивидуалист, а идеалист, поэт**. Артельные, союзные люди, по Энгельгардту, означает **дружные, солидарные люди**. Артельные, союзные деревни — это дружные деревни<sup>42</sup>.

Из большого числа работ об артелях, проанализированных в нашем труде, можно без особого труда вычленить эту философию «артельности», союзного солидарного мироустройства, испытанного на прочность в ходе развития русского капитализма. Главным продуктом и носителем этой философии был артельный человек, представлявший собой тип широко распространенный и в то же время далеко не единственный. Настоящих, сильных артельных людей, способных к сопротивлению внешним влияниям, отстаиванию братских интересов своей артели, своей деревни, своего «мира», было не так уж и много. Но они занимали ключевые позиции в старом крестьянском укладе, на них держались и общины, и артели, их авторитет в народе был непререкаем. Сломить силу этого авторитета удалось лишь советской власти, которая целенаправленно поставила эту задачу и решила ее. Те из сильных артельных и общинных людей, кто уцелел в Первой мировой и гражданской войнах, были в значительной своей части репрессированы в ходе раскулачивания. Какая-то их часть сохранилась в артелях промкооперации, кто-то успел переселиться в город. Но последние были вынуждены приспособливаться

---

41. Там же. С. 318.

42. Там же. С. 344.

к новому укладу. Тем не менее, мы убеждены, что на генетическом уровне архетип сильного артельного человека, архетип русской артельности – неистребим.

В свете современного анализа самоорганизации в малых командах<sup>43</sup>, русская артель ее классического образца может быть определена как выдающийся образец **социальной синергии**. Термин **синергия** (*греч.* Συnergieία – «содейственность», «соэнергичность») в новогреческом языке представлял собой абсолютный синоним понятий **кооператив** или **артель** («соратничество», латинское *cooperatio*). При этом он имеет огромное значение в православном богословии, обозначая соединение тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии, в сопряжении которых происходит духовное возрастание и преображение подвижника. В артельном коллективе и в синергетической команде этот принцип «со-энергичности» отражает не только простое объединение усилий с целью больше заработать или решить производственные проблемы, но и эффект взаимопомощи, слаженной работы, осознания взаимозависимости участников. Степень доверия, старательности, солидарности в такого рода коллективах на порядок больше, чем в коллективах наемных работников, в которых главной и определяющей личную мотивацию является вертикальная связь между нанимателем и наемником, а не горизонтальные связи между работниками. В синергетических коллективах люди учатся совместно ре-

---

43. Это касается новейших западных теорий по командообразованию в корпорациях, когда команда понимается как «живая структура», способная к синергетическим эффектам, возникают идеи о самомотивации сотрудников, самоуправляемых бригадах, проектных командах, «викиномике», возрождение интереса к ценностям товарищества и взаимной ответственности на производстве как факторов вовлечения в корпорацию, обращение к ценностям открытости лидера, эмпатии между сотрудниками и т.д. См., например: *Хейдема Дж., МакКензи К.* Как создать команду, увлеченную своим делом. М., 2009; *Гостик Э.* Сотрудник-невидимка. М., 2008; *Граттон Л.* Точки кипения. СПб., 2008; *Гэллер Р.* Душа организации. М., 2006; *Мэддакс Р.* Успешная команда. М., 2008; *Роббинс Х., Финли М.* Почему не работают команды. М., 2005.

шать общие задачи, ценить тех, кто способен предложить оптимальное решение этих задач. Артельность и синергичность не тождественны коллективизму, здесь возникает более сложное качество сложения усилий, когда командный характер деятельности сочетается с глубоким индивидуализмом, от человека требуется не только уживчивость и демократизм, но и многопрофильность, и высокая адаптивность к меняющимся внешним условиям, и строгость в следовании признанным в данной команде принципам справедливости. С нашей точки зрения, такое сочетание гораздо глубже соответствует русскому культурному архетипу, чем элементарный коллективизм с его уравнилельностью и инертностью.

Русский народ в разные исторические эпохи воспроизводил эту благородную модель высокой социальности. Присутствием артельных архетипов объясняется и внутреннее сопротивление носителей русской культуры попыткам навязать чужие модели коллективизма коммуны, частнособственнического предпринимательства, пресловутого «рационального» экономического поведения, протестантской хозяйственной этики. Нам необходимо достигнуть новой ясности в понимании естественных склонностей и преимуществ нашего народа, чтобы не повторять ошибок прошлого, и не жертвовать во имя каких-то абстракций и экспериментов этим величайшим внутренним богатством русской цивилизации.

## Часть II

# ПОЭТЫ И ПРОРОКИ

---

---

### ЖИТИЕ

## ВЕНИАМИНА БЛАЖЕННОГО<sup>1</sup>

В разговорах о поэтическом пути не принято исследовать его в свете самодостаточной, двуединой — личной и творческой — судьбы. Слово «судьба» употребляют как заклинание, патетически, когда нужно указать на исчерпанность прочих доводов, или вкрадчиво, если подразумевается недостаточность фактов. Оно не употребляется вовсе, если биографические моменты однозначно прояснены. Между тем можно исходить из понимания судьбы как **авторской тайны**.

В предлагаемой статье поэтическая судьба рассматривается не столько как иллюстрация к нашим внутренним идеям, сколько как их смысловой стержень, как сила и воля, которые приглашают окружающие идеи «работать на себя». Вообще необычность судьбы Вениамина Михайлович Айзенштадта (В. Блаженно-го, или В. Блаженных, род. 1921) объясняется особым единством поэтического и собственно жизненного фатума. Внутри творчества возникает скорее аллегорическое, чем символическое преобразование впечатлений, вехи жизни проламывают перегородку худо-

---

1. Работа впервые напечатана в журнале «Вопросы литературы», 1994, № 6.

жественности и оживают в поэзии как своеобразные **герои памяти**. Блуждая по внутреннему пространству памяти (чему соответствует бродяжнический период жизни самого автора) Айзенштадт **порывает с миром внешним**, с его реалиями. Свидетельством этого разрыва служит и сам факт долгого «теневого», внелитературного творческого развития. В эпоху всеобщего безбожья на долю Айзенштадта выпало немало испытаний, но мы не станем рассказывать о них отдельно – законы внутренней памяти поэта воссоздают их в иной, неповествовательной истинности. Феномен религиозности Блаженного не сводится целиком к интимному богопознанию в недрах «социального ада». Этим парадоксом обусловлено исповедание дерзкой, противоречивой и одновременно подлинной, широкой поэтической веры. В «Силуэте автобиографии» (1991) Айзенштадт писал:

*«Я до сих пор не знаю, что такое стихи и как они пишутся. Знаю только – рифмованный разговор с Богом, с детством, с братом, родителями затянулся надолго. На жизнь.*

*Разумеется, советские журналы не интересовала подобная проблематика, не могло быть и речи о публикации...*

*Меня открыл А. Тарковский, когда мне было почти 60 лет. Проявили интерес и другие поэты. Все же я держался от них на расстоянии, я знал, что поэтом меня можно назвать лишь условно <...>»<sup>2</sup>.*

Современная эпоха попыталась вывести на свет все загнанное в угол и втопанное в грязь, стал появляться на журнальных полосах и Вениамин Блаженный, однако войти в какой-нибудь новый легко распознаваемый культурный ряд это явление пока не может.

---

2. Здесь и далее цитируются тексты из личного архива В.М. Айзенштадта (из его тетрадей). Многие из привлекаемых стихотворений были на тот момент еще не опубликованы.

К слову, Г. Померанц в статье «Запад и западничество»<sup>3</sup> ассоциирует Айзенштадта не столько со старой поэтической традицией, сколько с духом новейшего взывающего богопознания Даниила Андреева.

И все же Айзенштадт<sup>4</sup> исподволь стремился сверить свой «рифмованный разговор» с поэтической традицией России. В молодости он забредал на дачу к Пастернаку, где они читали друг другу стихи, был знаком с И. Сельвинским, советовавшим изменить тематику, с В. Шкловским, позитивно оценивавшим его лирический опыт; однако не случайно уже зрелое творчество поэта открылось именно Арсению Тарковскому, в письме которого от 19 апреля 1980 года читаем:

*«Дорогой Вениамин Михайлович!*

*Ваши стихи опять потрясли меня, как и при чтении первой посылки. Очень важная для людей книга получилась бы из Ваших стихотворений, несомненно, всеобщее признание стало бы Вашим уделом, но ничто из Ваших стихотворений, несмотря на все старания Гутенберга, света не увидит — пока...*

*К Вашим стихам неприменимы требования, с которыми я воспринимаю чужие стихи, например, — я не люблю неточной рифмы; все мелочи исчезают из глаз (из слуха), остается только существенное, чем живо Ваше творчество, — сила Вашего духа (у Вас всегда слабость жизненности оборачивается силой духа, духовности). Очень велика Ваша убежденность. Ваш диктат поэта мощен, подчиняешься ему беспрекословно»<sup>5</sup>.*

Во второй половине 80-х годов стихи Блаженного потихоньку выползают на оттаивающие пригорки со-

---

3. «Московский комсомолец», 27 августа 1992 года

4. Мы чаще будем называть его этим действительным именем, поскольку символическое прозвание «Блаженный» при всей своей выстраданности кажется нам вынужденной реакцией на среду, знаком «отстояния» от мира; обычно именно в тех случаях, когда нужно подчеркнуть, что поэт рассматривается на фоне окружающей литературной, духовной жизни или в диссонансе с нею, мы называем его Блаженным.

5. Альманах «Петрополь», вып. 3. Л., 1991. С. 133.

ветской периодики, наконец, выходит и маленький сборник «Возвращение к душе», в рецензии на который Л. Красноперов признает: *«Перед нами предстал поэт, занимающий только свою, если можно так выразиться, литературную, экологическую нишу, о существовании которой мы, может, и догадывались, но о поэтическом освоении которой и не помышляли»*<sup>6</sup>. Поистине, если Айзенштадт и укладывается в нашу современность, то лишь в плане нарастающей религиозности. Поэтическая же несводимость Айзенштадта к каким-либо параллелям вновь указывает на то, что провал, обрыв, пропасть возникают не между замкнутой памятью религиозного опыта (поэтическим «судьбыванием») и реальной, нетворческой жизнью («бытийствованием»), а между объединяющей их судьбой и окружающим миром. Неповторимость художественного опыта поэта — в этом преодолении разрыва внутреннего, человеко-божеского и в разрыве с внешним как цене этого преодоления. Поэтому параллели с религиозной поэзией или же с поэтической религиозностью других авторов не могут быть существенны. К примеру, богословствующая лирика Зинаиды Миркиной представляет собою еще более резкий разрыв с внешностью «бытийствования»: «Мир внешний над душой не властен: // Я наконец-то крещена». Однако же это разрыв и с внутренним содержанием «бытийствования», — Миркина в отличие от Айзенштадта герметична в своем мистическом опыте (отсюда ее ориентация на метафоричность природы, а не на аллегоричность деталей душевной среды, столь последовательную у Айзенштадта).

Более сопоставимой с Блаженным оказывается поэтическая религиозность, «естественная» религиозность поэтов, вовсе не уходящих от реалий внешнего мира. Последнее явление представлено в современ-

---

6. «Октябрь», 1992, № 2. С. 201.



ной русской литературе достаточно широко. Из лириков этого рода можно назвать Бориса Чичибабина, отдельные вещи которого и тематически, и по манере родственны творчеству Айзенштадта (наиболее обнаженно — в стихотворении «Взрослым так и не став, покажусь-ка я белой вороной...», посвященном прохождению «одионой школы» любви Божией).

На значительной поэтической глубине у различных художников обнаруживаются неожиданные совпадения, лишь подтверждающие неповторимость и самобытность этих явлений. Поэты второй половины XX века бредут кто куда, но коли уж они движутся, то не могут не перекликаться в своих открытиях. Подобную близость ощущал наш герой с Арсением Александровичем Тарковским, поэтом постакемистической традиции, взыскующим Духа — в культуре. Интересно, что мировоззренческой школой для Тарковского явились в первую очередь суровые годы войны, здесь он особенно близок Айзенштадту, который весь — из «испытания», из экстремального столкновения ценностей. Таковы строки об ангелах и Господе в «Чистопольской тетради». А в «Полевом госпитале» Тарковский приоткрывает корень своего родства с Айзенштадтом (и, конечно, не только с Айзенштадтом): «Не мог я вспомнить, как меня зовут, // Но ожил у меня на языке // Словарь царя Давида». (Вообще остается совершенно неизученным вопрос о роли молитвы на войне и о степени религиозности солдат в 40-е годы.)

В «Думе» (1946) Тарковский увязывает по-айзенштадтовски метафизику испытания с поэтической сверхэтикой:

*И целью, и путем враждующих начал,  
Предметом спора их  
я стал каким-то чудом...*

*Он выплывет еще и сразу, как пловец,  
С такою влагою навеки породнится,  
Что он и сам сказать не сможет, наконец,  
Звезда он, иль земля, иль человек, иль птица.*

Дело, конечно, не только в образном сходстве иных стихотворений (а у Тарковского есть стихи, очень похожие на айзенштадтовы, — например, «Я по каменной книге учу вневременный язык...» — 1966) — дело в переключке на глубинном уровне стиля. В современной поэзии Блаженный и Тарковский — братья по величине и по силе своих сомнений.

Айзенштадт, несмотря ни на что, представляет собой религиозную поэзию, а не поэтическую религиозность, хотя бы и проращенную сквозь художественную плоть.

В стихах середины 80-х годов поэту открылась прежде нетипичная для него по глобальности картина, когда действительность «судьбывания» предстает как бы в поперечном срезе, в виде единоборства с демоническими силами, в виде некоторого остраненного взгляда на самого себя: «В суете толчее мирозданья // Я мечусь, как затравленный пес». В этих мотивах проступает любезный современной литературе хронотопический хаос, но у Айзенштадта хаос этот оказывается как будто упорядочивающим принципом поэтики. В наплывающем чередовании мотивов улавливается некий ритм, некая закономерная последовательность, которая находит свое наглядное воплощение в особых «статических» картинах, смоделированных по типу навязчивых состояний: материнские руки, штопающие «сто лет для мальчика носок», или беседа поэта с Господом на въезде Иерусалим: «И устало садимся на тот же пастушеский камень, // И с тебя не свожу я, как прежде, восторженна глаз».

Восприятие поэзии Айзенштадта требует внимания к росту в стихах духовной силы. Отчасти материалом здесь служит особая, непередаваемая «узловатость» письма, всегда связанная со сгущением стиля, с концентрацией (не на словах, а как бы за словами, за строками) весомой жизненной боли, плотского страдания, некоторой как будто материальной памяти. Постепенно «набивая себе руку» в этих ощущениях, читатель словно настраивает инструмент собственной души, чтобы сыграть на нем стих Айзенштадта.

### 1 . Душевная теснота

Поэзия Айзенштадта обладает поистине космическим масштабом. По структуре духовного пространства, не концептуальной (что свойственно поэзии модернизма), а именно органической, этот «советский» поэт приближается к соответствующим структурам культур глубоко традиционалистских. Все это напоминает любовно-поэтическую доктрину трубадуров или комментарии Данте к своим сонетам — с той разницей, что робкие и бессистемные попытки Айзенштадта в этой области не выходят за рамки стихотворений и оставляют формулирование основных начал будущим критикам.

Обозревая поэтическое пространство в целом, сначала видишь основную широкую межу, рассекающую мир на две части: мальчишеское бытие и бытие покойничье. Это пограничье, на фоне которого разворачивается существо поэзии, следовало бы обозначить как **область старика** (Бог, по праву занимающий центральное место в мироздании, называется нередко Стариком).

Расцвет творчества Айзенштадта приходится на 70-80-е годы, то есть на пятидесяти-, шестидесятилетний

его возраст. Отсюда ясно, что дистанция выбрана верно — неубывающее из памяти «вечное мальчишество» вбирает в себя, кроме детских, много других впечатлений, а надвигающаяся чернота второй половины бытия составляет ему, мальчишеству, необходимый эстетический контраст. Прерогативой же реальности обладает только межа, где единоборство смерти и детства выступает как определяющее противоречие. Так, в стихотворении «Мама и смерть, хохотушки и сверстницы...» две эти мифологические героини похищают сердце поэта и играют им в «глупые прятки»: «Смотришь, оно и в крови и в царапинах, // Словно свой след проторочили черти...»

Всякая тема у Айзенштадта всегда отграничена во множестве метафизических вариаций, и все же в основе своей тема конца несет на себе отблеск трагического слома бытия, происходящего из-за борения, поединка со смертью (в классическом виде — в стихотворении «Вставай, Михалыч!..»). Эстетика загробности (гробы, кости, могилы, трупы, демонические мертвецы), само ожидание смерти, восприятие ее в разных ипостасях (освобождения, метемпсихозы, небытия, воскресения) создают внутри творчества «смертоносный» климат. При всем своем неприятии смерти поэт о ней говорит:

*Но странно и то, что к невзрачной особе  
Привык я за годы смятений и бедствий,  
Что буду о ней тосковать я во гробе,  
Что с нею и там окажусь я в соседстве.*

(1991)

Это «соседство» — одна из тайн айзенштадтовой судьбы, ибо сопряжение ограниченной человеческой жизни с безмерным космосом поэзии постоянно ставит его бытие перед беспощадной угрозой — угрозой

разрыва этих сопряженных начал. Таким образом, сама угрожающая смерть не столь ужасна, как смерть отсутствующая.

Пожалуй, самой многогранной и самой разросшейся из тем «темной» метафизической половины у Айзенштадта является тема блудодеяния. С другой стороны, в посвященных этому многотысячных его строках встречается нечто настолько пронзительное, что помимо художественной убедительности и мощной энергии можно говорить о «прозрении похоти», о некоем откровении блуда. В поэтическом смысле эту язву Айзенштадт вакцинировал столь совершенно, что его можно назвать первооткрывателем темы<sup>7</sup>. Если исходить из последовательностей судьбы, то разврат у Айзенштадта проникает еще в детское, мальчишеское бытие, чем, собственно, такое бытие уничтожает:

*А меж ражих и рыжих, уже исступленно молчащих,  
Извивавшихся в похоти, словно гигантский паук,  
Проходил, замирая, чужой и взъерошенный мальчик  
С чужеродным клеймом и душой, заалевшей от мук.  
Пощади меня, мир!.. Я не в силах творить это дей-  
ство,  
Не срамной меня мучит, а муки Господней позор...  
Когда мальчик-безумец теряет предвечное девство,  
Непорочного Бога тоскует мальчишеский взор.*

(1980)

Ценность таких стихов — в ощущении трагичности разврата и в беспощадности называния. Забегая вперед, можно указать на это как на залог подлинной религиозности поэта. Порою Айзенштадт — это прямой

---

7. Тема эта в христианскую эру ускользает от целостной определенности, устремляясь либо к морализаторской проповеди, либо же к бесстыдному натурализму, называемому иначе порнографией. В русской поэзии подступы к Айзенштадтовой версии блуда можно угледеть в иных стихах А. Блока («Черная кровь», «Как свершилось, как случилось?...»).

враг «вселенского блуда», он говорит о Венере (иногда называя ее ведьмой, Сатанессой):

*Но я ее выблюю, выблюю, выблюю,  
И так ей скажу, когда кончится мука:  
«Ты, сука, пришла за моею погибелью,  
А я тебя выблевал, мерзкая сука...»*  
(1981)

Однако же «этой страсти нечистой хватило бы мир затопить», и Вениамин Айзенштадт вынужден подчас признавать свое бессилие перед властью блудницы. За горячечной, смятенной картиной соблазна просверкивают иногда и грустные мотивы несбывшегося, но возможного счастья («Я не встретил, которую вдруг полюбил бы...»). В детище «мастеров экрана, мастеров секса, рыцарей ордена распутников» он узнает прежнюю царевну, от которой остался «осколок печального зеркала // С золотой прядью // И доверчивыми глазами деревенской русалки». Подобный же мотив в «Опричнике» (1982) вдруг превращает невинную девушку в ужасающее по существу и по глубине раскрытия фатальное начало. Эта «потаскуха», некогда снасилованная на «пытошной скамье» государевым служителем, сама оборотилась его «глухой и беспутной судьбой».

В женщине — существе, обращающем человека в блудодея, — Айзенштадт вслед за библейским откровением первой Моисеевой книги видит причину и корень падения и зла. Не просто плоти — именно плоти в женском лице он посылает свои проклятья («Вот и легла ты на грешное ложе...»). Прозревая в «слепках мгновенных вечности» некую великую и страшную силу этой вечности, поэт угадывает здесь и прямо демоническую стихию, и в буквальном смысле стихийную демоничность природы, ее саморазрушаемость,

ее тягу к «погибели»:

*Если даже покажешься ангелом сада господнего,  
Все равно ты ворвешься в ночные кошмарные сны,  
И в палаческом раже измучишь меня, еще сонного,  
И погонишь галопом в пещерный чертог сатаны.*  
(1981)

*Это было не совокупленье,  
Не порывистый бег скакунов,  
А вселенское землетрясение,  
Шум и ярость, обломки миров.  
Но исчез ее образ мгновенный...  
Кто похитил земную красу?..  
Я лежу на обломках вселенной  
Как пустой уцелевший сосуд.*  
(1982)

Есть у Айзенштадта и другая, более высокая и более привычная грань женской темы, нежели «воспевание» распаленных блудниц. Это там, где «вседневности раба» «цветет на взлете», где в эротическом акте воплощается едва ли не религиозная энергия. В великой потенции этой энергии, может быть, и заключается тайна опасного женского лика — ведь всякая природная сила может обернуться и в противную сторону. Так и предстает женщина в двух ликах: в ликовании священного единения вне времени («касаться со стоном сокрытой святыни, // Словно кончил паломник свой путь»; «в глубинах и чресел, и глаз // Что-то тайно вершилось, и тайно лучилось, // И счастливыми делало нас») и в ликовании воцарившегося срама на месте попранного стыда — в ликовании той, которой страшатся «и ангелы на небесах, и демоны в каменоломнях». Зрелый Айзенштадт подмечает и другую существеннейшую черту своей будоражащей темы:

*А слова мои были словами соблазна,  
Пролетали жар-птицей, паря над горами,  
И горели оранжево и ярко-красно,  
И внезапно в своем же сиянья сгорали...*

(1984)

Соавтором стихов о блуде, по собственному признанию поэта, была похоть, а если точнее —  
*...с Сатаной корпел я над стихами —  
Куплет подбросит он, куплет подброшу я...*

*И весь я был стихом, и весь я был грехом.*

(1984)

Так происходит объединение всей нижней, темной части Айзенштадтова поэтического пространства — ведь именно этот «Сатана» показал мальчику «сладо-страстный могучий экстаз» блудников, он приобщал его «слепой вакханалии мук», в которой извивались мертвецы («Если кто иногда вспоминал обо мне благосклонно...»). Все встает на свои места, когда и за оживающими покойниками, и за червями, «грозными псами мироздания», и за предающимися скотским мерзостям появляются недвусмысленные рожки.

Как определил бы поэт сатану, в чем его существо? Все-таки существо это в насилии — в тонком или же беззастенчивом, но последовательном и реальном. Блуд оказывается лишь символическим преобразованием того же метафизического насилия. Смерть — воспроизведение того же насилия над жизненной волей на онтологическом уровне. Посреди же «под хохот Всевышнего беса» происходит «совокупление с болью».

Средоточием социума, общественного безумия и насилия становится образ дурдома с садистами-



санитарами и великой царственной подлостью во главе. Айзенштадту приходилось испытывать разного рода насилие и страдание (в том числе и дурдомовские), и вот ему уже кажется, что классический удар сапожищем в зад — это «тумак от бога-мужичищи», что Всевышний преследует, травит поэта, следит за ним с «дремучим вниманьем динозавра» и санкционирует земное «окаянство», разгорающееся вокруг несчастного бродяги и убогого. В этом богоборческом ключе поэтический мир сужается до **узости боли**, до **узости обиды** — через щель сознания вместо ангелов проглядывает «крылатая завистливая свора», а «жестокые небеса» становятся символом безысходной трагичности: сатана постоянно от этой роли уходит, прячется за спиною псевдо-бога, а чего же еще следовало от него ожидать? Но время и судьба перемалывают заблуждения и падения — узость исчезает, взор очищается, а сатана развенчан посреди насилия. Оказывается, что он силен до той поры, пока гнездится в блуднице и в покойнике, — на престоле же он не выдерживает никакой критики, гибнет от одного сравнения со Всевышним. Впрочем, вопрос о Всевышнем впереди, он решается иначе, в другой оппозиции. С ним, как и с дьяволом, у поэта свои, личные счета.

Дьявол является поэту в многообразных и многозначных видениях, но в конце концов исчерпывается созерцанием адского бытия. Недурно сказано о том, по каким признакам рекрутируются туда смертные:

*А нужен только знак, что ты подлец отменный,  
Не просто так подлец, а суперобраза,  
И что в тебе сидят наследственные гены  
И деда-подлеца, и подлеца-отца...*

(1990)

Свои взаимоотношения с адом Айзенштадт не ограничивает пророческим обличением — ад подступает к душе поэта и порою завладевает ею (и это называется безумием). В стихах о помутненном разуме явлена демонология Айзенштадта:

*Я сказал: — Я вернусь в свой рассудок,  
Как приходят в заброшенный дом,  
И, изгнав из него проституток,  
Я займусь повседневным трудом.  
(1990)*

«Понятие блуда, — говорит он в одном из своих писем, — никогда не было для меня действием как таковым, оно было смертоубийством духа...» Таким образом, тема проститутток, равно как и вообще многие мотивы соблазна, метафорически охватывает действительность. Законы блуда плотского по-своему соответствуют блуду духа<sup>8</sup>, а душевная болезнь адекватно отражена в терминологии средневекового учения об одержимости:

*Что снится сумасшедшим, когда дрема  
Так сладостна, что мальчики во сне  
Потешатся в саду родного дома  
И не дают покоя Сатане?..  
Еще не отросли хвосты и роги,  
Еще в саду не слышен стук копыт,  
Еще для них открыты все дороги,  
Которые загонят их в тупик.  
Загонят в поднадзорные палаты,  
Где их завянет праздничная плоть...  
Ах, мальчики, — они не виноваты,  
Что их такими сотворил Господь!*

---

8. У Блаженного Августина в его грандиозном труде «О граде Божием» по родственному поводу сказано: «Если присмотреться внимательно, то страдания, называемые телесными, скорее имеют отношение к душе» (XXI, 4).

Апелляция к «невиноватости» также весьма характера для стихов «безумной» тематики (например, в мотиве Создателя-дурака, о котором речь впереди). В стихах замутненного духа богоборчество выражено с неистовостью, но это лишь одна из волн, накатывающих на читателя в лирических приборах Айзенштадта, — следующие за ней волны «снимают» противоречия безумств:

*Сказали — во мне что-то есть и от Бога,  
И что-то от Дьявола попеременно,  
А я поглядел на них весело-строго  
И сердце разбил, как арбуз о колено.  
И две половинки звенящего мяса,  
Как сердца расколотого половинки,  
Жрала и жрала сатанинская масса,  
Справляла по барду лихие поминки.*  
(«Вечный мальчик», 1986.)

У Батюшкова, известного поэтического «безумца», во всех его гедонистических греко-галломанских творениях обнаруживается отнюдь не «французская» **тяжесть чувственности**, которую наследовал Айзенштадт. В ней заложен огромный, универсальный потенциал иных разрешений, для самого поэта во многом так и оставшийся потенциалом или, вернее сказать, рассеянный в его помешательстве. В батюшковских поисках (изливаемых в мотив «моего Гения» и кристаллизующихся в теории «мечты») угадывается исток последующей русской поэзии, а в отношении В. Блаженного совсем по-новому звучат формулы Батюшкова о «блуждании мечты», об украшенных ею лишениях и о ее носителе: «Пусть миром позабыт! Что нужды для него!» И особенно:

*Пусть будет навсегда со мной  
Завидное Поэтов свойство:  
Блаженство находить в убожестве Мечтой!*

Последняя строка — прямо-таки чудодейственный комментарий к судьбе Айзенштадта.

По сути, механизмы воспоминания (циклические, многоступенчатые наплывания мотивов), свойственные «судьбопостижению» Айзенштадта, лежали и в основе поэтического метода Баратынского. И если Баратынский в укрощении «чадного» демона уповает на таинство поэтической гармонии («Когда исчезнет омраченье...», «Болящий дух врачует песнопенье...»), то Айзенштадт собственноручно созидает гармонию посредством оценивающего небесного взгляда на темные низины бытия. В стихотворении «Блаженный» (1972) поэт на небесах «сокрушает» беса заблаговременно припасенным топориком:

*Не добра ты хотел, а вселенского скотского блуда,  
Чтоб смердел сатана, чтобы имя святилось его,  
Чтоб казался Христом казначей сатанинский —  
Иуда,  
Чтобы рыжих Иуд разнеслась сатанинская вонь...  
А еще ты хотел сотворить непотребное действие,  
Чтобы в облике мерзком двуполого зверя предстать,  
Чтоб Христовы невесты стыдились сокрытого девства,  
Чтобы Дева Мария стыдилась рожденья Христа...*

**В. М. А.<sup>9</sup>:** *«Я всегда ощущал, что реальный мир насквозь пронизан сатаной. Философ Кьеркегор говорил*

---

9. В. М. А. — это Вениамин Михайлович Айзенштадт. В текст этой работы он иногда вклинивается не только своими стихами, но и напрямую — в нашем с ним разговоре. Беседа состоялась в 1994 году, уже по написании данного очерка, и отражает наиболее свежий и наиболее итоговый опыт «саморазбора собственной души».

*поэтому, что сатана побеждается сатаною. Именно так я и пытался изнутри, оборотившись им самим, одолеть его. Одного Христа мне в моем творчестве не хватило бы. Но даже в самых сатанинских стихах я растворял его дух детской слезою, детской иронией.*

*А без сатаны творчество будет одноликим, однобоким — без корней останется древо познания добра и зла. Это будет что-то наподобие стихов Миркиной, но она — женщина. Мужское же дело и мужское сознание — уходить из сатаны нельзя».*

В Айзенштадте можно углядеть богоборческое, и собственно сатанинское, и, конечно, антисатанинское, но нельзя не углядеть той смертельной раны, которую поэт наносит прародителю зла, столь часто ранившему и терзавшему поэта. Казнимый и истязаемый сам, он казнит палача, «таинственного паука», «кого-то зловещего, как вечность». Но эта казнь — уже за пределами мира сего, в каком-то высшем и последнем прочтении, а здесь «душа изнывает — паучья добыча — // И кто-то ее равнодушно и сладко пытается...». Черти-сердцееды, и пауки-душеловы, и оскверняющие непорочность Бога Сатанессы не берут верх в поэтическом мире Айзенштадта: их власти и ненасытности здесь положен предел.

## **2. Простор душевный**

Взаимодействие внешнего и внутреннего в поэтическом самопостижении Айзенштадта с неминуемостью приводит к открытию тех законов духовного пространства, которые никак не согласуются с законами пространства тварного. Так, будучи для души Айзенштадта чем-то почти внешним, отдаленным от центра (блуд, смерть, насилие всегда сосредоточиваются как бы «на выходе» из живой души, «жмутся» по ее кра-

ям), демонические силы души вместе с тем оказываются внутренним пределом для других, сердцевинных и просветленных ее сил. Эти последние, имея внутренний предел, внешне никак не ограничены — они все раскрыты как для восприятия бытия, так и в самоприложении к нему. **«Внешнее» души оказывается внутренне свернутым, ограниченным — «внутреннее» же бесконечно.** Это еще один знак глубинной религиозности Вениамина Блаженного.

Из основных ритмов-тем светлейшим лейтмотивом в поэзии Айзенштадта стало постоянное воскрешение детства, того мальчишеского края бытия, который питает собою всю жизненную половину поэзии и входит в равновесие со смертью. «Агрессия» детства не встречает себе сопротивления, благодаря чему любой этап своей судьбы поэт характеризует формулой «еще молочно на губах не обсохло». Вечное мальчишество сопровождает немолодого поэта, так что, казалось бы, и воскрешать нечего, но воскрешение происходит на стыке с другими поэтическими гранями:

*И напрасно сказал я, что все сожжено,  
Если детское иго в душе.*

*И ему моей вечностью быть суждено,  
Даже вехой на том рубеже,  
Где дорога за край горизонта видна,  
Где так много спешащих гонцов, —  
Это детства вдали голубая страна,  
Голубая страна мертвецов.*

(1985)

За воскрешением умерших матери, отца, брата развертывается и воскрешение всякой детали детского бытия, многих его планов. Персонажем, символизирующим детское воскрешение, стал образ матери. Она неотрывна от сущности того могучего мальчи-

шества, которое держит и преобразует весь душевный мир поэта. И действительно, именно материнское молоко не обсыхает на его губах. Все и во всех тонкостях детство пронизано токами глубокой интимности материнско-сыновних отношений. Кажется бы, сугубо диалогическое звучание темы лишь подчеркивается взаимностью («люблю его больше Бога», — говорит о сыне мать, а он: «В слове «мама» такое счастье, что не снилось оно и Господу!»). Но за этими внешне кощунственными фразами угадывается другая истинность — по ту сторону кощунства и богобоязненности:

*Вот так я и жил на греховной земле, —  
И горестными ночами  
Одна лишь звезда мне светила во мгле —  
Звезда материнской печали...  
Она окружала меня тишиной,  
Она уводила тревоги, —  
И вот уже жизни хотелось иной,  
Нездешней и звездной дороги...  
(1987)*

Внимание к собственным родителям является не воплощением опозитизированного инфантилизма, а распутыванием своего человеческого душевного происхождения (родители даруют нам не только тело, но и самую земную неповторимость нашу, лежащую кирпичами генетики в кладке души). И если мать, таким образом, на полных и естественных правах выступает двойником всего детства, то неподалеку от нее основывает свое царство и отец поэта, «праведная душа», «избранник горя». В наследство от отца было получено немало: традиции того же несения горестей и той же праведности, нестяжательства и христовой кротости. Сам Всевышний, потупив взор, обращается к нему:

*Позволь же и мне с сумою  
Брести за тобой, как слепцу, —  
А ты называйся мною —  
Величье тебе к лицу.*  
(1991)

Этот царственный «Михоэл» в совестливом своем убожестве был евреем не иудаистской, а как будто христианской ориентации — с огромным даром страдания.

*Когда еврея в поле жаль подбитого галчонка,  
Ему лавчонка не нужна, зачем ему лавчонка?*  
(1964)

Христолюбие и зверолюбие вошли почетными членами в семью поэтических тем Айзенштадта. Так был вызван к жизни многочисленный святой народ зверья, звери с евангельской верою, — что не то что бы взято из самого новозаветного предания, но, если присмотреться, удивительно совпадает с ним, полным внешне жесткого антропологизма, по духу. Этим Айзенштадт по-своему воспроизводит, возрождает евангельские традиции; тема звериного как инобожьего и в христианском, и в христологическом смыслах разрабатывается поэтом с уверенной полнотой воодушевления.

**В. М. А.:** *«Айзенштадт — городок в Австрии, значит, предки мои были европейскими евреями, воспринявшими дух христианства. В моей семье было великое почтение ко Христу, совсем не так, как в ортодоксальных еврейских семьях. И для меня истинность этого Равви была непреложной. Никакие философы и мудрецы, которых я читал впоследствии, — никто не заменил мне Христа».*

Зверолюбие Айзенштадта (распространяемое, как и все у него, не только на поэзию, но и на реальную



повседневную жизнь) можно рассматривать и как пересадку на нашу мировоззренческую почву заповедей восточных культов (например, не убивать животных). Но здесь есть большое отличие: в морали одних народов изначально присутствует то, что другие со временем могут присваивать. Между тем Айзенштадтово зверолюбие по духовной своей форме совершенно не противоречит православным понятиям о благодати тварной жизни — напротив, даже является укреплением этих понятий на новых ценностных рубежах. Отсюда столь эстетически прочувствованная и этически выверенная «христианскость» всех этих «резвящихся небылиц». Звери, страдающие от людей, звери, людьми гонимые, презираемые и убиваемые, становятся в мире Айзенштадта не только природными параллелями Христу, но и его духовными воплощениями. Вспоминается не христианское (но крестьянское!) почтение к «зверью» С. Есенина (вообще Айзенштадт на уровне детали частенько переключается с Есениным). Иначе, по-апостольски и манифестально, как будто он преодолел адамово грехопадение, заявлял о своем отношении к зверям Александр Добролюбов: «Я поднял примиренья знамя, // Я братьями скотов считал», — а в другом месте предлагал живым тварям в честь пасхального торжества «погрузиться в глубокое размышление» («Примирение с землей и зверями»).

Айзенштадту довелось ощутить особенную привязанность к бродячим божьим созданиям, исключительное родство с ними на отшибе людского житья-бытья. Поэтому Господь на своем Престоле однажды изгоняет человеческого апостола, принимая апостола Полкана: «Рад и вправду я, Бог, не людской, а собачьей святыне, // Даже пахнет по-свойски — родное, блажное, лохматое...» (1980).

Итак, давным-давно, когда я спал в сарае  
 И духом угасал, —  
 Приснился мне Господь, бредущий за горами, —  
 Он брел в обличье пса.  
 Свисала доброта с его косматой шерсти  
 Лохмотьями репья,  
 Он брел, но не один — со мною брел он вместе,  
 Судьбу свою стерпя, —  
 И был Господь так слаб, глаза слипались болью —  
 В глазах была тоска, —  
 И брел я рядом с ним с суровою любовью  
 Собаки-старика...  
 (1988)

Можно среди птиц, кошек, псов и разной лесной живности увидеть у Блаженного и много прямо помещенных в контекст святости персонажей. Здесь есть и волк-монах, и монах, подвигающийся в лесном скиту в окружении лесных зверей (прототипы такого подвижника обитают в нашей пустынножительской агиографии). Убиенные звери сопоставляются с убиенными русскими поэтами, и как бы в пику описанному в предыдущей главе покойникам эти мученики называются «мертвецами от Бога». В божьих тварях Айзенштадта открывается некоторая отвлеченная, незвериная истинность, но, кроме того, начало божественного зверя (интересно, что зверем в Апокалипсисе назван Антихрист) не перевешивает начала Богочеловека, происходит общее им «горение»:

— Но разве раны не были святыми? —  
 Спросили дети. — Разве неспроста  
 Мы видели и в пламени и в дыме  
 Святыню сумасшедшего Христа?..  
 — Да, был и суд, и поздняя расплата,  
 Горели раны и горела соль,

*А боль — она всегда на свете свята,  
И нет святее святости, чем боль...*  
(1990)

*Но порою Господь мне дороже животного  
В его сирой судьбе, —  
Столько горького в нем, столько сиро-беззлобного,  
Столько горя и бед...  
И бреду я — бреду я за бредом и мукою.  
И горит моя грудь...  
— О Господь, этот путь не грозит нам разлукою,  
Этот жертвенный путь...*  
(1991)

У Вениамина Блаженного никогда не встретишь четкой иерархии вещей — она текуча и условна. На удивление Богу, поэт обещает выучить звезду «на небе лаять по-собачьи», верит во всеобщее бессмертие. Здесь и обнажается неповерхностное христианское мировидение Айзенштадта — это «малые сии» у Господа, слабые существа «меня передадут в Христовы руки, // Под горестные крики торжества...». Такое миссионерство во зверях перерастает собственные рамки и смыкается непосредственно с новозаветными ценностями. Внутри же поэзии Айзенштадта звери объединяются с детьми, царство звериное — со счастливым краем детства, мир матери — с миром отца. Они даже не столько уединяются, сколько по сути являются нераздельными. «Я различья не вижу почти», — говорит в таких случаях Айзенштадт. И посему поэт обращается малой птихой:

*Подставлю, Господи, крыло я мамино  
Под ветер, а затем крыло отцово —  
Ах, мне всего-то и хотелось малого —  
В полете видеть песенное слово...*  
(1985)

В этом наибольшем средоточении светлых сил вырастает вдруг и отталкиваемый антипод этого союза, некое все более напряженное ему противоление. С одной стороны, «тот, кто ничего не понимает, — // Ребенок или зверь», который «шествует на воле — // И лижет мир шершавым языком». С другой стороны, «взрослый», общественный, выхолощенный умствованиями и опытом мир человеческого греха. Муравьи, воробышки, мошки обращаются тогда в хищников, на первый план выходит волчья разновидность зверья, возникают мотивы берлоги.

*Буду спать и сопеть, будет сон мне диковинный  
сниться,*

*Как двуногие звери меня окружают кольцом.*

(1975)

Сумасшедший дом теперь есть социум, взятый уже в биологическом смысле. Но биологическое ли, психическое ли — у Айзенштадта все это всегда является проблемой его собственной судьбы: «Не демон, не дух. // Я всегда лишь умершая псина...» Или:

*Называл я себя то Спасителем, то Сатаню,  
Но один лишь котенок на Богом забытом дворе  
Был воистину мной и пребудет воистину мною, —  
Тот, кто робко сидит на дырявом помойном ведре.*

(1983)

Это последнее самоотождествление есть на деле «первое», есть возвращение к истоку. Пред взором поэта стелются дороги и тропы — и лапы прежнего котенка эти пути исходят. Бродяжничество, не являясь отдельной темой, является сущностью временного бы-

тия души. Звери у Айзенштадта — дикие, бродячие или по крайней мере бредущие и «забретающие» куда-то. Целый ряд стихотворений посвящен цыганству и цыганам, которые названы «моей чертовой родней». Воспеваемая «высокую участь поэта-бродяги», Блаженный имеет в виду и собственное прошлое, и образ жизни почитаемого им Велимира Хлебникова, говорившего в свое время: «Поэты должны бродить и петь». Наконец, главный бродяга, первобродяга мира — Спаситель — открывается поэту далеко не в последнюю очередь именно через эту свою ипостась, в которой он

*Пел-бродил тропой между колосьями,  
Пел и на евангельском листе...*  
(1990)

*Не по вашей земле — я бродил по господнему лугу.  
Как двенадцать апостолов, птицы взлетели с куста.*

*И шепнул мне Господь, как на ухо старинному другу,  
Что поет моя мертвая птица на древе креста.*  
(1967-1991)

Текучесть и размытость той «информации», которую мы получаем из стихов Айзенштадта, не противоречит единой мере ценностей, а как раз подчеркивает широкие и свободные связи, заметные лишь с высоты птичьего полета, непригодные для наземного разглядывания. Так, мобильность поэтова зрения и хаотичность его воспоминаний вызывают, в виде реакции, бродяжничество, но уже не только в буквальном смысле. Все, о чем пишет Айзенштадт, бродит по дорогам его памяти, как «волки с загадочными ликами Христа»:

*А кто-то говорит, что он охотник  
И держит эту стаю на прицеле...  
Но это ведь стенаний моих сотни  
Бредут в неутихающей метели.  
Не волчьи стаи — дни бредут за днями,  
Их тысячи без племени и роду,  
И молча издыхают на поляне  
Они, себя приведшие к исходу.*  
(1985)

Бесконечная маета была бы невыносима, если бы не внутреннее ядро посреди душевного хаоса и если б не внешнее пространство бродяжнической судьбы, где этот внутренний покой обретается. Таким образом, внешним пространством судьбы (внутри — маета) оказывается сокровенная глубь души (извне — расплавленный мрак мира).

Само по себе бродяжничество было бы бессмысленно без внешнего пространства судьбы, называемого у Блаженного «простором». Он и является «тайной пути», которая единственно прекрасна, — на просторе душа «буйнит» и обретает истинную свободу. Очевидно, душа, выносимая бродягой в метафизический простор, собирается в самой глубине своей, очищается ото всего внешнего, случайного, искаженного. На этой победоносной ступени творчества и веры обретается, должно быть, и сам Айзенштадтов покой. Но о покое говорить рано, пока «на жизнь мою, на честь, // На мир моих высот» устремлены угрожающие «внешние» силы, пока в судьбе самого поэта не исчерпан этот конфликт, замутняющий ясное и потрясающий незыблемое.

**В. М. А.:** *«Одним из толчков к моей болезни послужила смерть Пастернака. В те годы мы безмерно идеализировали его. Моя же любовь увеличивалась добрым отношением ко мне самого Бориса Леонидовича, его огромным*

личным обаянием. Ведь тогда, при встречах, я слезами обливал его руки, и он понимал, что это мое сердце так расположено к нему.

В эту страшную эпоху стихи были для меня не искусством, они были «человеческим словом». Не издавали Блока, запрещали Есенина, в годы моей молодости ничего не было известно. Строки цитат из агитационных статей против «есенинщины» западали в сердце. Добрый человек подарил мне большую антологию поэзии 20-х годов, — в этой книге тогда была моя религия, поэты были провеяны духом христианства, духом человечности.

Смерть Пастернака лишила опоры. Меня в тот день насильно затащили на футбольный матч, и все было черно — и фигуры, и небо, я плакал бесконечно. Я почувствовал себя страшно одиноким в этом мире.

Были и другие причины. Преследовали на работе, таких, как я, всегда унижают, всегда издеваются над ними... Многие тогда сошлось в одной точке».

Разгадка как богоборческих кощунств разного рода, так и вообще всей подвижности категорий у Айзенштадта — в глубоко душевном характере его творческой жизни. Все, к чему ни прикоснется Айзенштадт, становится душой; и даже то, на что он лишь украдкой посмотрит, заключает в себе потенциальную душевность, пульсирует «сердцем немоты».

Полное чувство простора редко у Айзенштадта, оно для него нечто вроде конечного зияния. Простор открывает выход к духу, где все уже освящено и обожествлено и где разговор о поступательном движении судьбы, собственно, заканчивается. «Темничные тучи» мира и опасность погрязнуть в низших узилищах души отражаются в причудах бредовых ассоциаций (торговля нимбами, Бог-ловчий, которому предлагается сожрать гонимого **Его миром** бродягу, и многое другое). Можно говорить о том, что этот «бред» метафоричен и с точки зрения социальной весьма заострен: и са-

тана, и блуд, и смерть у Блаженного практически без исключения коренятся в обыденности и находят себе «реалистические» примеры, — но мы лучше отметим другое: пульсация души (сужение — расширение) лежит в основе ее природы, блуд и плотское самопогружение означают «узость» небес, нехватку полного и трезвого взгляда, кислородное голодание духа. Эти приливы и отливы души поражают даже и не сами по себе, а своим космическим масштабом.

Именно Блаженному удалось, в конце концов, овладеть этой извечной неосознаваемой пульсацией, амбивалентной «тягой» лирической памяти-фантазии, по течению которой так часто устремлялись поэты-индивидуалисты. У Батюшкова такая двойственность выражалась в отношении к мечте, которая «обманчива», но и — «неба дар благой» («Мечта»), у Баратынского данное противоречие формулируется в строке «смешной недуг иль высший дар?» («Рифма»); Тютчев воплощал его в контрасте переживаний дня и ночи («О, вещая душа моя!»); Лермонтов зачастую просто разодран в этом противоречии «желания чудного» души («Ангел») и «мечты души моей больной» («Звезда»). Здесь, вероятно, знак особой близости с Лермонтовым Айзенштадта, у которого трагические взаимоотношения с убывающей душой легли в основу лирического сюжета, порой называемого им «возвращением к душе».

### 3. Убожество и Божество

О чем в стихах Айзенштадта идет речь — о мировой ли душе или о личной душе поэта, — сказать нельзя. Во всяком случае, когда говорится «моя душа», вовсе не подразумевается «Айзенштадтова душа». Айзенштадт потому и является собой, что уже не является Айзен-



штадтом. «Я души своей нищая вежа», — говорит он. И хотя вся она «не всегда со мной рядом», однако же, если что-то и есть рядом, то это тоже часть души. Просто нередко такая часть способна заслонить остальное. Поэтому, когда самоубийца озирает собственную судьбу, он видит, что —

*Ее опасные ущелья,  
Ее пути — за ровом ров —  
Вдруг превратились в новоселье  
Каких-то праздничных миров.  
И мертвый смотрит с удивленьем:  
Какая дивная земля, —  
А он ведь проклял эту землю,  
Ушел в загробные поля...*  
(1985)

Как же при жизни разглядеть эту «дивную землю», за чем она скрывается? Кажется, этим вопросом — улавливанием ускользающей истинности образов бытия — поэты и занимаются. По крайней мере Айзенштадт положил много сил на название души. «Душа-скиталица» уподобляется у него и валенкам, которые он подшивает на виду у «блатной» ватаги ангелов, и покинувшей ветку тела птице, что «совершила свой певчий полет // И теперь не оставит меня до последней разлуки». Душе можно уподобить лишь то, что является ею самой, или же ее можно постигнуть через гармонию с телом и миром:

*Душа цвела — она была собою  
В закровеневших язвах и рубцах...*  
(1976)

В одном из самых красивых по форме стихотворений Вениамин Блаженный, сравнивая себя с «Медждуном-караваном», изрекает новооткрытый

закон: «Когда витию окружает пустошь, // Он постигает искренность шута». Воистину свобода от этой «искренности» и покой от окружающей суетящейся пустоты могут быть обретены в самом изначальном месте, куда надо возвратиться. Проблуждав по каким-то тропам, поэт, наконец, восходит на крыльцо:

*Наконец я ступил на родимый порог,  
Наконец захожу я в свой дом...  
Здесь и мать и отец, здесь и братья и Бог,  
Седовласый старик за столом.  
Даже кошка, состарившаяся слегка,  
Восседает при прежних усах,  
Ибо все на земле пребывает века,  
Пребывает навек в небесах.*

(1985)

Мы ощущаем, какие нити тянутся от поэта ко всем обитателям «своего дома», какое единство, близкое целостности поэтического «я», открывается на последнем, целевом этапе постижения судьбы. Через свою душу поэт обретает бесконечную власть «узревания», «ширь всесветную» (в стихотворении «На высоких горах...» душа признается равновеликой вездесущему всевидящему оку). Тяготясь земной судьбой, он снова обращается к Богу с полукощунствами, но уже другого толка —

*Зачем зовется «я» беспомощное тело?..  
Когда бы это «я» и вправду было «я»,  
Я затопил бы мир душою без предела,  
Я стал бы, словно Бог, грозой бытия.*

(1987)

«Душа-государыня», преданным рыцарем которой видит себя Айзенштадт, обладает воистину безмерной

властью, и, служа ей, поэт готов помериться силами с самим «Господним оком»:

*И даже тех, кого не зрел ни разу,  
С кем не был связан ни одним мгновеньем,  
Я помню по какому-то приказу  
Моей души с ее замирным зреньем.*  
(1991)

И все-таки здесь уже нет противостояния — здесь власть пребывает не на полюсах отношений, а в сосуществовании этих полюсов, в богожизни Отца и Сына, Творца и твари. Эта высшая связь бытия раскрывается в мнимоперевернутой формуле: «Ты не умрешь, ты не погибнешь, Боже, // Пока жива у смертного душа» (1979). Айзенштадт не борется с Богом, он по существу даже не может бороться с Ним:

*И я назову себя, Вениамина,  
Себя назову я Блаженным,  
Затем, что святыня меня истомила  
Сияньем своим сокровенным.  
Затем, что не сам я бреду по дорогам, —  
Бредет и поёт Соглядатай, —  
Он вечность увидел, и видел он Бога  
В дороге своей незакатной...*  
(«Вениамин», 1985.)

Бессмертие выступает в стихах Блаженного высшей ценностью, с которой не сравнится даже вождеденный покой. В «классическом» стихотворении «Я поверю, что мертвых хоронят...» читаем:

*Я раскрою глаза из могильного темного склепа,  
Ах, как дорог ей свет, как по небу душа извелась, —  
И струится в глаза мои мертвые вечное небо,  
И блуждает на небе огонь моих плачущих глаз...*

Можно с уверенностью сказать, что Айзенштадт ориентируется на Бога онтологически, а из этого следует, что все его богоборчество не носит отрицающего характера. Тоска о бессмертии в устах поэта убедительна уже сама по себе, она, можно сказать, «доказывает» существование Бога.

В качестве же части души Бог, хотя и занимает центральное место, способен смещаться — порою частично (в виде эманации или воплощения), порою целиком (в виде метаморфозы-инкарнации или искажения). Но «нормальное», спокойное боговидение заключается в созерцании седого Господа на Престоле (Престол практически всегда означает благость Бога, Его неискаженность). Разнообразие богопроявления у Айзенштадта довольно богато — не менее богато, чем разнообразие чувств самого поэта к Богу. Бог-старик есть скорее мифологема, чем реальное ощущение Его (ощущение же это всегда неопределенно). Как говорится в стихотворении «Сны», он был «многим — только не собой...»<sup>10</sup>. Посему богописание перестает быть священным в смысле сугубо религиозного акта. Бог живой, Бог — Созидатель мира рисуется в каком-то текучем видении, порой (но за исключением ипостаси Спасителя) доходящем до пародии или до антитезы пародируемому. Эффект от этого возникает, естественно, в тех проекциях, которые пролегают от знака к означаемому, от результата иронического переосмысления, от итога трагического преображения к истоку — некоему подразумеваемому объективированному Божеству. Разные «боги», разные теологические вариации Блаженного все-таки

---

10. Посылка эта, ведущая у В. Блаженного к дальнейшему, весьма оригинальному поэтическому продвижению, в догматической теологии приводила к предпочтению отрицательного («апофатического») метода богопознания: «неведением и невидением узреть и познать Того, Кто превосходит созерцание и познание» (Дионисий Ареопагит), ибо при обнаружении сходств Божества с образами бытия «гораздо больше ускользает» (св. Григорий Богослов).

не лишены кощунственного ерничанья, что имеет по крайней мере два объяснения.

Первое из них то, что трагически ли усеченный или иронически перевернутый образ Бога вызывает к жизни новые смыслы (подобно тому, как икона может фигурировать внутри картины) и восполняет совершенно недостаточное без того живописание мира-души у Айзенштадта.

*Господь, седой, как лунь, сидел на белом троне,  
А я, седой старик, скитался по земле,  
Но был и я слезой в святой его короне,  
Он помнил о моей бродяжьей колее.  
Порою брал Господь, свою корону в руки —  
Все так же ли горит и светится слеза, —  
И благостно лилось сиянье моей муки  
В бездонные, как мир, господние глаза.*  
(1984)

Если признать, что поэт волен создавать не только псалмы, но петь — что ему угодно и о чем угодно, то останется лишь признать, что эта вольность весьма опасна и поэт, говоря о Боге, берет на себя великую ответственность за слово. Айзенштадт ощущает эту ответственность прежде всего как долг искания.

*С тех пор, как я узнал, что Бога нет на свете,  
Я стал его искать в любой глухой дыре...*

*О, как прекрасен Бог во гневе и печали,  
Но вижу я не меч — господнюю слезу,  
И смотрит на меня печальными очами  
Тот, чей сиял мне свет и сверху и внизу...*

Все эти мотивы можно было бы признать еретическими, если не учитывать, что у Айзенштадта нет «по-

следней инстанции». Воистину все инстанции промежуточные, поэтому они сами уравниваются друг другом, — нельзя опереться на стих: мол, так мыслит Айзенштадт, — его мысль и воля живут в пространстве между стихами. Как глубокомысленны в контексте и как опасны для цитирования такие строки, как «Я Бог и даже больше Бога», или другие, с обращением к Господу, — о своей матери: «С тебя ведь тоже слезы эти спросят, // Старушеские слезы!» Было бы однобоким цитировать только «благодетельные» стихи, хотя даже в самых умеренных из них дает себя знать поэтика вольного поворота слова:

*— О, Боже мой, еще я жив в дороге,  
В напутствии твоих заветных слов,  
Еще я жив не в Дьяволе, а в Боге,  
Еще я слышу твой вселенский зов...  
И я не сетую, что путь мой долог,  
Что не обрел я отческих даров...  
О, Боже, — я всего лишь мелкий сколок  
Твоих свершений и твоих миров!..*

Буквально на соседних страницах этой поэтической тетради возникает реминисценция сумасшедшего дома:

*Я просуну сквозь ржавые прутья кулак,  
Обитатель темничного дома:  
— Это ты, а не я, мой Создатель, дурак  
С атрибутами бури и грома...  
И пускай меня заперли недруги в дом,  
Где не раз исходил я слезами.  
Мне не страшен господний карающий гром,  
Я еще поборюсь с небесами.*

(1991)

Не станем вновь комментировать строки кошунства<sup>11</sup>. Дабы еще раз показать, что мотивы «большебожия» и им подобные условны, можно процитировать не менее условное, по сути дела, «уничтожение» Бога в тесноте душевной боли:

*В дыму моих невыдуманных бедствий  
Сгорел Господь, и тлели волоса  
У ангелов, толпившихся в соседстве...  
И был одним из ангелов — я сам.  
И был одним из ангелов сам дьявол,  
И это он обрек меня Руси,  
И я, как зверь, бродил в багряно-алом,  
Звериной боли лапу прикусив...  
(1966-1990)*

Когда Баратынский начинает воплощать поэтичен теорию «мечты», у него получается не просто психологическое судьбописание, но судьбописание вообще — от личных переживаний до **апокалиптических** картин («последняя судьба всего живого» в «Последней смерти», вознесение над судьбами в «Недоноске»). В отличие от него (и, скажем, Д. Андреева) у Тютчева заметна ориентация на **исторические** воззрения ветхозаветных **пророков**. Еще оживленнее та же тенденция проходит сквозь этномифологический традиционализм Клюева, который предварил многие Айзенштадтовы антиномии, но надындивидуалистически, в при-

---

11. В одном из своих писем автору статьи Айзенштадт говорит: «Мои «кошунства» чаще всего — затаенный смех Вечного Мальчика, любившего в детстве ходить по кромке крыши (если и упаду, то подхватят чьи-то добрые руки и унесут в небо). Мой дьявол — это наше людское несовершенство, а не изъян в творении Господа Бога. Как в оркестре фальшивая нота ранит слух дирижера, и он тревожно стучит палочкой по пюпитру, добиваясь совершенства, так визиты дьявола оставляют для меня открытой дверь в луговой простор Господа Иисуса».

частности к истории народа. Ближе всех Айзенштадту напряженная авторефлексия Лермонтова, который занят собой как духовной сущностью и в то же время измучен безответной загадкой земного призвания. Собственно, это та же ориентация на **пророков** Древнего Израиля. Но знаменитый лермонтовский «Пророк» (это не мистический «шовинизм» Тютчева, это не оптимистически закликательные пророчества Клюева о воспарении в Царствие Небесное «Руси избяной») особенно близок именно Вениамину Блаженному. «Провозглашение» истин в итоговом стихотворении Лермонтова глубинно сопряжено с гонениями на провозглашающего, бегство же «из городов» предполагает воссоединение с миром земных тварей и звезд. Все это принципиально важно для Лермонтова хотя бы в символическом плане, и все это относится к определяющим свойствам Айзенштадтовой лиры. Широкая ориентация на пророков приводит, в конечном счете, к задействию традиции **Псалтыри** (в частности, у Лермонтова — в «Молитвах», у Айзенштадта — в «Молениях»). А у Блаженного мотивы из Псалтыри и пророков уживаются с духом **Книги Иова**.

Но вот вторым обещанным оправданием псевдокошунств, или, если хотите, кошунств-приемов, является эстетика шутовства, которую Айзенштадт культивирует с небывалой для XX века энергией и убежденностью. Это не какое-нибудь социальное, моральное шутовство, это настоящее **мистическое юродство** и, как нам представляется, мощный вклад поэта в духовные слои нашего времени.

Не правда ли, многое из предыдущих противоречий объясняется тем, что — согласно одному из «Молений» поэта — «был шутом у Господа у Бога, // Я был шутом, пустившим душу в пляс»? И с достоинством:



*Я не только твой шут, я избранник твой, Господи,  
тоже,*

*И поскольку моя с сумасшедшей слезою судьба,  
Будь со мной добрее, Господь, будь со мною постро-  
же —*

*Я не только твой шут, я твоя боевая труба.*

(1990)

Юродственное богопознание начинается с установления некоей идентичности Господа — себе: «Меня повстречает загадочный вечный Убогий». В Убогом Божестве сливаются ручьи бродяжничества, христианственности, звериности и душевной воли. Как бы ни сгущалась эстетическая условность стихов этого ряда, они несут в себе начало ясности, душевного здоровья, просветленности: «Я отмылся до сути Христовой, // До юродивых светлых морщин...» Вообще стихи ясные составляют в поэзии Айзенштадта несомненное большинство, и отличить их нетрудно, если только не принимать за замутненность духа трезвую иронию или огненный сарказм божьего шута.

Убогий Бог — это вовсе не подобие куртуазного бога из европейских «Видений» XIV века, который «равняется» по автору. Это единственно возможный в эпоху новейшего безбожья Бог — всякий другой Бог **ним, неверен, потому что «спрятан»**. «И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом...» (Мф. 5, 15), а бродяга не имеет тайника, его тайник — весь мир. Религиозность в душе русского народа сохранялась, как нам представляется, в основном на подсознательном уровне (мы не имеем в виду коммунистических служений, эти массовые ритуалы не вытесняли подсознательной совестливости). У Айзенштадта есть картина и самосознающей народной религиозности:

*Я на ранней заре покидаю полати,  
 Полно спать, надо землю готовить к венцу,  
 И какой-то цветочек оплел мои лапти,  
 Эти лапти и Господу Богу к лицу...  
 Он ведь тоже, Господь наш, крестьянского званья  
 И всегда пребывает в заботе-труде,  
 Ладит сбрую весною, зимой ладит сани,  
 Поспевает в лаптях поднебесных везде...*

(1990)

«Потешный» Бог у Айзенштадта – это уже не просто очередная вариация на теологическую тему. Всевышний как будто охотно подключается к игре своего шута: «Он и скачет, и пляшет, и рожицы кажет...» Однако делает это Господь украдкой, с небес, чтобы приободрить убогого поэта, – встреча же носит на себе отсвет душевной трагедии, она посмертна:

*Ничего не сберег я, Господь, этой горькою ночью,  
 Все досталось моей непутевой подруге – беде...  
 Но в лохмотьях души я сберег тебе сердца комочек,  
 Золотишко мое, то, что я утаил от людей...  
 Вот и будет вдвоем веселее поэту и Богу...  
 Что за чудо – поэт, что за чудо – замызганный  
 Бог...*

*На кладбище в ночи обнимаются двое убогих,  
 Не поймешь по приметам, а кто же тут больше убог.*

(1976)

Тема безумия тесно спаяна с трагическим мироощущением поэта – на грани жизни и смерти даже Бог проходит «сумасшедшей походкою». Но в отличие от «ясной» трагедии в «безумных» стихах нет уже отрешенной безмятежности духа – в них ощущается мутация сознания, наплыв безрассудной демонической ярости:

*Да, люто восседала потаскуха  
И вся была, как ад, огнеопасна,  
Но есть соблазны бешеного духа —  
Они страшнее плотского соблазна.  
Они крушат небесные престолы,  
Ничьим святым не кланяясь порогам,  
И дух выходит в ярости веселой  
На страшный поединок даже с Богом.*  
(1987)

В «безумных» стихах, несмотря на их необузданную порывистость, существуют жесткие законы: в частности, как говорилось в первой главе, сумасшествие всегда связывается у Айзенштадта с его демонологией, за которой следует, скажем так, «блудовольство». С другой стороны, в «ясных» стихах богоборчества не бывает, бывает только трагическое иронизирование (в широком смысле слова), иногда имитирующее безумие и безбожие.

*А кто же этот бес, бредущий в поднебесье?  
О Господи, я в нем узнал свои черты, —  
Так, значит, и меня коснулось бремя бесье,  
Так, значит, я и сам исчадьё темноты?..  
Но нет, еще могу я искупаться в луже  
И голову венчать дорожным лопухом.  
— Я, Господи, других бродяг твоих не хуже,  
Расстался я в пути и с бесом, и с грехом.*  
(1990)

Но посмотрев на свои создания со стороны, поэт как будто сам поражается размаху и облику содеянного:

*Ах, слова мои, бражники, горе-сермяжники,  
даже бойцы-рукопашники,  
Я и вправду Емелька Пугач, необузданный норов,  
– Или это орда бесноватая мертвых и ряженных,  
– Или это один я кружусь на российских просторах?..*  
(1983)

Высокий риск юродивой игры, опасность, веселящая душу «разбойного» поэта, несет в себе скорее эстетический, чем религиозный смысл. Ведь юродство это есть юродство во Христе, безумие Христа ради, освященное и церковной традицией, хотя Айзенштадт вполне справедливо замечает, что безумец бредет «в стороне от Бога», «от парадных крыл». Юрод (или урод) на Руси был синонимом слова «убогий», этимологически обладатель такого имени признавался за находящегося «у», сбоку от общего народного бытия и в то же время не мыслился в отрыве от него. Уродивый давал возможность народу глядеть на себя со стороны, был чем-то вроде независимого духовного арбитра, неподвластной царю совести. Отсюда и глубокое почитание самых выдающихся из них.

В. Блаженный не углубляется в историческую традицию, а исходит из собственных реалий. Его авторское «я» приблизительно к началу 80-х годов замыкается в цепочке «юрод – пес – шут», хотя по отдельности мотивы эти у него изначальны. Тогда же разрабатывается с новой силой оппозиция «я – Бог», решение ключевых «богословских» исканий Айзенштадта становится неотделимым от решения проблемы убожества. Если убог = урод, то по-своему равны Бог и Род. Это действительно так в том смысле, что сотворение и порождение в языковом сознании тесно перекрещены – Бог есть Начало Порождающее. Уродивый – это какой-то особый, ни на кого не похожий сынок у Бога, и с Богом у него, должно быть, свои,

личные счета. Эта мысль принадлежит не только Айзенштадту — четыре и более веков тому назад таково было сознание русского человека.

Как бы по житийным законам поэтика отрывается от насущной для нее земной жизни, но мстит за это причудами смыслообразования. Происходит посягновение на ослепительную и неприступную Господнюю обитель, — так проклевывается и разрастается «окольный» язык юродства.

Когда Вениамин Блаженный обращается к Богу, он говорит Ему о чем-то своем, и не дело земного ума оценивать эти речи. В XV веке их слушали и старались разгадать (хотя за глаза убогих и называли «пахабамы» — уважение перемешивалось с отчуждением). В веке XX их вовсе не слушают, но пытаются заклеить потерявшего рассудок поэта:

*Его и дьявол в ад с собою брать не хочет,  
На черта сатане подобное добро,  
А он-то, блудодей, о святости хлопочет —  
Пускай его Господь повесит за ребро...*

(1987)

Такие перипетии проходит гонимый лермонтовский пророк в лироэпическом опыте Айзенштадта. И когда юрод прикидывается в самоуничижении дурачком, когда и впрямь безумен, когда издевается, а когда посмеивается над собой, — рассудку приземленному распутывать и мудрено, и незачем. XX век для «божьего шута», пожалуй, наихудшее пристанище, но и неповторимое, ни в коем случае не сводящееся к средневековым своим аналогам (атмосфере юродства Руси, Византии или же западной «святости» в духе Франциска Ассизского).

**В. М. А.:** *«Пророк, поэт — это ведь нераздельно, и со времен Пушкина нераздельность эта даже неоспорима.*

*Конечно, не каждый поэт — пророк, но я ведь и не настоящий пророк, и не в полном смысле слова поэт. Я — Блаженный, а это какая-то живая ступень, живая перекладина, проходящая сквозь век духовного мрака. Блаженный — это не псевдоним, а имя некоей сущности, некоей частицы вечности жизни...*

*У Толстого есть фраза: «Юродство — лучшая школа добра». В этом духе я и мыслил себя уже начиная с 40-х годов. Самоуничижение паче гордости — это был путь к внутренней ценности в кровавой и безумствующей вселенной».*

О своей национальности и ее генетических грехах (древние юродивые, к слову, часто были обрусевшими инородцами) Айзенштадт скажет:

*Не спрашивайте, я еврей ли, не еврей ли,  
Я — тот, кто возлюбил земную красоту,  
Но было суждено мне жить в такое время,  
Когда и красота пошла на корм скоту.  
Но вы-то знали толк в кровавой этой каше!..  
И все же говорю я вам как на духу:  
Стези мои — они господние, не ваши,  
Причастен я лишь был к небесному греху.*  
(1990)

Как видим, это есть царственная национальность, национальность убожества (свойство вполне этническое, если бы юродивых собрать вместе).

*Где же хоромы?.. А это и были хоромы.  
Где-то на свалке сидел я с державным лицом,  
И сквозь меня проходили, как лошади, громы... —  
Был я царем и гордился царевым венцом.*  
(1968-1990)

В юродивом имени «Блаженный» для Айзенштадта соединяются и юродство, и убожество, и религиозный дух, и какая-то необъяснимая закономерность судьбы:

*Я — человек монашеской свечи, —  
Я вижу одинокий свет ночами  
И тихих звезд движение в ночи,  
Как братьев во спасенье со свечами.  
И вижу я звезду, которой нет,  
Она погасла при моем рождении,  
Вот отчего я называл «Блаженный»  
Себя — рожденный смертью поэт...*  
(1985)

*Я случайно нарушил порядок вселенной,  
И пошла обо мне никудышная слава, —  
Ведь когда говорил мне Всевышний «налево»,  
Я сбивался с ноги и бросался направо.*  
(1987)

*...Он и сам был звездой, однажды сгоревшей,  
Только слабая искорка где-то дрожала.*

*Где-то в теле дрожала, в душе и во вздохе. —  
Нет, он все-таки был человеком счастливым,  
Подбирал он господние жалкие крохи,  
Был в согласье с судьбою и слыл юродивым.*  
(1990)

Казалось бы, в поэтическом безумии Айзенштадта есть мотив, не подпадающий под рассматриваемые ранее категории: это и не юродство, и не смутоносное бешенство, и не трагическая ирония, а какое-то просветленное сумасбродство («Сойти с ума — сойти с крыльца тюремного...»). Как в стихотворении «Вечный мальчик»:

*И последнее — всех откровений верней,  
Я и вправду лишен был земного рассудка,  
И я счастлив всегда был в сумятице дней,  
И беспечен, как чья-то досужая шутка.*

(1986)

Природа этого «телячьего» сумасшествия далека от прежних тяжелых и темных безумий: это поэтизация творческого восторга, поэтизация отрыва от обыденного. Посему здесь есть элемент своеобразной иронической игры: иронизируется понятие «земного рассудка». Именно рядом с таким рассудком поэт и ощущает себя безумным, именно в уходе от этого рассудка и его губительных законов — поэт и счастлив, и свободен.

Не менее идиллическое разрешение находит и тема «смертеборчества» — умиротворенную и ясную картину смерти мы встречаем в стихах, с позволения сказать, «смертелюбческих», где эта героиня лирики рассматривается как необходимое благо. Благость смерти всегда связана с ощущением бессмертия, с ощущением легкости и беспечальности сего переходного состояния бытия (смерть «всегда лишь сон» или даже «смерть — это птица на взлете»).

Зрелый Айзенштадт, «перебесившийся», переболевший многими болезнями и страхами, приобретает особое достоинство, идущее из юродства, из осознания уже и высшего долга, и духовных завоеваний, требовавших стойкости и воли. Это чудом произродившийся и уцелевший поэт-юрод. Но в своих фантазиях он не уготовил себе рая, в рай он придет с той же «волчьей повадкой», хотя никого и «не тронул укусом», — а если Господь будет не таким, каким быть должен, то уйдет «и из неба», уйдет в свой простор («Стихи ухода»).

Достоинство и суровое счастье поэта сквозят и в стихотворении «Разве я виноват...», где описывает-



ся чудесное превращение «неведомой» ему энергии в осознаваемый Божий дар. Это у Блаженного свой вариант «Пророка»:

*Да, нездешняя сила меня сотрясала, как дрожь,  
Диктовала стихи, беспризорные строчки-страницы...  
И гремели тревожные громы: — От нас не уйдешь,  
Ты от нас не уйдешь, — говорили мне звери и птицы.  
И тогда я увидел на клювах у птиц имена,  
И тогда я увидел, что звери смеются и плачут,  
И я понял, что мне чудотворная сила дана —  
Заливаться в лесу соловьем или выть по-собачьи.  
И утихли все бури, пришли в равновесье весы,  
Убывает и сходит на нет моя долгая мука,  
И я счастлив теперь, что я неба ничейного сын  
И меня языком облизала безродная сука.*  
(1990)

80-е годы для Айзенштадта — годы интенсивного поэтического труда. Это уже не былой бродяга, ловавший в дорожном воздухе свои вдохновения, это — поэт с самосознанием творца, с самосознанием чудотворца, который служит юродом и боевой трубой, служит Христу строительством своей «церкви-теремка»:

*Я худо жил в миру, краюха хлеба с солью  
Худые ублажала телеса,  
Но все, что было сном, но все, что было болью,  
Вознес я, как святыню, в небеса.*  
(1985)

Творчество Айзенштадта и впрямь подобно церкви: человеку верующему здесь пристало молиться. Как и полагается, в росписях церкви есть и диавол, и соблазны, и грехопадение, есть и святость, и Спаситель, и Отец, и Утешитель. Церковь сия необычна, росписи

ее могут поразить своей пестротой и парадоксальностью образов. Найдутся и такие, кто увидит в этих рисунках много лишнего, опасного, слишком сложного и чересчур самонадеянного. Но, как говорится в одном из стихотворений, «эти слухи пришли не от Бога».

*— Хорошо, — говорю Сатане я, —  
Но известно ли вам, остряку,  
Что могу я и землю, и небо  
Заточить в золотую строку?..  
Что, словами на воле играя,  
Я могу над землей барыша  
Поселить себя в области рая,  
Где моя возликует душа?..  
...Не найти вам такого, как я, вот,  
Заклинателя слов — посему  
Мне не страшен ни Бог и ни Дьявол, —  
Я владыка в своем терему...  
(1990)*

И это, конечно, не вызов добру и злу «со стороны», это уже уверенность творца, знающего себе цену, ведающего свою величину, свой вес на мировых весах: «...Я уже давно шагнул за тот предел, // Где, лапти развязав, сидят и дремлют боги...». Если взять всю поэзию Айзенштадта в целом, то ее можно представить в виде величественного «жития Вениамина Блаженного, написанного им самим», жития в стихах, жития непосредственного, но подробного и полного.

## ОБНАЖАЕМАЯ ГЛУБИНА МОДИЛЬЯНИ<sup>1</sup>

Модильяни — один из наиболее загадочных художников «парижской школы». Не вписавшись ни в какую конкретную группу или течение нового искусства, он заставляет подозревать о какой-то личностной тайне, художественно-мировоззренческом секрете, который позволил ему однозначно заявить своеобразное видение вещей, очень современное и в то же время уводящее из его времени в иную глубину. Вряд ли кто-нибудь даст четкий ответ, было ли творчество Модильяни и его судьба пародией на эту глубину, которую он искал в облике человека, или же сквозь пародию прошла энергия несомненной жизненной правды.

Судьба и творчество Амедео Модильяни (1884-1920) в России известны в первую очередь благодаря книге искусствоведа В.Я. Виленкина, третье издание которой предпринято издательством «Республика». Текст книги в сочетании с богатством цветного иллюстративного ряда (более 90 репродукций и фотографий) восполняет серьезную недостачу русского художественного контекста, особенно если учесть, что наследие Модильяни в отечественных музеях никак не представлено.

За свою короткую творческую жизнь в Париже, куда Модильяни перебирается из родной Италии в 1906 году, художник все более укрепляется во владении самобытным языком живописи, в неповторимой стилистике, которая, как и все молодое искусство того

---

1. Статья напечатана в газете «Книжное обозрение», 1995, № 41.

времени, отталкивается от опыта постимпрессионизма и неоимпрессионизма. Для раннего Модильяни это в первую очередь П. Сезанн и В. Ван Гог, хотя уже в самом начале он удивляет коллег нежеланием следовать определяющим принципам признанных мастеров. Самому Модильяни так и не суждено было вкусить признания – притом, что оно не замедлило нагреть тут же после его смерти. Это обстоятельство обрекло его на рваную траекторию жизни, жизни «бездомного бродяги», полунищего подвижника, никогда не отступавшего с пути бескомпромиссного искусства.

Виленкин, обрабатывая огромный фактический материал, не обходит и острых углов, говорит, в частности, о «парадоксе силы и слабости» художника, состоявшем в его пристрастии к алкоголю и гашишу. Многие биографы на Западе долгое время раздували в связи с этим легенду о «проклятом художнике», буяне и пьянице, чей гений пробуждался под воздействием «дьявола гашиша». Виленкин прямо противоположен в оценке причины творческих достижений Модильяни – в основе успеха, по его мнению, была заложена не наркотическая деградация, а сознательный упорнейший труд. Тем не менее, нельзя отрицать того, что неупорядоченность жизни была для Модильяни необходимым и неизбежным источником творческих озарений, и если он мог отказаться на время от вина и наркотиков, то этой неупорядоченности он ни за что не изменял. А.А. Ахматова, одна из главных вдохновительниц Виленкина в его исследовательском труде, вспоминала о своем парижском друге: *«Будущее, которое, как известно, бросает свою тень перед тем, как войти, стучало в окно... И все же божественное в Амедее только искрилось сквозь какой-то мрак».*

В Париже художник варится в котле многонациональной и многостилевой творческой жизни. Несколько лет он обитает в «Улье», общежитии, которое Луначарский назвал «огромным коллективным гнездом

художников». В эти предвоенные годы там жили такие выходцы из России, как Ларионов и Шагал. Искусство нового века не стояло на месте, образовывались новые течения, но Модильяни сохранил приверженность каким-то, не определяемым в слове, явственным в линии и цвете внутренним началам творчества — и, как следствие, не подписывал манифестов кубистов и фовистов. Вместе с тем, если говорить о техническом и пластическом родстве художественных систем, то, как представляется мне, произведения Модильяни более сопоставимы с полотнами близких фовизму и раннему кубизму художников (например, молодого А. Дерена), чем столпов постимпрессионизма.

На самом же деле, пересекаясь в чем-то с новыми экспериментаторами, Модильяни уходил все глубже в своеобразие собственного стиля, сохраняя потенциал художественного метода Сезанна, цветовых и пространственных открытий Сера и Синьяка. Среди записок Модильяни сохранилось такое характерное высказывание: *«Поостережемся углубляться в подпочву бессознательного; это уже пытались делать Кандинский, Пикабия и другие. Организовать хаос... Чем дальше копаешь, тем больше впадаешь в нечто бесформенное. Попробуем организовать форму, сохраняя равновесие между пропастями и солнцем»*. Странно, но факт: Модильяни, этот саморазрушитель, этот «скорпион» собственной судьбы, в творчестве действительно удерживает некоторое равновесие, не превращаясь в «слишком» современного, не рассыпаясь в порывах абстрагирующего реальность духа, свойственных кубизму, дадаизму, сюрреализму.

Уже с самых ранних этюдов «скульптурных рисунков», плоскостных скульптур Модильяни ухватывает основную жанровую характеристику своего творчества — портретность. Многие мемуаристы поразились тому портретному сходству, той узнаваемости модели, которое впоследствии выявлялось на практике. Модильяни

льяни удавалось достигать этого эффекта при «искажении» перспектив линейного очертания, хотя, с другой стороны, не каждый человек мог стать его моделью. Модильяни сам выбирал предмет изображения. По мысли Виленкина, художник в своих полуимпровизациях синтезировал личность, вскрывал внутреннюю драму души человека, будучи чем-то вроде Моцарта и Достоевского в одном лице, «психологом, но совсем не бытописателем».

Книга русского искусствоведа и педагога отнюдь небезынтересна сама по себе. Автор проводит искреннюю апологию нового искусства перед академическим консерватизмом. Он не только сам «вжился» в чужой художественный язык, к чему он призывает и читателя, но и передал в слове полноту собственной замороженности картинами Модильяни. Магия образа художника для Виленкина сопоставима с высшими достижениями мировой живописи: *«У меня нет чувства разрыва или несоизмеримости; я снова во власти чудотворства «несравненного» искусства, чудотворства извечного, вневременного и внемасштабного».*

Ценители Модильяни всегда особо отмечали ряд жемчужин его творчества, выполненных в русле французской традиции обнаженной натуры. По мысли Виленкина, обнаженная натура у зрелого Модильяни есть развитие его портретного мастерства: *«Его ню — это тоже почти всегда и характер, и судьба, и неповторимость душевного склада, только все это еще глубже запрятано, чем у его моделей, одетых в платье».* От себя могу добавить, что Модильяни живописует в своих ню мир не разврата, а интима, его занимает в женщине начало личностно-человеческого родства с созерцателем-мужчиной, а не их отчужденность.

Даже на основе репродукций трудно не вынести впечатления, что Модильяни исследует не «внешний вид», а «облик» человека, не его поверхность, а его

одухотворенную явленность в определенные моменты судьбы. «*Человеческое лицо*, — записал в 1919 году художник, — *наивысшее создание природы*». Однако на его картинах не только и не столько лицо, сколько все человеческое тело, одетое или обнаженное, стремится представить собою «сгусток» данной личности. Удастся или не удастся это художнику — вопрос вряд ли разрешаемый, однако явный сдвиг искусства от идеала «похожести» к идеалу «откровения» говорит сам за себя.

И это обостряется в последний и наиболее бурный период творчества Модильяни, когда он писал в Ницце и Париже. Для меня в этот период особо значимыми кажутся уже не столько ню, сколько порог чего-то уже действительно беспримерного для начала XX века — ряд схематически-символических портретов, в том числе портретов супруги художника, в которых, вероятно, отразилось неразрывное единство трагической судьбы Жанны и Амедео накануне смерти одного и гибели другой. Уже несколько лет Модильяни в ряде произведений отказывается от детализации глаз на портрете — однако, без зрачков выражение лица не разрушается, смысл «взгляда» человека сохраняется, только глядит и говорит уже весь, человек, его поза, цвет, глубина, все то, через что душа является в этот мир («Эльмира» из музея в Берне). Последний же портрет супруги («Жанна Эбютерн» из частной коллекции в Лос-Анджелесе) концентрирует предсмертное стремление художника дать на холсте какую-то чистую сущность человека и его судьбы. Такие вещи позднего Модильяни сближают его, пусть только на уровне настроения и пластического звучания, с традицией средневекового символизма, иконописью. Данный мотив — не случайная «оговорка» художника-модерниста, это итог его таинственных поисков, не осознаваемое им самим прозрение в тайну жизни и смерти, в их обнажаемую глубину.

## ВЕЛИМИР ХЛЕБНИКОВ: ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В АВАНГАРДЕ<sup>1</sup>

### Предисловие

Данный очерк является одновременно авторефератом и автокомментарием к одноименной, но более обширной работе. Я пытался удовлетворить потребность в целостном очерке хлебниковской системы. Не литературоведение, а философия литературного явления — таков определяющий ракурс видения проблем. Это важно в поэтических случаях, подобных хлебниковскому, поскольку здесь особенно ощутим и не подлежит игнорированию творческий синкретизм художественного и мировоззренческого начал. Формула «философия литературы» позволяет избегать узости литературоведческой, филологической, лингвистической методологии и привлекать самый широкий культурологический материал.

В науке неоднократно указывалось на параллели Хлебникову как внутри авангарда (с В. Маяковским, А. Введенским, Л. Филоновым, В. Кандинским, С. Дали), так и за его пределами, как в искусстве, так и в философии (с К. Леонтьевым, Н. Федоровым, П. Флоренским, М. Хайдеггером, Тейяр де Шарденом, структуралистами). Задача данной работы — дать внутренний облик хлебниковского творчества — связана с тем, что гений Хлебникова, взятый в его широте, остается, в сущности, одиноким в мировой культуре.

---

1. Работа опубликована в альманахе «Волшебная гора», V, 1996.



Как ни странно, уникальность Хлебникова растворяется не столько в сопоставлении с современниками, сколько на фоне «больших» мировых традиций.

### **I. О велимироведении**

Наука о Хлебникове — одна из наиболее богатых областей в исследовании русского авангарда. Существует ряд убедительных биографических и лингвистических версий хлебниковского творчества. В последние десятилетия получены серьезные результаты в изучении его словотворческого аспекта. Предпринимаются решительные попытки найти ключевые решения и для всех остальных аспектов велимироведения. Вместе с тем в этой, наиболее молодой генерации ученых последних десятилетий удивляет несоответствие между подразумеваемым в большинстве работ пониманием многослойной творческой вселенной Хлебникова и практическим отсутствием попыток дать всесторонний очерк такого целостного понимания. Исключение представляет разве что монография Р.В. Дуганова, в которой закладываются первые основания для трактовки, в какой-то мере удовлетворяющей потребность в широкой реконструкции художественного и теоретического миропонимания поэта<sup>2</sup>. Эта неуравновешенность велимироведения симптоматична для XX века. Ученые боятся пробелов в реконструкции. Но ведь сами пробелы говорят сознанию не меньше, чем порою до бессмысленности тщательные изыскания в конкретных поэтических случаях.

---

2. В диссертации В.Г. Вестстейна, где блестяще разрабатывается словотворческий аспект, а также много внимания уделяется литературному контексту творчества поэта, подобная работа не прodelывается — мировоззрение Хлебникова теряет многое из своей специфики в связи с рассмотрением его через призму традиционного литературоведения. Можно собрать вместе многочисленные статьи Х. Барана, но получится опять же мозаичное, а не целостное воссоздание.

«Сконцентрировавшись на деревьях индивидуальных образов, – самокритично пишет об этом Х. Баран, – мы потеряли из виду лес целостной хлебниковской системы».

## II. О словотворчестве

Благодаря трудам В.П. Григорьева, Р. Вроона, В.Г. Вестстейна, Н. Перцовой сегодня можно уже представить исчерпывающую по охвату классификацию словотворчества, хотя о необходимости и мере выделения дополнительных подклассов еще будут долго спорить. Гораздо сложнее последовательно увязать словотворчество с образо- и звуко-творчеством, а также с художественно-философской системой Хлебникова в ее целом. В этой сложной работе наиболее глубокие решения принадлежат В.П. Григорьеву.

С моей точки зрения, на сегодняшний день максимально упорядоченная типология словотворчества выглядит так:

1. Лингвистическое словотворчество (языкотворчество)

Скорнение: корнесловие

корнеизменение

Звездный язык

2. Словотворчество с перевесом поэтической функции

Синтагматическое словотворчество

«Внутреннее склонение слова»

Изменение начального согласного на основе принципов звездного языка

3. Паралингвистическое слово-, звуко- и образотворчество

Звукоподражание и передразнивание

### Звукопись

Медиумическая речь и (или) глоссолалия:

личный язык, язык богов, язык ведьм и русалок, язык наделенных речевой функцией предметов, язык магических ритуалов (у Хлебникова последний особенно близок звездному языку).

В 1 и 3 классах этой типологии наблюдается равновесие поэтической и непоэтической задачи.

Объяснить происхождение и смысл медиумической речи, которая мировоззренчески неотрывна от «звездного языка», можно будет только на более высоком методологическом уровне, нежели нынешний уровень хлебниковедения<sup>3</sup>. Стремясь выработать *звукообраз ситуации духа*, медиумическая речь (глоссолалия) в своих многочисленных проявлениях имеет дело не с объектом, а с внутренним субъектом речевого порождения; смысл ее в том, что она направлена не *на* реципиента, а *из* адресанта. Звездный же язык есть освоенная человеком сфера «заумной» (то есть той же медиумической, бессознательной) речи. В этой области словотворец стремится к созданию *абсолютного звукообраза*, универсального иероглифизма звучания, благодаря которому речевое общение должно опираться на природу звука и функционировать телпатически, достигая совпадения смысловых объемов субъекта и объекта<sup>4</sup>.

---

3. Притом что категории медиумической речи и глоссолалии не совпадают друг с другом, они рассматриваются как неразрывные стороны единого комплекса философско-поэтических принципов. Такое совокупное рассмотрение двух этих сторон оправдано именно в хлебниковском (а, скажем, не в мандельштамовском) случае. Опыт же Хлебникова, с моей точки зрения, указывает на глубинное родство двух сторон глоссолалии – облагоустроенного «вещания духовидца» и замутненной речи эпилептика.

4. Более подробно и развернуто в плане аргументации эта тематика отражена в другой работе автора – см. в настоящем издании: «Вы сестры, в этом нет сомнений!» (очерки о Хлебникове).

### III. О хлебниковском образе

Один из труднейших вопросов велимироведения — вопрос о направлении внутренней эволюции хлебниковской художественной и мировоззренческой системы. Эстетически происходит эволюция к взглядам, значительно расширяющим и в перспективе преодолевающим стереотипы традиционной европейской словесности и образности. Знакомство со сравнительным религиоведением, с глубинной культурологическим подоплекой мирового традиционализма — необходимый залог успеха велимироведения в будущем. Только решительное раздвижение культурно-исторического контекста до альтернативных модернистской, древних европейских и архаических неевропейских традиций прольет на образотворчество Хлебникова тот свет, без которого адекватное его восприятие останется невозможным. Во всяком случае, происхождение хлебниковского образа, неологизма и «неолингвизма» благодарно наблюдать на фоне неэмблематического символизма древних традиций Азии, Африки и Америки — только тогда можно строго различить, что Хлебников почерпнул у древних, а к чему пришел самостоятельно.

Название работы «Традиционализм в авангарде» указывает на актуальное в случае с Хлебниковым любопытное совпадение противостоящих категории «модернизм» смыслов. В авангарде (или постсимволизме) отталкивание от предшествующего литературного стиля способно привести к отказу от «модернизма», но уже как широкого мировоззренческого явления новоевропейской культуры, соотносимого с идеями гуманизма, протестантизма, линейного прогресса мировой цивилизации. Такой отказ автоматически переворачивает историческую фигуру европейской жизни и ввергает авангардиста в эру до модернизма, в эру

традиционализма как средневекового, так и еще более удаленного от Нового времени, вплоть до первобытных эпох. Традиционализм в таком понимании отождествляется со всем многообразием традиционных обществ и культур и оказывается бесконечно более широким, чем отвергаемая художественная и идейная система. Все это подводит нас к тому тезису, что Хлебников явился в отечественной культуре уникальным самородком стихийного русского традиционализма, что проявляется в самой природе его мышления, в самих механизмах его образотворчества. Механизмы эти сопоставимы с принципами архаических, дописьменных эпох (словом-талисманом, словом-«зачуром»), а также с принципами идеографического языка и средневекового иконизма.

Ключевые фокусы хлебниковского поэтического и теоретического творчества — это психологически и энергетически реализованные точки приложения жизни, решения судьбы, точки одухотворенности мира, в которых раскрывается существенная, онтологическая связь и связность разных личностей и жизней, осуществляется претворение друг в друга разных уровней бытия как полюсов взаимосозерцания. Забегая чуть вперед, можно сказать, что этот механизм функционирует всегда как раздвижение масштаба действительности. Метафора Хлебникова представляет собою скрытую или открытую метаморфозу, причем означающее и означаемое этой псевдо-метафоры оборачиваются двумя полюсами, двумя сторонами-«воронками» образа: узкая масштабность — раздвинутый масштаб действительности. Превращение у Хлебникова не сказочно-мифологический троп, а серьезный теоретически и даже естественнонаучно оправданный принцип становления мира, ориентированный при этом на творческую духоподъемность, на «правое» высвечивание реальности. Вне этой запредельной встречи по-

лярностей, вне этого раздвижения масштаба Хлебников немислим ни на языковом, ни на образном, ни на мировоззренческом уровнях своего творчества. Более того, скрытая транзитивность миров (сравнение, антитеза, загадка, параллелизм) и открытая, выявленная их транзитивность (метаморфоза) сами оказываются полюсами той же дихотомии: свернутый масштаб — раздвинутый масштаб реальности. Как я постараюсь показать, эта изначально заданная дихотомия пронизывает всего Хлебникова, и эволюция его происходит исключительно в ее русле, углубляя и расширяя это русло. Эволюция же Хлебникова состоит в том, как он меняет сочетание уровней своего традиционализма (как на разных этапах соотносятся языковые и образные, художественные и научно-теоретические, фольклорно-природные и религиозно-философские начала).

#### **IV. О бинокулярном охвате мира**

Трудность Хлебникова для обычного ценителя поэзии, непроницаемость его слова и демонстративное «незнакомство» его методологического языка с языком читателя являются, в конечном счете, следствием необычной контекстуальной задачи, которую возлагает поэт на слово. Связь и общение с читателем осуществляются на основе не условленной системы признаков, но безусловной системы неограниченной контекстуальности, сверх-контекстуальности, не просто допускающей, а предполагающей неодинаковость читательских и авторских коннотаций. В открытом, неограниченном пространстве сверх-контекстуальности (пространстве опять же «раздвинутого масштаба») становится конструктивным читательское непонимание. В масштабе свернутого контекста непонимание

*трагично*, в раздвинутом же масштабе, в космической перспективе событий происходит *совпадение объемов понимания и непонимания*, происходит отождествление говорящего и говоримого, созерцающего и созерцаемого, происходит как бы охват мира бинокулярным взором. Конфликт между этим режимом, который можно назвать режимом «Видящего ока» и свернутой контекстуальностью земной судьбы запечатлен Хлебниковым в мотиве «одинокого лицедейства», в мотиве «зрелища», в котором лицедей невидим, и преодолевается в мотиве «сеянья очей».

*И с ужасом*

*Я понял, что я никем не видим,*

*Что нужно сеять очи,*

*Что должен сеятель очей идти!*

(Творения, 167)

Бинокулярность зрения в ее древнем традиционалистском толковании оказывается генеральным переводом той же двууровневости, двумасштабности исходного архаического синкретизма на «оптический» язык (далее см. таблицу 1). Метафора «ночного» как целого, полного вопреки «дневному» как бытовому, узкомасштабному часто используется Хлебниковым: «Какое-нибудь одно бытовое значение слова так же закрывает все остальные его значения, как днем исчезают все светила звездной ночи... И это просто быт, это случай, что мы находимся именно около данного солнца». Собственно, превращение случая в закон происходит самым естественным образом — закатывается наша звезда солнце и воцаряется космическая беспредельность. Именно в таком, естественном, закономерном ключе Хлебников воспринимает любую метаморфозу, любое раздвижение масштаба бытия, позволяющее дистанцироваться от узкого и обман-

чивого случая, от прихотливой природы субъективного мнения и выбора. «И страсти, и мысли одной природы — пишет Хлебников. — Ум ведаёт многими, но дальними, а сердце чем-то одним и близким». Сердце, по Хлебникову, солнечное начало, оно принадлежит родине и народу, но разум — начало звездное, он не может самоограничиться. Вывод: «Мозг не может быть только великорусским, мозг должен быть материковым»<sup>5</sup>.

ТАБЛИЦА 1

УЗКИЙ МАСШТАБ РЕАЛЬНОСТИ	РАЗДВИНУТЫЙ МАСШТАБ РЕАЛЬНОСТИ
бытовое значение слова	задача слова в сверх-контексте
дневная «пара глаз», солнце	ночная «пара глаз», звезды
сердце, чувство	мозг, разум
родина	материк

ТАБЛИЦА 2

УРОВЕНЬ МЕТАФОРЫ, АНТИТЕЗЫ, СРАВНЕНИЯ	УРОВЕНЬ МЕТАМОРФОЗЫ
коса девушки	время
виды зверей	веры в Бога
девушка	слон несущий бодисатву
русалка, «невеста вод»	Богородица, «невеста звезд»

Сравните несколько поэтических примеров раздвижения перспективного объема реальности (таблица 2):

*И я хочу верить, что есть что-то, что остается,  
Когда косу девушки заменить, например, временем.*  
(Творения, 61)

5. Здесь процитированы следующие статьи Хлебникова: «О расширении пределов русской словесности», «Спор о первенстве», «Наши основа».



*«Где в лице тигра, обрамленном белой бородой и с глазами мусульманина, мы чтим первого последователя пророка и читаем сущность ислама.*

*Где мы начинаем думать, что веры — затихающие струи волн, разбег которых виды. На свете потому так много зверей, что они умеют по-разному видеть бога».*

(Творения, 185-186)

*Вы, мышцы слона, не затем ли  
Повиснули в сказочных ловах,  
Чтобы ласково лилась на земли,  
Та падала, ласковый хобот...*

*А я, Бодисатва на белом слоне,  
Как раньше, задумчив и гибок.  
Увидев то, дева ответила мне  
Огнем благодарных улыбок.*

(Творения, 87)

Остановимся несколько подробнее на четвертом примере из поэмы «Поэт», в которой, с моей точки зрения, происходит интуитивное начертание Хлебниковым художественной формулы русского традиционализма. Эта формула раскрывается в диалоге поэта и русалки, «речной девы», взывающей к нему о пощаде, то есть о восстановлении смысла древней сакральной традиции. Известно, что незадолго до смерти автор считал «Поэта» (второе название «Русалка») лучшей своей поэмой.

*Тогда рукою вдохновенной  
На богоматерь указал:  
«Вы сестры. В этом нет сомнений.  
Идите вместе». — Он сказал:  
«Обеим вам на нашем свете*

*Среди людей не знаю места  
(Невеста вод и звезд невеста)...  
Быть божествами наяву  
И в белом храме и в хлеву,  
Жить нищими в тени забора,  
Быть в рубище, чужом и грязном,  
Волнами плыть к земным соблазнам,  
И быть столицей насекомых,  
Блестя в божественные очи,  
Спать на земле и на соломах,  
Когда рука сияет ночи...»  
(Творения, 270-271)*

Это у Хлебникова *революционное* дерзание сочетать сестринскими узами «родную нечисть» и замирную святость. Проистекает это дерзание от веры в единство здесь и теперь нижних и верхних токов одухотворенности, в совпадение полюсов народно-природного и небесного. Уровни вселенной соединяются в одном *мирообъятии*, традиции размыкаются и открываются для источников живой космической силы. Традиционализм в данном понимании есть единство незамкнутых на себе преданий культа и культуры.

## **V. О предпосылках дуализма в реконструкции хлебниковского мировоззрения**

Дихотомическая структура хлебниковской системы, как она представлена здесь, тесно связана с проблемой мирового традиционализма и, особенным образом, традиционализма русского. Если говорить об устойчивых, сложившихся традиционных системах религиозно-философского опыта (древнеегипетская, шумеро-аккадская, древнеиндийская, дальневосточная и другие мировоззренческие модели), то авторская

попытка Хлебникова дать русскую версию органичного для своего народа и культуры сочетания традиций является частным случаем всего этого мирового опыта. В главке VII мы коснемся вопроса, насколько удачной можно считать хлебниковскую попытку построения верхнего этажа русского традиционализма.

Таблицы 1, 3 и 4, являются, собственно, частью единой схемы. Для удобства восприятия они даются по отдельности. Это лишь вводные таблицы, не претендующие ни представительную полноту. Поэтически эту схему иллюстрирует таблица 2 и соответствующие ей цитаты в главке 4. Полная схема хлебниковского мировоззрения, в свою очередь, может вступать в определенные ассоциативные и метафорические связи с обобщающей схемой, которая вычленяла бы универсальные смысловые ряды основных мировых традиций. В отечественной науке попытка построения сводных таблиц подобного рода принадлежит В.В. Иванову и В.Н. Топорову.

Что касается наших таблиц, то, восполненные новыми парами противопоставлений «узкий масштаб действительности» — «раздвинутый масштаб действительности», они могли бы воссоздать собою мировоззренческий облик Хлебникова в его целом. Понятно, что наиболее глубокие смыслы при этом открываются не только в вертикальном или горизонтальном прочтении таблиц, но и в их перекрестном прочтении. Когда исследователь приводит «левые» элементы схемы на очную ставку с далеко отстоящими от них «правыми» элементами, он и проделывает, собственно, восстановление, реконструкцию внутренних связей творчества поэта.

Тема дуальных оппозиций, их потенциального перерастания в «тройственные» структуры, не нова в науке. В XX веке она успешно разрабатывалась в школе французских традиционалистов (Р. Генон), наиболее

формализованный аспект ее занимал умы структуралистов, причем русских в большей мере, чем французских. В.В. Иванов и В.Н. Топоров опирались в разработке этой проблемы на труды А.М. Золотарева, уже успевшего проложить первую дорогу в изучении «дуальных организаций» и их связи с «близнечными мифами» многих первобытных племен. В работе «Исследования в области славянских древностей» авторы увязали в единую «систему двоичных противопоставлений» архаические традиции народов разных континентов, уделив внимание, среди прочего, цивилизации инков, традиционным китайским и древнегреческим (досократики) представлениям. Хотя проделанного и недостаточно для построения полной схемы мировоззренческих дихотомии истории мировой мысли, однако же сравнительно-религиоведческий аспект французского традиционализма и этнографический аспект русского структурализма проливают дополнительный свет на художественно-философскую систему Хлебникова, подчеркивая ее специфически русский, славянский характер (хлебниковская система хорошо сочетается с праславянской моделью мира) и в то же время приоткрывают глубинную архаическую подоснову всего мирового традиционализма.

## **VI. О значении Хлебникова для русского языка**

У Хлебникова своеобразно революционизируется понятие поэтического «вкуса», в одном котле на равных варятся слова высокого стиля и бранные, книжные и просторечные, разговорные и устарелые, а также вновь сочиненные и безвестные, «выкопанные» из глубин веков и непривычных языков. Со-противопоставление Ломоносова – Пушкина – Хлебникова может быть глубоко осмыслено только через погру-

женность в обстоятельства становления русского языка XVII-XX веков. Хлебникова благодарно наблюдать на фоне даже еще более масштабных изменений. Его позиция существенно перекликается и с древнерусским «словотворчеством» (до второго южнославянского влияния), и с архаически-новообразовательными взглядами зрелого Тредиаковского, и с «архаистами» начала XIX века, выступавшими за восстановление «коренного» облика русского языка<sup>6</sup>. Тредиаковского и Шишкова легко упрекнуть в «ненаучности» ряда их положений, хотя отдельные ошибки еще не указывают на неорганичность понимания языка в целом. Упрек в «ненаучности» никоим образом не может быть принят ни в отношении древнерусских «книжников», сотворивших фундамент старорусского языка культуры, ни в отношении младшего поколения «архаистов» (Катенин, Бахтин, Грибоедов). Взгляды последних, как справедливо указал Тынянов в своей статье «Архаисты и Пушкин», легли в основу языковой программы

---

6. Безотносительно Хлебникова история русского литературного языка излагается специалистами как смена новым единым (пушкинским) языком древнерусского «двуязычия» (традиционно-лингвистический взгляд) или же церковнославянско-русской «диглоссии» (развитый в 70-е годы XX в. подход Б. Успенского) через распад последней. В отличие от этих взглядов самому Хлебникову-языкотворцу несомненно близка «внутренняя» точка зрения на язык, представителями которой как раз являлись древнерусские словотворцы, Тредиаковский периода «Тилемахиды» и архаисты: «Члену языкового коллектива свойственно воспринимать существующие языковые системы как *один язык* [одна система сознания, добавим от себя – В.А.] , тогда как для внешнего наблюдателя, включая сюда исследователя-лингвиста, естественно в этой ситуации видеть два разных языка» (*Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.). – М., 1994). Успенский ниже исчерпывающе расширяет понятие «внешний наблюдатель»: «Если сегодня мы говорим об антитезе «русского» и «цсл-го» языков, т.е. о русском языке как об антиподе цсл-го, то мы следуем именно юго-западной русской, а не великорусской традиции, принимая номенклатуру обозначений, отражающую языковую ситуацию Юго-западной Руси XVI-XVII вв. В результате 3-го южнославянского влияния языковая ситуация Юго-западной Руси переносится на великорусскую почву, и это приводит к разрушению здесь диглоссии...». Не лишним будет заметить, что древнерусское двуязычие (диглоссия) является, если рассматривать ее через призму конца XVII-XVIII вв., лингвистическим отражением «двоеверия», диссонирующих традиций православия и природно-фольклорного начала. Традиционализм верит в возможность органичного сочетания традиций, строит модели их единства. Модернизм же (и протестантизм) в это единство не верит и строит противоположные модели.

Пушкина и, следовательно, значительно повлияли на становление современного языка.

Хлебников живет в уникальную, резко отличную от времен Тредиаковского или Карамзина эпоху, когда победивший «компромиссный» язык русской элиты решительно наступает на основную массу субъектов русского языка. Пушкинский язык движется в народ в своей «лакейской» ипостаси. По существу пафос ломоносовско-пушкинской программы «уравновешивания» языка заключался в «омосковнивании» и вестернизации элитарного языка, языка будущей интеллигенции. Взгляд Пушкина на традицию (стихийного разговорного, фольклорного языка и языка церковнославянского) можно назвать умеренно-скептическим и роль этой традиции в его программе — пассивной. Этим объясняется и отсутствие у Пушкина интереса к словотворчеству. Именно за счет активизации традиционалистского состава русского языка Хлебников вслед за «архаистами» и предполагает перерождение языка элиты. Пафос этого перерождения прямо противоположен ломоносовско-пушкинскому, при этом оно не вполне совпадает и с позицией «архаистов». Хлебников исходит из ситуации единого современного русского языка с недоразвитым механизмом самообогащения из внутренней традиции.

Во-первых, Хлебников, в словотворческих аспектах подобно древнерусскому «опрощению» церковнославянского языка<sup>7</sup>, а в других аспектах подобно пушкинскому стилистическому «индифферентизму», создает как бы новый литературный язык, используя равно и разговорный, и старый литературный.

---

7. В той же работе Успенский пишет об этапе древнерусского «опрощения»: «Можно считать, что на этом этапе вообще нет лексических различий между церковнославянским и русским языком: церковно-славянские и русские формы противопоставлены в данной случае, собственно говоря, не на лексемном, а на морфемном уровне (по форме корня, флексии или словообразовательного форманта)».

Во-вторых. Хлебников не мыслит свое детище как *просто* поэтический язык, он мыслит его именно как язык культуры и, пусть в отдаленном будущем, язык народа, не говоря уже о «звездном языке», который не входит сейчас в границы нашего рассуждения.

В-третьих. Хлебников выступает с принципом демонстративной делокализации литературного диалекта – прекращение ориентации на столичный «разговор», на московское «аканье». В письме Каменскому в 1910 году поэт напишет: «Мы знаем одну только столицу – Россию и две только провинции – Петербург и Москву» (Собрание произведений, V, 291).

В-четвертых, еще на самом раннем этапе своего творчества Хлебников отказывается от европейских и прочих заимствований за исключением личных имен и следует этому «пуризму» весьма настойчиво.

В-пятых, однако, пуризм этот постепенно свелся к бойкоту только европеизмов, в то время как культурно-языковой хлебниковский арсенал обогащается за счет расширения заимствования слов славянского (при несомненном посредничестве церковнославянского языка), азиатского, африканского происхождения.

В ранних вещах Хлебникова можно наблюдать, как формировался его метод «беспредметного» образотворчества (своеобразного сочетания конкретного с абстрактным), изначально неотрывного от словотворчества. Исключение – «Песнь мраков» (1906-1907) – лишь подтверждает это правило неотрывности. Впрочем, корректнее будет сказать, что абстрагирование образа у Хлебникова шире его поэтического образотворчества.

И ранний, и поздний Хлебников актуализирует абстрактные церковнославянские ядра так, как этого никогда не делал Пушкин: «*Умерших снов я стал бы современник, / Творя ответы и вопросы...*» (Творения, 471). Такие характерные для Хлебникова словосочетания, равно как и схожие с ними новообразования, он

считал перспективными в плане выразительности и смысловой оправданности (в плане языковом столько же, сколько в художественном). Однако, вряд ли стоит преувеличивать надежды Хлебникова по поводу усвоения его идиолекта современной русской речью. Поэт не такой уж оторванный от жизни мечтатель, как это обычно представляют — он отдает себе отчет в «книжном» характере своего творчества.

*Вы, книги, пишется затем ли,  
Чтоб некогда ученый воссоздал,  
Смешив в руке святые земли,  
Что я когда-то описал?*  
(Творения, 443)

В отличие от «актуального» Пушкина, дающего язык на завтра, «потенциальный» Хлебников весь в послезавтра и в позавчера, весь упреждающая реакция на новаторство в форме самого этого новаторства, весь «насквозь» авангардист и уже «сквозь» авангард — традиционалист. Поэтому господствующий литературный язык не принял и не мог принять хлебниковской программы<sup>8</sup>. Именно потому, что Хлебников возлагает на язык большие надежды в судьбах человечества, язык и играет в его творчестве определяющую роль. Это пафос возвращения, прорыва вглубь и полета вспять:

*Породе русской вернуть язык  
Такой,  
Чтоб соловьиный свист и мык  
Текли там полною рекой.*  
(Неизданные произведения, 239)

---

8. Однако, можно ли согласиться, что пафосом ее был «пафос иллюзорного овладения действительностью», как выражался В. Гофман? Думается, пафосом хлебниковского языка была в действительности разработка моделей овладения миром и моделей его изменения. Показательны инициалы Хлебникова — Велимир (изменение мира) и Владимир (овладение миром). Имена тоже суть модели, закрепляемые в реальности не насильственным, а промыслительным образом.



## VII. Несозданная философия судьбы

Хлебниковская вера меры не может считаться удачно достроенной, а его «поэма чисел», «коран в числах» дописанными. Но многие препятствия пониманию, которые ложатся в связи с этим на пути исследователя, преодолимы потому, что Хлебников не одинок в этом своем мистико-гипостатическом мировоззрении. Он оказывается в родстве с рядом древних традиций: в меньшей степени астрологической (вавилонской, индийской, древнегреческой) в большей — мистико-фаталогической. Вот стихотворная ссылка на эти последние:

*Воскликнул жрец: «О, дети, дети!»  
На речь афинского посла.  
И ум, и мир как плащ одеты  
На плечах строгого числа...*

*Прочь застенков! Глаз не хмуря,  
Огляните чисел лом.  
Ведь уже трепещет буря,  
Полупоймана числом.  
(Творения, 100)*

Если первая из строф направляет нас в Древний Египет вместе с героями платоновского «Тимея», то вторая является аллюзией на «Откровение Иоанна Богослова», дающего христианам числовой код Антихриста и, соответственно, конца истории. Хлебников же надеется изобрести устройство для поимки судьбы, его прельщает сама возможность «жалкого зрелища судьбы, пойманной в мышеловку, испуганно озирающейся на людей» (*Собрание произведений, V, 144*). Многие

исследователи Хлебникова видят причину этой мечты только в неприятии войн и катаклизмов. С этим трудно согласиться. Войны, революции являются частными случаями бедствия, «бури» и хаоса рока. Необходимость предотвращать войны, которые в XX веке глобализовались, может быть, самый сильный аргумент за хлебниковскую «веру», но отнюдь не единственный ее источник. Хлебников – враг хаоса, он стремится построить подобающий мир, основанный на знании судьбы и ее чисел. Представление о таком подобающем мире значит, по Хлебникову, подчинение себя року, а не отрицание его. И хотя на первый взгляд это является чистейшей воды иллюзионизмом, на самом деле, число-слово призвано гармонизировать и упорядочить *хаотическое сознание* современной человека, жестко обуздать слепой рок *внутри* человеческого «я». Хлебников попадает в компанию египетских жрецов, их, как указывает традиция, учеников: Пифагора и позднего Платона – а это, если верить некоторым теперешним историкам философии, компания ультраконсерваторов, реакционеров, стремившихся как раз обуздать хаос человеческой природы, в конце концов, даже и политическими средствами. Мы знаем, что в случае с Платоном и Хлебниковым это были условно-политические средства – Платон так и не реализовал теорию «государства», созданную в его грандиозных трактатах, Хлебников не пошел дальше «Председателя Земного шара» и «Государства времени», хотя и сотворил ряд фантастичнейших утопических проектов. Даже Пифагор не увидел при жизни расцвета своего политического союза, по сути дела, «партийной» диктатуры в ряде городов Южной Италии. По-видимому, больше повезло жрецам и магам на Ниле и Евфрате, но там их интеллектуальную аристократию (духовную «меритократию», выражаясь языком современной социологии) уравновешивала жесткая власть монар-

ха, не всегда и не во всем согласного с их научно-религиозным авторитетом. Недаром Хлебникова привлекал образ фараона Эхнатона (Аменхотена IV), радикального религиозного реформатора, совместившего в себе роли царя и священника.

### **VIII. Хлебников, пифагореизм и фаталогия Древнего Египта**

Имеет смысл подробнее остановиться на тех значительных параллелях, которые возникают между Хлебниковым и Пифагором Самосским. При этом важно, что Пифагор и пифагореизм в интересующем нас срезе — одна из труднейших и «темнейших» проблем истории греческой философии и религии, круг стопроцентно точных данных по этой проблеме крайне ограничен, в то время как сомнительной и спорной информации более чем достаточно (это общая черта мистико-гипостатических и фаталогических теорий, а также мистики чисел, всегда «тайных», всегда передаваемых через 3-х лиц и в самом схематичном виде). Тем не менее, сумма данных, сообщаемых несколькими древними источниками и упорядочиваемых современными исследователями, достаточна, чтобы восстановить в общих чертах дух мистического учения Пифагора. Почти несомненной является принадлежность пифагореизму учения о переселении душ: «Говорят, он первый заявил, что душа совершает круг неизбежности, чередой облекаясь то в одну, то в другую жизнь»<sup>9</sup>. В этом свидетельстве о Пифагоре для нас важно, что, по преданию, он исходил из собственного интеллектуального и мистического опыта, знал будто бы о своих прошлых инкарнациях. Это очень близко

---

9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 336.

Хлебникову, стремившемуся не только «разумно обосновать право на провидение», но и установить «закон поколений», открыть длину «волны луча рождений», то есть, по сути дела, закон инкарнаций, хотя и в своеобразном, усложненном их понимании. В разное время, в зависимости от состояния работ по вычислению «закона», Хлебников указывал на разных своих «напарников», событийствующих участников «повтора точек во времени» (в 1916 году это Аменхотеп IV и Хосров I, позднее в сложных отношениях «зеркальности» с поэтом находится Разин). Хотя Хлебников и не закончил курса в Казанском университете, он, как и Пифагор, может считаться математиком (сравните возможную перекрестную оппозицию: Евклид – Лобачевский). Бросается в глаза геометризм этих мировосприятий. Хлебников предлагает «понимать силы как степени пространств, исходя из того, что сила есть причина движения точки, движение точки создает прямую, движение прямой создает площадь» и т.д. (Собрание произведений, V, 158). Сходное положение составляет самый фундамент пифагорейской «мистики чисел»: «Начало всего – единица; единице как причине подлежит как веществу неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел – точки, из точек – линии, из них – плоские фигуры; из плоских – объемные фигуры; из них – чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы – огонь, вода, земля и воздух...»<sup>10</sup>

В 1 листе «Досок судьбы» Хлебников говорит: «Я понял, что время построено на ступенях двух и трех, наименьших четных и нечетных чисел». Это дает ему повод увязывать свою теорию с древними суевериями о «чете и нечете». Из двух последних хлебниковских цитат видно, что в отличие от Пифагора и Евклида у него решающую роль приобретает математическая ка-

---

10. Там же, С. 338-339.

тегория «степени». Тем не менее, сама основа его числовой философии очень близка пифагорейской. Вот что читаем об этой основе у Аристотеля (Метафизика, 985b 27-98a 20)<sup>11</sup>: «В числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, ...они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как выражение его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее — предельное, а первое беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное)». Числа 1, 2, 3, по Хлебникову, окружают «мир ничего». Аристотель также подтверждает мистико-математическую трактовку «ничто» в пифагореизме (Физика, 213b 24-28): «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая разграничивает природные вещи... И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу». Нам представляется, что у Аристотеля дается довольно адекватное описание пифагореизма при том, что, как считают современные исследователи, Стагирит искаженно оценивал пифагореизм, перенося на него свойства платонизма.<sup>12</sup> Однако там, где Аристотель не полемизирует с близкими на его взгляд воззрениями двух школ, а излагает учение пифагорейцев, чувствуется явный след действительного знакомства с этим учением, отпечаток целостного пифагорейского духа (Метафизика, 987b 27-29): Платон «полага-

---

11. Здесь и далее цитируется по изд.: *Аристотель. Сочинения* в 4 томах. — М., 1976-1982.

12. См. об этом: *Philip J.A. Pythagoras and Early Pythagoreanism*. — Toronto, 1966; *Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. — СПб., 1994.

ет, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами». Последние слова достаточно ясно свидетельствуют, что мистический аритмологизм Пифагора далек от идеализма платонического числа в диалоге «Послезаконие», но приближается к архаическому синкретизму, своего рода «фетишизму» числа-духа, что, понятно, опять же роднит его с хлебниковским мирозерцанием. Число для Пифагора и Хлебникова не отвлеченность, но полнота бытия, предельная насыщенность его, в том числе и материальная. Если принять эту главную параллель между двумя пониманиями, то нетрудно будет выявить и остальные параллели. Так, звучание сфер у Пифагора можно уподобить современному понятию «волн» в физике, излюбленному Хлебниковым. Последний кроме образа «волны» употребляет в этом смысле и формулы вроде «таинственные звуки». Интерес к «мировой гармонии», а также к «дружественным» числам, к числам иррациональным, к различным числовым фигурам и алгебраическим формулам (число 10 и тетрактида у Пифагора, всевозможные «синтагматические» формулы Хлебникова) — все это свидетельствует о единстве «мистики чисел» как определенного строя сознания. Этот пафос исчисления законов и уравнений всего мира столь же пифагорейский, сколько и хлебниковский. Пифагорец Еврит пытался найти «число человека», а Диоген Лаэртский передает одно сохранившееся от родоначальника школы определение: «Рок есть причина расположения целого по порядку его частей»<sup>13</sup>. Если вспомнить о метемпсихозе, то, в конечном счете, хлебниковский

---

13. Диоген Лаэртский. О жизни... — С. 339.

план обуздать математикой историю обретает древние корни.

Это тем более верно, что Хлебников сознательно осваивает и «обживает» в своих работах религиозно-мифологический опыт более древней, чем пифагорейская, и, вероятно, материнской по отношению к ней традиции. Это судьботворческая в отношении, выражаясь в духе XX века, поту- и посюсторонней экзистенции человека традиция Древнего Египта. Хлебников создает несколько повестей, где фаталогическая теория несистематически развивается вокруг ядра египетской мистики («Ка», «Ка 2», «Скуфья скифа») после ознакомления с переводами оригинальных текстов, а также тогдашней египтологией. В центре хлебниковских построений находится субстанция КА. «Судя по текстам, — пишет в своей обзорной статье М. Коростовцев, — у самих египтян сложилось достаточно противоречивое представление о КА. Неудивительно, что и предлагаемые египтологами определения КА весьма многозначны. Так, согласно Г. Масперо, КА было невидимым двойником человека, его точнейшим подобием, которое рождалось и росло вместе с ним. Напротив, немецкий ученый А. Эрман видел в КА некую жизненную силу, таинственную сущность людей. Бесспорно лишь то, что после смерти тела эту тождественную человеку внешне и по существу субстанцию ожидает вечная жизнь в потустороннем мире»<sup>14</sup>. Хлебниковское КА — такая двойниковая природа души, которая дарует способность перемещаться во времени и пространстве в качестве созерцателя. Эти путешествия КА связаны по своему психическому происхождению со сновидением (как ясновидением, конечно). Атмосфера полуавтобиографических повестей Хлебникова, где, вероятно, и впрямь в явь впле-

---

14. История всемирной литературы. В 9 т. / Отв. ред. И.С. Брагинский. — Т. 1. — М., 1983. — С. 58.

тены сновидения, да и сама явь подана в некотором «полусне», исполнена серьезной игрой — не безответственным набрасыванием мотивов, а своего рода ритуализмом, заклинанием собственной судьбы. Хлебников не раз говорил как о «непорочной игре в числа своего бытия» («Курган Святогора»), так и об играх с мировой волей, в которых «в выборе ходов мы ничем не ограничены» («Ка»). Потустороннее КА и посясторонняя душа человека разделяются, собственно, смертью — а смерть в ее широком, хлебниковском понимании есть «временное купание в волнах небытия» (Творения, 631).

## IX. Заключение

Решающая характеристика хлебниковской идеи, на мой взгляд, не мифотворчество, а судьботворчество, такая установка, в которой взаимоуничтожаются и «гасят» друг друга пространство и время, материя и ничто, сходит на нет идеалистическая разведенность первообразов и их отражений. Все это становится возможным пред лицом третьей реальности, некоего обнимающего первоначала (в котором, по Хлебникову, «все едино»). В центре этого синкретического мироощущения Хлебникова духовный фетишизм числа, «мудрого правящего духа». Число Хлебникова и его аритмологические формулы имеют не чисто математическое значение, число рассматривается скорее как структура духа, как организующая форма Промысла. Аристотелевско-кантианские представления о количестве и качестве неизбежно мыслятся преодоленными, отношение между различными качествами сводится к законам числа и счета. Ответы на вопрос «как» и на вопрос «сколько» оказываются лишь разными масштабами одной и той же действительности.



Числословесный уровень хлебниковского традиционализма органично входил в целое его творчества, он был призван объяснить в хлебниковском языке и образе многое, что без него объяснить не удалось бы. Элементы разных уровней равноправно включаются в дихотомическую систему хлебниковского мировоззрения и вступают друг с другом в связи, неожиданно комментирующие как каждый конкретный член оппозиций, так и всю систему в целом.

Теория судьбы Хлебникова, высшее проявление его мировоззрения, складывалась на основе обнаружения совпадающих, повторяющихся точек во времени личной человеческой жизни, в истории и судьбах мира. Эти «совпадающие точки времени» суть сверхконтекстуальные фокусы смыслопорождения, места транзитивной сведенности миров, встречи преданий, возникновения объемного, бинокулярного зрения разномасштабных уровней реальности. Говоря фигурально, Хлебников противопоставил «нормально» ориентированный взгляд «одноглазую» субъективизма и «косоглазую» идеализма. Не мифо-, а судьбо-творческий заряд хлебниковского мировоззрения обусловлен верою в *событийность в духе*, то есть в преодоление прямолинейного аспекта времени, в абсолютное время, которое помогает не нарушать на земле смысловых связей природы и истории, выстраивать здесь модели подobaющего мира, обуздывать хаос рока внутри человеческого «я». Поиск Хлебниковым гармонического сочетания традиций, попытка дать законы земного обустройства всемирного Промысла роднит его с русским средневековым и фольклорным сознанием, с представителями многих древних традиций, с основным пафосом мирового традиционализма.

<b>ТАБЛИЦА 3</b>	
РЕЖИМ «ОДИНОКОГО ЛИЦЕДЕЙСТВА»	РЕЖИМ «ВИДЯЩЕГО ОКА»
<i>ЗВЕЗДНЫЙ ЯЗЫК</i>	
звукообраз	пространственная ситуация духа
<i>ЗАКОН ПОКОЛЕНИЙ</i>	
настоящая инкарнация	былая или будущая инкарнация
<i>ЗАКОНЫ ВРЕМЕНИ</i>	
2 <sup>н</sup> повтор событий	3 <sup>н</sup> противособытие
<i>«Единое» пифагорейцев</i>	
чет как предельное	нечет как беспредельное

<b>ТАБЛИЦА 4</b>	
МИФОТВОРЧЕСТВО	СУДЬБОТВОРЧЕСТВО
рок	Промысел
хаос чисел и слов	числослово, мистика чисел как строй сознания
пространственно- временная реальность	дух
судьба человека в пространстве / весе	судьба в абсолютном времени <sup>15</sup>

15. Многочисленные образные мотивы, посвященные абсолютной судьбе и встрече с нею в точках решения земной судьбы («Троицах») – это мотивы молний, волн, лучей, «таинственных звуков» и т.п. Особо стоит отметить числословесный архетип потустороннего зеркального «двойника» (КА,  $\sqrt{-1}$ , Числобог, образно-иератический код русалки и др.).

## «ВЫ СЕСТРЫ, В ЭТОМ НЕТ СОМНЕНИЙ!»

(Очерки о Хлебникове)

### I. Словотворчество и велимироведение

Словотворчество Хлебникова неотрывно от его «будетлянства», чего не скажешь о футуризме в целом. Хлебниковские словотворчество и образотворчество обусловлены необходимостью заклинать сопротивляющийся во времени материал. Поэтому расхожему взгляду на изыскания поэта как на лабораторные опыты следовало бы противопоставить видение их как более свойственного его личностной природе сложного и многостороннего *промысла*. В таком промысловом и промыслительном духе наставляет нас поздний Хлебников:

*Умейте отпечатки ящеров будущего*

*Раскапывать в слов каменоломне*

*И по костям строить целый костяк.*

(СП, V, 113)

В свете коренного вопроса литературного течения — вопроса о времени — образный ряд для русских кубофутуристов и близких им художников в пору подъема этого течения овеществлялся до степени если не всегда мистического хаоса, то по крайней мере натурфилософской стихии. В 1908 году будущий глава будетлянства написал: «...Мы обретаем свободу от ве-

щей. Делаясь шире возможного, мы простираем наш закон над пустотой, то есть не разнотствуем с богом до миротворения» (Творения, 579). Более чем через 7 лет Хлебников подводит первые итоги русскому «будетлянству», выстоявшему как единое «я» едва ли не в лице только одного своего вождя:

*Нас оразило властное ничто.  
Дух облака, одетый в кожих,  
Нас оразил, печально непохожих.*  
(Творения, 103)

Непохожесть, зримо отраженная в зеркале «властного ничто», указывает на разительное несовпадение объемов таких явлений, как «Хлебникова поле», футуризм, течение будетлянства. Из этого можно видеть, сколь одиноким, в сущности, остался в русской литературе словотворческий (и словообразный) гений Хлебникова, сколь несоразмерная отдельной личности задача легла на его плечи.

Науке о Хлебникове еще далеко до последнего слова. Тем не менее, уже в 20-е годы обозначились многие ее внутренние возможности и в течение полувека она постепенно накапливала в себе мировоззренческие силы, с тем чтобы к 80-м годам как на западе, так и на родине поэта выйти на новый свой этап, характеризующийся масштабностью поставленных проблем.

В исследованиях по словотворчеству просматриваются те же закономерности, что и во всем «велимироведении». Так на первом этапе господствует точка зрения, сформулированная Р.О. Якобсоном еще при жизни поэта (1921 г.): «На ряде примеров мы видели, как слово в поэзии Хлебникова утрачивает предметность, далее внутреннюю, наконец, даже внешнюю форму. В истории поэзии всех времен и народов мы неоднократно наблюдаем, что поэту, по выражению

Трелиаковскаго, важен «токмо звон»» (*Якобсон*, 68). От Якобсона идет традиция рассматривать внутренние связи хлебниковскаго целого как на разных уровнях «немотивированные» (ранний *Винокур*, *Гофман*, *Степанов* и др.). Для самаго Якобсона это отбрасывание «эфемерных мотивировок» есть лишь второе название «обнажения приема». В таком представлении самоценной оказывается «диссоциация словесных элементов». При этом в других исследованиях, сохраняющих приверженность принципу «произвольной», «немотивированной» трансформации Хлебникова, могут проставляться иные акценты (например, *Панченко и Смирнов*). Шкловский, Якобсон, Гофман указывали также на рутинность канонического языка, разрушаемого «экспериментатором» — Хлебниковым.

В определенном смысле противоположное изложенному мнению на характер хлебниковской диссоциации высказали впервые русские структуралисты (Вяч. Вс. *Иванов*). Б.А. Успенскому нарушение обычных грамматических, синтаксических, композиционных связей позволяет рассматривать произведения поэта как «криптограммы» (*Усп.* 73). Во многом именно по пути «дешифровки» Хлебникова и пошли исследования 70-80-х годов (Р. Дуганов, Р. Вроон, Б. Ленквист). Тем не менее, один из главных сторонников «очень высокой степени мотивации» Х. Баран вынужден признать, что после всех объяснений Хлебников обязательно оставляет исследователю немало темных мест, за которыми прячется загадка художественного целого: «Сконцентрировавшись на «деревьях» индивидуальных образов и смысловых мотивов, мы потеряли из виду «лес» целостной хлебниковской системы» (*Баран* 85, 9).

Как ни странно, данная структуралистами установка не позволила убедительно истолковать творчество значительного, как говорят, «предшественника»

структурализма<sup>1</sup> — разные ученые по-разному выходят из сложившейся ситуации. При этом подспорьем оказываются высказывания Р.А. Тынянова, сделанные им в конце 20-х годов. Тынянов не оставил разработанной концепции, но в его статьях заложены зачатки более уравновешенного понимания, отличного как от концепции «немотивированности» связей, так и от «криптограммности» Хлебникова. «Он перенес в поэзии центр тяжести с вопросов о звучании на вопрос о смысле. Он оживлял в смысле слова его давно забытое родство с другими, близкими, или приводил слово в родство с чужими словами... Если в ряд, в строй поставить чужие, но сходно звучащие слова, они станут родственниками» (Тынянов, 560). К мыслям Тынянова, верным, но недостаточно однозначным для современной науки, присоединились многие исследователи (Р. Вроон, Р. Дуганов, В.Г. Вестстейн). До сих пор сохраняется некоторая неопределенность в вопросе о (специфике) хлебниковского контекста и, следовательно, о подходах к нему. Мы вернемся к этой проблеме в следующей главе работы.

Именно в типологии словотворчества, едва ли не самом трудном вопросе, на сегодняшний день велимироведение добилось наиболее ощутимых достижений, создав несколько законченных концепций. Работы опубликованы почти одновременно — в 1983-1986 годах. Исключение представляет не столь детально разработанная концепция В. Гофмана, тем более замечательная и самобытная, что она была создана на пол-

---

1. Хлебникова называют про-структуралистом (Кол-Стоббе) называют даже «первым отечественным структуралистом» (Григ. 83). В частности, это увязывают с его идеями о «двойной жизни» слова, весенне-брачном и осенне-разумном этапах его становления: «То разум говорит «слушаюсь» звуку, то чистый звук — чистому разуму» («О современной поэзии»). Если в теориях структуралистов парадигматический и синтагматический типы организации языка соответствуют дуализму правого и левого полушарий головного мозга, то образный и языковой склад Хлебникова «принципиально парадигматичен» (Башмакова). Вообще же самоочевидность подобных параллелей требовала бы особого, более строгого рассмотрения и пространного изложения.

века раньше и уместилась в отдельной статье (Гофман, 185-240). «Все споры вокруг Хлебникова, — утверждает автор, — на девять десятых имеют своим основанием и предметом хлебниковский язык». Гофман стремится создать классификацию «способов словотворчества» Хлебникова и достигает в этом определенных успехов. Сильной стороной его классификации является рассмотрение новообразований Хлебникова («от наличных основ» и «на омонимически-каламбурной основе»), не утерьявшее свежести и наглядности до сих пор. Устарели взгляды Гофмана на сферу заумных языков (здесь он не вдается в подробности), что сказывается и в критической плоскости работы. При этом исследователь прекрасно понимает, что в данном поэтическом случае мечта о гравитации смысла вложена в уста не графомана, а мага слова. С другой стороны, Гофман стремится полнее отразить в своей классификации художественную систему Хлебникова, рассматривая лингвистическую позицию поэта в отношении заимствований и диалектов, а также общие принципы речевой композиции произведений.

Более узкую задачу поставили перед собой современные зарубежные велимироведы Вестстейн и Вроон — первый строит типологию «языкового эксперимента» Хлебникова, второй посвящает свою книгу «разбору неологизмов», включая сюда, правда, и «заумные» языки. Данные концепции отличаются высокой степенью детализации и систематизации. Вроон использует очень богатый исходный материал, не только классифицированный, но и статистически обработанный. Типологически более полной является работа Вестстейна, не исключаящего из рассмотрения «поэтическую этимологию» Хлебникова, то, что Гофман называет «иллюзорным этимологизированием», и вообще относящегося к собственным мнениям поэта с доверием. Так «незаумные» новообразования

Вестстейн рассматривает в свете теории деривационных отношений, в то время как Вроон отталкивается от собственно грамматической схемы. Вроон обнаруживает у Хлебникова только один «канонический» неологизм — «смехач», все остальные подпадают у него под категорию «nonce word».

В контексте этих работ более или менее устоялись границы заумных, «трансрациональных», паралингвистических изысканий Хлебникова, хотя до четкости внутренней их типологии еще далеко.

Несколько особняком стоит один из самых глубоких исследователей Хлебникова русский лингвист В. Григорьев. В книге «Грамматика идиостиля» (1983) он дает свой разбор «заумных» языков, в целом адекватный концепциям Вестстейна и Вроона, добавляющий в их перечни еще идею «числового» языка, самым языкотворцем, впрочем, несколько не реализованную. Со всем другие основания заложены в работе Григорьева «Словотворчество и смежные вопросы языка поэта» (1986), составляющей вместе с книгами Вестстейна и Вроона итог современной науки по данной проблеме. Григорьев отказывается от традиционных методологий, исходя из «внутреннего» сознания Хлебникова. Из теоретического наследия поэта Григорьев вычленяет более двух десятков словотворческих «начал», принципов и стремится не только хронологически, но и генетически их классифицировать. Исследователь, конечно, не доходит до конца в этой сложнейшей работе, останавливаясь где-то на середине пути. Однако значение самой попытки дать *историю* словотворчества, теорию его *происхождения*, трудно переоценить.

Параллели между рассматриваемыми концепциями указывают, с одной стороны, на объективные истины словотворчества, а с другой на индивидуальную специфику каждой классификации, ту их условность, которую невозможно заметить без сравнительного



анализа. Прежде всего, обращает на себя внимание единство исследователей по поводу двух первых (хронологических и генетических) пунктов словотворческой системы. Тому, что у Вроона называется грамматическими (1) и неграмматическими (2) новообразованиями, а у Гофмана образованиями «основа + старые аффиксы» (1) и «переразложение» (2) – соответствует у Вестстейна корневой (1) и аффиксальный (2) виды морфологической деривации. У Григорьева употребляется в обоих случаях хлебниковский термин: «скорнение»-1 как восстановление парадигмы и «скорнение»-3 как корнеизменение. Подробный анализ двух этих важнейших хлебниковских «начал», в словарный состав которых входит более 3/4 общего числа его неологизмов, можно найти в работах Вроона и Григорьева. В случае с грамматическими новообразованиями (1) Вроон различает не только несколько типов аффиксации и тип новообразований по принципу «композиции» (времяпахарь, звуколюди), но и близкий последнему принцип «аппозиции» (молодчики-купчики, морок-ворог). Григорьев обращает внимание на родственный двум последним принцип «ословления» (сонзари, алрот). Вроон заботится о вскрытии «грамматической» и морфологической общезначимости словотворчества. Григорьев в своем исследовании сводит воедино различные идеи поэта, высвечивающие каждое «начало» и раскрывающие внутренние связи словотворчества как эстетической и мировоззренческой системы. Неграмматическим (2) называет Вроон второй класс неологизмов, поскольку здесь происходит мимикрия под каноническое словообразование (у Григорьева – создание «квазиксов») и закладываются первые элементы переосмысления всего речевого порождения.

Все остальные новообразования попадают у Вроона в третий – «аграмматический» – класс. У Вестстей-

на и Григорьева, согласно их более широкой задаче, круг этих проблем раскрыт более полно и дифференцированно. Опять же отечественный исследователь занят поиском существенных соответствий между разными слоями хлебниковского творчества, и проблематика эта пока выглядит неисчерпаемой. Весьма удачна постановка автором проблем, связанных со «скорнением»-2, основой звездного языка. Вестстейн подчиняет свою классификацию однозначной задаче – представить хлебниковский языковой эксперимент как поэтическую демонстрацию «существования нерушимой, мотивированной связи между звуком и смыслом». Концепцию Вестстейна можно считать на сегодняшний день наиболее полной и законченной системой словотворчества поэта, поскольку в работе *Григ.* 86 многие из впервые вводимых в науку «начал» движутся еще в поиске своего места, кроме того, как уже отмечалось, автор здесь не рассматривает «заумные» языки<sup>2</sup>.

Словотворчество в расширенном значении можно представить как реконструкцию-переосмысление существующего языка в новой художественной системе. (При этом «литературное» или же «поэтическое» ≠ «художественное»). Реконструкция может происходить как с целью создания иного *целого* языка относительно или безотносительно собственно литературных функций, так и с ограниченной целью – переосмыслить *конкретные* единицы языка и замкнуть их в новые художественные цепочки. В хлебниковском словотворчестве есть аспекты, которые рассматриваются только в свете этой последней цели:

---

2. Уже после завершения основной редакции данной работы автору попал в руки «Словарь неологизмов Велимира Хлебникова» Н. Перцовой (Вена, 1995). К несомненным достоинствам словаря относится его исчерпывающий «собирательный» охват, а также высокий технический уровень (справочный аппарат, система цитат, обратный словарь, гнездовой словарь). Эта полнота, умноженная на ряд блестящих находок и смелых гипотез, во многом искупает недостатки самого содержания концепции и методов классификации.

– указывающее на книжный характер творчества использование синтагматических фигур и средств (палиндромом, обыгрывание омонимов, анаграмма, опечатка как художественный принцип, выпадение знака и другое) (3);

– закон «внутреннего склонения слова», то есть воображение горизонтальной этимологии («поперечной» грамматики, что то же) на основе чередования гласных в корне; этот принцип реально используется Хлебниковым именно как словесная игра (4);

– звукопись, то есть сочетания звуков как цветообразы (восходит к А. Шлегелю, С. Малларме, А. Рембо и другим) (5);

– звукоподражание или передразнивание (сюда мы отнесли бы птичий язык, безумный язык, детский лепет) (6).

Если не идти на поводу у Хлебникова (например, своеобразной автотипологии словотворчества в «Зангези»), то различные аспекты его «заумного» и околозаумного языкового поиска не следует ставить в один ряд. Они редко проявляются в чистом виде и не имеют четких границ. Так называемый магический язык заговоров и заклинаний, а также очень близкий ему язык богов не могут рассматриваться в качестве независимых аспектов словотворчества, поскольку их системность строится путем включения едва ли не всех остальных аспектов (0).

В заключение выскажем несколько соображений по поводу терминологии словотворчества. «Скорнение» целесообразно употреблять как общее название не для трех, а для двух классов неологизмов, за которыми в свою очередь можно закрепить названия: корнесловие (1) и корнеизменение (2)<sup>3</sup>. Эти три термина

---

3. «Корнесловие и корнеизменение конструируют двумя разными путями не два, а один язык, так же как переосмысливают они один и единый современный русский язык. В этой сфере словотворчества Хлебникову свойственен лингвоцентризм – поэт смотрит как бы изнутри языка-народа. Если принципу

приобретают достаточную отчетливость. Скорнение, таким образом, охватывает собою все славяно-русское словотворчество как единую сферу. Другая сфера — звездный или всемирный язык, то есть аналитический язык согласных как образов пространства. В отличие от звукописи с ее ограниченной семантикой этот принцип предполагает создание целого и полного мирового языка на основе *универсального иероглифизма* звучания согласных и в более отдаленной перспективе — гласных (8). Между двумя этими сферами существует промежуточный аспект — часто используемый Хлебниковым принцип замены начального согласного звука слова другим согласным как самостоятельным носителем смысла, иными словами, элементом «звездного» языка (7).

Таким образом, *словотворчество поэта сводится, во-первых, к двум гипотетическим языкам — общеславянскому на основе скорненного русского (1, 2) и звездному (7, 8)<sup>4</sup>, во-вторых, в области поэтики к ряду приемов изменения и использования существующего языка как исходного материала (3, 4, 5, 6)*. В хлебниковском художественном идиолекте эти методы и аспекты встречаются в смешанном виде, зачастую не позволяющем восстановить исходные моменты смещения. К таким текстам относятся **образцы магического языка и языка богов (0)**, хотя нельзя отрицать и возможности самостоятельного происхождения ядра этой в узком смысле слова «зауми» (подробно магический аспект рассматривается в работе: Куж 88-103).

Рассмотрим, кстати, и термин «заумь». Как и в случае со скорнением, Хлебников употребляет его в раз-

---

корнесловия (1) соответствует своя система, отраженная как целое в «Смехах», «Любхо» и других произведениях, то корнеизменению (2) соответствует система «смены подбозвучных слов», примеры из которой Хлебников приводит и объясняет в статье «Наша основа».

4. Пафос исповедания этих языков приходится на разные периоды творчества — общеславянский разрастается в 1907-1913 годах, всемирный, родившись как гипотеза в 1912-м, преобладает в 1919-1922 годах.

ных значениях, в конце концов, даже противопоставляемых. В результате у Вестстейна в его классификации к «зауми» относятся и безумный с магическим, и звездный языки. Суть проблемы сводится к тому, что Хлебников, а вслед за ним сподвижники, недоброжелатели и толкователи его перенесли название от *предпосылок* словотворчества к его *задаче*, от зауми «священного языка язычества» к «грядущему заумному мировому языку». «*Заумный язык*, — читаем в «Нашей основе», — *значит находящийся за пределами разума. Сравни: Заречье — место, лежащее за рекой, Задоница — за Доном. То, что в заклинаниях, в заговорах заумный язык господствует и вытесняет разумный, доказывает, что у него особая власть над сознанием, особые права на жизнь наряду с разумным. Но есть путь сделать заумный язык разумным*» (Творения, 628). Как видим, «мечтаемый язык» (выражение Г. Винокура) именно разумен, а не заумен, на готовое изделие метонимически перенесено имя сырья. В чем причина этой, казалось бы, запутывающей метонимии? В 1919 году Хлебников предостерегает в одной из статей: «*Желание «умно», а не заумно понять слово привело к гибели художественного отношения к слову*» (Творения, 37). В чем же здесь дело? А дело в органике: Хлебников никогда не отрицает этих противоположных тенденций — он рационализирует иррациональное и, наоборот, иррационализирует рациональное. Равновесие в нем художника и ученого, не борьба, а союз этих начал в творческом горении — «*мужицкая*» черта, роднящая Хлебникова с Ломоносовым:

*Неумь, разумь и безумь — три сестры плясали вместе*

*В покрывальностях бездумий, в покрывальностях невесты.*

(СП, II 264)

Итак, заумь в узком смысле слова (безумь), заумь как все несводимое к уму (неумь) и разумь, ум при- явшая, не чуждаются друг друга, а «сестрятся» в про- никающем под «покрывальности» сознании словот- ворца<sup>5</sup>. Поэтому создаваемый «разумный» язык не разумен в полном смысле слова, но и заумен настоль- ко, насколько в деле хлебниковского языкового про- мысла допустимо художественное творчество.

Вопрос, являются ли неологизмы Хлебникова ок- казионализмами, решается в зависимости от взгляда на функциональную нагрузку творений поэта. Ок- казионализмы должны быть в разной степени слу- чайными образованиями. Ученые, настаивающие на термине «окказионализм» (Р. Вроон, М. Поляков), в принципе не отрицают того, что новое слово Хлебни- кова продуктивно и закономерно работает в дискурсе «автор-читатель». Нам представляется, что употребле- ние этого термина в отношении целенаправленного словотворчества нежелательно. То, что верно в отно- шении стихийных процессов речетворчества, звучит некорректно в рассуждении о поэте, который не был неудачником в своем высоком ремесле.

## 2. Талисман или икона?

### Хлебниковский сверхконтекст

*Мы верим и признаем, что не от раз- говоров мы понимаем друг друга, а си- люю внутреннего общения...*

П.А. Флоренский

Прежде чем осмысливать ту авангардную методо- логию, которая стоит за хлебниковским смысловтор-

---

5. Сравн.: «Три сестры есть три душевных состояния, растворенные друг в друге в сексуальном танце свадебной ночи» (Вроон, 70-71).

чеством в виде его души, связующего звена слова и «мифа», языка и веры, обратимся к характерным примерам этого творчества. Такие кристаллизации нередко являются неплохими формулами и осмыслениями себя самих. Предварительно только укажем на то абсолютное *совпадение* бытия и инобытия, которое наблюдается в цепи поэтических фактов.

В целом ряде вещей («О Достоевский о бегущей тучи!..», «Азы из узы», «Я и Россия», «Вши тупо молилися мне...» и многих других) Хлебников отождествляет большой и малый миры, раскрывая их транзитивность в определенные моменты бытия. Ответом на некий зов и личным чаяньем такого момента исполнено обращение поэта к России: «Будь мною, будь Хлебниковым». В этих словах — соль подлинного будетлянства, как превращения *себя* в будущее. А вот более тонкий и отдаленный пример: в поэме «Поэт» Хлебников говорит о донельзя перевоплотившихся в свои личины участниках лесных гуляний на весенние святки —

*Как будто кто-то ими грезит,  
Как будто видит их во сне,  
Как будто гость замирный лезет  
В окно красавице весне.*

(Творения, 265)

Не есть ли это протеическое саморастворение в мифе лучшая формула авангардного скачка? В этом четверостишии три сравнения с «как будто», но эти «как будто» устранимы и даже почти устранены, в праздничной веселости Хлебникова таится космическая серьезность, а в серьезности что-то родное и, значит, веселое. Уже здесь видим эротический, «половой» архетип Хлебникова — где у него половое, то есть

стремление к родству, там и замирное. И в классическом для нашей проблематики стихотворении словам об общем множителе, соединяющем «меня, Солнце, небо, жемчужную пыль», предшествуют строки:

*И я хочу верить, что есть что-то, что остается,  
Когда косу девушки заменить, например, временем<sup>6</sup>.*  
(Творения, 61)

Девичьи косы льются по всему Хлебникову. Они и черный хлеб, и гусли, и «груда светлых денег». Превращаясь во что бы то ни было, они и остаются собою, и приближаются к божественности. Хлебников, словно влюбленный, как будто соотносит весь мир с прядью волос, пришитых к ладанке или же, напротив, во всем мире как в потерянном талисмানে видит родное и любимое<sup>7</sup>. Вот зимнее поле тела в контраст «полночной косе»:

*И стана белый этот снег  
Не для того ли строго пышен,  
Чтоб человеку человек  
Был звук миров, был песнью слышен?*  
(Творения, 74)

---

6. Эта тождественность времени и женственности перекликается с раскрытием в «звездной азбуке» временного смысла гласных звуков – женственных элементов для слияния мужских (пространственных) шумов. Вообще же «гласные звуки менее изучены, чем согласные» («Наша основа»).

7. Цитируем один из прозаических фрагментов (СП, IV, 326), весьма любопытный пример развернутого хлебниковского образорождения: «И тогда я славил государствоколых и государствокоих. Ведь я люблю сидеть рядом и думать, что на мизинце не ноготь, ...но народ, правительство... Государстворукая, вы сидите и смотрите далеко на землю и у вас не ногти, как у всех смертных, а государство. И я касаюсь по очереди губами – вместо ногтей государств, ногтей вместо государств, и я знаю, что я самый верноподданный из всех людей. Вот вы подняли взоры, и я вижу голубую речку, и взмахи весел, и плывущие по течению венки.

«Государственно-половые» мотивы многочисленны: «Правительством черных очей...» (СП, V, 74), «Есть девушка с прическою «Россия»... (СП, II, 267) и другое.



Уместно вспомнить здесь и знаменитый «жар любви горничной Волконского», наконец, полезно обнаружить в поэме «Синие оковы» удивительную ностальгию по старому футуризму и встречам с Оксаной Синяковой, тогда еще не супругой Асеева:

*Во мне и ей вселенская душа  
Искала, отдыхая, шалаша...  
Искала отдыха, у темени  
Ручей бежал земного времени...  
Зеленый плеск и переплеск,  
И в синий блеск весь мир исчез.*  
(Творения, 378)

В этой же поэме, заметим мы, выходя из плоскости более поверхностных наблюдений в другие плоскости, проводится настойчивая мысль о перешагивании небытия, совершаемом обычно того не замечающим человеческим сознанием:

*В избе бревенчатой событий  
Порой прорублено окно —  
Стеклянных дел  
Задумчивое но.*  
(Творения, 371)

Заметить и назвать преодоление небытия значит превратить один берег потока небытия в другой, породнить их — «В неловком вымолве увидеть каменную бабу / Страны умов...» Перешагивания-перепрыгивания от одного образа к другому суть превращения, метаморфозы, когда знак, означающее перестает быть собою, а становится вещью, предметом, меняющимся и меняющим характер и способ своей связи с тем, что по привычке назвали бы «означаемым». Поэтому Хлебников нередко дает метаморфозу,

будто бы неоправданную художественным эффектом, не превышающую задачи простой метафоры: «из рук летящий жезл / Его седин *стал палачом*» (СП, I, 72). В этом примере ясно видно, как образ-вещь, переполненное словесностью слово перестает «означать» и силою собственной тяжести уклоняется в иную сторону. Можно догадываться, что в каждом конкретном случае образотворчества Хлебников воспринимает ключевое слово как своего рода *талисман* или *амулет*, тяжесть которого ощущаешь «телесно». При этом не важно, имеем ли мы формально дело с метаморфозой, потому что превращение-материализация чаще скрыто, тайно присутствует в образном ряду. Сеть словесности Хлебникова нарочно сплетена так, чтобы ее разрывали тяжелые талисманы, эти «слова без названий», как выразился поэт в волнующей нас сейчас более других поэме «Каменная баба» (1919), представляющей собой «сюжет» о судьбе талисмана. Талисман ведь сам по себе призван быть носителем чьей-то судьбы, материализовать ее. И до конца не ясно, отделима ли участь талисмана от тех частей, которые он несет в себе, от тех, *кому* он посвящен. Хлебников раскрывает просторы посвящений степных истуканов — половецких каменных баб — во времени и месте:

*Вас древняя воздвигла треба.  
Вы тянетесь от неба и до неба...*

*Камень кумирный, вставай и играй  
Игор игрою и грома.  
Раньше слепец, сторож овец,  
Смело смотри большим мотыльком,  
Видящий Млечным Путем.  
(Творения, 255-256)*

Мысль Хлебникова как бы затянута в узлах не сказочных, а серьезных, неприукрашивающих жизнь метаморфоз, перешагивает от одного носителя судьбы мира к другому (здесь: от степи к Млечному Пути, от слепоты «каменной девы» к ее прозрению через мотыльков-«бабочек»). В русском языке эквивалентом термину талисман, помимо ладанки, является многозначное слово «зачур». Зачурать — значит оградить восклицаньем, словом (В.И. Даль). Таким образом, зачур, талисман — слово-ограда, слово-вещь, вступающее в материальный мир не как слово, а как равноправный, то есть материальный же, элемент. Зачуры, кстати, не что иное как язык заговоров, нашептов, то есть существенная разновидность волшебного заумного языка. Составить полный список черт, роднящих эту разновидность фольклора с хлебниковским языком — дело будущих исследований. Хлебников не употребляет термин «зачуры» в своей теории, хотя интересуется двойственностью корней русского языка *-чур-* и *-чар-* и вводит их в свое творчество, давая целую поэтическую «диалектику» талисмана и властной предметности:

*Из чурыни взор чарыни.  
Есть чуравель, есть чаравель.  
Чарари! Чурари!  
Чурель! Чарель!  
Чареса и чуреса.  
И чурайся и чаруйся.*

(СП, II, 42)

Хлебниковский образ отличается от символа в классическом и устоявшемся понимании. Символ, если воспользоваться суждениями А. Белого, создает эмблематическую систему. Иной смысловой си-

стемой оказывается зачурный язык, язык образов-талисманов.

Стремление Хлебникова создать предельно действенный язык воплощается в двуедином движении – словотворчестве и творчестве новых образов. В звездном языке поэт-языкодатель синтезирует два этих направления – читая, к примеру, «Слово о Эль», начинаешь сознавать: звуки не просто новые корни или новые слова, но словами они оказываются благодаря тому, что прочувствованы сначала как талисманы (Хлебников, прежде чем начал систематизировать, глубоко ощущал и «прощупывал» эти *образы* пространства). Заметим мимоходом, что в «синкретическом» мироосознании Хлебникова буквы и звуки вообще не различались, для него это были абсолютные синонимы. Талисман, при том, что он имеет действительный вес, на самом деле снимает груз пустого означающего со смысла, облегчает ум и забирает у сердца обременяющую заботу о словесности-условности. Вот почему творец слов-вещей заявляя о своей «свободе от вещей»<sup>8</sup>. Талисман, если он функционирует, значит для своего созерцателя *все*, если же он не функционирует, то он не значит ничего, а просто является потерянной вещицей, неспособной к чудесным превращениям. Таково и читательское понимание поэзии Хлебникова – от сплошной «зауми» («необозримого пространства болезненной невнятицы», как «выру-

---

8. В этом понимании не лишен смысла упрек в адрес поэта в «языковом фетишизме» (В. Гофман). Только в Хлебниковской системе мы имеем дело с неким «неофетишизмом» языка, в котором фетиш не заставляет служить себе, а служебен. С одной стороны, в «идол» вдувается новая сила жизни, с другой – «идол» перестает быть единоличным диктатором смысла, размягчается, теряет свою косность, не теряя овеществленности. Хлебников – идолотворец-идолоборец слова в одном лице. Его образы допустимо было бы называть символическими, поскольку создание их имеет своей целью совершенствование именно символической иерархии смысла. Однако хлебниковский образ с его предельным иероглифизмом плодотворнее рассматривать как возврат к древним неевропейским традициям, во всяком случае, на фоне их самобытного – неэмблематического – понимания природы символа.

гался» молодой Г. Винокур) до важных для читателя «зачуров», толкующих судьбу образов-откровений<sup>9</sup>.

Хлебников в своей поздней лирике сам увязывает тяжесть слов с человеческими судьбами в прочтении ЭТИХ СЛОВ.

*Носите грузы слов,  
Тяжелые посылки,  
Где брачные венцы,  
А может мертвецы,  
Укрытые в опилки...*

*Пусть останутся знаки клада:  
Приклеенные клейма и печати  
Другим расскажут про дороги.  
Черт, бог, невеста и чума,  
Зачатие, и мор, и вера, и божба –  
Ножом в груди у бога.*

(СП, III, 144-145)

В этом, а также в другом стихотворении 1921 года, разрабатывается тема поэзии как «завода»: «рабочие завода песни», «завода слова духовенство», «речей завода духовенство». Здесь промысловость Хлебникова граничит с потенциальной «промышленностью» творчества. Во втором из этих стихотворений мотив видения собственной судьбы передан через образ «бабочек» (сравни выше цитату из «Каменной бабы»), которыми заполнен тяжелый «мешок слов». Этот мо-

---

9. Сравн. комплекс идей, развиваемых Н.П. Смирновым в связи с 4-м «классом тропов» (Смирнов). На одном полюсе дуальной системы смыслов оказывается «пустое преобразование», равносильное несозданию текста, на другом трансрациональное смыслообразование (заумь Феодосия Косого, глоссолалия сектантов и т.п.). Смирнов видит в таких языковых феноменах преимущественно «возмущающий фактор культуры». В другом месте акцентируется внимание на смысловых структурах постсимволизма с их крайней «репрезентативностью» (Деринг и Смирнов).

тив связан с известными «картофельными мешками», «наволочками» Хлебникова, в которых тот возил по России свои «судьбоносные» рукописи и вместе с которыми терял их.

*А вас, молодые, ждет брачное дело,  
И записи ваших рождений,  
И счетоводный лист смертей и наслаждений,  
Старшины звонких браков  
Сложили ваши судьбы в широкий мешок песни,  
Не думая о крыльях и пыли голубой,  
Как полный бабочек мешок,  
Согнувший собой человека —  
Тяжела человека речь.*

(СП, III, 146)

Здесь мы опять приближаемся к тем мыслям, которые высказали в самом начале работы: двуединый, слово- и образотворческий промысел Хлебникова может быть всецело назван «будетлянством». Потому что властное «все» (вещественность мира) и «властное ничто» взаимно уничтожают власть друг друга, по замыслу заклинающего их поэта, и это само время теряет свою власть над миром в момент заклинания. В творчестве Хлебникова все внимание обращено на моменты заклинания, существенным мыслится *только* то, что связано с низвержением идолов земного пространства-времени, обличением этого идолопоклонства. Свобода от вещей не значит неприятия вещей, но значит понимание их и уважение к ним. Камни, растения, звери, так же как и люди, суть «зачуры» одного подлинного языка, слова одного писания. В поэме «Жуть лесная» (1914) Хлебников так откровенно скажет о своей словесной задаче:

*Забыв вселенную, живем мы,  
Воюя с властью вещества...*

*Из глыб молчания  
Скуем кумиры.  
В стенах молчания  
Прорубим дыры.  
(НП, 237-238)*

Превращение у Хлебникова серьезно, потому что оно не исключительное, а всеохватывающее, во всех вещах заключенное основание бытия. Так в «Зверинце» (1909) виды животных стоят в одном ряду с верами как разбег и затихание одних и тех же «волн»: «На свете потому так много зверей, что они умеют по-разному видеть бога» (Творения, 186). Возможно, будет выглядеть замысловатым сопоставление этой идеи со знаменитым «Заклятием смехом» (1909). Но здесь на наших глазах сотворяются и выпускаются на волю новые «виды» слов, по-разному видящие «божий корень» смех-смей. Та же расплавленная стихия времени и тварно-текучего заклинается «синеоким Вишну» в очаровательном стихотворении «Меня проносят на слоновых...» (1913). В своей статье Вяч. Вс. Иванов верно сопоставляет вслед за С.М. Эйзенштейном индийскую миниатюру, послужившую поводом к созданию хлебниковского стихотворения, с кинематографическим монтажом. Здесь в метафоре пола и метаморфозе биологического вида (слон девицедымный, девушка-хобот – Бодисатва Вишну) дается захватывающая по замыслу картина преображения мира в религиозном эросе, своего рода буддийской «соборности»:

*Узнайте, что быть тяжелым слоном  
Нигде, никогда не бесчестно,  
И вы, зачарованы сном,  
Сплетайтесь носилками тесно.*

(Творения, 87)

Любовью и лаской к несомому исполнено несущее, но оно, несущее, опять же протеистически множественно, разнообразно и при этом растворено в мифе. Стихотворение и миниатюра не достигнут цели, если мы станем застревать на мерцающей текучести несущего, тем не менее, вполне самостоятельного уровня бытия, наделенного своим голосом (голосами). Так метаморфоза Хлебникова приближается к грани икононизма. И так же как иконостасы, она стремится подготовить восхождение от предметного разнообразия к единому.

Христианство у Хлебникова превосходит другие веры тем, как в Тайной вечере «жизнь мелькает снова» — «замирное» начало, близящаяся смерть Христа преобразует взаимоотношения бытия и разрывов бытия («зазоров», как любил говорить поэт), устраняет время и пространство, *претворяет* вино и хлеб в тело и кровь («Ни хрупкие тени Японии...»). Собственно, евхаристия, как и нательные кресты, является *иконическим* талисманом, такую же роль играют малые «образки» и некоторые другие священные предметы — они как бы посвящаются конкретному верующему, причащающемуся, молящемуся, «прилагаются» к нему персонально и к его судьбе. С другой стороны, нельзя упускать из виду, что языческие «зачуры» должны были связывать человека с духами его предков, пращуров — то есть носили сугубо «духовный» характер, пусть и в родовом понимании. Следует отметить, что подобное же единство «духовности» и «родства» составляет существо философии Н.Ф. Федорова, близкого Хлебникову. Талисман или икона — главный вопрос в рассматриваемом срезе велимироведения, разрешать его до конца мы не беремся. Более того, с нашей точки зрения, многообещающим было бы предположение о творчестве Хлебникова как *томлении* по иконичности.



Ожидание и предощущение иконизма, уподобление себя своей цели, то есть иконоподобность — надежная характеристика хлебниковского образа. Иными словами, «авангард» Хлебникова чреват каноном, но напрашивающийся канон этот, дыхание которого чувствуется и в других близких поэту явлениях культуры XX века, особенно в живописи, почему-то неподъемно труден для продолжателей авангардного дела, растаскивающих оставшееся незавершенным строительство «по кирпичику».

Укрепим наше обоснование иконических тенденций в Хлебникове посредством ссылок на одного из ведущих и на данный момент непревзойденных в этой области религиозных мыслителей XX века отца П.А. Флоренского<sup>10</sup>. «Являясь восхищенному умному взору, — пишет он, — святые свидетельствуют о Божьем таинодействии, свидетельствуют своими *лика-ми*: духовное видение символично, и эмпирическая кора насквозь пронизана в них светом свыше. Алтарная преграда, разделяющая два мира, есть иконостас. Но иконостасом можно было бы именовать кирпичи, камни, доски. Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, ...есть явление святых и ангелов — агнофания и ангелофания, явление небесных ...свидетелей, возвещающих о то, что по ту сторо-

---

10. Хлебников не был равнодушен к своему современнику и, считая его одним из гениев эпохи, завязал с ним знакомство в целях творческого обмена идей. Информации об этом сохранилось немного. Так о визите Велимира в Сергиев Посад к П.А.Ф. читаем у поэта Дм. Петровского, одного из «Председателей Земшара» и соратников Хлебникова (*Петровский*). Обнаруживаются следы этого знакомства и в наследии отца Павла в работе, написанной как раз в год смерти Хлебникова. П.А.Ф. рассуждает в своей статье о неологизмах. Слово в словотворчестве, с его точки зрения, является встречей «индивидуального духа» и «народного разума»: «С правом или самозванно, но такое новообразование внешней формы делается от лица *всего* народа и *его* силою, но никак не по личному замыслу. Если, например, в последние годы голубизну небесную один из поэтов стал называть голубелью, то, может быть, это слово войдет в язык, может быть, не будет им усвоено, но во всяком случае оно предложено ...как нечто предсуществовавшее в сокровищнице языка» (*Фл.* 73, 349-350). Голубель — это, конечно, хлебниковское словотворение (см.: НП, 159). Впрочем, данный неологизм встречаем и у В. Каменского.

ну плоти» (Фл. 94, 61). «И мы ...говорим иконописцам: «...Не вы создали эти образы, не вы явили эти живые идеи нашим обрадованным очам, — сами они явились нашему созерцанию; вы же лишь устранили застывшие нам их свет препятствия» (Там же, 67).

Несомненно, хотя принцип сакральной проекции зачастую является ведущим у Хлебникова, его образный ряд отличается от иконостаса в теории Флоренского степенью законченности сакральной формы.

Вопрос о природе образа совершенно прозрачен другому вопросу — загадке необычной хлебниковской контекстуальности. В этой точке сводятся едва ли не все разноречия велимироведения. Интерпретируя в своем исследовании отдельные вещи Хлебникова, Б.Г. Вестстейн сталкивается с проблемой обоюдотолкуемости: часто оказывается неопределенным, где ядро, а где оболочка метафоры. Как мы уже отмечали, «означающее» и «означаемое» в случае с Хлебниковым все более обращаются в фикции, в дань научному методу. Вследствие этого понятие метафоры, чем более она реализована, тем более не выдерживает обстоятельств слишком буквальных и «неоправданных» превращений. Вестстейн выступает строгим приверженцем традиционных принципов «дешифрования» в отличие от ряда своих коллег (М. Грыгара, Х. Барана), выдвигающие идею о необходимости «открытой» интерпретации Хлебникова. В своей основной работе Вестстейн возражает: «Все-таки элементы текста (и фрагмента) в первую очередь принадлежат тексту (+варианты) и уже потом целому поэзии» (*Вестстейн* 83, 78). В одной из более поздних статей исследователь пытается уловить специфику хлебниковской контекстуальности: «Слова, указывающие на определенный элемент, могут терять свои прямые значение, но в то же время приобретать новые, ассоциативные значения, зависящие от контекста, в котором они использова-

ны и от других тематических уровней, с которыми они связаны» (*Вестстейн* 86, 208). Тут же в самокомментарии оговаривается, что в принципе данная мысль верна в отношении любой литературной работы, но что хлебниковская семантика полисистемна, обусловлена особо сложными связями с окружающей реальностью и автобиографией поэта.

Вопрос о персональном контексте поднимается в исследовании Раймонда Кука. Ученый приходит к выводу, что мы имеем здесь дело не столько с автобиографическим, сколько с «автомифическим» контекстом. Сочетание слов по законам «притяжения и отталкивания» — так интуитивно улавливают два различных автора (*О. Брик и М. Грыгар*) принцип тяготения хлебниковского контекста. Значительной по постановке проблемы представляется нам статья сторонника метода «широких контекстов» Х. Барана «*Xlebnikov's Poetic Logic and Poetic Illogic*» (*Баран* 85, 7-27). Хенрик Баран рассматривает свой метод диалектически: с одной стороны, открытость анализа в корпус непоэтических текстов Хлебникова обеспечивает ему богатую пищу, с другой — метод «статичен», поскольку он «ориентирован на интерпретацию сегментов, специфических пассажей, частей текста». Неудовлетворенный результатами поиска внутренних закономерностей хлебниковской контекстуальности, Баран обращается к новым для себя «мифопоэтическим» аргументам и тут же выстраивает целую концепцию развития мифотворчества поэта, во-первых, затемненность и невыверенность многих смысловых связей обусловлена своеобразной хлебниковской манерой творчества, номадическим стилем жизни и «случайным» (то есть непоследовательным, несистематическим), хотя и обширным образованием. Следствием того нетрадиционная установка на «первобытную» фрагментарность поэтики. Во-вторых, Баран находит достаточные основания для

рассмотрения мифотворчества поэта на двух этапах его становления (до и после 1915 года). Нетрудно согласиться с тем, что «оптимизм ранних лет» сменяется у зрелого Хлебникова «трагизмом», в чем, впрочем, нет ничего удивительного. Гораздо более спорным является у Барана выявление основных тенденций – построение антитетических оппозиций (у раннего Хлебникова) и «трансцендирование дихотомий» (у позднего). В данной главе мы старались сочетать ранние и поздние примеры «транзитивности» миров большого и малого, невидимого и видимого, внутреннего и внешнего, и убедились, что у Хлебникова до 1915 года и даже в 1910-1912 годах в таких примерах нет недостатка. С другой стороны, «антитетические» построения раннего Хлебникова после 1915 года не уходят из творчества поэта, хотя и приобретают несколько иной облик (действительно, браваду славянства и молодого будетлянства сменяет мрачный пацифизм и лирический трагизм). Показательна и приведенная Бараном ссылка на профессора Анфимова, обследовавшего поэта в 1919 году (то есть именно в поздний период). В статье «К вопросу о психопатологии творчества...» Анфимов увязывает «наклонность удерживать в сознании полярно–противоположные содержания» с относительным отсутствием сексуального опыта у Хлебникова. Нам представляется, что случаи несводимости «полярных оппозиций» у Хлебникова существуют с «трансцендированием» на протяжении всего творчества, но не как две тенденции, а как две стороны (открытая и скрытая «транзитивность» миров) одной тенденции. Кроме цитированных выше убедительно свидетельствует об этом еще и следующее стихотворение (1910-1911), в котором обращают на себя внимание вновь эти «мнимо»-сравнительные глаголы (казались – казалось):

*Слоны бились бивнями так,  
Что казались белым камнем  
Под рукой художника.  
Олени заплетались рогами так,  
Что казалось, их соединял старинный брак  
С взаимными увлечениями и взаимной неверностью.  
Реки вливались в море так,  
Что казалось: рука одного душит шею другого.*  
(Творения, 72)

Антитезы у Хлебникова – усеченные метаморфозы, метаморфозы – развернутые антитезы<sup>11</sup>.

С новой остротой проблема контекстуальности Хлебникова, встает на уровне композиции, здесь снова актуальным становится предположение о «немотивированности» связей, о своего рода «окказионализме» построения. Б. Успенский, комментируя в специальной статье многоголосую драматургию хлебниковского стиха, обнаруживает в ней «текст в тексте», сведение воедино отдельных текстов как смысловой фокус композиции. По мнению исследователя, у Хлебникова происходит нарочитое употребление необычных или специально созданных форм с целью, можно сказать, демотивации (*Усп.* 73). А. Панченко и И. Смирнов в своей совместной работе констатируют: «Хлебников по сравнению с Маяковским более анархичен: цельность образного мотива кажется разрушенной при объяснении деталей, далеко отстоящих друг от друга в понятийном плане. Восприятие затрудняется, потому что здесь нет того, что мы назвали словами-переключателями. У Хлебникова мотив формируется скачками; строчки Хлебникова «понятнее» строф,

---

11. Образотворчество Хлебникова является обратной стороной его словотворчества, поэтому приемлемой может оказаться периодизация словотворчества В. Григорьева (*Григ.* 86), которую, впрочем, предстоит еще проверить и увязать со всеми другими, несловотворческими, аспектами. Это четыре периода: формирование Хлебникова-поэта, первый расцвет (начало 10-х годов), смутный и загадочный третий период (1914-1918) и предсмертный расцвет.

а строфы «понятнее» стихотворений». Х. Баран посвящает отдельную статью хлебниковской композиции (*Баран* 87), где утверждает, что в этой области исследований по доказательству «мотивированности» явно отстают от исследований семантического уровня. Однако, при ближайшем рассмотрении композиция, как и первый образный ряд, «оборачивается логически организованным, высоко взаимосвязанным целым», а не «нанизыванием гетерогенных элементов». Это демонстрируется в работах Дуганова, Ленквист и самого Барана. Самобытными представляются взгляды Р. Дуганова, развивающего «мифопоэтическую» тенденцию велимироведения до далеко заходящих выводов. По его мнению, в хлебниковском лироэпическом пространстве происходит размывание традиционных устоев композиции, а в мифе теряют смысл общепризнанные жанровые различия<sup>12</sup>.

Мифологическое, инверсионно-трансформационное, традиционно-текстологическое направления хлебниковедения со своих сторон приближаются к загадке хлебниковского контекста, но не разгадывают ее. Ведь Р.О. Якобсон приводил несомненные примеры «немотивированности» (это явление реально), в то время как вещи Хлебникова в целом действительно хорошо мотивированы на разных структурных уровнях. И склонность поэта к инверсионной трансформации безусловна. Но не есть ли все эти моменты то,

---

12. В таком понимании Хлебникова вопрос о мифологическом контексте справедливо увязывается со всеядно-протеическим характером творчества, впускающего в себя все историко-культурное разнообразие. На композиционном уровне это ярче всего проявляется в «сверхповестях», излюбленных жанровых образованиях поэта, суть которых и заключается во все-жанровости и сверх-жанровости. На смысловом уровне это проявляется в свободном сочетании всевозможных традиций, как рационально-«классицистических»? так и мифологических («остров высокого звездного духа» в «Детях Выдры»). Но это не мифологический, а сверх-мифологический контекст, в котором мифология не определяет всей системы, а включается в нее как один из методов. И если бы эта многоголосица была самоценной, Хлебников стал бы зачинателем постмодернизма. В этом смысле, для нас несомненно, что Хлебников гносеологически *параллелен* постмодернизму, но движется в другом, противоположном направлении.

что Хлебников с лукавством называл «подводными камнями»? Не заключена ли главная трудность в самой постановке вопросов – в поиске определенной границы возможного уразумения непонятностей, конкретной степени мотивированности и оправданности поэтических ходов, в поиске универсальных средств (семантических, композиционных, жанровых, мифологических) созидания контекста? Нам представляется, что сама постановка вопроса *таким образом* свидетельствует о качественно ином типе контекста. Изменились у Хлебникова не средства созидания, но сам созидаемый контекст. Ведь по существу мы сталкиваемся с тем, что современный интеллеktуал, хорошо знающий русский язык и мировую поэтическую традицию, неспособен понять Хлебникова во всех его деталях, понять его исчерпывающим образом, таким, каким он привык постигать поэзию<sup>13</sup>. Так не встретились ли мы здесь с особым контекстом, который работает, в частности, не вопреки, а благодаря неодинаковой реализации читательских и авторских коннотаций?

*В грезогах-соногах  
Почил я, почил у черты.  
В мечтогах-думногах  
Почил у мечты.*

*И сонные сени восстали,  
Дремотные башни воздвиглись.*  
(СП, II, 16)

---

13. К нашему пониманию хлебниковского контекста, к которому мы сейчас обратимся, ближе других позиция М. Грыгара, высказанная им в 1986 году (Грыгар М. Парадокс «самовитого слова» Хлебникова – в: *Studies in Slavic Literature and Poetics. Volume VIII.* – Amsterdam, 1986 – p. 335): «Невозможно свести содержание стихотворений и поэм Хлебникова. к какому-то статическому интеллектуальному заключению, к какому-то коммуникативному «ядру», которое читатель должен вскрыть в скорлупе слов и образов». Однако, Грыгар не высказывается положительно о том, обеспечивается ли Хлебниковым психологическая или какая-то иная связь с читателем, как может осуществляться такая связь.

Многозначность в таких вещах, создаваемых в основном словотворческими языковыми средствами, не столько свидетельствует о наличии некоего тайного ключа к авторскому мифу, сколько создает особый объем смысла, в котором только купаются узкие, «бытовые» значения слова. На грани первого и второго десятилетий века Хлебников предается разгулу этого псевдо-мифологического языка, в котором, казалось бы, воскресает лингвизм язычества<sup>14</sup>. Вспоминаются славянские и древнерусские личные имена с их «мифотворчеством». «Отвага, Улыбка, Сила». Кто спешит на помощь Девьему богу, языческие божества или язычники с «мифотворческими» именами? Вопрос не хочет ответа. И хлебниковские «навики», «любики», «жарири» играют не как олицетворения сил природы в языческом, а как «энергии» в открытом, будетлянском контексте, как фантомы тяжеловесного «зачурного» языка, говорящего о самом главном, основном, а значит понятном всем. Таковы эти «смертичь», «сказчич», «любочь»:

*Смертичь, Смертичь, не спеши!*

*Деве юна покажи!*

*Младу жизнь, ну задуй!*

*Деву в губки поцелуй!..*

(СП, II, 260)

*Сказчич, сказич. Сын сказаи.*

*И туманная сказь народа*

*Восставала за дыханиями утра...*

*— Я землин, но небич, — свиристел голосок, —*

*Я денничь, но нощичь ведьмин...*

(СП, II, 263)

14. Таинственное слово «язычество» здесь приобретает особый, «прозрачный» смысл, потому что именно так – язычество – и звучало бы лучше всего в буквальном, морфологическом переводе на русский слово «лингвизм». Дух русского языка, подтвердил бы Хлебников, крепко связывает язык и религию.



*Я любочь женьчюжностей смеха,  
Я любочь леунностей греха.  
Смехи, грехи — все мое.  
Любы верхи, любы дно.*

(СП, II, 279)

От этих примеров велик соблазн причислить Хлебникова к своеобразным возродителям школьного «античного» мифологизма, но это будет ошибкой нежелания примерить на себя сквозную хлебниковскую задачу — посредством вертикального контекста выйти по ту сторону текста, где живет некоторое существо, двойник поэта или его вдохновитель (гений). Читатель должен быть вовлечен в поле *живого* мифологического сознания. «Механизм» хлебниковского контекста оказывается связанным с решительным пересмотром самой установки поэта в отношении читателя, а не просто с очередным усложнением внутренней системности. Но то, что для других является интерпретацией, герменевтическим «обеспечением» взаимопонимания, для Хлебникова оборачивается реальностью взаимосозерцания. Для него удивительно и, как увидим в дальнейшем, прискорбно, что *видимое* им может *не видеть* его, не отвечать взаимностью событийствования<sup>15</sup>. С этим связана идея преодоления «зазоров» бытия, высказываемая Хлебниковым еще на самой заре его творческой жизни, в 1904 году («Пусть

---

15. Тем не менее, и его личные отношения со своим «зачурным» языком не всегда были гладкими. Поздний Хлебников признавал, что «новое слово» может и не задеть сознания, что свой язык может предстать «чужим» (СП, V, 270). О словах «Манч! Манч!» из повести «Ка» Хлебников пишет: «Я не мог их читать, видя молнию между собой и ими: теперь они для меня ничто. Отчего — я сам не знаю» (Творения, 37). В 1918 году поэт приоткрывает собственные представления о «зачурности» языка и «некоторых вещей» (талисманных — в нашем понимании): «Я вспоминаю про особые чары вещей, как некоторые вещи дороги и полны говора чего-то близкого нам и потом в свой срок сразу вянут и умирают и делаются пустыми. Я решил, что они звучат незаметно для разума. Это так: они полны таинственного звука, вызывающего ответное дрожание в нас самих» (СП, IV, 117).

на могильной плите прочтут...»), и все «будетлянство», начиная с «времирей», зиждется на освоении указываемого «зазорами» *сверх-контекста*, надсознания, где выступает «обыденный язык как одежда для тайного» (СП, V, 298). Поэт не ставит перед собой задачи дать читателю универсальное толкование бытия, некоторый миф, в котором тот согласился бы жить, справедливо полагая, что у читателя найдется свой миф. Именно в расчете на *другой* миф поэзия и раскрывается в *сверх-контекст* (за-контекст, околконтекст)<sup>16</sup>. Здесь, вероятно, впервые в литературе этот *принцип* — центральный принцип поэтики Хлебникова — принцип, без которого литература не живет, сознается и культивируется на всем протяжении смыслового пространства.

Несмотря на, казалось бы, такие «субъективистские» установки Хлебникова не назовешь субъективистом, ряд исследователей с удивлением указывали на «объективистский» характер тематического и образного ряда в творчестве поэта. То же можно сказать и о контекстуальном аспекте. Столь трудный для понимания и столь рассчитанный на инициативу читателя *сверх-контекст* на самом деле основывается не на прихотливой и непредсказуемой природе того или иного личностного восприятия (от этой природы *сверх-контекст отталкивается*), а на объективно присутствующем и созерцаемом в написании-прочтении *существе*, существе идентичном Хлебникову и в то же время не совпадающим с ним. Иными словами «двойник» Хлебникова в прочтении становится «двойником» читателя, а добываемые в таком прочтении истины вхожи в любой дом и час, в любую судьбу и личность.

---

16. С этой точки зрения несколько иначе, чем обычно, звучат слова Маяковского из его статьи «В.В. Хлебников»: «Хлебников — не поэт для потребителя. Хлебников — поэт для производителя».

*О судьбах речь. Кто жил глубоко,  
Кто сумрак и огонь зараз,  
Тот верит в видящее око,  
Чету всевидящую глаз.*

(Творения, 441)

«Пустое» слово-талисман Хлебникова как один из этой «четы» глаз посвящается конкретному человеку, с тем чтобы начать вбирать в себя опыт его жизни, стать для него сначала «второй» системой смысла, другим языком, а затем и срастись с ним, обогатив его «сверхсмысленностью» иных соответствий<sup>17</sup>. Не подобную ли миссию протеев-посредников выполняли в языческом понимании и духи предков, хранители «зачурного» языка?

Хотя поэт и прав, что каждое стихотворение – «с своим особым богом» (СП, III, 317), верно и обратное: все вещи нанизываются на одну ниточку, «особые» боги вдруг совпадают и оказываются лишь «одеждой» для некоего тайного божества. Отдельные судьбы и люди также несут у Хлебникова подобную иконическую функцию. В том же духе мыслит себя и сам поэт – в четвертой главе работы мы коснемся его представлений, связывающих между собой категории «духа», «двойника», корня из «нет-единицы» и другие. В «Сестрах-молниях», одном из ключевых для понимания сверх-контекста произведений, героини сменяют «ислам-рубашку» на «одежду безбожия» или рубаху сумасшествия и наоборот. Молнии (энергии) уподобляются купающимся в праздник девушкам, сложившим и перепутавшим одежды, то есть судьбы,

---

17. Сверхсмысленность – наша попытка дать аналог преобразенному латинизму «сверх-/контекст». Буквальное значение contextus – сотканность, непрерывная сплетенность, связность. В семантическом употреблении термина получаем органическое слово «смысленность», то есть смысловая среда. Переключка возникает со словами «смышленный» (живущий в этой среде «как рыба в воде»), осмысленность (погруженность в эту среду) и так далее.

людей — люди и вещи уравниваются пред лицом этой первичной стихии мира:

*Сестры, сестры — вот мы нагие,  
Снимем людей, бросимся вплавь.  
Синяя вечная молнии вьюга!  
Мы равны, мы похожи друг на друга.  
Кого я одену, какую судьбу?..*

*Одежды, молитесь телам,  
Вечного моря волнам...*

*Мы равенство миров, единый знаменатель.  
Мы ведь единство людей и вещей.*

(СП, III, 158, 167, 170)

В «Нашей основе» люди полностью реабилитированы. «Нужно помнить, — говорит Хлебников, — что человек в конце концов молния, что существует большая молния человеческого рода» (Творения, 636)<sup>18</sup>.

18. Это бесконечно более слабое противоречие, чем кажется на первый взгляд. У Хлебникова принцип «одежды» уходит слишком далеко от собственно символической роли. Не отождествляя, а высвечивая мысль мыслью, обратился вновь к П.А. Флоренскому: «Одежда — часть тела. ...Между одеждой и телом есть отношения более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм. В порядке же зрительно-художественном одежда есть явление тела, и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. Следовательно, понятно, что коль скоро за телом признана способность конкретно являть метафизику человеческого существа, — в этой особенности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее — телом. ...И поэтому на одежде в чрезвычайной мере отражается духовный стиль времени. Возьми например складки» и т.д. (Фл.94, 112).

Здесь у Флоренского одежда в зрительном аспекте именно более душевна и одухотворена, чем само тело. При всей многочисленности у Хлебникова мотивов одежды нетрудно в этой связи выделить строки из «Поэта»:

*И человек, иной, чем прежде,  
В своей изменчивой одежде,  
Одетый облаком и наг...  
Летишь в заоблачную тишь...*  
(Творения, 263)

Этими строками в поэме продолжается развитие темы циклической смены русской погоды — в человеческо-одухотворенном аспекте. Сравн. также в поэме «Ладомир» мотив «паруса труда» (у Флоренского «рупор»), развивае-

Не забудем упомянуть, что сестры-молнии наречены еще и русалками, «русалками волны». Это нам еще пригодится.

### 3. Новаторство или реакция? Хлебниковский традиционализм

Р. Дуганов, хотя и преувеличивает роль «молнии» в «мифопоэтической философии» Хлебникова, однако же справедливо видит в ней «снятие противопоставленности духа и вещественности». Молния является одной из (энергетической) ипостасей скачка, это образ уничтожения небытия, самый близкий к сути дела из встречающихся в физической природе. Хлебников действительно пронизан энергичностью («огнезарностью»), начиная с «Жарбога», где она противопоставлена «морочу наших дней». Но разряды-жарири перекликаются и с времирями как с равными им по боженности, а, скажем, в лучшей «энергичной» лирике Хлебникова этот аспект подчинен обуславливающему его принципу пола-эроса («Конь Пржевальского», «Русь, ты вся поцелуй на морозе!»). И, тем не менее, Дуганов прав, когда видит «отсвет» молнии во всем: и в революции, и в мифологии, и вообще во всяком соединении стихий. Просто важны и иные отсветы<sup>19</sup>.

---

мый после строк: «Дыханье судьбы изменило /Одежды свободной края». Здесь «освобождение» одежды непосредственно связано с темой революции. Вообще же в свете идеи иконизма все посредники этой идеи (условно – иконостасы или «слои» иконостаса) уже не противопоставляются. Молнии-волны уже не имеют решительного перевеса над людьми в космосе. Они есть лишь разные ступени одной лестницы, хочется сказать, «образов Божиих». К равенству у Хлебникова так же стремятся и полюса видимого и невидимого, содержащего (сосуда) и содержимого, значения «самовитые» и возможные, звуковая, словесная стихия и числовая.

19. Например, В. Григорьев считает более важной самоидентификацией поэта образ звезды, связанный с идеей «Я-мира» и «Мирязя». А в одной из более поздних своих статей, к сожалению, слишком сжатой, исследователь стремится выстроить единую матрицу ключевой хлебниковской образности, отталкиваясь от архетипа «волны». Этой статьей открывается сборник: Хлебниковские чтения 3. Тезисы докладов. – Астрахань, 1989.

Так, следует согласиться, Числозверь имеет больше отношения все же к числовой, чем к энергийной ипостаси творчества поэта. А революция не только мощный разряд, ток между «стихийностью» и «разумностью», совмещение шага назад и шага вперед, но явление столь многомерное, что может быть определена и определяется самим поэтом еще в десятках других подобных (временных, числовых, историософических, образных) совмещенных оппозиций.

Вообще пора честного философского разговора о революции, о том, что в ней открылось, уже приспевает. Во-первых, выскажем мнение, что революций было не две и не три. Такое могли придумать только политиканы на злобу дня. Революция была одна, просто она так развивалась. (Мы говорим не столько о «мнении» Хлебникова, сколько об истине, которая в творчестве его отзывалась). Для Хлебникова революция 1917 года была не только неминуемостью, она была его отрадой, детищем его числовых мановений («великий узел, развязанный мною, событий»), концом ненавистной войны и разорением поганого идолица петербургского «господствующего сословия господ полутрупов». Поэтому в «Ладомире» «престолы плывут как перуны» (перуны, кстати, тоже молнии), а в «Ночи в окопе» Хлебников одобряет Ленина:

*Она одна, стезя железная!*

*Долой, беседа бесполезная!*

(Творения, 276)

И в то же время поздний Хлебников часто задумывается над тем, что сам на себя земной власти не взял бы. На той же странице поэмы о том же Ленине:

*Но он суровою рукой  
Держал железного пути.  
Нет, я — не он, я — не такой!  
Но человечество — лети!*

Хлебников не революционер в этом смысле, ибо реальные революционеры находятся на одном ее полюсе и обуславливают этим другой — они вызывают безбожие верой, а стихию мерой или, соответственно, наоборот. Хлебников же заключает в себе оба объединенных в революции полюса. Новатор Хлебников или реакционер — вопрос несправедливый. Думается ответ на него лежит в идентификации Хлебникова и революции — подчеркнем, не только октябрьской, а вообще этого явленного в истории Числосверья, этого потока, протекающего в «зазоре» между берегами новаторства и реакции. Революционеры могли быть разрушителями, радикалами, но **революция не равна революционерам**, она значительно больше их. Каждый сейчас ответит по-своему, новаторство это было или реакция. Имя революции и Хлебникову придумает еще история.

Она сделает это быстрее, если мы ей поможем. А посильная помощь — в ответах, где надо искать существа столкнувшихся в 1917 году полюсов, полюсов, расходившихся и сходящихся веками и преображенных, претворенных друг в друга как бытие и инобытие. Хлебников не обходит эти полюса, он занят ими не как темами или тематиками, а именно как полюсами.

То, как относится творчество Хлебникова к русскому и мировому традиционализму не просто выводит его за рамки модернизма. «За рамки» вылезали многие. В Хлебникове (причем уже на ранних этапах) происходит издыхание без особых мучений всего и всякого модернизма, а за обрывками и обломками «стиля века» явствует грозное (негуманистическое) лицо супра-традиционализма с очами языкового язы-

чества и философии числослова. Два этих «ока» суть два всегдашних уровня, два вечных этажа традиции, вне единства которых силы ее замыкаются на себе и не находят творческого исхода:

*Две пары глаз — ночная и дневная,  
Две половины суток.*

(Творения, 471)

Как связать и составить эти части многовекового раскола, как свести два плоскостных зрения в одно объемное — так решится и загадка революции. Не в свете 17-го года, а в свете, просиявшем через 17-й год, причина как дореволюционного, так и пореволюционного переосмысления двух полюсов в остром Хлебниковском космосе<sup>20</sup>.

Почва, природно-народный, стихийно-материнский полюс у Хлебникова так или иначе одинок, так или иначе чуток ко всем проявлениям своей натурфилософской и историософской «половины». На этом уровне традиционализма есть много степеней его оформления, но главными притягивающими к себе энергию оказались родина и народ как ее плодотворение и плодоношение. Родина Хлебникова — всецело Россия, народ его — именно русский. Отсюда два закона творчества: патриотизм и народность.

«Мифотворчество» Хлебникова и начинается с любви-жалости к «осиротелому мореему», землевдове, лишенной не только супруга, но даже и уст в своих порождениях («Курган Святогора»). Хлебников

---

20. Для тех, кто сомневается в действительности «издыхания» модернизма, скажем, что антимодернизм, в том числе и хлебниковский, невольно усваивает ряд признаков отвергаемой эстетики — прежде всего, за счет существования в той же культурной ситуации с тем же соотношением традиций и теми же вакуумами семасиологии и семантики. К этому усвоению чуждых признаков следует отнести и те моменты, которые некоторыми исследователями принимаются за «гуманизм» Хлебникова. Так мысли о «едином человечестве» в статье «Наша основа» легко принять за гуманизм, на самом деле призрачный.



несколько преувеличивает: что как не уста матери-сырой-земли обретает он в лице народного слова в своих фольклорно-филологических изысканиях? На что ему и опираться как не на естество лесных и полевых песнотворцев? Тем не менее, голос Хлебникова звучит не на деревенских посиделках и не в карагоде, а в Санкт-Петербурге поздней романовской империи, и здесь иначе звучат его сказанные за родину слова: «Не слышу голоса милого». В будетлянском манифесте 1912 года слова, обращенные к «старшему поколению» интеллигенции, звучат уже не столько заносчиво (как в 1909-1910 годах), сколько скорбно-грозно: «Природа, из которой искусство слова зиждет чертоги, есть душа народа. И не отвлеченного, а вот этого именно. Искусство всегда хочет быть именем душевного движения, властным призыванием его. Но имя у каждого человека одно. Для сына земли искусство не может быть светлым, пороча эту землю» (НП, 334).

Хлебников чаёт поставить задачи нового «народа-моря» на капитальную основу, что выражается в заявлении о своем предельном и полном «праве на словотворчество», этой дерзкой претензии поэта от имени и во имя русского народа. Погружаясь в словотворчество, Хлебников берет на себя всенародную миссию и по задаче и цели представляет собою в словесной стихии общенародное сознание (об этом уверенно говорят в своих книгах Б. Лившиц и Р. Дуганов). Народность Хлебникова — словотворчество. Фольклорно-языческий полюс его не религиозен, а словесен, образен, в то время как религиозный идеал — дело другого полюса; только так они соединяются, а не отрицают друг друга<sup>21</sup>. Это не идолопоклонническое, а языковое язычество, язык живых слов.

---

21. Поэт часто задается вопросом об оптимальности, пропорциональности сочетания уровней традиционализма. «Возможно ли, — говорит он в рассказе «Сон», — встать между источником света и народом так, чтобы тень Я совпала с границами народа?» (СП, IV, 74)

Малоизучен вопрос о преобразении в творчестве Хлебникова фольклорных мотивов. Ясно, однако, что и народное слово, и народная манера были едва ли не главной подпиткой его вдохновенности. Хлебников сам признавался, что творчество его живет необходимостью «видеть перед собой тот народ, для которого пишешь...» (СП, V, 298). По словам Рональда Вроона, «Даль снабдил его сотнями примеров словотворчества в народной речи, не говоря уже о неологизмах самого Даля». Б. Лившиц вспоминает, что, когда Хлебников коснулся этого языкового пласта, «необъятный, дремучий Даль сразу стал уютным, родным». На органичный характер освоения поэтом древнерусского языкового сознания указывали О. Мандельштам, а также А. Панченко с И. Смирновым<sup>22</sup>. Правы те исследователи, которые говорят в связи с этим о влиянии на молодого Хлебникова мифологической концепции Афанасьева, который писал: «Чем древнее изучаемая эпоха языка, тем богаче его материал и формы и благоустроеннее его организм» (*Афанасьев*, 1). Во всяком случае, поэт усвоил именно от Афанасьева мысль о «забвении коренного значения слов».

Архаический элемент составлял в идиолекте Хлебникова одну из самых важных, опорных сторон языкотворчества. Но поэта совсем несправедливо было бы назвать «архаистом», так же, впрочем, как и «новатором» в этом, тыняновском смысле словам Хлебниковский язык и древен, и нов, он включает, а не исключает из себя различные пласты слова, причем с последовательностью совершенно беспримерной для русской культуры. Единственным «негативизмом» в системе

---

22. Вообще следует всегда помнить об абсолютной стилистической независимости Хлебникова. Все то, что у любого другого поэта могло стать фактором стиля, у Хлебникова было фактором языка. В частности, «осадок золотого века», столь отличающий Хлебникова от других футуристов, был не стилизаторским моментом, а реальным использованием «чужого голоса». Отсюда столь редкая по своей свободе и дерзости манера, как бы «передразнивающая» классиков, предков и представителей чужих культур.

Хлебникова было ограничение на заимствованные слова — искусственная плотина против европеизации русского сознания. В остальном же в Хлебникове законно любое слово и в любом словосочетании — это установление «равенства», разрушение преград между словами-панами и словами-холопами выдвигало принципом крайний стилистический индифферентизм (у Григорьева — 9 «начало» словотворчества). При этом революционизировалось само понятие стилистического «вкуса». Выражаясь языком словарей, у Хлебникова варились на равных в одном котле слова высокого стиля и бранные, книжные и просторечные, разговорные и устарелые, а также вновьсочиненные и безвестные, «выкопанные» из глубины веков и непривычных языков!

*Мешайте все в напиток общем:  
Слова — мы нежны! любим! ропщем!  
И пенье нежной мглы моряны голубой  
Бросайте чугуны с бычачьей головой.  
С венком купен — волчицы челюсть;  
С убийцею — задумчивое ладо;  
С столетьями — мгновений легких шелест;  
И с хмелем лоз — стаканы яда;  
Со скотской, дворовой жижей — голубое;  
И пенье дев — с глухонемым с разодранной губою;  
Железу острому — березу;  
И борову — святую грезу, —  
Чтоб два конца речей  
Слились в один ручей,  
И вдруг легли, как времени трупы,  
У певучих бревен халуны.*

(СП, III, 143)

О том, что значение Хлебникова для русского языка может оказаться сопоставимым со значением Ло-

моносова, уже давно сказано (Шкловский, Тынянов и др.). При этом подразумевается, что Хлебников значительно опередил свое время в постановке проблем языка. То, что не позволило Ломоносову сделать дело Пушкина — недостаточная зрелость культурно-языкового организма — то же не позволило и Хлебникову дать продуктивный словотворческий толчок русской речи. Однако при этом упускается одно важное обстоятельство — своеобразное противопоставление себя Хлебниковым внутренне единой традиции Ломоносов — Пушкин (мы говорим сейчас о чисто языковых, а не художественных моментах). Для Хлебникова существующий литературный язык, то есть язык русской классической литературы, язык учеников Пушкина, так же «подл», как и язык московской полуобразованной толпы (между собой два эти языка, кстати, генетически связаны). Во всяком случае, именно этот победивший пушкинский язык Хлебников рассматривает как «мертвый», как «злые, но сладкие чары», которые необходимо разорвать<sup>23</sup>.

Хлебников по сути своей натуры, вопреки мнениям критиков, не склонен к иллюзорному, «мечтательно»-беспочвенному моделированию действительности, а, напротив, скорее беспощаден в научной и ценностной жажде истины. В «звездном» языке его лингвистическая мастерская панславизма преобразуется в мастерскую языка универсального звучания. При этом создание такого языка для него не космополитизм в привычном значении слова, а скорее очень широкий, *космический* патриотизм, так же как, наоборот, лирика и эпос позднего Хлебникова погружены в некий патриотический космос. Нижний этаж традиционализма не способен удержать поэта там, где это мешает

---

23. Подробно о месте Хлебникова в истории литературного и поэтического языка см. статью «Хлебников: Традиционализм в авангарде» в настоящем издании (главка «О значении Хлебникова для русского языка»).

истине<sup>24</sup>. Отсюда фантастичность хлебниковских проектов будущего гипер-научного мироустройства («Кол из будущего») и реализации интеллектуалистической утопии «князь-ткани», то есть торжества разума в антропосфере. У Хлебникова можно поучиться умению не только сознать, но и мужественно (уверенно и светло) принимать истину о конечности всякого народа.

*Баграми моров буду разбирать старое строение на-  
родов...*

*Крючьями чум после пожаров буду выбирать бревна и  
сваи народов*

*Для нового сруба новой избы...*

*Грубой пилой сыпняка*

*Выдерну гвозди из стен, чтобы рассыпалось я, великое я,*

*То надевающее перстнем ваше это солнце,*

*То смотрящее через стекло слез собачонки.*

(СП, V, 100-101)

Хлебникову доступна правда *болезни* и вырождения, он готов принять и разделить *правду волка* и разрушителя.

Наступающая с годами глобализация мировоззрения, раскрывающаяся грандиозность замыслов поэта, выражается, прежде всего прочего, в его евразийстве, служащем вдохновляющей опорой для представителей известного научно-философского течения. Если собрать несколько положений из ряда статей Хлебникова («О расширении пределов русской словесности», «Спор о первенстве», «Ваша основа»), то его целостную мысль можно воссоздать так: различия мира за-

---

24. Вообще же здесь действительно нет противоречия, просто поздний Хлебников все больше вырастает в верхний, сверх-природный этаж своего мироосознания («стать роста на небо растением»). От корней русского словотворчества и русской судьбы, острое чувство которой проснулось после поражения при Цусиме, через вычисление этой судьбы Хлебников растет кроной в «звездный» язык и космологизм своей зрелости.

ключаются в числе (в мере, количестве), а не сущности естества. «И страсти, и мысли одной породы», «ум ведаёт многими, но дальними, а сердце чем-то одним и близким». Сердце – солнечное начало, оно принадлежит родине и народу, но разум – начало звездное, он не может самоограничиться. Вывод: «Мозг не может быть только великорусским, мозг должен быть материковым». Так и в природе слова: «какое-нибудь одно бытовое значение слова так же закрывает все остальные его значения, как днем исчезают все светила звездной ночи... И это простой быт, это случай, что мы находимся именно около данного солнца». Опять же напрашивается вывод, взятый из одной хлебниковской повести: «общеазиатский разум» «должен выйти из тупиков наречий» (СП, V, 126)<sup>25</sup>. Выше уже приходилось отмечать, что эта важнейшая для понимания Хлебникова двуровневость соответствует двум неравновеликим «очам» мира и двум этажам традиции на «двойственной» земле (одна половина земли всегда обязательно дневная, другая – ночная, такова же и природа всего земного).

В статье «Учитель и ученик» заявлено, что «ум материка» не может мириться с «полуостровным рассудком европейцев». В другом месте Хлебников призывает «думать не о греческом, но об Азиатском классицизме» (СП, V, 156). Поэт не только ставит культурную задачу «построить общеазиатское сознание в песнях» (Творения, 36), но и смотрит в будущее евразийской науки с оптимизмом, который позволяет ему относиться к достижениям Запада с высокомерием степного певца и горного мудреца. Излишне говорить о том, как звучна эта духовная подоплека научного творчества не только естественникам-евразийцам, но и близким им

---

25. А. Гарбуз указывает на связь языковой и «мифотворческой» эволюции Хлебникова – последняя из них «противоположна росту генеалогического дерева индоевропейских языков».

представителям технической и теоретической интеллигенции (более сибирской и уральской, чем столичной), а также многим представителям пресловутого «восточного эзотеризма», подпитываемого высшими достижениями азийского традиционализма. В «Азы из узы», главной у автора азийской поэме, «сверх-поэме» Азия предстает в виде «любовницы» Хлебникова, волящего быть всеазиатским поэтом. Азия здесь отождествляется с некоей Девой, «смутной душой» Вселенной, влюбленной в Учителя (эта евангельская ассоциация нам скоро понадобится):

*Где тот, кто день свободных ласк предрек?  
О, если б волосами синих рек  
Мне Азия обвила бы колени...  
«Учитель, — ласково шепча, —  
Не правда ли, сегодня  
Мы будем сообща  
Искать путей свободней?»*

(Творения, 471)

В поэме «Хаджи-Тархан», посвященной русскому «окну в Индию», Хлебников дарит комплименты пугачевщине и Востоку, в частности магометанскому:

*Ах мусульмане те же русские,  
И русским мог бы быть ислам.  
Милы глаза, немного узкие,  
Как чуть открытый ставень рам.*

(Творения, 248)

Но, усыпленный патокой аргументов читатель, если ты азиат, не забывай, что Хлебников — русак, более того, волгарь, астраханец, то есть, в конечном счете, потомок колонизаторов Востока, (хотя и) сын попечителя калмыцкого народа. И в «Уструге Разина»

он не преминул кинуть символ Азии в Волгу, упоенно давая этим свой вариант конца персидской княжны:

*К богу-могу эту куклу!..  
Закопченной девчонкой  
Накорми страну плотвы!*  
(Творения, 361-362)

Это кричат сподвижники Разина, «вольные галахи». И «Волга-волчица» заодно с ними, ждет добычи. Но это все-таки не мотив пожирания Азии, это скорее маленькая жертва, пустячная игра национализма — или еще вернее — решение внутренних русских проблем посредством передела честно захваченной живой добычи между своими: атаманом и матушкой-рекой. — «Голубая Волга — на! / Ты боярами оболгана!» Важнее всего здесь не забывать о том, что Хлебников — Разин-навыворот: «Он грабил и жег, / А я слова божок» («Тиран без Тэ»). И сам он, «русский дервиш», «Гуль-мулла», свой человек на Востоке, спас бы персиянку, но

*Только «мой» не сказала дева Ирана,  
Только «мой» не сказала она.  
Через забрало тускло смотрела,  
В черном шелку стоя поодаль.*  
(Творения, 344)

Эротическая природа Хлебникова загадочна. В земной жизни, похоже, не реализовав своих чувств, Хлебников поражает силой эротического живописания и тонким чутьем переживаний женщины. Впрочем, кто знает, может быть, телесное «знание» женщин скорее притупляет, а не обостряет наше тонкое зрение полового инобытия. Не отдаваясь до конца «солнцу» земной любви, поэт видит «звездное небо» женского



естества. Но эрос не терпит дистанции, он весь в опасных приближениях и роковых притяжениях. В ранней поэме «Царская невеста» потрясает трепетность хлебниковской жалости к загубленной царем «голубице». Немало у Хлебникова и стихотворений, исполненных не престо грусти, а тяжелой истомы по жгущим «медным косам»:

*А взор твой — это хата,  
Где жмут веретено  
Две мачехи и пряжи.*  
(Творения, 105)

В этих случаях слова-талисманы проявляют свою подспудную, «темную» суть, ложась тяжелым грузом на сердце поэта:

*А вы, сапогоокие девы,  
Шагающие смазными сапогами ночей  
По небу моей песни...*

*Бросьте и сейте деньги ваших глаз  
По большим дорогам!  
Вырвите жало гадюк  
Из ваших шипящих кос!*  
(Творения, 487)

Учитывая то, что уже говорилось во второй главе, можно подвести такой итог: пол — одна из генеральных, первостепенных («базовых») метафор хлебниковской поэзии. В ней осмысливается бытие языка и слова, истории и мифа, и чаще всего, и с наибольшим блеском используется она именно в пред-иконическом срезе: взаимоотношений нижней и верхней стихий мира, родины и космоса, природного и сверхприродного полюсов. Таковы полюса «я» и «ты» в бесподобной строке: «Мир и все — лишь «и» к «я» и «ты»».

В этом, конечно же, нет затемнения сакральности самого по себе. Доказательство тому – хотя бы каноническая метафоризация Христа как Жениха, и грядущего Супруга Церкви, еще более того – традиционная ветхозаветная символика, трактуемая чаще всего как поэтическая мистика. Хлебников, конечно, открыт для равных прочтений, стремясь быть певцом земного для неба и небесного для земли.

Один из лучших в литературе образцов славянской эротической эстетики дан в драме Хлебникова «Девий бог», где с редкой убедительностью показана психология и мифология девичества. Видеть в «Девьем боге» лишь реплику на различные концепции «дионисийства» было бы поверхностным. Вообще, «мистерия» эта очень не по-гречески, самобытно «исполнена» и в речевом, и в контекстуальном разворотах. Образ Любавы у Хлебникова независим и далек от архетипа вакханки – в нем парадоксально сопряжены самостоятельная воля исключительной силы и ведомость не по своей воле, когда сердце «в чьих-то сильных руках». Наконец, в самой концентрации женской любви вокруг Девьего бога просматривается не столько древнегреческое, сколько собственно хлебниковское мирочувствие, в ряде аспектов, впрочем, родственное «героическому» протеизму Диониса<sup>26</sup>. Имеются

---

26. Обращает на себя внимание интересная тема взаимоотношений нашего поэта и Вяч. Иванова. Если «Девий бог» – исходная точка уклонения Хлебникова от своего старшего «друга», то само это уклонение есть, как можно догадываться, предсказаний Ивановым путь трагедийного мифотворчества Хлебникова. Кроме того, Иванов, по свидетельству Асеева, предрекал сто лет «невнимания» человечества к поэту. Зрелый Хлебников пишет в автобиографической повести: «Теперь я одинокий лицедей, а остальные – зрители. Но будет время, когда я буду зрителем, а вы лицедеями» (СП, V, 126). В том же году, когда Иванов закончил свою «дионисийскую» диссертацию, завершая концепцию трагедии как женственной «диады» («утверждения женщины в ее самости»), Хлебников создает стихотворение «Одинокий лицедей», где главная трагедия «зрелища» передана через отрицание экзистенции самого «зрелища»: «я никем не видим». Нам представляется, что мотив «сеянья очей» как преодоления трагедии (и в «Одиноким лицедеем», и в «Зангези» – см. последнюю из процитированных строк) связан опять же с двойственностью традиции: бинокулярностью космической «природы», разорванностью надвое хаотической «природы».

в виду представления поэта о себе как о «женихе русалочьем», представителе «русалок» по всем просторам России, их своего рода апостолом (возможно, что Маяковский в ту пору позаимствовал именно у Хлебникова идею «полового» мессианства ради публичных женщин — поступил в отличие от своего «поэтического учителя» по-европейски, цивилизованно). В поэме «Поэт» — второе название «Русалка» — одна из речных дев приходит к поэту в город, и там просит «нежная русалочья душа» у него пощады, ибо русалки живы людской верой в них, верой с веками утраченной. Что же делает Хлебников (поэт — несомненно он сам), что решает он в поэме, которую незадолго до смерти называл лучшей у себя?

*Тогда рукою вдохновенной  
На богоматерь указал:  
«Вы сестры. В этом нет сомнений.  
Идите вместе». — Он сказал:  
«Обеим вам на нашем свете  
Среди людей не знаю места  
(Невеста вод и звезд невеста).  
(Творения, 270-271)*

Две невесты — русалка и Приснодева — чем это не определение Руси как традиции, Руси как двух уровней, двух сошедшихся полюсов?<sup>27</sup> Шире — это не только определение русского традиционализма, но определение супра-традиционализма, смысл которого по-своему раскрывается и в Евангелии<sup>28</sup>. Вспомним

---

27. Сравн. характеристику Б. Ленквист, посвятившей целое объемное исследование данной поэме. Элементы структуралистского метода сочетаются у Ленквист с бахтинистской интерпретацией «карнавальной» эстетики. Итак, в чете русалки и Богородицы исследовательница видит «союз между языком и формой классической поэзии и мотивами и образами народной культуры».

28. В Евангелии русалке подобна Магдалина, преданная на суд Иисуса. Амбивалентность имени «Мария», конечно же неслучайна. Две Марии — блудница и Богородица, «неумь» и «разумь» — примирены во Христе. Им обеим, как сестрам, открыта дорога в Небесное Царствие.

Азию, влюбленную в Хлебникова Деву — это, конечно, высокая, одухотворенная влюбленность, замешанная на самоотрешенности и жертвенности:

*Быть божествами наяву  
И в белом храме и в хлеву,  
Жить нищими в тени забора,  
Быть в рубище, чужом и грязном,  
Волнами плыть к земным соблазнам,  
И быть столицей насекомых,  
Блестя в божественные очи,  
Спать на земле и на соломах,  
Когда рука сияет ночи...*

*Поймите, вы везде изгнанницы...*

*Я изгнанниц поведу  
По путям судьбы суровым.*

(Творения, 271)

Финальные эти слова в «Поэте», отождествляющие пред лицом суровой судьбы «невесту вод» и «невесту звезд», заставляют нас вспомнить и сестер-молний, называемых у Хлебникова «русалками волны»<sup>29</sup>. От-

29. Здесь, как и в других местах нашей работы, важно бывает какое-нибудь непервостепенное слово цитаты, которое, вдруг, при сопоставлении раздвигает горизонты понимания. На таком уровне параллели между «Поэтом» и «Сестрами-молниями» пронзительны. Возьмем хотя бы небольшой фрагмент одного из вариантов мистерии, где «молнии» без всякого синтаксиса перебирают личины своего космического купальского праздника:

*Я буду кудрявою нитью чахотки,  
Я город насекомых,  
Лицом деревенской молодки.  
Чумным на соломах,  
Чумною палочкой.  
А я русалочкой.  
(СП, III, 328)*

В одном из поздних стихотворении Хлебникова подобный же мотив реализуется через языческий образ «вилы», вынужденной в земном мире

*С ознобом, в перемеж, в развалку  
Богиню корчить и русалку.  
(СП, III, 210)*

куда это дерзание сочетать *сестринскими* узами «родную нечисть», нежить болотную и святость замирную, божьи нахождения и покровительницу Святой Руси? Вероятно, это революционное (совпадающие полюса) дерзание проистекает от веры в единство здесь и теперь нижних и верхних токов одухотворенности — народно-природных и небесных. Два образа «неземных» женских душ — не ответ ли Хлебникова на вопрос, в чем сокрыт трагический смысл «лицедейства» пророка, что является метафизической задачей революции? Уровни вселенной соединяются в одном мирообъятии, традиция размыкается и открывается для источников живой космической силы. Это путь к *творческому традиционализму* незамкнутых на себе традиций культа и культуры.

И если в ранней драме «Снежимочка», отстаивавшей национальный, стихийно-языческий этаж традиционализма, явно недостает Христа и этой «богоматери», то с годами сознание единства водной и небесной «сестер», равно чуждых земной закрытости и заскоружлости сердца, нарастает. Сначала это своего рода лесная «богоматерь», «лесное божество» материнской одухотворенности, которое говорит:

*Но знаю я, пока живу,  
Что есть уа, что есть ау.*  
(СП, II, 180)

Затем на протяжении одного стиха осуществляется взаимопереход русалки и божьей матери, которая «мыла рядом» («Сегодня строгою боярыней Бориса Годунова...»). А в «Ладомире» речь будет идти уже о взаимопревращениях «страстных» эпох:

*Опять волы мычат в пещере,  
И козье вымя пьет младенец,  
И идут люди, идут звери  
На богороды современниц.  
(Творения, 288-289)*

Эволюционирует и русалка — порою она выступает уже в роли «красной девы» восстания («Над глухонемой отчизной «не убей!»»), но это лишь одна из возможных модных одежд мировых волн («Сестры-молнии»), наполнивших пространство боев в решающие дни. Хлебников так и называет их: «молнии революции». И если дореволюционный Хлебников вызывает, возвращает «утопленниц из рек», то в «Ночи в окопе» дается и образ «русалки крови», и образ «Девичьего Поля» как страдающей мировой женственности, и замирный вариант девичьей жертвенности: «пути пули — через Богородиц». Здесь вся современность гражданской войны «зачурована» в иконостасе, в нагрудном «образке» воина, убийство же Господа в зародыше или во младенчестве звучит оголенным нервом христианской сверхконтекстуальности Хлебникова.

Существенен для понимания Хлебникова еще один мотив — мотив «богочеловеческого» взора:

*Здесь из угла  
Смотрит лицо мужицкого Христа,  
Безумно-русских глаз игла,  
Вонзаясь в вас, страшна, чиста!  
(НП, 203)*

Или другой, пацифистски-антигосударственный аспект:

*Русское мясо! Русское мясо!  
На вывоз! Чудища морские, скорее!  
А над всеми реют  
На знаменах  
Темные очи Спаса...*

(Творения, 337)

Кто знает, с трудом ли, с легкостью ли переваривал зрелый Хлебников Бога-веродателя? Но сам он «поэт-меродатель», он сам строит (и не достраивает) свой вариант верхнего, звездного этажа традиционализма. Для Руси он мнит заменить пафос векового Православия верою меры, «мерой как сверхверой». В «Ночном обыске» (1921), замечательной по своей динамичности поэме, посвященной «погромной свободе» революции, Хлебников сталкивает матроса-убийцу и Спаса-иконостас. Победа за Богом. Его взор сильнее пьяной и кровавой стихии — Он берет свое. Матрос поражен открытием: «Девушки лицо у бога, / Но только бородатое»<sup>30</sup>. В короткой внутренней борьбе, прежде чем раскаяться во грехах и застрелиться, матрос пытается рассмеяться в лицо Лику, русалкой (!) Его обзывает — с «туманными могучими главами». Мы попробуем кое-что объяснить в этих «русалочьих» прозрениях поэта в последней главе работы, посвященной как раз «мере как сверхвере» Хлебникова.

Но предварительно подведем некоторые итоги сказанному в этой главе. Огромное расстояние между литературностью и народностью обуславливает, в свете *идеальной* встречи полюсов традиции, напряженный характер хлебниковского творчества на его языковом, словесном, мировоззренческом уровнях. Сутью последнего из трех этих уровней представляет-

---

30. Сравн. у В.В. Розанова концептуальное нареkanie Христа Богодевой: «Мы поклоняемся Деве в Муже» (Розанов В.В. В темных религиозных лучах. Собр. соч. / Под ред. А. Николюкина — М., 1994. — С. 349).

ся нам не «мифотворческое», а судьбо-творческое начало, формально выраженное в смысловой установке сверхконтекста. Масштаб творчества стремится превысить масштаб данной, конкретной земной судьбы. У Хлебникова нет никакой живой мысли без хотя бы краешка встречи высокой сверхконтекстуальной словесности и приливающей через сердце поэта народной стихии. Мы уже говорили во второй главе о равноправии словесных и смысловых полюсов у Хлебникова; так же говорящий и говоримое стремятся к равновесию своих неодинаковых сил пред лицом «Видящего ока». Творчество Хлебникова задает идеальную настройку мировому ладу – жизненную трагедию встречи Хлебников превращает в космическую гармонию совершившихся судеб. В этой точке он необычайно родственен фольклорному чутью художественного как подобающего, песни и культуры как предельно возможного «ладомира» или «миролада».

При *встрече* Хлебников разговаривает как будто не здесь, а там, где все должны уже все видеть и понимать. Это не разговор с навязывающим свой миф писателем, знающим «судьбы мира», но разговор созерцающего судьбу с созерцающим судьбу, хотя бы (этого-то и достаточно!) *только* свою. Понимаем ли Хлебников – это вопрос. Но в нем бесконечен пафос взаимопонимания. Именно в этом мы видим смысл слов Дм. Петровского: «Что Хлебников был близок народу, это удивительно. Народ – вернейший экран отражения ценности отдельного индивидуума».

#### 4. Построение подобающего мира

Хлебников верит в успех своего дела, но помнит и о конечности земного пути. Наверное, это позволяет



ему, меродателю, гению (в чем он не позволял себе усомниться) порою подшутить над собой: «Я лишь кролик пугливый и дикий, / А не король государства времен» («Война в мышеловке»). Или в «Зангези», где песня «божествари» (Зангези, то есть автора) вдруг под конец эпизода названа «глупоствари» песней. Это не скромность, это скорее неотвратимая земная горечь уже не слишком молодого — и стоящего на пороге кончины — поэта.

В своеобразной перспективе раскрывается творчество Хлебникова, когда смотришь через последние годы его жизни и через последний его труд «Доски судьбы» (1922), в котором осуществлено итоговое сведение многолетних ритмологических изысканий-вычислений. Если болезнь, которою страдал поэт перед смертью, и наложила на его работу некоторый отпечаток, то во всяком случае она не исказила целостный облик Хлебникова, уже более 15 лет разрабатывавшего теорию судьбы как ритма со строгими законами («повторение точек во времени»). Опыт предсказания революции 1917 года, двуэтапность открытия «основного закона времени» достаточно свидетельствуют о неслучайности создания «Досок судьбы», которое происходило, по-видимому, в ускоренных темпах (поэт догадывался о возможной смерти, хотя и предполагал еще жить — интересно, что возраст в 37 лет для людей такой «задачи» Хлебников называл заранее). «Доски судьбы» и стоящий за ними числовой метод важен еще и потому, что он теснейшим образом связан со словесным методом Хлебникова, недаром поэт с годами все чаще сопрягает категории числа и слова. С нашей точки зрения, его «числослово» есть еще одно, на этот раз уже окончательное подтверждение творческого единства двух уровней традиции: число выступает как дух судьбы и сверхприродного

порядка («мудрый правящий дух»), а слово-образ как природное, космическое его судьбывание (словесность, напомним, соответствует народности и вообще природности).

В «Скуфье скифа» автор-персонаж оказывается в стране богов с целью найти «Числобога — бога времени»<sup>31</sup>. Числобог оказывается двойником поэта, в этом смысле он связан с мотивами о египетском «КА»<sup>32</sup>, но на этот раз двойничество погружено уже в новейший контекст, в котором древняя фаталогическая традиция встречается с представлениями Велимира о «мнимостях», которые у него разворачиваются в нематематические сферы смысла. «Мнимость» у Хлебникова не означает небытия: «Я знаю, что  $\sqrt{-1}$  несколько не менее вещественно, чем 1... Где есть один человек и другой естественный ряд чисел людей, — там конечно есть и  $\sqrt{\quad}$  из человека...» (Творения, 540). Хлебников считает повторы явлениями не только событийности в обстоятельствах, но и *событийности* в духе. В высших точках жизни человека ему открывается бытие его внемирного двойника, то есть его судьбы. Оказывается, переход из времени в пространство-вес или обратный переход соответствует «углам» площадей судьбы,  $\sqrt{-1}$  (корень из «нет-единицы») — главная составляющая хлебниковской формулы перехода в судьбу (то есть в абсолютное время). Встреча со своей «нет-единицей» в «совпадающих точках времени» означала бы метаморфозу слова и множества, людской глины и Числобога. Такое претворение мнимости и реальности в момент решения судеб — ключевой принцип Хлебникова как поэта-числителя:

31. Числобог не вымысел Хлебникова, как считают некоторые исследователи, а действительное славянское божество.

32. Подробно см. в 8 главе статьи «Хлебников. Традиционализм в авангарде» в настоящем издании.

*Дорогу путника любя,  
Он взял ряд чисел, точно палку,  
И, корень взяв из нет себя,  
Заметил зорко в нем русалку,*

*Того, что ни, чего нема,  
Он находил двуличный корень,  
Чтоб увидеть в стране ума  
Русалку у кокорин.*

(Творения, 292)

Хлебниковские «зачуры» и энергии, «каменные бабы» и русалки обитают в «стране ума» как мнимости, как грозные своей готовностью актуализироваться спящие или таящиеся силы бытия. Общность этих таящихся сил – в их невидимом, но реальном участии в жизни. Неизвестно, кто еще участвует, а кто «разделяет» судьбу – *скрытые* начала мира или *видимости*.

Представляется, что для Хлебникова все собственно художественное или мыслимое имело уже и «энергичную» природу. В повести «Ка 2» автор размышляет так: «Когда кого-нибудь нет, но его ждут, то он не только увеличивает на единицу число вещественных людей, его не только нет, но он еще и отрицательный человек» (СП, V, 127). Из дальнейшего изложения понятно, что к таким «любимым, ожидаемым, но отсутствующим» относится и «отрицательный пришелец с терновником», то есть Иисус Христос. «Вот почему, – говорит Хлебников, – я настойчиво хотел увидеть  $\sqrt{-1}$  из человека...» Образ русалки у позднего Хлебникова обращается, собственно, в некий иератический код – и совпадающий с корнем из нет-единицы, и, тем не менее, не утрачивающим своей образной природы<sup>33</sup>.

---

33. В своей статье А. Колл-Стоббе рассматривает  $\sqrt{-1}$  как структуру «метафорического процесса», парадигматически обусловленное «свертывание пространства первого порядка». С этими идеями перекликается то, что мы обсуждали во второй главе – присутствие «двойника» писателя-читателя как су-

Мы видим, как глубоко укореняется в одну почву по мере проникновения в смысл «Досок судьбы» числовой и образно-языковой промысел Хлебникова. По сути, здесь одна и единая личностная природа реализовала себя в двух неравнозначных областях мира, попыталась построить двууровневый подобающий авторский мир. Числослово – как бы второе имя Велмира Хлебникова. Мир предстал пред ним в свете новооткрытого «закона времени» в виде «множества единиц и двоиц», «башни из троек и двоек», связанных прочными узами. В этот период (1921-1922 годы) поэт действительно мыслит мир в категориях типа: « $3^n$  – смерть,  $2^n$  – жизнь,  $3^n 2^n$  – гармония,  $3^m$  минус  $2^n$  – борьба (при  $m > n$ )» (ЦГАЛИ 77:55, цитируется по: Григ. 86, 75), пространство и время описывается как «два обратных движения в одном протяжении счета». И тем не менее даже в эту пору Хлебников признает, что, с одной стороны, число не до конца постигаемо, а с другой существуют отношения (в языке), не поддающиеся числу. Одно другому не мешает. Зрелому Хлебникову-числяру предшествует его же собственное убеждение:

*Кто сетку из чисел  
Набросил на мир,  
Разве он ум наш возвысил?  
Нет, стал наш ум еще более сир!*  
(Творения, 209)

Если даже полностью отказывать Хлебникову в мало-мальской общезначимости его ритмологических построений, то можно ли отказать ему в значимости их как самосознания? Ведь он в собственной

---

щества, живущего за текстом. В этом смысле можно добавить, что в хлебниковском сверхконтексте (= в «совпадающих точках времени») осуществлен как бы отпечаток потустороннего лица судьбы, судьба обретает в «песне» свою форму.

жизни и в собственной творчестве наблюдал повторы событий — «одинокие вспышки творчества» — через 2<sup>n</sup> и противо-события — смену одних установок противоположными — через 3<sup>n</sup>. Следует обратить внимание, в «Досках судьбы» Хлебников как бы обмолвился об этих чертах повтора и обратности: «прошлое вдруг стало прозрачным». Действительно, *прошлое*. Из дневников и отдельных записей Хлебникова можно вынести впечатление, что он не столько прогнозировал, сколько ретроспективно «упорядочивал» прожитое — как лично собой, так и человечеством. Излишне говорить, что чем более упорядочено прошлое, тем яснее и будущее. Через собственную судьбу, лишь одну среди множества других, но прозрачную им, Велимир только и мог постигать целый мир, промысел которого поэт никогда от нее не отделял. Числословесность Хлебникова даже безотносительно ее «научной» ценности может рассматриваться как выполненный долг перед судьбами мира, как торжество традиционализма, который, в частности, есть сознание себя внутри провидения, самостановление в свете вечности:

*Я, сомневавшийся долго во многом,  
Вдруг я поверил навеки:  
Что предначертано там,  
Тицетно рубить дровосеку.*

(Творения, 151)

В одном из последних своих прозаических произведений «Утес из будущего. Две Троицы» Хлебников приоткрывает канву собственных возможностей уловить судьбу в определенных точках жизни. Эти точки он называет Троицами (что недвусмысленно кивает на ортодоксальное христианство и увязывает самоощущение в хлебниковской фаталогии со святоотеческой триадологией) и называет их пространственно-

временные координаты: Пермская губерния в 1905 году и Халхал в Персии 1921 года. К сожалению, это вряд ли принесет много пользы как литературоведению, так и возможным продолжателям Хлебникова в философии судьбы. Но в единственной работе, где Хлебников развернуто делится планами на этот счет — в «Свояси» — он заявляет о «необходимости вести дневники духа», «смотреть на себя как на небо» и уверен: удача в том, чтобы поймать и вычислить мелькание «спиц жизненного колеса».

### Источники

*Творения — Хлебников Велимир.* Творения / Сост. и ком. В.П. Григорьева и А.Е. Парниса). — М., 1987.

*СП, I-V* — Собрание произведений Велимира Хлебникова. — Л., 1928 (Т. I), 1930 (Т. 2, 4), 1931 (Т. 3), 1933 (Т.5).

*НП — Хлебников В.* Неизданные произведения. — М., 1940.

Отрывок из «Досок судьбы», листы 1-3. — М., 1922-1923.

### Цитируемая и упоминаемая литература

*Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу, т. I. — М., 1994.

*Башмакова Н.* Слово и образ. О творческом мышлении Велимира Хлебникова. — Хельсинки, 1987.

*Брик О.М.* О Хлебникове — в: Russian Literature IX — 1987. С. 59-64.

*Винокур Г.О.* Хлебников; Хлебников (Вне времени и пространства) — в кн.: Филологические исследования. Лингвистика и поэтика. — М., 1990. С. 31-35; 250-253.

*Гарбуз А.В.* Велимир Хлебников. Мифопоэтическая природа творчества. — Свердловск, 1989.

*Гофман В.* Языковое новаторство Хлебникова — в кн.: Язык литературы. Очерки и этюды. — Л., 1936. С. 185-240.

*Григ. 83 — Григорьев В.П.* Грамматика идиостиля: В.Хлебников. — М., 1983.

*Григ. 86 — Григорьев В.П.* Словотворчество и смежные проблемы языка поэта. — М., 1986.

*Грыгар М.* Кубизм и поэзия русского и чешского авангарда в: Structure of Texts and Semiotics of Culture. — Paris, 1973.

*Деринг И.Р. и Смирнов И.П.* Исторический авангард с точки зрения эволюции художественных систем — в: Russian Literature VIII — 1980. С. 403-468.

*Дуганов Р.В.* Велимир Хлебников, Природа творчества, — М., 1990.

*Иванов Вяч. Вс.* Структура стихотворения Хлебникова «Меня проносят на слоновых...» — Труды по знаковым системам III. — Тарту, 1967. С. 156-171. (Ученые записки ТГУ).

*Лившиц Б.* Полутораглазый стрелец. — М., 1991.

*Маяковский В.* Собрание сочинений в 12 томах. — М., 1978.

*Панченко А.М., Смирнов И.П.* Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX в. — в сб.: Древнерусская литература и русская культура XVIII-XIX вв. — Л., 1971. С. 33-49. (Труды отдела древнерусской лит-ры ИРЛИ АН СССР, т. XXVI).

*Петровский Д.* Воспоминания о Хлебникове. — М., 1926.

*Смирнов И.П.* Художественный смысл и эволюция поэтических систем. — М., 1977.

*Степанов Н.* Велимир Хлебников. Жизнь и творчество. — М., 1975.

*Тынянов Ю.А.* Архаисты и новаторы. — Л., 1929.

*Усп. 73 — Успенский Б.А.* К поэтике Хлебникова: проблемы композиции — в сб.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. — Тарту, 1973. С. 122-127.

*Усп.* 94 – *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.). – М., 1994.

*Фл.* 94 – *Флоренский П.А.* Иконостас. – М., 1994.

*Фл.* 73 – *Флоренский П.А.* Строение слова. В сб.: Контекст – 1972. Литературно-теоретические исследования. – М., 1973.

*Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия. набросок первый: Виктор Хлебников. – Прага, 1921.

*Баран 85* – *Baran H.* Xlebnikov's Poetic Logic and Poetic Illogic – in: Velimir Chlebnikov. A Stockholm Symposium – Stockholm, 1985. P.7-27.

*Баран 87* – *Baran H.* The Problem of Composition in Velimir Chlebnikov's Texts – in: Russian Literature IX. – 1987. P.87–106.

*Кук* – *Cooke R.* Velimir Khlebnikov. A. Critical Study. – Cambridge, 1987.

*Колл-Стоббе* – *Koll-Stobbe A.* Chlebnikov's V-I as a Metaphoric Process – in: Chlebnikov Velimir. 1885-1985. Sagners Slavistische Sammlung. – Munchen, 1986. P.107-117.

*Ленквист* – *Lonnqvist B.* Xlebnikov and Carnival. An Analysis of The Poem «Poet». – Stockholm, 1979.

*Вроон* – *Vroon R.* Velimir Chlebnikov's Shorter Poems: A Key to The Coinages. – Michigan, 1983.

*Вестстейн 83* – *Weststeijn W.G.* Velimir Chlebnikov and Development of Poetical Language in Russian Symbolism and Futurism. – Amsterdam, 1983.

*Вестстейн 86* – *Weststeijn W.G.* Chlebnikov and The First World War – in: Chlebnikov Velimir. 1885-1985. Sagners Slavistische Sammlung. – Munchen, 1986. P.187-212.



## ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЛАБИРИНТАХ КОСМИЗМА<sup>1</sup>

*Именно русская мысль в конце XIX — начале XX века создала предпосылки для «прорыва в космос», обосновала этот прорыв и сделала его желанным для человечества. Сегодня, когда «век открытия космонавтики» уже завершился, родина новейшего космизма, первого искусственного спутника земли и первого космонавта отказалась от агрессивных амбиций в этой области — вопрос переведен в плоскость практической пользы и бизнеса высоких технологий.*

*Идеология космонавтики совпала с индустриальными и военными условиями холодной войны. И если Федоров жил с постоянной мыслью об умерших предках, то коммунистическая идеология сообщала целой половине человечества такой дух мысли, что люди как будто постоянно жили сообща со своими не рожденными еще потомками.*

Константин Циолковский писал: «Сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет, и уже в конце концов исполнение венчает мысль».

Однако, насколько исполнение действительно венчает фантазию и первоначальный замысел? Насколько результат оправдывает ожидания тех, кто вдохновлял человечество открытием новых горизонтов?

---

1. Статья опубликована в сокращенной редакции в журнале «Эксперт», 2003, №5.

С точки зрения основоположников русского космизма, космонавтика должна была быть направлена в русло прорыва человечества к его высшим состояниям, прорыва альтернативного технократической цивилизации. Чисто технологическое освоение космоса они воспринимали как тупиковый путь.

Русский космизм — противоречивое и сложное направление исканий, к которому причисляют разных мыслителей (Николая Федорова, Владимира Вернадского, Константина Циолковского, Александра Чижевского и др.). «Русскому космизму» нередко стремятся придать неоправданно широкое толкование, вместить в его рамки тех философов и ученых, для которых тема космоса была второстепенной и во всяком случае не определяющей. Космизм, конечно же, развивался и в древние эпохи, своего рода «космизм» был свойствен и Платону, и Птолемею, и древним астрологам и астрономам, и, конечно же, Копернику и Галилею. Однако русский космизм, подготовивший советскую космонавтику и во многом американскую астронавтику, был исторически конкретным течением, представлявшим собой синтез позитивной науки и религиозной философии.

Сущность космизма как мировоззрения точно передал основатель гелиобиологии и космобиологии Александр Чижевский: «Медленными, но верными шагами наука подходит к разоблачению основных источников жизни, скрывающихся в отдаленнейших недрах Вселенной. И перед нашими изумленными взорами развертывается картина великолепного здания мира, отдельные части которого связаны друг с другом крепчайшими узами родства, о котором смутно грезили великие философы древности».

Основоположником русского космизма был Николай Федоров (незаконнорожденный сын князя Гагарина), мыслитель совершенно удивительных качеств,

оставивший после себя огромный труд — «Философию общего дела». Федоров был мало известен широкой публике, но на элиту своего времени он оказал огромное влияние. По своей жизни это был «праведник и неканонизированный святой», как смело сказал о нем философ Николай Лосский. Однако это был праведник не церковного типа, а скорее великий реформатор христианства.

Вся философия Федорова и представляла собой **грандиозная попытку русской реформации**. И хотя формально прав будет тот, кто увидит в ней источник и пафос покорения космоса середины XX века, и более современного пафоса клонирования и генной инженерии, однако, по существу, и клонирование, и космонавтика, как они воплощаются в жизни, выступают какой-то пародией на «русский космизм» Федорова и его учеников. Главным разочарованием для «технократических» поборников космонавтики должно стать то, что федоровский космизм, признавая значение развития науки, вовсе не разделял оптимизма в отношении происходящего прогресса цивилизации. «Мир, — писал Федоров, — идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца». Прогресс западной цивилизации представлялся ему как ад, в котором вещь побеждает человека, товарно-денежные отношения подавляют творчество. Спасение человечества состоит не в простом продолжении эволюции и не в переходе к экспансии в просторы вселенной, а в радикальном повороте к своему духовному долгу — воскрешению предков, преодолению смерти и единению со всей жизнью во вселенной.

К Федорову с огромным почтением относился Лев Толстой. Достоевский говорил об идеях Федорова: «В сущности, я совершенно согласен с этими мыслями». Владимир Соловьев в письме Федорову, которого он называл своим «духовным отцом», писал:

«Со времени появления христианства Ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». Позднее Николай Бердяев в своей «Русской идее» назвал нравственное сознание Федорова «самым высоким в истории христианства».

Идеи Федорова поражали воображение тех, кто впервые с ними соприкасался. Но не все до конца постигали религиозную сущность его философии. Мало кто осознал пронизывающую всю федоровскую мысль «напряженнейшую обращенность к Царству Божию» (по выражению Василия Зеньковского). Поэтому другие космисты с трудом воспринимали учение Федорова о воскрешении умерших, однако, идеал бессмертия человека был свойственен всем им. Циолковский и Вернадский рассчитывали на то, что эволюция человека приведет к переходу его к новому более высокому типу жизни, в котором проблемы старения и смерти будут, в конечном счете, решены. Создатель учения о биосфере и ноосфере Владимир Вернадский твердо верил, что нас ждет переход в сверхчеловеческое состояние, к тому «роду, который нас заменит»: «И должно быть это геологически скоро, так как мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты».

Федоров видел в человечестве не просто задатки духовного совершенства, богоподобия, но и прямо божественные задатки спасения всего космоса. «Человечество призвано быть орудием Божиим в деле спасения мира», — писал он. После подвига Христа человечество должно взять на себя дальнейшее дело воскрешения, поскольку путь уже указан. «Христианство не спасло мир вполне, — говорил Федоров, — потому что не было и усвоено вполне». Федоров считал научным проектом восстановления предков по той на-

следственной информации, которую можно прочесть в живущих потомкам.

Русские космисты, независимо от их отношения к религиозной вере, представляли собой своего рода светскую «реформацию», тогда как у Федорова и его прямых последователей она носила буквальный характер — он говорил о созыве вселенских соборов, на которых объединенными силами выступили бы духовенство, ученые, мыслители... Такой строй общества он называл «психократией». Фокус федоровской реформации заключается не только в том, что он считал необходимым преобразовать христианскую религию, но и в том, что он стремился преобразовать сам ход европейской цивилизации, ее науки и хозяйства, ее политические и социальные структуры. Иными словами, речь шла о реформации всей христианской культуры.

Переориентация цивилизации, изменение курса ее развития было связано для русских космистов с раскрытием качественно новых психофизических возможностей человека. «Человеку, — писал Федоров, — будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы».

Еще один старейший русский космист Александр Сухово-Кобылин, автор «Философии Всемира» также мечтал о творчестве человечеством своей собственной природы, более всего его вдохновляла идея о том, чтобы человек научился летать, обрел способность к «левитации»:

«Отсутствие у теллурического человека крыльев есть мера его униженности пред пространством. Тогда как рядом с ним живущий в природе организм — птица — по своей формальной стороне есть уже ангел, или наоборот, ангел есть по своей форме птица...» Другой

космист, ученик Федорова Александр Горский строил теорию о преобразении и одухотворении человеческого тела, в результате которого помимо собственно техники, человек обрел бы способность к превращениям и мгновенным перемещениям в пространстве.

Здесь видна связь космистов не только с позитивистской философией Конта, но и со средневековыми формами знания (практической магией, алхимией, астрологией). Недаром одним из первых русских космистов считают В.Ф. Одоевского, большого знатока околонуточных традиций и автора интересных фантастических утопий.

Неоспиритуалистическое, оккультное направление внутри космизма парадоксально сочеталось в нем с научным практицизмом и основательностью. Константин Циолковский, который был разработчиком основ ракетодинамики, реактивного движения, первым рассчитал условия невесомости и детально предсказал многие аспекты космической индустрии, в то же время является и предшественником «уфологии». Западные уфологи ссылаются на него как на классика, якобы подведшего научно-философскую базу под их рассуждения о «межгалактическом клубе», «космическом праве», «космическом гуманизме» и т.п.

В действительности Константин Эдуардович был не материалистом, а «панпсихистом», то есть верил во Вселенную как живой мир странствий элементарных частиц, каждая из которых стремится организовать с другими в более совершенные комплексы, в которых эти частицы переживают состояния блаженства и счастья. Задачей человека Циолковский считал заселение космоса и бесконечное и стремительное размножение, поскольку в этом заключается нравственный долг человека перед материей — необходимо дать блаженство как можно большему количеству «атомов», этих «первобытных граждан» космоса, которые

страдают, обитая в низших формах материи. Земля, согласно Циолковскому, представляет собой «заповедник», в котором образовалась естественная «колыбель разума», призванного преобразить мировой хаос в гармонический космос.

Как бы мы не относились сегодня к содержанию идей русских космистов, трудно возразить тому, что это были громадные преобразовательные идеи, вдохновившие пионеров мировой космонавтики. Ныне космонавтика одомашнилась. Ее система спутниковых коммуникаций и лаборатории, обслуживающие парфюмерные компании, — выглядит, если не смешными, то, по крайней мере, мелкими на фоне этих фантастических, поистине «космических» идей.

## РОДОПОЛ КАК УЗЕЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУДЬБЫ<sup>1</sup>

(К реконструкции метафизики В.В. Розанова)

*Вылезаю из гроба, смотрю: все  
же живая Русь...*

Розанов

*Первое Собрание сочинений Розанова (под общей редакцией А. Николюкина) по праву может считаться наиболее грандиозным книжно-философским проектом современности. После выхода собраний классиков ленинизма это следующая веха, следующая дань потомков великим философским соотечественникам. (Сравнить пока больше не с чем — разве что с Собранием И.А. Ильина, выпущенным в 90-е годы «Русской книгой».)*

*В вышедших томах можно найти неизданные или запрещенные при жизни автора книги «Русская церковь и другие статьи», «В темных религиозных лучах», «Во дворе язычников», «Сахарна», «Мимолетное», «Последние листья», «Из восточных мотивов». В Собрание включены все основные труды Розанова, в том числе впервые после революции переизданы сборники «В мире неясного и нерешенного», «Около церковных стен», «Итальянские впечатления», «Когда начальство ушло», «Среди художников», «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», «Черный огонь», многочисленные статьи, разбросанные по периодике. Готовятся к выходу сборники «Семейный вопрос в России», «Литературные изгнанни-*

---

1. Статья впервые вышла под названием «Метафизика родополового начала В.В. Розанова» в журнале «Москва» (2002, № 2).



*ки», том классической розановской «листвы», том под названием «Возрождающийся Египет».*

Василий Васильевич Розанов — действительно величайший мыслитель уходящего в прошлое столетия, самый одаренный, думаю, русский мыслитель из приближенных к нам по времени. Он видится чем-то вроде «Сократа» молодой русской философии, ожидающей теперь своего «Платона». И, если воспользоваться образом только что упомянутого Платона, Розанов — это пусть и не дневной разум России, но то чрево, которое пробурчало ей великие пророчества.

Не стану обсуждать достоинства и недостатки чрезвычайно полезной работы, которая проделывается составителем Собрания и издательством «Республика». Острой проблемой русской философской школы на сегодня является слишком комментаторское, слишком непартнерское отношение к Розанову в трактовке его мыслей — Розанов настолько велик, что к нему не рискуют приближаться, в него побаиваются по-настоящему углубляться. Исследователи Розанова как правило ставят своей целью адекватное *описание*, но не стремятся к воспроизведению и развитию тех смысловых связей, которые раскрыл бы последовательный и верный ученик Розанова, дерзающий на философское системотворчество. У Розанова бесчисленное множество литературных последователей, но нет или почти нет достойных философских продолжателей.

Между тем, сам Василий Васильевич не оставил систематического изложения своей метафизики, выпукло представив только ее интуитивное и поэтическое измерения. Единственным философски систематическим трудом Розанова можно признать его первую большую книгу «О понимании» (1986), посвященную изложению особой интерпретации научного знания, альтернативной господствующему в современной

культуре. При желании в этом труде можно усматривать потенциально данные идеи более зрелого Розанова — но это особое занятие и отдельный интерес. Моя статья представляет собой краткий очерк предвзятой, но основанной на огромном внутреннем внимании к Розанову реконструкции того понимания жизни, которое он выразил в основных своих сочинениях. Эту реконструкцию я предпринял 7 лет назад, но она ждала своего часа, чтобы быть теперь представленной в этом очерке. За 7 лет в свет вышли многие ранее недоступные материалы, и теперь такая реконструкция выглядит более правомерной.

### **Период «первого славянофильства»**

Ранний Розанов выступает как мыслитель глубоко неудовлетворенный современной цивилизацией, критикующий ее с позиций близких славянофилам, Ф.М. Достоевскому, К.Н. Леонтьеву. Общеευропейская действительность расчленяется для него на «первородную внутреннюю культуру», ценностную иерархию, существующую, к примеру, в ментальном укладе великорусского крестьянства, и на «чечевичную похлебку внешней культуры», которая «уворовывает» у народа его душу, не давая ему взамен полновесной иерархии. Человек оказывается открыт влечениям «века сего» и отрезан от вертикальных (исторически универсальных, духовных, метафизических) влечений.

В «Сумерках просвещения» (1899) Розанов дает понять как патриотам, так и критикам империи, что в устройении отечества есть серьезный перекося: воспитание детей и семья работает не столько друг на друга, сколько друг против друга, культ семьи и Церкви постепенно сходит на нет — одеяло перетягивают на себя чиновничье государство и нигилистическое общество.

А в сборнике «Религия и культура» (1899) проводится мысль о чуждости природе Руси установлений, полученных в результате реформ Петра: «формы замкнулись от России, не доверяют ей, не любят ее». В более позднем сборнике «Около церковных стен» (1906) в статье «Оптина пустынь» Розанов укажет и на иные, альтернативные формы духа – на «бытовое творчество бессознательных сил истории», вошедшие «*в былины, духовные стихи, пословицы, сказки и – тихие обители*».

Однако отношение Розанова к традиционным устоям никогда не идиллическое, мироощущение его скорее трагическое. Главное настроение Розанова – бесконечная тревога о России, о культуре, которой он принадлежит. Парадокс судьбы вышел в том, что преподобный Амвросий Оптинский и незаконная супруга В.Д. Бутягина, олицетворяющие для Розанова существенное Православие, оказались для него несовместимыми с *внешней* Церковью, ее жестко уставной, «немудрой» интенцией по отношению к миру, прежде всего, к семье и браку. И если опыт государственного «овнешнествления» жизни был почерпнут Розановым из его педагогической практики, то опыт церковного отчуждения от семейно-родовых начал был испытан им на собственной шкуре, в личной жизни.

Дело в том, что от Ф.М. Достоевского Розанов «унаследовал» не только определенный комплекс идей, но и его бывшую любовницу – А.П. Суслову. Впоследствии Сусллова стала первой женой Розанова. Ряд исследователей и мемуаристов находят основания считать ее своеобразным демоническим индивидом в русской литературе<sup>2</sup>. Покинув Розанова еще в 1886 году, на самой заре его творческой жизни, Сусллова ни за что не хотела давать ему развода – почему, несмотря на все его старания, брак с Бутягиной (которая оттягивала

---

2. Смотрите, например: *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. / В кн.: Бог и мировое зло. М., 1994. С. 24-26; *Гиппиус З.* Задумчивый странник / В кн.: Живые лица. Л., 1991. С. 121-124.

увлекающегося Розанова обратно, к православному благочестию) Церковью признан не был. Раздираемый в этом чудовищном, как он считал, противоречии, Розанов пережил сильное духовное потрясение, уведшее его на некоторое время от официально-консервативных, славянофильских воззрений к безднам крайнего индивидуализма.

Судьба не столько воздействует на мысль Розанова, сколько вламывается в литературный ряд и преобразует по своим законам самоё литературу<sup>3</sup>. Негативные импульсы «судьбывания», удары обстоятельств не заставляют писателя делать резких движений, но в его идейном мире многократно разрастаются едва заметные зазоры между внешним и ядерным составом основополагающих для него вещей, и он вынужден искать новых ценностных заполнителей для этих пустот. В письме А.А. Александрову (январь 1898 г.) читаем непосредственный живой самоанализ Розанова в этом моменте его творческого становления: *«Открылась тема пола: и едва я подошел к ней, как увидел, что, в сущности, все тайны тайн связаны здесь в узел. Если когда-нибудь будет разгадана тайна мироздания, если вообще она разгадываема — она может быть разгадана только здесь... Дело в том, что пол, о коем мы ничего не постигаем, есть в самом деле частица «того света»... Это относительно всей человеческой культуры — Коперниковская вещь»*. Эти слова характеризуют все мировоззрение Розанова в его целом, ибо и перед смертью он будет считать пол «глубочайшей тайной бытия человеческого». Отношение Розанова к полу превосходит все возможные литературоведческие объяснения. Было бы совсем близоруким, почти слепотным считать, что тематика пола-семьи-брака у Розанова рубежа столетий есть лишь его личная реакция

---

3. Сам Розанов в «Опавших листьях» говорит об этом: *«Пожалели друг друга как сирот. Вот вся наша любовь. Церковь сказала «нет». Я ей показал кукиш с маслом. Вот и вся моя литература»*.

отторжения на жесткость церковного устава, какая-то сугубо психологическая проблема мыслителя. Здесь другая, *неисповедимая* связь судьбы и личности в ее глубинных мистических основаниях.

### **Первый кризис интимного мистического ядра**

Найдутся такие интерпретаторы, которые изобразят Розанова в качестве выразителя инстинкта самосохранения русского рода в противоположность еврейской сексуальности (то есть в противоположность как внутренним, так и внешним евреям), содомизму греков и проституционному разврату европейцев. Сама этимология «пола» у нас указывает на определенный «бинергизм» (несение одновременно двух энергий), половинность, и в поле совершенная целостность обретается через «второго». Этого не отражает усвоенный западным сознанием латинский корень «sex». В сексе может и не быть русского Пола, секс отнюдь не исключает разврата, суть которого заключена в «монергийности», глубинном одиночестве индивида, его самооторванности.

Вглядываясь в объемные труды Розанова, специально написанные им с целью раскрыть новую метафизику пола («В мире неясного и нерешенного», «В темных религиозных лучах», сборник работ «Во дворе язычников» и др.), нельзя не признать, что это едва ли не самая значительная версия данной темы из всего философского наследия, как российского, так и мирового. Нельзя не признать, что Розанов сегодня бесконечно перспективнее фрейдистского понимания природы человека, что он предвосхитил новейшие традиционалистские углубления темы и стал одним из самых первых в этом ряду мыслителей XX века (таких как О. Вейнингер, М. Элиаде, Т. Буркхардт, Ю. Эвола). Еще до зари «сексуальной революции» Розанов

воспроизвел всю мощь идеи пола и показал наиболее сильные противоядия против этой пресловутой «сексуальной революции». В отличие же от древних традиционных текстов и трактатов о поле Розанов не дидактичен, но трагичен и глубоко проблематичен — он весь родом из нашей цивилизации, принадлежит ей и страдает о ней.

Мощь розановского понимания состоит в том, что он в принципе прозревает в поле не один из аспектов человека и живой природы, но глубинную метафизическую сущность их, образующий их принцип. *«Пол есть «весь человек»: но центр пола и вместе биологическое сосредоточение человека — в том пространстве абсолютно не замещенном, которое собственно облекается и телом человека, как своим футляром ли, одеждою ли, храмом ли... В поле... зарождается, растет, до конца сформировывается человек, и, очевидно, сформировывается чем-то или кем-то, именно присутствующим в пустоте; причем организм матери собственно дает (в крови) лишь строительный материал. Кто же создает? Кто же третий?»*

Розанов не сомневается — в человеке все что угодно является функцией, аспектом, одеждой, стенами алтаря человеческого существа, но только не пол и не способность рождать (которая в Боге и от Бога). В каждой органической клеточке уже заложен принцип деления, во всяком живом существе заложены половые полюса, весь мир андрогинен, но андрогинат — это вовсе не цель становления половых частиц, но те разнообразные формы, в которых протекает их бесконечное становление. Пол — это принципиальное, стержневое бытие человека и всего живого, это сам алтарь, сама тайна жизни, это предельный мистический «узел жизни», «податель жизни, родник на земле жизни». Как писал Розанов в одной из статей 1901 года, то, что в высшем своем метафизическом измерении является

«живою водой» бытия, ноуменальной стороной бытия, в мире смерти и смертных индивидуальностей проявляется в заузленном, усеченном масштабе — и представит перед нами как половая природа, неотделимая от способности к продолжению рода. Если уж и видеть в этой природе какую-то функцию человеческого «я», то эта функции соответствует мистической интуиции, а вовсе не физиологическим ощущениям. В другой статье читаем об этом: *«Я несколькими годами размышления пришел к выводу, что кроме разума, как способности логической обработки вещей, в человеке есть еще второе духовное начало — его пол, причем я здесь не разумел ничего ни анатомического, ни физиологического, а простой внутренний факт, что самые души людей суть мужские и мужественные, женские и женственные и что взаимные искания ими дополнения друг друга вовсе не суть только физиологические, хотя и бывают таковыми в конце, а духовные (любовь). Пол человека и есть корень его духа».*

Этимология пола, как это вырисовывается в метафизике Розанова рубежа столетий, связана не только с «половинностью», но еще и с «полостью» в телесном составе человека, с «главизной пустот», содержащей в себе тайну и дыхание жизни. Человек весь разделен на симметричные половинки и представляет собой сложнейшее переплетение правого и левого начал, отраженных друг в друге. *«По плану человека мы в точках пола находим противо-голову, затаившуюся в тазовых, как голова в черепных, костях: но из уст которой исходят глаголы бытия. Ведь ребенок — вечная мысль, мудрость, «мудрая тварь»: и он «выговорен» в половом общении, психология которого, по всему вероятно, определяет качества его души»* («В мире неясного и нерешенного»).

Пол в человеке изоморфен внутреннему пространству храма (внутренней завесе скинии, вну-

тренней и верхней комнате вавилонского зиккурата). Девственно-половое естество Богородицы — это та внутренняя среда всего человечества, в которой человечество приняло в себя воплотившегося Бога. Для Розанова христианство таит в самом зародыше своем, в главных книгах своих — Четвероевангелии и Апокалипсисе — необычайное объяснение смысла пола. Но смысл этот относится не к нравственным речениям, к которым так часто стремятся свести миссию Христа его новейшие толкователи, но к самим мистическим обстоятельствам Боговоплощения и космогонии. Розанов претендует на то, чтобы стать восстановителем изначальной христианской полноты и гармонии, выведя русское христианство из-под иссушающего западного влияния (противополового, противосемейного, односторонне-аскетического) и вернув ему силу Востока и древних восточных истин. *«Восток всегда был животен, не в физиологическом смысле, но в мистико-религиозном смысле... Эта постоянная перепутанность животного и человека в Боге, что мы читаем во всех восточных скульптурах, не оправдались ли в Вифлееме, его таинственных стадах, его волхвах, звездах и в центре всего — Бого-человеке в яслях?!»*

Хотя Христос и Богородица девственны, не вступают в земной брак с его земным чадородием, тем не менее, они в высшем и предельном смысле телесны, плотски и проявляют в себе четкие и однозначные черты пола. Христос, этот «хлеб животный», является тем мистическим центром мира, через который проходят все превращения и напряжения линий полового принципа, половой жизни. Его присутствие в плоти христиан, его срастворение через Евхаристию с самой эмпирической телесностью каждого крещеного человека, каждой частицы Церкви — это не бесполое и не внеполое присутствие, но присутствие половое в превосходнейшей степени. Иисусу Христу незачем же-



ниться на конкретной женщине, ибо Он мистический и реальный Глава Церкви и Жених Песни Песней. Он есть *Муж в превосходнейшей степени*, и брак, к которому Он призывает нас, обнимает пол не ограниченно, но в полноте бытийного становления. «Двое в плоть едину» соединяются Церковь и Бог, и в этом соединении исполняется последняя правда пола. В этом пункте, не проговоренном у Розанова столь отчетливо, он по существу вступает в неизбежное противостояние с одной из существующих в Церкви линий богословских мнений и аскетических установок монашеской практики в отношении проблем метафизики пола.

Пресловутая розановская интимность означает трепетное смыканием душевных сил вокруг мистического ядра личности, этого живого алтаря. Недостаток интимности, нежного трепета, «страха» и «страсти» приводит либо к угасанию источника живой энергии, живого огня, либо же к чрезмерному горению и сгоранию душевных сил. Интимность не собственно сексуальное, но религиозное качество, поскольку оно есть единственно возможное созидательное отношение к энергии, к жизненной силе. Иначе — обожжешься или же замерзнешь. Разврат же как холод разорванного родства оказывается звеном нарушенной цепи традиции, ведет к гибели родового целого. Разврат и проституция в современной цивилизации проникают в сам брак и вытесняют из брака его исконную религиозность, сакральность интимных отношений. И если видеть содержание религиозного Пола в этих связях ядра и внешних сил, то становится понятной розановская спиритуалистичность в трактовке данной проблемы. В косном для многих философов поле Розанов видит предельно универсальное — пол пронизывает все мироздание в целом и каждую частицу его. Отрицатели же пола («духовные содомиты») сами представляют собой лишь один из оттенков спектра

игры полов, один из моментов переливающегося «андрогинного» естества мироздания.

Главный аргумент Розанова, который он выдвигает в противовес аскетической трактовке Нового завета, звучит весьма убедительно. Он просто приводит контекст Откровения Иоанна Богослова и дает нам этот контекст в таком объеме, в котором аскетическое толкование растворяется в толковании более масштабном (Откровение, главы 4, 12, 14). В одной из статей 1900 года Розанов утверждает, что те 144000 девственников Апокалипсиса, которые использовались всегда как самое сильное обоснование крайностей аскетизма а также учений изуверских скопческих сект, «стоят непосредственно перед живым, жизненным, животным началом». *«Итак, в видениях мы имеем: Жена, рожаящая как узел физического универса (солнце, луна, звезды) — 1-я слава. «Не осквернение с женами» (аскетизм) — 2-я (высшая) слава. Животный, мешающийся с Божеством (и «на престоле») принцип — 3-я слава. Бог, символизированный «кристалловидным камнем» — 4-я слава. Колонна выражает порядок, «лестницу» приближений; и мы видим, что таинственное «не осквернение» разделяет, стоит между, как некоторая пустая, незанятая ступень среди мистического, «животного» и универсального «живого». Оно — в гармонии, беззвучной с этими ступенями, а не в дисгармонии. «Рождает жена», затем — «не осквернение» и за ним сейчас — Универс. — Животное! Это так все написано, и мы ничего не переиначиваем».*

Сила Розанова в том, что он не опровергает содержательно своих оппонентов («вы по-своему правы и очень важны», как бы говорит он им), но принуждает их войти с собою в гармонию, несмотря на их отчаянное сопротивление. Он не признает правильным их толкования писания, по которому ущемляется и приносится роль семьи и брака в духовной жизни. «Аске-

*ты, — отвечает он одному из наиболее горячих своих критиков, — поняли слова Спасителя в смысле противоположения царства Мессии принципу крови, и исторически развили вражду к крови и подорвали доверие к спасительному «семени жены»; что одно мы критикуем и резко отвергаем, придвигая к «семени жены» Иисусову чистоту, и, обратно, семенем жены сообщая реализм, наливая кровью и плотью эту чистоту».*

Христианство, утверждает Розанов, обязано привести в гармонию Голгофу и Вифлеем, должно наполнить вдохновенным смыслом идею белого священства, доведя красоту этой идеи в литургии и церковном обиходе до высших образцов. *«Мы и получим новую религию... мы получим христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фразы, оно представится как бы новою религией...»* Идеал девственности и беспорочности сам по себе представляет лишь постулаты самого пола, его моменты, его градусы, вне пола он вообще был бы бессмыслен. Поэтому и целомудрие есть *«черта именно и специально только пола; это — не качество ума, не особенность сердца, не принадлежность характера; это — уважение человека к своему полу, молчаливое и бережное отношение к нему... Целомудрие есть черта деятельного, а не молчащего пола».* Розанов, сравнивая христианскую культуру с древними восточными религиями, указывает на то, что у последних молитва обнимала собой и молодость, и любовь, и рождение детей, все это воспринималось глубоко религиозно. Уйдя в крайности аскетической интерпретации святости семьи, историческое христианство поставило под удар одну из несущих опор всякой здоровой человеческой жизни — обескровило и сделало слишком формальным религиозное отношение к браку и к полу. Историческое православие страдает этим меньше западного христианства, но и оно невольно заглушило

в себе целостное и органическое понимание пола. В замечательной статье «Женщина перед великою задачею» (1903 г.) читаем: *«Вифлеем... — евангельская «часть» освящения брака, не только не противоречит положительному ветхозаветному учению о поле, но и раздвигает его до небесных черт. Но, мы говорим, «Разум» Аристотеля все это рано вытеснил... Вопреки обьявлению «Слово — плоть бысть», мы разорвали «плоть» и «слово» в себе и у себя и отнесли их на противоположные полюсы. Тотчас, как это свершилось, брак свелся к номинализму и семья — к фикции...»*

### **Беспринципное и принципиальное в Розанове**

Итак, Розанов категорически увязывает мистику с полом: «все духовное связано с этим». Сильная сторона Розанова заключается в возведении в принцип общеприсущих человеку, неуничтожимых в нем отношений, строящих мистическое ядро личности — отношений с его личным Богом, с его любимыми, родными и близкими и в некотором смысле отношений с самим собой. Это наиболее непонятый критиками момент в Розанове, и сам он, размышляя об интимности, вспоминал в «Опавших листьях» о своих «мистических слезах»: *«Боль моя всегда относится к чему-то одинокому, к чему-то больному, к чему-то далекому; точнее: что я — одинок, и оттого, что не со мной какая-то даль, и что эта даль как-то болит — или я болю, что она только даль...»*

В личной экзистенции Розанова символом судьбы выступила его «незаконная», но реальная жена, действительная спутница его жизни В.Д. Бутягина. Судьба-Бутягина и душа Розанова как бы необходимо взаимополярны в мистическом ядре их жизни. И пол для Розанова (он много раз по разным поводам повто-

ряет это) полнее разума, полнее совести и даже полнее души. В поле одна душа восполняется другою душою до чего-то большего, до чего-то целого, и судьба довершает душевность, дообразуя ее (совершается духовный и эмпирический «онтогенезис» в его полном цикле). Самое неожиданное, что проблематика пола в философии семьи Розанова оборачивается чем-то вроде проблематики личного духовного совершенства человека. Правильная мера пола сообщает человеку и хорошую «породу» (аристократизм), и добрый нрав, и здоровый дух. Пол обнимает собою психологическое и духовное в человеке, не являясь по отношению к ним чем-то низшим.

Розанов не систематизирует своих высказываний на этот счет, но спектр определений таков. В книге «В мире неясного и нерешенного» он заявляет, что «душа и пол идентичны». В «Людах лунного света» душу, эту метафизическую субстанцию, он называет «функцией пола», его инструментом, а в «Уединенном» — страстью. По сути, пол и сердце соединяются в розановской трактовке антропологии — пол нигде не противопоставлен сердцу как началу воли и влечений и вместилищу души. Сердце для Розанова несет в себе отчетливый половой акцент, имеет половую форму и сверхзадачу. Поэтому в «Последних листьях» уже зрелый Розанов скажет, что пол выражает в себе не голую нужду самок и самцов друг в друге, но «предназначения», обусловленные космическими и метафизическими различиями — гармонию и соответствие судеб мира.

В одной из самых зрелых своих работ «Из восточных мотивов» (1917) Розанов указывает, что в отличие от Востока, который мистически животен, у арийцев жало отрицания внесено в самый родник бытия, «арийцы живут в смерть», несут в самой своей крови «идею небытия». Поэтому своей целью Розанов видит

приобщение христианства к «святому чреву» Азии, «отращивание» у христианства сосков — их нужно долго ласкать, чтобы они развились, говорит он в другой своей книге.

Знаменитые работы Розанова об иудаизме, роли, которую играют иудеи в современной цивилизации («еврейском вопросе»), чрезвычайно показательны в плане описания розановской творческой траектории. В Ветхом завете он видит образец здорового мистического устройства семейных отношений. Но во втором десятилетии века Розанов переходит от масштабного изучения культуры иудаизма к фокусировке на тех проблемах, решение которых могло бы, с его точки зрения, гарантировать русский традиционализм и вообще *русскую цивилизацию* от внешней опасности. Те несистематические статьи и заметки, которые поздний Розанов посвящает принципу империи и русскому самодержавию как его историческому воплощению — это едва ли не самое сильное, что было сказано о царе и царстве монархистами начала века. Розанов — это последовательный консерватор русского бытия как оно складывалось веками, но он не «официозный» консерватор, а свободный в своем пафосе и выборе патетических акцентов. Главные его отрицательные акценты — неприятие духовной и общественно-политической миссии, которую реализуют в России масоны, парламентская оппозиция (и вообще «думский» парламентаризм), подпольный радикализм, частные банки, частная пресса, противогосударственная сатира, либеральная университетская профессура и т.д.

В целом в 10-е годы Розанов возвращается к славянофильским, традиционалистским своим пристрастиям, но уже на совсем ином уровне, тогда как в больших работах первого десятилетия века он существенно монологичен, индивидуалистичен. Антагонизмы страш-

ных политических тем русской и мировой жизни на время снимаются в надлогической душевности писателя. Любопытно, именно в этот период (первого десятилетия века) особенно возмутительны для стороннего наблюдателя его парадоксализм, беспринципность, «цинизм» (Б. Грифцов), «двурушничество» (П. Струве). Серьезная дистанция всегда пролегает у Розанова только между его «мистическим ядром» и внешними вопросами, между его Богом и «другом» с одной стороны и многочисленными объективными темами его журналистики с другой. А расстояние между внешне «своим» и внешне же «чужим» стремится к нулю, как, скажем, разница между двумя проститутками, из которых одна подороже, а другая подешевле, но, в сущности, и в судьбе они равно малоценны (это разница между мистически исчезающими величинами). На антитрадиционные, онтологически случайные формы духа Розанов готов «положить»<sup>4</sup> — все это не задевает его подлинной и глубинной тишины.

Более поздний Розанов уже через сам стиль свой могущественно высказывает то, что в вековой жизни передумывала мудрость русского быта, тот цвет русского народа, который все понимал о жизни опытом своим, душевностью своей — и совсем не высказывал в словесной исповеди своей. Розанов переводит правду русской материальной культуры, правду языков, которыми она говорит, на язык духа. Поэтому само понятие «Розанов» может рассматриваться не как личное имя, но как имя родовое, имя нашего единства в мистической тишине народного родника, а не в каких-то речах. Наличие же этой тишины — великая и непреоборимая мощь «розановского» народа, «розановского» быта, «розановской» цивилизации, того, что можно назвать неведомой русской верой, русским **бытием**.

---

4. Данная «грубая» фраза не была включена в публикацию в журнале «Москва».

В том, что внутри Розанова, в его глубине заключена духовная твердыня, содержится объяснение, почему Розанов на мгновение привязывается, но и тут же изменяет случайным для русского бытия темам с другими столь же объективными темами (как бы блондинкам с шатенками, брюнеткам с рыжими — то есть, к примеру, радикализму с консерватизмом, западникам с националистами, юдофилии с юдофобией), ведь Богу своему и любимому «другу» своему — Варваре Дмитриевне — он не изменяет, просто не способен изменить ни с кем.

Современный исследователь В. Сукач справедливо пишет о мнимой «беспринципности» Розанова: «Преданность Розанова своему пути была беспримерной. Она напоминает фанатизм законника Савла». Именно так — Розанов это фанатик русского быта, фанатик спонтанной и бессознательной русской веры, русского образа веры в Бога и веры в сущность жизни. Перед лицом такого фанатизма проблемы петербургских газеток, проблемы господ социал-демократов и господ конституционных демократов — это какое-то недоумение!

Решение частных партийных вопросов для Розанова лежит в иной плоскости — эта плоскость означает создание условий народу как целому ощущать себя одной семьей, когда представители разных сословий беспрепятственно женятся, выдают своих дочерей и женят сыновей, невзирая на происхождение. Это означало бы единство культурного базиса, существование единой духовной субстанции, одной веры и одного кодекса истин и ценностей у всех русских людей. Любопытно, что это не означает функционального смешения сословий, но лишь облегчение циркуляции крови и семени во всем организме народа.

Временный отход Розанова от православного самоотжествления (1908-1909 гг.) связан именно с ги-



пертрофией того его воинственного идеала, от которого он никогда не отступал. В этот недолгий период Розанов посылает проклятия «Религии Смерти», идее «загробной жизни» в ее убийственном противостоянии жизненному пафосу религиозного пола. Позднее, в «Апокалипсисе нашего времени» Розанов на другом уровне вернется к этому настроению, но об этом речь впереди.

Сомневаясь в том, Божие ли зерно заложено в основе христианской цивилизации, сравнивая Церковь с буйным больным, Розанов изживает в себе свой индивидуалистический кризис. И уже очень скоро – в эссеистике 10-х годов – его метафизика заиграет совсем новыми поэтическими и философскими красками. Тем не менее, у читателей Розанова, изучавших его книги и статьи первого десятилетия века, вызывает недоумение тот факт, что многие православные священники и добросовестно церковные люди очень любят Розанова. Как этот отъявленный антихристианин и неоязычник может оказаться любимым философом православных? Разгадка этого недоумения заключена в самих недоумевающих, не распознавших в Розанове смысла его духовного кризиса. *«Нет, не против церкви и не против Бога мой грех... Грех мой против человека. И не о «морали» я тоскую»,* – писал сам мыслитель в «Опавших листьях».

На мой взгляд, собственно православной философии до Розанова у нас никто не осуществил. А. Хомяков и К. Леонтьев как бы «состояли» при богословии и прилаживали к нему некоторые умозрительные схемы. Только Достоевский и Розанов восприняли свое православие как посыл к свободе в области мысли. Достоевский реализовал этот посыл в создании многих своих художественных образов, Розанов – в создании публицистического, эссеистического стиля. Оба они, Достоевский и Розанов, сделали свои «откры-

тия» именно через литературу, воплотили их в «образах» языка. Но Розанов в большей мере писатель-мыслитель, он стоит ближе к философским жанрам, нежели Достоевский. В этом смысле Розанов может быть назван творческим «сыном» Достоевского, продолжившим линию зарождения уникально русского стиля мышления, в том числе и философского мышления. В его зрелом творчестве была дана попытка дать язык свободной стихии русского «понимания». Метафизика же розановская в своих деталях и нюансах при этом была событием скорее частным, чем принципиальным.

Пройдя через отрицание церковного христианства, Розанов вновь вернулся к нему, создавая при этом целый пласт мысли *около Православия*. Но «православная философия», не будучи богословием, только и может находиться около Православия, ситуационно ориентироваться на него, создавать баланс между исторически движущимися и колеблющимися мировоззренческими жанрами: наукой, искусством, мифологическими и идеологическими системами, гуманитарными и прикладными отраслями знания. Достоевский начал движения из «искусства» к центру тяжести исторически развивающейся русской цивилизации, Розанов обозначил уже определенные очертания этого «центрирующего» миропонимания. В этой связи он как мыслитель просто не может не оказаться мил и ценен для русских православных людей. Душа Розанова прошла полный круг неоязыческого соблазна. Но поразительно, что этот круг и был, собственно, кризисом русского православия как такового — в нем отразились круги, которыми исторически объективно русское православие преодолевает свои главные соблазны, на время уходит, отстраняется от себя, чтобы затем вернуться к своей действительной сущности.

## Второй кризис — исполнение философии Родопола

Прочтение Розанова должно быть не поиском логических противоречий и не перетасовыванием каких-то частных возражений, но поиском мистических узелков, завязанных пупообразно в ткани его текстов. На страницах «Уединенного» (этого начала решительных прозрений нового этапа) встречается откровение такой узелковой, тканной природы: Розанов говорит о трех якорях в жизни человека — родительском доме, любви и смерти, а также о четвертом якорю, просверкивающем чрез якорь любви: новом человеческом рождении, новом родительском доме.

В 10-е годы в жизни Розанова трехъякорный узелок совершается, восполняется, мистический узелок затягивается, боль и родство, пол и Бог в определенном смысле, наконец, действительно, совпадают в авторском самосознании. Судьбывание довершает душевность, восполняет ее до религиозности. Неродное вдруг оборачивается родным, изначальным. Так *происходит* мистическое ядро.

Паралич жены в 1910 году становится новым ударом «бича» судьбы, заставляющим Розанова изменяться, не изменяя своему «мистическому ядру». Как полагает Розанов, в бедствии ядро человека делается беззащитным и его касается Божья правда — обнажается то, что скрыто под покровом лжи, «одеждой мира», «щитом ему», как говорится об этом в «Мимолетном» — *«Господи! Я лгу — и я свободен. Господи! Я лгу, ибо я человек... Господи — укрой меня»*. Это нарушение состава ядра есть и начало исцеления его — это уже зрелость Розанова, с этого начинается период «опавших листьев». Здесь объявляется открытая война *родополового ядра* человеческого против омертвевшей шелухи

человеческой. И это не столько проявлено в сознании внутренней силы, сколько в сознании эволюционной вопричастности Силе и Славе — доминанта «Опавших листьев»: *«Кажется, я преодолею всю литературу. П.ч. «Господь со мною»»*.

Судьба есть то лицо мира, тот образ инобытия, тот сгусток чужого (студеного), сходясь с которым в неминуемой встрече — в-бою-поединке-страстном-слиянии — душа производит себя. И сама неминуемость истинна только в свете этого произведения. Судьба есть неродное, превращающееся в родное, кровное, семенное. Пол же, как мы стараемся показать в своей работе, может рассматриваться в качестве «генеральной линии» судьбывания. Он стоит между родом и смертью в трехъякорной мистике Розанова, все мироздание увязано в нем в живой узел.

Для Розанова перевес якоря смерти в христианской метафизике обуславливает вытеснение рода и пола — идеи земного родства, отцовства-сыновства и супружества отвергаются во имя идеи христианского «братства в Господе», хотя сама категория «братства» позаимствована из родового языка. Уравновесить небесную жизнь (земную смерть) Розанов предполагает стяжанием *родополовой* сети земного бытия, он уловляет расходящиеся линии братства сходящимися силовыми полями семейственности. В этой заземленной религиозности Пол является стержнем Рода.

*«Кровосмесительство, — образно размышляет Розанов, — тонкою чертою содержится в самой сути брака. Вчера невеста ничего не чувствовала к братьям, дядям, отцу, племянникам жениха. Сегодня она сама смесилась только с женихом, стала его женою. Но любопытно, что на другой день, здороваясь со всеми, она иначе с ними говорит, к ним обращается, и, главное, иначе всех их чувствует. В муже и через мужа она их всех почувство-*

*вала. И это новое чувствование, какое-то тончайшее кровосмешительство, и составляет «узы родства», «узы крови»».*

Во всякой новой жизни, новой индивидуальной судьбе Род вновь встречается с Полом, сам становится «половиною» пред лицом другой половины. Род ставит самого себя под вопрос, Род превращается в Пол, чтобы не погибнуть и остаться в конце концов самим собой. Душа данного рода встречается со своей судьбой в другом роде — и роды сочетаются браком. Так метафизика Розанова интуитивно стремится воздвигнуть рядом с личной жизнью-смертью сверхличный **Родопол**. Пол в Родополе есть само разделение бытия на то, что мило и то, кому мило, на полюса взаимных тяготений. Пол, значит, есть связь и твердыня бытия, а если «милование» взаимно, пол заключает в себе порождение.

В конце II короба «Опавших листьев» есть один пассаж в адрес Мережковского, значительный не в буквальном, а именно в подобном, «генеральном» прочтении: *«Вы можете говорить что угодно, а как вас положить в одну постель с «курсисткой», — вы пхнете ее ногой. Все этим и решается. А с «попадьею» если так же, то вы вцепитесь ей в косу и станете с ней кричать о своих любимых темах, и, прокричав до 4-х утра, все-таки, в конце концов, совокупитесь с нею... В этом все и дело, мой милый — «с кем можешь совокупляться»».*

В приятии судьбы, в любви к ней обретается некое «первоустроение», некая действительная родина души. Стиль цикла «опавших листьев» есть продукт удачного партеногенезиса, когда формы душевности и судьбывания соединились, «породнились» внутри одной личности. Термин «партеногенезис» употреблялся в некоторых контекстах и самим Розановым — вообще же отнестись к этому термину нужно внимательно, поскольку он несет в себе несколько очень

важных смысловых оттенков<sup>5</sup>. В партеногенезисе просматривается не столько форма девственного размножения (что само по себе достойно всякого внимания), сколько символ метафизического смысла пола как естественного андрогината. Здесь просматривается символизм пола, прокладывающего себе в космосе разнообразные пути. Не единичность особи является определяющей в партеногенезисе, но сама способность живого существа родить, нести в себе потенциал бесконечно развивающейся жизни, нести в себе в свернутом состоянии роды и роды (показателен, например, феномен педогенезиса, когда новая жизнь, новые эмбрионы развиваются в еще не созревшей личинке). Смысл партеногенезиса — в его погружении в весь природный филогенезис, в весь грандиозный процесс полового бурления вселенной.

Метафизический же смысл родопола — это идея семьи, возведенная до своего предельного, небесного прототипа, до самого Божества. Через земную семью человек в понимании Розанова входит в небесную семью, в «небесную любовь, небесное слияние», душой которых является сам Любимый и Любящий «Творец миров и человека». В «Опавших листьях» Розанов уточняет, что Бог не исполнил сам полового акта, но дал его начало в мужчине и женщине — он дал им не возможность греха, привнесенного в пол уже позднее, но «сладость и неодолимость» их изначального предназначения. Закону пола подчиняется все — и духовное, и эмпирическое, и умственное, и чувственное. Закону пола (закону предназначений и встреч с судь-

---

5. *Партеногенез(ис)* — так называемое «девственное размножение», одна из форм полового размножения организмов, при которой женские яйцеклетки развиваются во взрослом организме без оплодотворения. Партеногенезис является не бесполом, но половым размножением, однако размножением однополым, осуществляемым при этом в каждом конкретном случае внутри одной особи. Половым его считают, поскольку организм развивается из половой клетки. Встречается у целого ряда растений и животных.

бой) подчиняется все живое творение. Современному читателю Розанова должно быть понятно, что «пол» у Розанова — это уже не пол в его привычном смысле, это особая метафизическая категория, собирающая в себе, как свои элементы, понятия брака, семьи, чадородия, влечения, предназначения. Неслучайно в последний год жизни Розанов уточняет, что пол — это раздвоение единого, а не объединение двух: пол бывает не мужской и женский, а один пол, раздвоенный на мужскую и женскую дольки<sup>6</sup>.

---

6. В работе «Библейская поэзия» Розанов, интерпретируя «Песнь Песней», сближает «дремотные ласки любовные» с благодарью «бескровной жертвы» и подчеркивает, что Песнь Песней заключает в себе архетип всякой мистики (Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 452). В иудаизме взаимоотношения Бога с Его народом, Израилем, мыслятся и переживаются преимущественно как мистика пола, мистика преисполненная своеобразного эроса, ревности, брачных обетов верности. Неслучайно в центре Ветхого завета стоит таинство обрезания, которым, по мнению Розанова, ветхозаветный Бог запретил «девство» (Розанов В.В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. — М., 1995. — С. 245). В работе «Юдаизм» (1903) Розанов рассматривает обрезание и субботу как два центральных тезиса ветхозаветной религии (обрезание — печать продолжения Израиля, преумножения рода, суббота — день, посвященный этому преумножению). Розанов очень часто возвращается в своих сочинениях к цитате из книги Бытия (1, 28): «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю». В «Опавших листьях» Розанов утверждал, что Богу Ветхого Завета размножение, «уверенное в себе», «гордое и смелое» приятно: «только оно обеспечивает расцвет земли и исполнение воли Божией» (Розанов В.В. О себе и жизни своей. — М.1990. — С. 377). В книге «Апокалипсическая секта» Розанов пишет: «Мой пол» есть какая-то точка в «нашем поле», родовом: который движется во времени совершенно так, как планета летит около солнца или как кровавой шарик движется в жилах. И можно даже этот родовой пол, или, что тоже или очень близко, — пол человечества, представить в ...схеме как бы мирового яйца...» (Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 423) Еще более веское подтверждение наша реконструкция получает в итоговом труде Розанова «Возрождающийся Египет» (1917-1918), в котором мыслитель вкладывает в древнейшую культуру человечества самые заветные свои мысли касательно мистики пола: у египтян смерть и воскресение сплетались в любви, в сочетании полов, в свадьбе. В изидианских и озирианских пахучествах... пахнут «могилы всех предков», всего рода, генерации. Так вот что значит «венчаются». Венчаюсь, «я присоединяюсь к роду твоему». «Не к тебе, Ивану, а ко всем твоим Ивановым». И я — «ко всем Парасковьиным» (Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 272). Древние египтяне, согласно Розанову, сделали пол главным пунктом своей метафизики: «Они почитали совокупление как почитают могилу. Для них это было — одно: «соединение тамашнего и этого света». «Род, род говорит во мне» — и «священная проститутка совокуплялась». «Я хочу ее рода» — и юноша совокупляется с проституткою. Все эти вещи, для нас «несказуемые», «позорные», — для египтян были то же, что «возложение цветов на могилу предков»...(Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 273)

Розановский пол как категория потенциально является методом постижения всех вещей, в том числе и тех, которые не имеют тесного отношения к институту семьи. Просто угол зрения на весь космос у Розанова семейный, «семейственный», родополовой. Небо и земля у него — это как бы пол и потолок в избе, хозяин в которой Бог, божьи люди, данный Богом царь. В «Мимолетном» Розанов афористически передает этот фокус своего мироощущения: *«Как мне хочется быть собакой. Собакой, лошадью на дворе и оберегать Дом и хозяина. Дом — Россия. Хозяин — «истинно русские люди»»*. Думаю, очевидно, что здесь Россия понимается космически — как целая вселенная.

Семья, по убеждению Розанова, есть реальное начало религии, всего религиозного в человеке. *«Это есть настоящее духовное отечество наше, без коего каждый из нас — духовно бобыль... — читаем в книге «В мире неясного и нерешенного». — Конечно, это религия! Как же можно стеснить вступление в эту религиозную связь и, так сказать, в этот Иерусалим всеобщечеловеческого бытия?»* Не голый андрогинат (как слияние и нивелирование полов в одной личности, якобы навсегда состоявшейся как отдельное целое), но вечно становящийся андрогинат, андрогинат как переплетение половых природ, как хоровой партеногенезис многих и разных личностей — вот в чем не раскрывшаяся до конца метафизика розановского Родопола.

### **Откровение кровель — третий, предсмертный кризис Розанова**

Революционные события 1917 года, победа большевиков и первые последствия этой победы производят на Розанова очень сильное впечатление, надежда его тает на глазах. *«Все рассыпалось в три дня»*, — со-



крушается мыслитель. И если в «Рассыпавшихся Чичиковых» (1917) он признает, что *«правы-то были одни славянофилы»*, всеми теперь позабытые, то в «Апокалипсисе нашего времени» констатируется провал славянофильства. Вместе с ними провалились и собственно розановские чаянья — надежды на *брачный союз* русской природы и русской веры. Перед ним, там, где он надеялся видеть историческое воплощение мистического ядра русской общности, как будто разверзся провал. Этот зияющий провал, эта черная воронка раскручивалась на «святом месте», предназначенном твердому ядру русского духа. И Розанов прозревает, что вокруг только *«пустота души, лишившейся древнего содержания»*. Важно при этом, однако, что Розанов сам в течение всей своей жизни указывал на опасности и угрозу этой разверзающейся революционной перспективы. Но, видимо, ему все-таки понастоящему не верилось, была крепкая русская надежда, «авось» эта катастрофа не произойдет.

Полный текст «Апокалиписа» опубликован только теперь, в собрании Николокина. И только теперь мы можем во всей широте увидеть предсмертный духовный кризис мыслителя. Таинственное значение слова «Апокалипсис» указывает не просто на прерывание, а на крушение традиции, ибо традиция не есть только цепь, а скорее дом и храм, кров и покров. Прерванная преемственность есть всегда разоренное жилище и «запущенный», заброшенный алтарь. Розанов как будто возвращается в свою «антихристианскую» критику десятилетней давности. На страницах книги он снова восстает на христианство и Христа, ругает Христа за «вялость», «безмузыкальность», «половую немощь». И после нагнетания этих мотивов вдруг осознаешь: это он как будто выращивает на своем теле антихристианские «грибки», это такой литературный и религиозный эксперимент. Розанов всегда был скло-

нен к подобному экспериментированию. Но теперь к тому есть более веский повод. *«Христос не заступился за Россию. — Ведь не заступился? Почему же Россия должна заступаться за Христа. Почему она не может стать из Христоролюбивой — Христопрезирающей».* И в заключение «Апокалипсиса», после многостраничной антихристианской проповеди Розанов намекает: *«Я не хочу зимы в христианстве... А есть и зимний Христос. Вот я с ним-то и разрываю».*

В том же роковом 1917 году Розанов в одной из статей пророчествует: *«Уверяю вас, уверяю и тысячу раз уверяю, что если не корезжить и не уродовать народа в излишне длинных школах, а дать ему цвести своим цветом, своей нечесанной головой и даже с некоторыми насекомыми, то он и в двадцатом веке, поваландавшись около разного социализма, запоет ...про глубины мировые, про глубины человеческие, про глубины сердечные, и про всю русскую правду-матушку. И вот тут Карл Маркс осядет «на зад». Не боюсь я Карла Маркса, не боюсь я социализма — с русским народом бояться нечего... Русский народ и при безграмотности или малой грамотности есть уже культура, ибо культура — не в книжках, а в башке. (...)*

*Вылезаю из гроба, смотрю: все же живая Русь. Только будто помолодела и приосанилась. И подумал я: сплетется этот марксизм с старыми песенками, со старыми сказочками. Сплетется он с «Голубиной (глубиной) книгой», — ну и еще поглядим, что и как выживет и кто кого переживет».*

Дух Розанова тоскует о таком великом идеале, который никому и не снился. Здесь оправдание всем грехам его. Розанов провидит грядущего русского Священника, грядущий свет, все проясняющий. Секрет нашей веры и нашей цивилизации — в попах, в женатых священниках, в погруженных в народную и родовую жизнь духоносцах и праведниках. Это синтез

земли и неба, здравого смысла и духовного зрения, приятие мира сего не в ущерб миру иному: *«Я всегда думал: да от кого же, как не от иерея-супруга, должен воссиять свет с Востока?»*

Там народное совпадает со святым, святость пред-полагает притягивающую к себе первичность жизни, ее пуповинность, ее самородность. Отношение к роду и родителям, к полу и половине, к смерти и к духу оказывается соединяющими, а не разделяющими мотивами. Эта троическая, фаталогическая любовь (где между двумя, в любви двоих, присутствует таинственный Третий) не мудрование и не лирика, а суровая истина. Семья и брак священны в такой любви не по внешности обета, но по сущности участников — не просто супругов, но — *священников тайны жизни*, тех, кто вяжет ткань как своей судьбы, так и всех судеб мира. Семья и брак живут там на двух уровнях — рождаются плоды плоти (родство в детях) и плоды блага (любовь, духовное потомство и наследие). Не только воздушно, но и хлебно, не только винно, но и огненно. Это греза о белом царстве Христа на земле.

*«Я умру с церковью, но с какой-то мукой о них».* Мука о русских попах — чем не титульное название для розановского традиционализма? В нем Розанов, как наивный и «недоверный» обыватель во храме, не столько верит попам, сколько мечтает о единой с ними вере.

## О ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ «ЛИСТВЕ» РОЗАНОВА<sup>1</sup>

Публицистика представляет собой бо́льшую часть творческого наследия В.В. Розанова. Многие свои статьи в периодических изданиях Розанов использовал при написании больших книг, составлении сборников на ту или иную тему, однако значительный корпус его газетных и журнальных публикаций до сих пор остается еще не переизданным.

Материал этот очень разнообразен, пестр, в высшей степени показателен в отношении многосторонности творческих интересов писателя. Розанов-публицист был поистине всеяден, писал практически на любые темы и в любых жанрах (статьи, очерки, эссе, фельетоны, заметки и т.д.), но это никогда не означало, что он готов писать о том, что по-настоящему его не занимало. Каждую тему свою Розанов любил, в каждый повод к писанию он так или иначе «влюблялся» и вкладывал страстность своего публицистического письма. Вместе с тем Розанов был профессионалом — он умел писать для разных изданий и выступал в газетах и журналах противоположных идеологических направлений.

В ноябре-декабре 1910 г. в газете «Новое Время» был опубликован небольшой цикл Розанова «Литературные и политические афоризмы (Ответ К.И. Чуков-

---

1. Статья напечатана в качестве послесловия к тому Собрания сочинений В.В. Розанова «Около народной души» (Статьи 1906-1908 гг.) под ред. А.Н. Николюкина (М.: Республика, 2003). Этот том открывал в рамках Собрания сочинений серию томов, посвященных публицистике Розанова.

скому и П.Б. Струве)», в котором он разъяснил свою творческую манеру: «Где начинается факт — для писателей начинается священство... Факты загибами своими, своею изменчивостью, своим предательством родят новые и новые мысли, совсем другие мысли, «чем вчера»... Условность и искусственность печати сжимает всякого «натурального человека», «натурального писателя», и он, подобно рыбе из-под льда, бросающейся к проруби, — бросается из издания в издание... к левым, к правым, к средним, ко всяким...»

Этот цикл был ответом одновременно на «Открытое письмо В.В. Розанову» Чуковского и на статью Струве «Большой писатель с органическим пороком», в которых они выступили с резкой отповедью политической «беспринципности» Розанова. Критикам казалось, что Розанов изменил сам себе, изменил собственным идеям и оценкам, которые высказывались им ранее: в статьях 1901-1906 гг., собранных в книге «Когда начальство ушло» (СПб., 1910). Струве обвинил Розанова в бесстыдстве, в политическом приспособленчестве и сделал категорический вывод, что у него «нет никакого собственного стержня».

На первый взгляд, аргументы тех, кто уличал Розанова в «цинизме» и «двурушничестве», были ясны и логичны. Так, например, в упомянутой книге, увидевшей свет в апреле 1910 года и в статьях, выходящих буквально в те же месяцы в газетах, можно было прочесть вещи диаметрально противоположные: в книге освободительное движение и чиновничество уподобляются «трудолюбивому муравью» и «нарядной стрекозе» из басни Крылова, однако, в новых статьях революционеры-освободители названы «социалсутенерами», которые едят дармовой, не заработанный ими хлеб. Подобных примеров можно было собрать множество (и критики их собирали), при этом замечали иногда и существенную разницу розанов-

ских оценок в статьях, написанных в одно и то же время, но для газет разных «платформ». В «Опавших листьях» (Короб 2-й) Розанов сам признавал, что, бывало, «писал одновременно «черные» статьи с эсэрними. И в обеих был убежден».

Однако, при более вдумчивом рассмотрении оказывается, что все не так просто. Именно этому более глубокому взгляду на литературу, публицистику и на их место в идейной борьбе Розанов и посвятил свой цикл «Литературные и политические афоризмы», в котором писал: «Я с разными говорю на разных и языках: но говорю слова *мои*, именно ту часть *моих слов*, какая чувствуется и оказывается общею со слушателем. В каждом издании я виден *не весь*: но в каждом издании видна *моя истина...*»

То, что сказал Розанов о политике своим оппонентам, выглядит как издевательство, если встать на их точку зрения. Так, Розанов обличает своего обличителя: «...Способность *«спеться в партию»*, или *«сделать искусный ход в парламентской борьбе»*. Все это глупости, никому не нужные. России не нужные. Поэтому дар песен и даже дар чутко слушать песню есть великий *государственный дар*, и его следовало бы принимать во внимание при установке «прав государственной службы», «голоса при выборах» и проч.» И далее: «Одно и то же предложение «дождь идет» может быть истинно и не-истинно: оно истинно, когда действительно дождь идет, а когда солнце светит — уже не истинно».

Однако же, с розановской точки зрения, это никакое не издевательство, а предельно серьезные, даже пафосные мысли. «Песня Гретхен решает для меня «политику», — пишет он в этом же цикле, — и чему она улыбнется — тому улыбнусь и я, а что она проклянет и возненавидит — отвернусь от того и я. Даже еще подведу «философию» под ее улыбку и проклятие».

«Вы с сапогами и «кадетами», — замечает Розанов в адрес Струве в другом месте, — залезли в область, куда вам никогда не следовало входить и где нельзя на вас смотреть иначе, как на «иностранца», «чужака»...»

Художественный дар, «верное служение своему глазу» ставилось Розановым неизмеримо выше политики, литература ставилась им выше фракционной борьбы, в которой он принципиально не участвовал. Однако, Розанов не только в литературном методе, но и в идейном, метафизическом своем корне оставался верен себе и «своему Богу», обладал стержнем, о прочности которого не подозревал Струве. Знакомство с газетными публикациями Розанова как нельзя лучше дает представление об этом.

В газетах и журналах, крупница за крупницей, слово за словом, Розанов перерабатывал тот же материал, который закладывался им в основу всех его больших произведений — сборников и книг. Но если в больших произведениях он сам создавал «художественное и смысловое целое», вкладывал некую тенденцию, подчинял волевому усилию естественное течение мысли, то в своей поденной работе в газетах сделать этого он никак не мог. Газетная «листва» Розанова — это очень точный и очень объективный критерий как его таланта, так и его духовных, жизненных ценностей. На поверку оказывается, что никакого хамелеонства, приспособленчества в стихийном, спонтанном Розанове-публицисте не было. Были темы главные — лейтмотивы его творчества, его самые заветные думы, — а были более случайные, вызванные моментом и ситуацией.

Первое, что обращает на себя внимание в публицистике Розанова, — достаточно стабильное соотношение его тем. Внимание к различным сторонам общественной жизни России было ровным и практически не ослабевало: так общественно-политические статьи на протяжении предреволюционного десятиле-

тия (1906-1917 гг.) составляли из года в год примерно треть его публицистики, религиозной тематике была посвящена почти каждая четвертая его статья, вопросам образования он посвящал как правило каждую восьмую статью (в 1908 и 1910 годах эта тема волновала его больше, чем обычно), темам семьи, брака и пола — каждую десятую.

Лейтмотивы Розанова сохраняли завидную устойчивость, а сам он отличался редкостным упорством в следовании своей идейной позиции, в раскрытии заветных тем.

Одной из таких тем было осмысление религиозной жизни России, взаимоотношения православия с государством, русским народом, с институтом семьи. Позиция Розанова в своем фундаментальном измерении оставалась по существу неизменной, но выражалась в разные годы творчества по-разному: если в более ранний период в подаче религиозных вопросов преобладают философичность и историчность, то в поздний период (начиная с 1914 г.) заметна социальная обостренность, проблемность розановских статей. Критический настрой к административной системе церкви в 1916-1917 гг. у Розанова ослабевает, он вновь увлекается религиозно-философской полемикой. Однако и в более ранний период, даже в 1906-1908 гг., отрицание церковного христианства, отрицание исторически конкретных форм православия, его аскетических традиций, «духовного ведомства», «обер-прокуратуры», консисторских злоупотреблений и т.д. — не было полным и радикальным. Это было отрицание не со стороны врага, а со стороны сурового и жесткого доброжелателя, указывающего на перерождение христианского мироощущения, когда, по выражению Розанова, «на месте аввы кроткого» появился «иуда алчный». Даже в самых едких своих статьях Розанов оставался на позициях возмущенного православного человека,



а не отступника, он обличал не православие как веру, но историческую беду: то, что языки духовенства «ометаллились», то, что из христианства уходит жизнь.

Очень много статей на тему религии Розанов печатал в газете И.Д. Сытина «Русское Слово», в которой он сотрудничал с конца 1905 до конца 1911 г. С 1906 г. он выступал в этой газете под псевдонимом «В. Варварин». Помимо религиозной темы Розанов печатал в «Русском Слове» и статьи по вопросам общественно-политическим, и по вопросам культурной жизни, здесь же он напечатал циклы своих путевых очерков: живописующий Волгу «Русский Нил» и кавказский цикл (1907 г.), цикл о Германии (1910 г.). В целом в этой газете Розанов выступал с более оппозиционных, более критических позиций, чем на основном своем поприще, в газете «Новое Время» А.С. Суворина. После прекращения сотрудничества с «Русским Словом» религиозные темы в публицистике Розанова занимают уже меньший удельный вес, поскольку в «Новом Времени», где ему платили не только гонорары, но и жалованье, он не был столь свободен в критике Церкви.

В обличительных мотивах у Розанова внимательный читатель всегда может усмотреть иную, утверждающую мысль. Так, в статье «О вещах бесконечных и конечных» (Русское Слово. 1910 г. 16 октября) критика незаметно поворачивалась своего рода гимном народной церковности. Розанов говорил об искусственности, смехотворности, просто невозможности тех «отлучений от церкви», которые пытались предпринять «духовное ведомство», его преимущественно светские руководители, в отношении писателей: «Бесконечность церкви — им неясна, неуловимость церкви — им невразумительна. От этого им не представляется ясным, что значит перерезать «пуповину», соединяющую русского человека с его церковью... Говоря терминами

Аристотеля, — «церковь есть энтелехия народа». ...То есть это есть скрытая, сокровенная будущая цель, которую вырабатывает народ за все время своего существования...» Статью эту Розанов завершил притчей, в которой рассказал о матери-старушке, беспрестанно заботящейся о своем вольнодумном сыне, молящейся о нем, не верующем и не ходящем в церковь. Однако, они друг друга разностью своих убеждений не попрекают (естественная «свобода совести») — но после смерти матери молитвы ее вдруг возымеют свое действие, и в сердце сына что-то шелохнется, «затеплится новым светом» и он постепенно станет и молиться, а в старости и вовсе станет во всем похожим на свою мать. «Эта миниатюра домашней жизни, — говорит Розанов, — могла бы послужить и прообразом, и руководством большой жизни церкви, и ее отношений к «неверующим»».

Религиозная публицистика Розанова не ограничилась проблематикой православия в России. Примером статьи, в которой размышления о христианстве и восточных верованиях достигли уровня глубоких религиозно-философских обобщений, может быть пасхальное эссе «Чудо Востока» (Русское Слово. 1910 г. 18 апреля). Данная публикация — образец «газетной поэмы», в которой предвосхищены были не только многие мысли представителей евразийства 1920-х гг., но и многие и многие мотивы у русских (советских) «ориенталистов», ученых и гуманитариев, увлеченных восточными культурами. «Европа, — писал в ней Розанов, — во всех своих «успехах» не должна, однако, забывать, что она вся состояла бы в своей истории и «цивилизации» из красиво сложенных мелочей, если бы в нее не вошли новым зерном чудовищные (по огромности) мысли и факты, рожденные Азией... Ее чудеса, ее магия, ее святыни. ...Европа должна быть скромна. Чудеса — не из нее. Кроме технических, —

но эти не в счет, как лишь *подобия* настоящих живых чудес. Родиною настоящих живых чудес была и останется Азия, где есть «тяготы земные». Европа жила и будет жить и должна жить этим пульсом, идущим в нее из далеких и непонятных стран Азии...»

Весьма значительное место в творчестве Розанова занимала литературная критика и статьи о культурной жизни. В газетах и журналах он не обошел вниманием практически никого из заметных писателей России XIX и начала XX в., создал множество отзывов как на зарубежных, так и на отечественных авторов, на художественные и научные книги, на многие события в жизни театра, музыки, живописи. Нередко в литературно-критических статьях Розанова звучали темы политические, особенно часто это проявлялось в его полемических выступлениях 1911-1912 годов. В 1915-1916 гг. Розанов печатался в газете В.М. Скворцова «Колокол», в которой публиковался под псевдонимом «В. Ветлугин». В «Колоколе» была напечатана интереснейшая серия статей Розанова о московских «новых славянофилах». В те же годы Розанов часто много писал для «Московских Ведомостей». В 1916 г. на страницах нескольких газет и журналов развернулся его публицистический спор с Николаем Бердяевым.

Из года в год Розанов как публицист тщательно отмечал новые веяния в сфере образования. Сам выпускник Московского университета и школьный учитель, автор «Сумерек просвещения», Розанов глубоко сопереживал русскому учителю и преподавателю, равно как гимназисту и студенту. Он пишет не только о гимназиях и университетах, но и об учебной литературе, и о программах министерства просвещения, и о духовных учебных заведениях, и о женских училищах. Женскому образованию, частным гимназиям для девочек, воспитательным заведениям «ведомства Императрицы Марии» Розанов посвятил немало сво-

их статей, поскольку в этой теме пересеклись его излюбленные мотивы: собственно образования и педагогических принципов, семейной жизни, подготовки к вступлению в брак и т.д.

В этом смысле очень интересна и актуальна статья Розанова «Перед задачами женского образования» (Новое Время. 1912 г. 18 июля), в которой автор еще раз доказывал, что только через семью возможно полноценное исцеление современной культуры от ее пороков и болезней. Афористически он выразит это позднее в «Опавших листьях»: «Не университеты, а добрые няни дают русского человека». В нововременской же статье он обрушивается с критикой на министерство просвещения, которое не задумалось над необходимостью разработать различные программы для женских и мужских училищ, забыв тем самым про насущные потребности всей страны, каждой семьи, каждого дома: «Как забыть *всю страну?* Как забыть *домоводок*, из которых каждая даже единичная колоссально важнее Софьи Ковалевской, ибо без «Софьи Ковалевской» и даже без «Григория Гильдебрандта», наконец без Цезаря и Платона мир, *только несколько иначе*, все-таки же существовал, жил, был счастлив и устойчив: а без «милой» домоводки, которая и сама скромно, изящно одета, и детей в воскресенье поведет нарядно в церковь и причастит их, и около которой вечером соберется в «уют» ее не гениальное, но добропорядочное общество, без этой «обыкновенной фигуры», почти без имени и лица, или с самым обыкновенным именем и лицом — *мир не стоит, мир разрушился*, пали царства, развратились воины, рухнули церкви».

До знакомства с публицистикой Розанова трудно оценить меру и глубину его внутренней последовательности, твердость его духовного стержня. Принято считать, что в первое десятилетие XX в. Розанов переживает особый «гуманистический», «индивидуалисти-

ческий» период, резко контрастирующий как с ранним периодом творчества (консервативным), так и с периодом 10-х гг. Однако, все эти годы, все это первое десятилетие века Розанов, печатаясь в изданиях разных направлений, оставался в первую очередь «новременцем», ведущим публицистом газеты, в которую он был принят как консервативный автор.

После более или менее полного знакомства с его публицистикой читатель может оценить, насколько последовательно и всесторонне и в первое, и во второе десятилетие века Розанов развивает и продолжает свою внутренне-консервативную линию 90-х годов. Увлечения Розанова и его сложное становление как мыслителя объясняются не столько парадоксальностью личности, не столько необъятной широтой души, сколько его идейной инаковостью по отношению к устремлениям эпохи. Розанов представлял собой альтернативу общественно-политическому сознанию своего времени, смотрел на него как будто со стороны. Он был не «официозным», а вольным консерватором, отстаивающим сам дух устоев русского бытия и ради духа этого готовый порой поддержать резкую критику внешних форм, сковывающих национальную жизнь.

Конечно, многое в политической публицистике Розанова менялось. В первую очередь, проблематика: до 1913 года — это в основном думские выборы и сессии, конституционная идея, после стабилизации Государственной думы и начала Первой мировой войны в политических статьях Розанова на первом плане стояла тема военная, в этот период его статьи обычно носят остро проблемный характер, представляют собой яростные выступления общественного трибуна (но не партийные, а личные) — много было написано против пьянства, против аборт, против существующей практики развода (старая тема писателя) и т.д.

Меняются знаковые явления самой русской жизни — оттого меняются и оценки. Россия Столыпина отличается от России 1905 года, Россия после убийства Столыпина — это уже нечто третье. Период сочувствия так называемой «первой русской революции», резких нападков на официальную церковь, симпатий к конституционализму был вовсе не столь контрастирующим с ранним и поздним периодами творчества Василия Васильевича, как это часто представляют. Даже в 1904-1908 гг. Розанов оставался верен главным коренным своим ценностям: он религиозен, он болеет за православное христианство, за русскую традиционную семью, за русскую цивилизацию как в ее крупных, государственных, так и в бытовых чертах, за национальную систему образования, за русскую литературу, русскую мысль, русскую печать. Во всех этих мотивах Розанов-нововременец вовсе не отступает от обычных своих взглядов, он последователен, может быть, даже «фанатичен».

Так же и в 10-е годы он не перестает критиковать то, что критиковал ранее: он остается бескомпромиссным по отношению к административному произволу и равнодушию, к церковной косности и фарисейству, к порокам существующей социальной системы, никогда не путает чиновничество и государственность. Поэтому в отличие от кадетов и либеральных публицистов конституционализм был для него не англофильским идеалом, не выражением догмы о единонаправленном прогрессе политических систем, но способом трансформировать государственность, сообщить ей новые, жизненные импульсы. В этом смысле конституционная идея не бесконечна, не абсолютна, но зависит от того, кто наполняет ее конкретным политическим содержанием: с глубоким сожалением Розанов признавал, что в ходе становления русского парламента

конституция не стала делом взаимного уважения, но, напротив, послужила раздору и партийным распрям.

Однако и поздний Розанов вовсе не изменяет своего отношения к парламентаризму. Взять хотя бы статью «К 10-летию Государственной Думы» (Новое Время. 1916 г. 27 апреля), познакомившись с которой, читатель воочию убедится, что в главных своих мыслях, даже в самом тоне это был все тот же Розанов 1906-1907 годов. Эта статья отвечает на вопрос, что дала России Дума, но в ней звучит ответ «русского исторического человека», ответ «самостоятельный, из своей души вынесенный, а не навешанный из программ партий»: «Стало живее на Руси. Стало энергичнее на Руси. Можно закричать, — и все услышат. ...Государственная Дума, — пишет Розанов, — есть живое русское явление, живой организм в живой стране».

Мыслитель подчеркивал, что миссия парламентаризма в России должна была бы стать не устройством рупоров для левых взглядов, но, напротив, постепенной выработкой творческого, созидательного общественного мнения, которое в течение несколько десятилетий до Манифеста 17 октября было отравляемо и развращаемо поучениями исключительно «либерального и радикального штампа». То, что и во времена всероссийской стачки Розанов не «хамелеонил», наглядно подтверждается целым рядом его статей этого периода, таких как «Эс-деки и эс-эры в Государственной Думе» (Новое Время. 1907 г. 25 февраля) или «Левым рептилиям» (Новое Время. 1906 г. 19 августа). В последней статье он писал против прессы, подыгрывающей революционерам: «Гиены ...имеют вид литераторов. Якубзоны и Азовы стали на месте Щедрина и Успенского, как те стали на место Тургенева и Гоголя. Со ступеньки на ступеньку идем мы в гнилой погреб... И копают могилу эти гиены. И лизут запекшуюся кровь жертв».

В статье «Партии дурного тона» (Новое Время. 1908 г. 3 июня) Розанов отмечал, что «левые партии» исчерпали весь возможный запас терпения русского общества своей лживостью, смрадностью тона своей публичной политики и безнравственностью: «Что показали они кроме беспредельной зависти неимущих к имущим, кроме всяческого недоброжелательства всего расстроенного и беспорядочного ко всему устроенному и упорядоченному?.. В революции не Русь, искалеченная и несчастная, вставала на ноги. Это были лихие люди, отбившиеся от отца с матерью, которые в минуту несчастья родного дома бросились на него, чтобы растащить его по бревну, а что останется — сжечь».

А в статье «Представители России перед Европой» (Новое время. 1908 г. 30 июля) он так излагает свой взгляд на либеральную фракцию, прессу и профессуру: «Чья бы нахальная рука ни занеслась для пощечины России, сейчас же кидаются к этой «ручке» с поцелуями «представители печати», кричащие и клянущиеся, что они «представляют собою Россию»... Весь свет приглашен к нам на гастроли «рукоприкладствовать». «Оскорбляйте наше отечество, оно подло», — кричат эти Гессены, Милюковы, Федоровы и та стая приватдоцентов, какая с подписями и без подписей украшает столбцы «Русских Ведомостей»».

Общественно-политическая тема у Розанова всегда была близка его религиозной теме, равно как его пониманию национальной культуры. Во всех своих лейтмотивах Розанов стремится к некоей идейной и духовной сердцевине, к той области своего творчества, в которой он сосредоточен мыслью и сердцем. Поэтому в газетах и журналах Розанов выступал не как автор «злобы дня», не на потребу публике, но как мыслитель, изо дня в день осуществляющий на газетных полосах плодотворный мировоззренческий синтез.



Представляют интерес суждения Розанова о тех двух газетах, в которых он в совокупности напечатал наибольшее число своих публицистических вещей — «Новом Времени» и «Русском Слове». В «Сахарне» Розанов сказал: «Я всячески жалею, что А.С. Суворин не сошелся с Сытиным (И. Д.), который есть гениальный русский самородок... Вдвоем они могли бы монополизировать печать, — к пользе и силе России. Теперь «Рус. Слово» и главное — *сытинское книгоиздательство* — полурусское и поверхностное, в сущности — преуспевающий трактир». Поздний Розанов и в книгах, и в письмах своих не раз подчеркивал, что сотрудничество в «Русском Слове» было для него не столько творчески необходимым, сколько важным с точки зрения материальной: нужно было обеспечивать семью. С другой стороны, в ответах на анкету Нижегородской архивной комиссии Розанов писал, что его ужасно занимала возможность «протиснуть часть души в журналах радикальных», и в первую очередь именно потому, что, искренне критикуя бюрократию и воспевая пролетариев, он существенно «не поддавался в себе». При этом в той же анкете писатель отметил, что был очень многим обязан лично Суворину, издателю «Нового Времени», который ни разу не навязал Розанову ни одной мысли, ни шага не сделал к тому, чтобы внушить ему какую-либо статью.

«Новое Время» Суворина было очень влиятельной газетой и в отношении нее с полным правом можно употребить известную метафору — «четвертая власть». Розанов вполне сознавал это и сам нередко сталкивался с фактами удивительной влиятельности своего публицистического слова, с тем, что к нему как представителю и корреспонденту газеты прислушивались государственные чиновники и общественные деятели. В «Сахарне» Розанов вспоминал о временах начала века: «Было впечатление, как бы других газет *не было*.

«Нов. Вр.» *терроризировало* все другие газеты... До того на них всех, кроме одного «Нов. Вр.», не обращал никто внимания, — не считались с ними, не отвечали им, не боялись их ругани и угроз...» Розанов весьма высоко ценил свою «службу» в газете Суворина, которая дала ему возможность выжить и раскрыться как писателю и мыслителю.

Иначе он оценивал обстановку в «Русском Слове». В статье «Что разумелось само собою» (Московские Ведомости. 1916 г. 17 февраля) он писал: «Дело в страшном положении литературы, литераторов; дело в том, что не Сытин обошел Мережковского, а Мережковский обошел Сытина, и вся вообще «афинская агора» обошла «могучего Власа», принеся ему не ценное из произведений своего духа, не характерное и выразительное из себя, а «последнее» в себе, те общие фразы и общее фразерство, какое у каждого литератора остается, когда работа и многие работы кончены, сделаны. Вот этот мусор, щебень своей души, лишь литературную фразеологию «за подписью известного имени» и за огромный гонорар они приносили Сытину и Дорошевичу...» Секрет скверности, трактирности и бесцветности «левой» русской печати не в ее редакционной цензуре и даже не в партийности ее позиции в целом, но в том, что всякий писатель, даже такие как Горький, Философов, Мережковский, всякий журналист и оратор приходили к Сытину «взять, а не дать»<sup>2</sup>.

Розанов не был независимым писателем, он в буквальном смысле «зависел» от работодателей, от издателей. Однако, выступая на страницах различных газет, Розанов умудрился не только всецело оставаться самим собой, но и не убавить голоса, не понизить

---

2. Поэтому, как правило, в газетных жанрах все мельчают, даже голос Горького превращался в газете в какое-то «пищание», по выражению критика Н.Я. Абрамовича. Фабрика газетного дела по своим законам перерабатывает каких угодно авторов. Ни для кого не секрет, что в различных изданиях профессионалы и пишут неодинаково, пишут специально для конкретного издания, зная принятые в нем основное направление, литературный стиль.

тона. Более того, в газетах зачастую он умел высказать то, что другим философам не удавалось сделать в объемных академических трудах. Именно через публицистику Розанов набрел на свое главное художественное открытие, на свой главный дар: эссеистику, афористическую «листву», в которой он открыл русской словесной культуре ее новое дыхание, свежий и живой стиль.

Для большого писателя, для большого мыслителя способность остаться самим собой, выступая в качестве журналиста, в поденной газетной работе, в заказных материалах — это способность поистине необыкновенная, это черта своего рода гениальности. Именно поэтому Розанов вызывал бурную реакцию у многих идеологов партий и политических движений, организаторов общественных кампаний, которые стремились подмять под себя все пространство периодической печати. Их не могло не возмущать соседство с ними явления, не укладывающегося в рамки политической борьбы, выходящего за пределы рационально устроенного мира прессы, в котором все однозначно и ясно: где правые, где левые, что они собой представляют и что они обязаны говорить.

## СТАТЬИ ИЗ РОЗАНОВСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ<sup>1</sup>

### ОБЩЕСТВО (русское общество, общественность)

В произведениях Розанова большое место занимает анализ состояния «русского общества», общественности, которое для писателя синонимично понятию «русское образованное общество», то есть совокупность лиц с устоявшимся мировоззрением, что позволяет говорить и о некотором общественном мнении. Нередко Розанов писал о так называемых «гражданском обществе», «передовом обществе», «читающем обществе».

Ключевыми произведениями, в которых Розанов раскрыл свое критическое понимание «русского общества» и его проблем, были «Сумерки Просвещения», «Опавшие листья», «Мимолетное». Большое место этой проблематике Розанов отводил в текущих публикациях в периодике.

Сводя близко понятия «общества» вообще и «образованного общества», Розанов неоднократно в разные периоды своего творчества подчеркивал, что русская интеллигенция в целом обладала достаточно «поверхностной образованностью» и что пороки национальной системы образования в значительной мере

---

1. Розановская энциклопедия / Под ред. А.Н. Николюкина. – М.: РОССПЭН, 2008. В настоящем издании статьи из энциклопедии печатаются в авторской редакции.

определили и негативные черты русской общественности. В специально посвященной этой теме статье «Зависимость духа общества от духа школы» (Новое Время. 1912 г. 4 июля) Розанов буквально выводит духовную и социальную незрелость, безответственность русской общественности из ее «детской», «гимназической» психологии, называя ее «порочным обществом, развившемся из порочного гимназиста». Это, пишет Розанов, ««возмужалое девятилетнее» русское общество, как будто бы все знающее, всем живущее, но на самом деле совершенно *не развитое* и живущее всем, как *чужим*, как чем-то *не собственным*».

Ранее в «Сумерках Просвещения» Розанов указывал на привитое школой «отсутствие сопротивления, иммунитета» к внешним влияниям, которое вместе с излишне «книжным», абстрагированным взглядом на жизнь приводило к прискорбным результатам: ослаблению в подростках гражданственности, долга, социальной ответственности.

В статье «Дружба народов» (Русское Слово. 1910. 10 февраля) Розанов акцентирует подражательный, заимствованный характер русской образованности: «Несмотря на двухвековое сильнейшее влияние на нас западноевропейской образованности, — влияние это не просочилось вглубь народа, вглубь страны, задевая только верхний тоненький слой населения, «общество». Оно шло через гувернеров, через заграничные странствования родовитых аристократов, через переводные романы, стихи и популярно научные книжки, через командировки за границу будущих профессоров».

«Русские, — говорит Розанов в другой статье, — вернулись из-за границы, из Франции и Германии, «перемешниками» с маленькой детской мыслью, которая принялась осмеивать все родное, забыв великий труд 12-го года, не вспомнив и не задумавшись: да чем же

Россия победила в 12-м году?» («1812-14 годы и их возможное идейное значение»; Новое Время. 1912. 4 сентября)

Помимо связи недостатков общества с пороками системы образования Розанов постоянно связывает «общество» с «публикой», с «читающей» и «пишущей публикой». Для Розанова общественность и общественное мнение — это гомон, шум публичности. Очень часто слова «общество», «печать» у него пишутся рядом, через запятую. Ключевой фигурой в формировании идейного и литературного «общественного» направления Розанов считал А.И. Герцена. В одной из статей о Герцене Розанов пишет: «От Герцена пошла русская «общественность»... Пошло шумное, деятельное начало, немного «ветреное» начало... И «общественное начало» у нас говорило и говорило. Говорило сочно, сладко, «заслушиваясь себя»... с успехом, какой всегда имел и Герцен» (*Розанов В.В.* Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. — М., 1996. — С. 565). В этой же статье устами И.В. Киреевского, которого Розанов обратил в своего персонажа, он обвиняет Герцена и вообще герценское «общественное» направление в бесконечном дилетантизме, лишенности «настоящего содержания».

Критика общественности как бездушия, беспочвенности, бессодержательности станет одним из лейтмотивов позднего Розанова. Так в «Уединенном» читаем: ««Общественность», — кричат везде, — «возникновение в литературе общественного элемента», «пробуждение общественного интереса». Может быть, я ничего не понимаю: но когда я встречаю человека с «общественным интересом», то не то чтобы скучаю, не то чтобы вражду с ним, но просто умираю около него» (*Розанов В.В.* О себе и жизни своей. — М., 1990. — 130).

Общество и государство в России не сотрудничают, не «служат» друг другу в главных, существенных делах своих. А попытки как-то сопрячь общественные и государственные инициативы приводят не к дружной работе, а к смещению и хаосу. В статье «На ходу корабля...» (Новое Время. 1910. 24 января) Розанов прибегает к следующей метафоре: «Отношение это вполне выражает отношения общества и государства. Корабль — это Россия; его «служба», «обслуживание» — это правительство; кают-компания — это все мы. Вот уже век отношения между кают-компанией и «командой на верху» полны у нас вражды, недоверия, взаимного негодования, взаимного неуважения, чтобы не сказать более». Вместо того, чтобы правильно распределять обязанности и найти каждому соответствующее применение, происходит смещение функций, команда и «общество» вмешиваются в дела друг друга. «Отсюда эти разительные требования поднимающихся к «команде» общечеловеков: 1) чтобы ружья не стреляли; 2) чтобы армия занималась приблизительно «непротивлением злу» или вообще толстовством. Чтобы она не умела держать ружья в руках и ни в каком случае не стреляла бы. Стрелять — это ужас: «мы, барышни, к этому не привыкли», «курсистки — не привыкли»; «у нас в детской не стреляют. Дитя может проснуться»».

От пацифизма и чисто теоретических, дилетантских требований к государству общество постепенно приходит к прямо вредоносным для государства действиям. Особенно ярко почувствовал это Розанов на примере колебаний русского общественного мнения во время русско-японской войны. Впоследствии Розанов часто будет прибегать к примерам из этого периода.

«Разве не ликовало все общество и печать, когда нас били при Цусиме, Шахэ, Мукдене? — восклица-

ет писатель в «Опавших листьях» — ...Русская печать и общество, не стой у них поперек горла «правительство», разорвали бы на клоки Россию, и роздали бы клоки соседям даже не за деньги, а просто за «рюмочку похвалы» (*Розанов В.В. О себе и жизни своей.* — М.1990. — С. 276). Представители русской печати и общества по существу закалывают русских солдат в спину своими антиправительственными выступлениями, это «социал-сутенеры», «альфонсы» общества, частных людей, иностранных держав («Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим «социал-сутенерам»»; *Новое Время.* 1910. 15 декабря).

Основной тенденцией, характерной для общественного мнения России в первые десятилетия века Розанов художественно определил как «просачивание кабака» повсюду. В современном обществе все пропитано и все подло, само же общество безумствует и занимается самоубийственным разрушением России: «Цари наши XIX века повторяли работу московских первых царей — в невозможных условиях хоть построить что-нибудь, хоть сохранить и сберечь что-нибудь. В «невозможных условиях»: т.к. когда общество ничего не делает и находит в том свою гордость. Безумие, безумие и безумие; безумное общество» (*Розанов В.В. О себе и жизни своей.* — М.1990. — 574).

Альтернативу этим господствующим тенденциям предреволюционной русской жизни Розанов сформулировал следующим образом: «образованному обществу», «образованным классам надо доделать дело Петрово: им нужно войти в душу народную, оглядеться там, многому, очень многому научиться; ну, а кое в чем и вступить в борьбу, не педагогически, не учебно, а по-настоящему» (статья «Около народной души», *Розанов В.В. Собрание сочинений. Около народной души.* — М., 2003. — С. 301).



В «Опавших листьях» Розанов скажет: «Общественная политика, роль общества в политике, его сила и значительность в политике — начнутся тогда только, когда оно почувствует мужество отречься от Герцена... Сказать ли наконец истину (которую едва осознают через сто лет), что общественная роль в политике начнется только с того момента, когда общество, сняв шапку, поклонится Государю и скажет: — Ты первенец Земли Русской, а мы — десятые и сотые. Но и сотые, и десятые имеют свой час, свой урок, свою задачу, свою судьбу, свое указание от Бога. Иди, и да будут благословенные пути твои. Но и ты, оглядываясь на своих деток, — благослови тоже наши шаги. Вот путь Розанова, а не Желябова» (*Розанов В.В. О себе и жизни своей.* — М.1990. — С. 522).

## ПРОСТИТУЦИЯ

При всем своем крайне уважительном и внимательном отношении к полу как сакральному началу человеческой жизни, наследству от родителей и одновременно потенциальному потомству Р. высказывается о П. неоднозначно.

В «Опавших листьях» превалирует мотив П. как одной из социальных язв: ««Продажная любовь» есть поистине гнусность, которая должна быть истреблена пушками (моя гимназическая мечта), порохом и ножом... <...> Проститутки «подрывают кредит семьи», «опровергают семью», делают «не нужным (осязательно и прямо) брак»» (*Розанов В.В. О себе и жизни своей.* — М.,1990. — С. 534). «Судьба девушки без детей — ужасна, дымна, прогоркла. Девушка без детей — грешница. Это «канон Розанова» для всей России» (Там же, с. 273). «Несмотря на важность проституции, однако в каком-то отношении, мне не ясном, — они

суть действительно «погибшие создания», как бы погаснувшие души» (Там же, с. 374).

В то же время в «Последних листьях» Р. пишет: «Я много лет презирал проституцию; но, кажется, я ее перестаю презирать. Нет, это — сила. Тут есть «кое-что», на что презрительно посмотреть «вам не удастся»» (Последние листья, с. 182).

В «Уединенном» Р. указывает на измерение П., которое лежит по ту сторону социальности, хотя сама она есть «самое социальное явление»: «Проституцию, по-видимому, «такую понятную» на самом деле невозможно обнять умом по обширности мотивов и существования. Что она народнее и метафизичнее, напр., «ординарной профессуры» — и говорить нечего... «Ординар профессура» — легкий воробышек, а проституция... черт ее знает, может быть, даже «вещая птица Гамаюн»» (Розанов В.В. О себе и жизни своей. — М., 1990. — С. 49).

В пору исследования Р. древних восточных культур он обращает внимание на вавилонские обычаи «священной проституции» в храмах Милитты («Нечто из седой древности»), на аналогичные обычаи у древних египтян и в ветхозаветном Иерусалиме («В темных религиозных лучах»). Храмовые проститутки назывались иудеями не иначе как «священные супруги священного народа» (В темных религиозных лучах, с. 298) и воплощали собой «вечную женственность», идею «всемирной жены». «Все вообще девушки в 14-15 лет «невестятся» неопределенно перед кем, перед всяким, перед всеми (чуть-чуть «sainte prostituee» проглядывает)» (Там же, с. 275).

Аналог этого загадочного религиозного явления древности Р. видит в известных ему современных фактах добровольной проституции, проституции как призвания: «Совершенно обеспеченные, почти богатые барышни, с высоким и художественным образова-

ем, как равно обеспеченные замужние женщины, — тайно предаются проституции» (Когда начальство ушло, с. 425). Причину подобного поведения Р. видит в высоком градусе сексуальности подобных женщин, которым противопоставляет как обратную крайность «урнингов», близких к бесполости, «мужиковатых» женщин, испытывающих биологическое неприятие самой мысли о совокуплении. В этом смысле древневосточные установления были не безнравственны, как это может показаться, но представляли собой регуляцию сексуального и психического здоровья племени, полагает Р.

Идеологию такой «метафизической» П. Розанов описывает как санкционированную Библией «задачу «сотворенной Евы» дать Адаму то, в чем он почувствовал нужду» (Мимолетное, с. 90), «удовлетворить специальную нужду другой ли господственной части человечества», то есть мужчины (Когда начальство ушло, с. 426).

Вместе с тем, Р. постоянно сближает П. с явлениями коллективной сексуальности, в частности, с сектантским «свальным грехом». В этот ряд входят многочисленные античные мистерии, культ фаллоса, римские Сатурналии, «то, что исполняется толпою» (Последние листья, 44). «В существе пола, не в феномене его, а в ноумене его, — содержится наряду с целомудрием, «я принадлежу одному» — и абсолютное «нецеломудрие»: «я принадлежу всем»» (Когда начальство ушло, с. 523). «Существо пола у всякого человека, самого праведного, — «развратно». <...> «Свальный грех» и «проституция» только раздвигает в океан капельку, только умножает «мелкий дождичек». В браке — «моросит», в «свальном грехе» и «проституции» — «льет ливень». Но молекула кислорода одна везде» (Там же, с. 525).

Этот мотив ноуменальной связности, а не противоположности П. и брака, «разврата» и брака про-

водится Р. во многих произведениях достаточно последовательно. ««Развратом» называется, — поясняет Р., — когда совершающееся у двоих переходит в зрение или в слышание не участвующего третьего; и есть (кажется) «разврат» для этого третьего, и есть разврат его (любопытство развращенного)» (О себе и жизни своей, с. 231). «В «состав брака», в состав полной его «комплексии» входит таинственным образом между прочим и проституция, в ее глубокой и обширной тайне» (Мимолетное, 142). Проститутки движимы особым огнем, особой страстью, это «внесемейный огонь совокупления» (Последние листья, с. 157), многие из них и не желают замужества, любя саму «метафизику» своего занятия (Там же, 155). Но в то же время, если смотреть на дело глазами Древнего Востока, они питаются зернами брака — «Колоса нет, подавай хоть зернышко!» (Там же, с. 214)

В 1910 году состоялся Всероссийский съезд борьбы с П., которому Розанов посвятил несколько своих статей, в том числе статью «Физика и метафизика проституции» (Русское Слово. 1910. 24 апр.). В этой статье Р. пишет о современной европейской П., что она есть «вполне протиестественный факт, «залетный» в сферу пола». Для христианской цивилизации П. как социальное явление, вызванное нуждой и нищетой, представляет собой противоположность древней «священной проституции» и опасное социальное извращение: «При очевидно померкающей женщине померкают народы, царства, мудрость, поэзия... Потому что померкает вообще идеализм людской... <...> Пол ее есть вещь в хозяйстве; капитал. Ну, а «капиталом» торгуют; с «капитала» проценты получают; «капитал» недвижимо не лежит. «Шевелись», капитал, и «питай свою владелицу»».

Голос Р. на первый взгляд вливался в хор других критиков и обличителей порока, однако, практически

все критики писали в те годы о социальных и экономических причинах проституции. В этом отношении противник проституции Р. идет наперекор общему течению. Актуальную общественную и бытовую тему он возводит к теме мистической, корень социальных язв — к безрелигиозному отношению христианских народов к полу. По мысли Р. через секуляризацию полового акта и полового чувства в христианскую цивилизацию вообще входит дух отрицания и разложения. Сначала Бог забывается в половых чувствах и в семье, а затем это забвение Бога расплзается по всему обществу, отравляет собою всю культуру. Само общество и сама буржуазная культура не замечают чего-то очень важного, сами они виноваты в том, что упустили мистическую и духовную мотивацию там, где она нужнее всего.

Через выхолащивание сакральной составляющей брака образ половой жизни низводится даже в самом браке до проституции: «В этот момент, в эти 5-6 минут, каждая супруга и каждый супруг нисходил до проститутки, до проститута — без всякого различия» (В мире неясного и нерешенного, с. 13). ««Европейская» цивилизация, именно и только «европейская», неудержимо расплывается из «пассивного» брака просто в проституцию» (Религия. Философия. Культура, с. 186). В другом месте Р. выражается еще резче: «брак сводится к человеческому скотоложству» в том, что касается его отношения к сексуальности (В темных религиозных лучах, с. 177). В современной цивилизации в половых отношениях царит хаос, который был невозможным у «обрезанных» народов с их ритуализированным и упорядоченным укладом семейной жизни. Отсюда новоевропейские ощущения «скуки семьи», прохладный флирт и волокитство, брак с формальным обрядом венчания, в существе своем не пронизанный религиозным дыханием.

В другой статье, приуроченной к тому же Съезду 1910 года, Р. акцентирует следующий аспект проблемы: «Мы должны твердо установиться в этом факте, что, по крайней мере, половина проституток суть «своеохотные», отнюдь не «жертвы сострадания», взывающие к нам о слезах, помощи и съездном красноречии. <...> Мысль, что проституционный акт не есть порок девушки-проститутки, каким-то странным образом проскользнула в сознание общества и со страшной силой укрепились в нем. Между тем это не так: проституция есть жадный порок обеих сторон, расплзающийся со всею силою этой жадности» (Новое Время. 1910. 23 апр.).

Таким образом, у Р. мы можем видеть хотя и многосложный, но целостный взгляд на проблему П. С одной стороны, он выступает как яростный противник современной «социальной П.» по нужде и необходимости добывать насущный хлеб, с другой стороны, он указывает на категорию проституток «по призванию», которые «воистину суть жены. Жены улицы, жены всех» (Последние листья, с. 158). Эту вторую сторону проблемы нельзя решить путем социальных реформ и благотворительности, она решается только религиозно и метафизически, через правильное устройство духовной культуры общества. С точки зрения Р., современная культура, в том числе церковь, неверно подходит к проблеме брака и половых отношений, между тем как в христианстве заложены возможности исправления сложившейся ситуации. «Проститутки обласканы Христом, их Он и уважал, и любил» (Там же, с. 183). И далее: «Проституток действительно ждет возрождение, — и ждет именно религиозное и социальное возрождение как класса, как типа общества» (Там же, с. 184). «Эти девушки вступили в форменное соперничество с браком, с замужеством, с семьей, с замужними женщинами, с женатыми мужчинами, с невестами хо-

лостых мужчин» (Там же, с. 214). Их «соперничество» с браком не может не показывать ущербности самого современного института брака, ущербности типичной европейской семьи. Поэтому в любом случае решение проблемы П. лежит в области исправления современной семьи.

## ПРОТЕСТАНТИЗМ

В одной из статей Р. пишет: «Хотя Евангелие лежит перед всеми, и все могут читать его, но именно на этом разошлись все церкви, народы, учителя церкви и еретики. Все хотели «понять Христа», «исполнить Его учение...» Никто не говорил: «не хочу», «не последую». И, к величайшему изумлению, не могли ни «постигнуть», ни «исполнить», ни «повиноваться» сколько-нибудь согласно и однородно! Не загадка ли здесь, в самом деле? Не загадка ли мировой и европейской истории?» (Около народной души, с. 290)

Сущность П. Р. связывал с «германским духом», с его исключительными чертами индивидуализма, эгоизма и партикуляризма и в противоположность «романскому духу» католичества. Протестанты перенесли на свою конфессиональную веру существенно германские черты. «Когда Лютер, бедный августинский монах, забыв о своем ордене, об империи, о всемирной Церкви и только прислушавшись к своей совести, твердо сказал, что он не признает себя заблуждающимся, пока ему не докажут это «словом Божиим», – в нем, в этом упорном противопоставлении своего Я всему миру, впервые высказалась германская сущность. <...> Мир религиозных сект, отсюда выросших, это странное исповедание Бога по-своему чуть не в каждой местности» подобно средневековому феодализму, также наиболее ярко проявившемуся

у германских народов (Легенда о Великом Инквизиторе, с. 106).

Католицизм и П. выступили как диалектические полюса западного христианства, поэтому оба они «полны внутренней дисгармонии» из-за разлада между собой. «Лютер есть дробь папы, сидит в нем in potentia» (Около церковных стен, с. 266). По мысли Р., П. по сравнению с католичеством воздействовал оздоравливающе на институт семьи. Для католичества характерно «небрежное и частью преступное отношение к семье и всем коллизиям брака. Ведь, в сущности, это именно было главным вещественным и нервным толчком, подвигнувшим германцев и англичан пойти за Лютером и Генрихом VIII» (Там же, с. 351).

В целом к П. Р. относится как к относительному измелчанию религиозной культуры. «Лютеранство, отвергнув монашество, потеряло с ним и всякую метафизику: потому что одно иночество и составляет всю метафизику в христианстве» (В темных религиозных лучах, с. 355). Протестанты «вообще как-то не углубляются в христианство и, будучи мудры, все-таки как-то скользят по поверхности вещей и вопросов» (Там же, с. 136), они не имеют «самой идеи святости и образа и прототипа святого человека» (Там же, с. 137).

Р. нередко позволяет себе сравнивать европейскую Реформацию и русский Раскол. В работе «Психология русского раскола» он отмечает, что русское старообрядчество глубже и серьезнее Реформации, поскольку это народное, а не общественное движение. В другом месте Р. пишет, что наше «древнее благочестие», не желавшее шагу двинуться вперед, в сущности, в истории нашей церкви сыграло роль и заняло положение протестантства. То же отсутствие иерархии, отсутствие таинств; народная толпа — и над ней воздвигнуто Евангелие. Так иногда крайности, вместо того, чтобы разойтись, — сходятся» (Около церковных стен, с. 28).



О главном лидере П. Мартине Лютере Р. высказывался уважительно, называя его «великим, до известной степени единственным в истории лицом, стоящим в центре этого невыразимого волнения европейской цивилизации» (Около церковных стен, с. 422). Лютер и его сподвижники взяли на себя, по мысли Р., дело духовного освобождения маленького, слабого человека.

В то же время Р., отчасти противореча себе, указывал и на другую сторону: «Лютер и лютеране собственнo не имели силы создать своего церковного стиля; сила их простерлась лишь на то, чтобы разрушить стиль католический. Они это сделали: и по бессилию создать свой лютеранский стиль наполнили школу «ботаниками и черчениями», а литургию заменили «публичной речью господина в белых воротничках». <...> Ни Лютер, ни Меланхтон решительно не были гениальными людьми. «Честные филистеры»» (Новое Время. 1911. 27 июня).

Чаще всего Р. затрагивает тему П. в аспекте его влияния на русскую жизнь и культуру. Р. всегда высказывался с неприятием относительно «протестантского влияния» в православии. При этом в одной из статей он отмечал: «Православие, уже по наблюдениям славянофилов, в фактическом, реальном своем содержании, как дух и жизнь церкви, есть колебание между формулами католичества и протестантства. «Не так твердо и реально, как у католиков, — но все-таки...» «Не так свободно, как у протестантов, — но науки не стесняемся, да и гнать в жизни никого не желаем»» (Русское Слово. 1910. 30 марта).

В статье «Стиль в вещах» (Новое Время. 1911. 27 июня) Р., обращаясь к теме сравнений на конфессиональной почве, пишет: «Вся история есть борьба и перемена стилей. <...> Ради «стилей» велись войны, по преимуществу духовные, но отчасти даже и физические. «Стиль католический», «стиль протестантский»!

Все понятно само собою». И далее в этой же статье Р. отмечает, что нередко русские общественные и церковные деятели не умеют в публичной своей жизни выявить свой собственный национальный и вероисповедный стиль, прячут его за «общим образованием», которое представляет собой именно «протестантскую струю», «лютеранскую струю».

В других статьях Р. неоднократно отмечал, что поданные России немцы, лютеране (такие как Даль, Гильфердинг, Саблер) нередко становятся ревностными русскими деятелями, «патриотами».

Иногда Р. проводит аналогии между европейской Реформацией и русской жизнью, в которой видит предпосылки возможной своеобразной русской «Реформации». «Поднимется когда-нибудь настоящая религиозная война в России, — писал Р. — для которой уже сейчас больше горючего материала, чем сколько его было в Германии в XVI веке, когда люди разделились, в сущности, по таким богословским, комнатным вопросам, как о том, спасаются ли они «одною верою» (Лютер) или верою «и добрыми делами» (католическое богословие)» (Во дворе язычников, 372).

## ЧИНОВНИЧЕСТВО

В плане своего Собрания сочинений (в 50 условных томах) Р. отводил теме «О чиновничестве» целый том. Это одна из немногих «сквозных» тем его творчества.

Суть розановского подхода к русскому служащему сословию может быть диалектически передана его же словами из «Последних листьев»: ««Чиновник все губит». Да. Но это одна 1/2 истины. Всем давно известная. Есть другая половина той же истины, никому не известная: «Чиновник все и поправляет»» (Последние листья, с. 209).

При этом удельный вес критического материала о Ч. у Р. явно выше, чем оправдательного и благожелательного. Нередко говорят за себя одни только названия розановских статей, например: «Непоправимо затхлое ведомство» (о министерстве просвещения), или «200 лет делопроизводства» (об обер-прокуратуре Св. Синода).

Р. изначально усматривает существенную разницу между Ч. и государственностью, которая воплощается для него преимущественно в институте монархии, в основных, несущих сословиях: крестьянстве, духовенстве, русской армии. Противопоставление государственной власти (царя) и Ч. было ярко выражено еще в работе «О подразумеваемом смысле нашей монархии», написанной для «Русского Вестника» в 1895 г. и запрещенной цензурой (работа вышла отдельным изданием в 1912 г.). В этой статье, содержащей в себе один из ярчайших образцов апофеоза русского самодержавия, цензуру смутило именно отношение Р. к Ч. Чтобы статья была допущена к печати, вспоминал впоследствии Р., он специально явился на прием к Победоносцеву, который, ознакомившись со статьей, наставлял Р.: «Все, что вы говорите язвительного о бюрократии, подхватят стоустой молвой и разнесут, и захихикают, а то, что вы говорите уважительного о государстве, на это не обратят ни малейшего внимания. Возьмут злое, а советы откинут прочь» (Новое Слово. 1910. №1).

Другой государственный деятель, главноуправляющий по делам печати М.П. Соловьев сказал Р. поразившие его слова: «Держава... Что такое она? Риза, красота на чиновничестве. История изменчива. Могут пронестись ветры и унести эту красоту, сорвать и разорвать ризу. Но никакие ветры не сломят чиновника... <...> Чиновничество так сильно, что оно может справиться и с самодержавием, заставив его исполнять свою волю, а не повинуюсь его воле. Говорят о «кон-

ституции»: да чиновничество — это и есть русская конституция, т. е. в зерне дела — в ограничении всевластия и личного произвола, безграничного «хочу». На самодержавное «хочу» чиновник отвечает «нельзя», и жизнь идет по «нельзя», а не по «хочу» (Там же).

Уже от себя Р. резюмирует: «Если сам принцип чиновничества, — заметьте: принцип — заключается в том, чтобы повиноваться, чтобы не оказывать сопротивления, то что же с ним сделают революция и ряд революций? Он перед каждою согнется, каждой скажет: «чего изволите»; и когда они все пронесутся, сломав сословия, веру, весь прежний социальный строй, из-под стола опять вылезет столоначальник, и, разложив свои бумаги, начнет вписывать в эти графы всякую действительность, т. е. планировать на бумаге жизнь, снова назначит всем жалованья и пенсии, установит награды, пожалуй — ордена или их суррогат; и опять начнется... вековечное чиновначалие и чиновочитание!..» (Там же)

Время от времени Р. отдает должное трудолюбию и бескорыстию Ч., указывая на его необходимую, незаменимую роль в государстве. В «Мимолетном» он подчеркивает, что со стороны правительства и большинства Ч. не бывает умышленного зла, коварства, корысти. И если Петербург развращен, то провинциальное Ч., по убеждению Р., «безукоризненно чисто», взятки вообще не берет (Мимолетное, с. 234). Р. писал: в народе «тех жалоб, которые обычно слышатся в журналах и газетах, в беллетристике и «гражданских стихах», что «начальство жить не дает», «от начальства тесно», «начальство обижает», я за тридцать лет ни одного раза не слышал» (Сахарна, с. 185).

Однако Ч. действует на русскую общественную жизнь угнетающе: «Есть что-то некрасивое в наших чиновниках. Какая-то мировая антиэстетичность. Эти трусы на всякий смелый шаг и на всякое решительное

слово...» (С. 202). И гораздо резче: «Чиновник съел все вдохновение на Руси. Все вдохновение на Руси. Чиновник дьявол. Дьявол бессилья. Он к тому же техник. Техника в жизни? – Умерщвление жизни» (Последние листья, с. 122).

Размышления над этой угнетающей и удушающей ролью Ч. в истории России Р. начинал еще в свою бытность школьным учителем. Тема административных нестроений в министерстве просвещения – совершенно необозримая у Р. В «Сумерках просвещения» он указал на коренную ошибку национальной системы воспитания: «Хочешь ли сберечь юношество для государства, береги его дальше от государства – это правило, конечно, не административной техники, но политической мудрости» (Сумерки просвещения, с. 46). Очень лаконично и емко свой взгляд на данный узел проблем выразит Р. в «Сахарне» в заметке с подзаголовком «русская цивилизация», в которой описан ученик в гимназии, усваивающий все наоборот, исходя из своеобразного духа противления лицемерию учителей: «10 чиновников в мундире министерства просвещения, из которых каждый был шпион и ябедник, учили его «не послушествовать на друга своего ложна». И он стал клеветником и злословцем. Те же десять чиновников, из которых каждый был предатель и втихомолку занимался социализмом, учили его «быть патриотом». И он возненавидел свое отечество. <...> Берегись, Вася. Берегись «русской цивилизации»» (Сахарна, с. 19).

Роковую роль в дискредитации патриотизма Р. отводил именно лицемерию Ч., в особенности в сфере воспитания и образования. В «Опавших листьях» он вспоминает о еженедельном обязательном пении гимна «Боже, Царя храни» перед портретом Государя, принятом в Симбирской гимназии: «Где, однако, погибло русское дело, русский дух? как все это могло

стать? сделаться? произойти? В официальности, торжественности и последующей «наградке». <...> Нельзя каждую субботу испытывать патриотические чувства, и все мы знали, что это «Кильдюшевскому с Вишневым нужно», чтобы выслужиться перед губернатором Еремеевым: а мы, гимназисты, сделаны орудиями этого низменного выслуживания» (О себе и жизни своей, с. 460-461).

Другая отрасль, в которой, по Р., дух Ч. особенно безобразно проявил себя — это «ведомство православного исповедания». Чиновник, светский, зачастую неверующий и равнодушный к самым сокровенным нервам религиозной жизни, поставлен над древней Церковью, глубоко народной, традиционной, выстрадавшей свои исторические черты и свойства, и имеет в ней именем Государя неограниченную власть. Духовенство, в том числе и высшее, поставлено в зависимость от Ч. обер-прокуратуры святейшего синода.

В Ч. как социальном принципе заложено неимоверное преувеличение себя самого и принижение «обывателя», «личности», «человека» как он есть. «Чиновники, которые вообще плохие поэты и плохие мудрецы, впали в огромную ошибку относительно своего исторического значения, вообразив, что сумма их, правда, все с орденами и лентами, представляет собой какой-то «итог», какое-то «абсолютное нечто», пожалуй, державу около державы и нацию около нации. За чиновниками стало не видно народа» (Когда начальство ушло, с. 39). «Чиновники отняли у нас «дом» наш, наш коллективный тысячелетний «дом». Изгнали Россию из России» (Там же, с. 41). «Чиновничество оттого ничего не задумывает, ничего не предпринимает, ничего нового не начинает и даже все «запрещает», что оно «рассчитано на маленьких»» (Уединенное, 176). Система Ч. не доверяет человеку, не рассчитана

на крупное и величественное в человеке, пренебрегает человеком.

Р. создал художественный очерк «Чиновники», в котором описал внутреннюю жизнь некоего департамента с его нечеловеческой машиной бумаготворчества и делопроизводства (Русское Слово. 1909. 25 окт.; 12 нояб.). В нем он писал: «Царство рудокопов. Рудник. Так же все черно, гадко, невозможно дышать. Кто же тут живет?

— Чиновники.

<...> Никогда ни один чиновник не предложит упростить своего дела; и в то же время нет чиновника, который бы не жаловался на «бессмысленную сложность» своего «делопроизводства». <...> Чиновничество возникло потому, что умерло гражданство. Оно растет по типу болезненного ожирения: чем его больше, тем ему хочется вырасти еще больше. До «перерождения в себя всех тканей», до полной замены собою всех человеческих и всех общественных функций». Но в том же очерке Р. признает, что, несмотря на эти неисцелимые социальные болезни, чиновник — лицо, на которое государство может положиться и поручить ему государственные заботы. Этим он отличается от «свободного человека», поскольку гражданственность в современном обществе выродилась: «Доверить «обоз с драгоценностями», каковому подобна Россия, да и всякое государство, — невозможно «обывателю». Таким образом, определяет Р., чиновник есть «гражданин по найму».

Рассматривая Ч. как класс тружеников на ниве упорядочивания государственной жизни, Р. отмечал, что существует противоречие между их реальной созидательной работой и юридической формой, в которую они вынуждены облекать все свои действия. В статье «Еще о неясности законодательного языка» Р. писал: «Сколько я испытал и видел, все русские чиновники

(часто люд очень хороший) действуют «по научке от товарищей», — а не «по законам», которые должно быть кто-то первый «разобрал» и уже потом, применив, научил этому других. «Читать же законы» (самому) значит запутаться и перестать что-нибудь понимать в том деле, которое делаешь. А оно безотлагательно и «непрерменно»» (Новое Время. 1910. 23 мая).

Рассуждая о политическом месте Ч. в России, Р. указывал на то, что оно не нашло себя, не устоялось. Едва ли не главной задачей парламента, которую он совершенно не исполнил, следовало бы признать восстановление естественного соотношения Ч. и общества: «Нужно было избавиться от того «крапивного семени», с которым войну начал еще Сумароков, — от чиновничества. Точнее — не избавиться, а серьезно подчинить себе и своему активному возбуждающему контролю. Для этого нужно было именно осоюзиться с Царем, с духовенством, с дворянством, с купечеством, которых чиновник, в сущности, всех «съел». Съел, поставя на место их свою безличность и формальность. Нужно было вернуть «лицо» всем этим угнетенным началам русской истории...» (Уединенное, с. 337)

Внутри служилого сословия Р. наблюдает различные идейно-политические устремления. Хотя различие в сущности «техник» и в политическом смысле нейтрален, однако фактически именно это сословие дало России первые поколения нигилистов, ниспровергателей существующего порядка. Энергия революционеров — это невостребованная в административной работе энергия разночинцев. В самой же радикальной среде Р. видит превращенную форму Ч.: «Боже, до чего эти Люциферы революции похожи на придиричового департаментского столоначальника!» (В нашей смуте, с. 198) Это какое-то «начальство без мундиров», революционные генералы. В «Опавших листьях» читаем: ««Русские ведомости» — это и есть служебный депар-



тамент, «все повышающийся в чинах»»; официальная сила — это революционеры и радикалы, «левая опричнина», завладевшая всею Россией, тогда как настоящая «оппозиция» — это монархизм и консерватизм (О себе и жизни своей, с. 459-460). Р., конечно же, был прав, предугадывая скорое превращение революционеров в администраторов новой, советской уже, власти.

Однако, служилые сословия, в особенности армия, полиция дают из себя и наиболее последовательные охранительные типы русского общества. Так, например, сквозной образ городского (квартильного) в «Мимолетном» по сути дела служит у Р. олицетворением русской государственности, стоящей на службе у царя и обывателя. Это образ в первую очередь естественного противника смуты и революции, отчего он и облит презрением общественности: «Я демократ. Мужик. И люблю полицейского. Я лично встречал только вежливого полицейского, разумеется, дотрагиваясь рукой до шляпы, прежде чем о чем-нибудь спросить его. А не кричу издали: «Эй, ты!» Пусть господа ненавидят полицейского. Я же хочу уважать его как человек, философ и политик. Он брат мне, и я ему брат» (Мимолетное, с. 164). «Русский полицейский стоит Шиллера. Он даже, в сущности, Гете. И его не нужно ни преобразовывать, ни улучшать» (Там же, с. 285).

Вообще городского Р. выделяет из среды чиновного класса как особую разновидность его, близкую к народу: «защитник от всякой неправды и насилия», «благодетель участка, улицы, квартала». Так, читаем об этом в «Сахарне» (Сахарна, с. 185): «Взгляд на полицейского у народа совсем не то, что наш: для него «городовые» — спартанские «эфоры», которые ведь произошли (в Спарте) из «надзирателей за рынком», в сущности — «из городских»». Русский «страшно уважает городского, городского считает (довольно осно-

вательно) важнее разных «казенных палат» и вообще чиновников, которые по отвлеченности, по образovanности и по формальности совершенно непонятны народу и чужды».

Немало места в публицистике Р. отводилось тем или иным лицам высшей бюрократии России. Так, например, в статье «Витте и Победоносцев» (Русское Слово. 1910. 16 июня) Р. сравнивает двух этих ярчайших представителей русского Ч.: «Всегда в мысли своей я сопоставлял эти две фигуры. Всякий раз, когда я упорно думал об одной, около нее тень становилась и другая. Они поясняли друг друга». Конечно, Витте, проводя «17-е октября, ронял все, над чем стоял стражем Победоносцев до 17-го октября. Конечно, он убивал все «сердечные радости» Победоносцева, лишил его старость «покоя и утешения». Витте олицетворял для Р. «петровское начало» в государстве, начало активного и деятельного преобразования, тогда как Победоносцев, напротив, выступал как облеченный властью романтик охранительного консерватизма, носитель идеи сдерживания всех разрушительных и неосторожных общественных сил.

## ЭМБРИОНЫ

Название произведений и жанра в творчестве Р., типологически предшествующего жанру «листвы» («Уединенного», «Опавших листьев»). Основные черты «листвы» были предвосхищены в «Эмбрионах», создававшихся в последние годы XIX века.

«Эмбрионы» были напечатаны в сборнике «Религия и культура» (СПб., 1899), «Новые эмбрионы» во втором, дополненном издании «Религии и культуры» (СПб., 1901). Сам Р. относил к этому жанру и ряд других своих текстов, в частности, эссе: «Из записной

книжки русского писателя» в литературном приложении к «Торгово-промышленной Газете» в 1899-1900 гг., «Эмбрионы» за подписью «Орионъ» в «Гражданине» в 1900 году а также «Попутные заметки» (Новое Время. 1900. 16 дек.). Об этом читаем в его авторском плане публикаций в «Опавших листьях», где Р. также отмечает: «Это нужно издать в формате «Уединенного», начиная каждый афоризм с новой страницы. Смешивать и соединять в одну книгу с «Уединенным» никак не нужно. «Уединенное» — без читателя, «Эмбрионы» — к читателю» (Уединенное, 315). Таким образом, сам Розанов принципиально разводит жанры «эмбрионов» и «листвы», по всей видимости, усматривая в последней свое решительное художественное и стилевое открытие («выговаривание» себя «без читателя»).

Вместе с тем, нельзя отрицать и того, что в «Эмбрионах» это позднейшее розановское открытие уже предугадывается, а в некоторых отрывках ощущается дыхание и дух «Опавших листьев». С одной стороны, «эмбрионы» близки классическому эссе, это записки на полях, что-то вроде дневниковых «мыслей», отрывочных «высказываний», несколько манерных и лапидарных, некоторые из которых разрастаются в целые монологи, а некоторые остаются афоризмами в одну фразу. С другой стороны, в «Эмбрионах» Р. можно проследить и определенные сюжеты, и определенные лейтмотивы, так же как они прослеживаются в позднейшей «листве». В целом «листва» более музыкальна, непосредственна, «эмбрионы» скорее план какой-то интеллектуальной стройки, на которой сошлись разные и несовместимые предметы.

Идею жанра и метафорическую суть его названия Р. сформулировал следующим образом: «Весь мир есть игра потенциалов; я хочу сказать — игра некоторых эмбрионов, духовных или физических, мертвых или живых. <...> Всякая вещь есть часть бесчисленных других

вещей, их эмбрион, потенция их образования <...> Все и всякие науки суть только ветви некоторой космической эмбриологии» (Религия. Философия. Культура, с. 227). В этом «эмбрионе» Розанова изложена вкратце идея его замысла — труда «О потенциальности», которым он хотел продолжить и завершить дело, начатое книгой «О понимании». Таким образом, эссеистика Р. вырастает как принцип отчасти из его философской и научной тяги к охватыванию всего мироздания в переделах и градациях «космической эмбриологии».

В финале «Новых эмбрионов» Р. приоткрывает еще одну грань своего понимания «эмбриологии» вещей: «В важнейшие секунды процесса развития живого существа и в важнейших точках, где сосредоточено это развитие, происходит помутнение <...> Когда поле наблюдений вновь становится прозрачно-видимым, все части прежнего эмбрионального существа являются существенно преобразованными: как, какими силами — это-то, очевидно, природа и вырвала изпод любопытствующего взгляда человека» (Религия. Философия. Культура, с. 241). Таким ключевым «местом», «пятнышком» мирового помутнения, «узлом» мировых тайн Розанов далее в этом эссе назвал брак (и физиологический, и юридический): «Сюда входят миры, отсюда выходят миры» (Там же). Принципы «эмбриона», «естественного партеногенезиса» (потенциального существования особи в предшествующих ей особях) стали ключевыми метафорами розановской интеллектуальной методологии, которая наложила свою печать как на его литературный стиль, так и на философские изыскания.

## О МИРОВОЗЗРЕНИИ ПУШКИНА

*(Выступление на конференции*

*«А.С. Пушкин как мировоззренческое явление  
национальной традиции»*

*19 мая 2009 года)<sup>1</sup>*

Я бы хотел объяснить, что с нашей точки зрения, с точки зрения нового Института, который только что создан, значит сегодня Пушкин. Безусловно, тот факт, что тему Пушкина как идейного явления мы сделали фактически стартовой для своей работы и публичной деятельности, не является случайностью. Во-первых, значение Пушкина как мировоззренческого явления недооценено в нашей культуре. Это определенная негативная традиция, которая идет от XIX века и которую пытались исправить разные наши мыслители, о чем сегодня уже шла речь. И как водится, исправляя эту ошибку и пытаясь понять и объяснить, что значит Пушкин как мировоззренческое явление, как носитель и выразитель идей, все наши мыслители «тянули одеяло» на себя. Самый яркий пример – это Семён Франк, который практически открыл тему Пушкина как политического мыслителя. У него даже есть этюд, который так и называется «Пушкин как политический мыслитель». И там, в этом этюде очень много интересного сказано о Пушкине, много замечено того, что не замечали до Франка. И в то же время автор этюда в своем истолковании Пушкина стал работать на

---

1. Впервые напечатано в сборнике: Материалы конференции «А.С. Пушкин как мировоззренческое явление национальной традиции». – Сельцо Михайловское, Псков, 2009. – (Серия «Михайловская пушкиниана»; Вып. 49).

свою партию, партию либерального консерватизма, и говорить о том, что Пушкин был фактически отцом-основателем либерально-консервативного течения. Я очень уважаю этого философа, но Франк здесь пошел, на мой взгляд, по легкому пути, потому что соединение либерального и консервативного начал — это, в общем, достаточно банальная линейная логика, в которую, конечно, объемный Александр Сергеевич не укладывается и уложиться не может.

В отличие от нее, предложенная нами формула динамического консерватизма, на мой взгляд, выгодно отличается. Она позволяет сопрягать в единых воле и сознании разноречивые тенденции. Это как раз было свойственно Пушкину. Что в нем поражает сегодня, когда перечитываешь его дневники, записи, стихи? Поражает, что, несмотря на ясное сознание всех пороков и недостатков, которые окружали его в реальной социальной жизни, несмотря на острое осознание и очень болезненное ощущение вековых ущербных черт, присущих политическому устройству России, ее менталитету, он, тем не менее, умел это преодолевать, умел преодолевать в себе разрыв между должным и явленным. Самый яркий пример — это, конечно, слова из письма Чаадаеву, где он говорит: «Я далек от восхищения всем, что я вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками — я оскорблен, — но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог её дал».

Да, Пушкин, несомненно, консерватор. Но какой консерватор? Либеральный консерватор, предлагающий пути умеренного, но неуклонного раскрепощения и эмансипации? Или, может быть, консерватор, который тянет назад, зовет к тому, чтобы вернуться к тем порядкам, которые когда-то были разрушены?

Нет и нет! Он что-то своеобразное, то, что не укладывается в привычные рамки, что трудно описать в системе идеологических маркеров, которые были расставлены либо в XIX, либо в XX веке. Пушкин больше этого. Он разрывает эти сетки. Несомненно, он сегодня для нас является примером и образцом того, как русский интеллигент может быть абсолютно далек от каких-либо комплексов ущербности, потому что он сознает, что за его спиной стоит величественная самобытная национальная, государственная и духовная традиция, то, чего нашей интеллигенции так часто недостает. Так что Пушкин — это пример, глядя на который легче такие комплексы изживать, а еще лучше — в корне их не допускать, потому что, действительно, наша традиция не заслуживает того, чтобы к ней относиться как отщепенцы или пасынки.

Я не буду здесь описывать, что такое динамический консерватизм: это тема долгая и сложная и здесь не место для этого. Но, тем не менее, я хотел бы привести один случай, когда я разговаривал на эту тему с одним академиком, тоже философом по образованию. Академик сказал: *«Ну, понятно, «динамический консерватизм» — вы просто переименовали старую формулу устойчивого развития»*. И мне пришлось ему возразить, ведь здесь очень большое значение имеет, на чём поставить акцент.

Вот у Пушкина в заметках «Размышление про дворянство» есть, на французском, правда, но я приведу по-русски, такая фраза: **«Устойчивость — первое условие общественного блага. Как согласовать ее с бесконечным совершенством?»** То есть, фактически, вот она формула. Формула чего? Устойчивого развития? Нет, это формула динамического консерватизма. Почему? Потому что устойчивое развитие — это модель, в которой, простите меня за такую образную аллегория, семейство вампиров, скажем какие-то там живущие

в Румынии графы Дракулы, не имеют никаких препятствий к тому, чтобы заниматься своим делом, то есть вампиризацией доставшихся им в удел подданных. Вот образ программы устойчивого развития, которую закладывает некий теневой субъект. А Пушкин говорит про устойчивость как условие общественного блага. То есть устойчивым должно быть не развитие — устойчивой должна быть сама идентичность, само Я. А уже на основе этого самостояния личности («самостоянья человека», по-пушкински) можно будет говорить и о развитии.



## Часть III

# РАЗЛИЧЕНИЕ ДУХОВ

---

---

### МЕТАФИЗИКА НИЧЕГО<sup>1</sup>

(Об опыте священного писания бездны Г. Джемаля)

В своем очерке я затрону сразу два значительных текста известного московского публициста и философа Гейдара Джемаля — трактат «Ориентация — Север» и цикл лекций «Традиция и реальность», прочитанный в МГУ весной 1998 года. «Традиция и реальность» — свидетельство сложившегося мировоззрения, между тем как «Ориентация — Север», долгое время ходившая в рукописях и опубликованная только в 1997 году, служит чем-то вроде манифеста этого мировоззрения на раннем этапе. Меня будет интересовать не проблема эволюции Джемаля, а сами существенные характеристики его мировоззрения, устойчиво обнаруживающие себя на обоих этапах.

Первое, что бросается в глаза — это то, что Джемаль воспроизводит категории «примордиальной» метафизики традиционализма наподобие фотонегатива. «*Бытия нет, небытие есть*», — заявляет он в одной из лекций. Я без лишних чопорностей готов на время принять эти правила игры, рассматривая их как центральный принцип своеобразного понятийного «аппарата» Джемаля, по-видимому, оптимально приспособ-

---

1. Впервые опубликовано на сайте Metakultura.ru в 1999 году.

собленного к мироощущению некоторых московских эзотериков. Если мы знаем, что перед нами негатив интересного снимка, а позитива не представлено, то почему бы не рассмотреть эту метафизическую «выворотку»?

Но прежде появляется подозрение: не является ли данная «негативная» методология маскировкой чего-то такого, что при «позитивном» рассмотрении автор ни за что не открыл бы публично? Не служит ли этот подход своего рода метафизической провокацией в рамках традиционализма? Обычно именно провокации осуществляются таким образом: игра ведется и на поле предполагаемого противника (модернизм), и на поле подразумеваемого союзника (традиционализм) с целью ослабить, дезориентировать, расстроить ряды одного из них. В заключение очерка я еще коснусь этого вопроса.

### **Мистика изнасилованного небытия**

Рене Генон в книге «Символика креста» рассматривал символические категории «мира» и «войны» как взаимопроникающие и в конечном счете тождественные друг в друге генеральные метафоры всего феноменального бытия. У Джемала «война» не метафорическое имя существования — Джемаль ведет войну непосредственно в своих текстах. Как метафизические враги рассматриваются Джемалем категории «бытия» и «реальности», которым он объявляет беспощадную войну во имя Иного, Абсолютной невозможности, Субъекта невозможности.

В основе как трактата, так и лекций положен любопытный фантастико-нигилистический миф о драме пробуждения субъекта поперек и вопреки бесконечной реальности жизни. Сам Джемаль определил ми-

ровоззренческий аспект этого мифа как «трансцендентный обскурантизм». В «Ориентации – Север» проблема мифа как особой модели субъективного существования раскрыта очень красиво и убедительно: миф определяется как осознание невозможности, осознание внеразумности. В противовес стихии фетиша, осуществляющей себя в сфере рационального имманентизма (читай: вампирической бездныреальности), миф связан с парадигмами «контролируемого безумия», «организованного и управляемого неведения». Получается, что миф у Джемалья создает внутри себя зону для откровения мистически неисчерпаемого Иного (привлечения молнии инобытия, стяжания «блуждающей благодати»). Это у Джемалья блестящий ход, изобличающий в нем русского религиозного философа, обогащенного опытом разных мистических доктрин, современного русского философа-мистика.

Есть у Джемалья и другая черта, которая позволяет причислить его к разряду русских интеллигентов – это его язык. Дерзкие, парадоксальные, способные возбуждать экзальтированное интеллигентское сознание формулы (особенно довлеет эта дерзость в «Ориентации») представляют собой на уровне лексическом, собственно, чудовищное речепорождение, тарабарщину, откровенно антиорганичную для русского языка. Джемаль в своих письменных и афористических жанрах (хотя и нельзя сказать, что в размеренной, импровизированной устной речи) как бы демонстративно изгаляется над русской лексикой, над лексической традицией, над духом языка в его глубинной церковнославянской основе. Оговорюсь, это не вопрос вкуса. Это вопрос об особой радикализации литературного языка русской интеллигенции в XX веке – Джемаль именно радикальнейший и характернейший из интеллигентов, если судить по языку. Ему нужна цитата, скры-

тая цитата, состоящая из специальной терминологии, макаронический эффект словесного западничества, в которое, при желании, легко вставляется тот или иной арабский оборот в качестве красивой «традиционной» экзотики. Что происходит при этом с бездонной речевой контекстуальностью нашего языка? Русские слова предельно абстрагируются из контекста русского речепорождения. Так, если противопоставление категорий «смерть» и «гибель» еще несет в себе какие-то слабые оттенки этой глубинной контекстуальности, то, например, пара «ужас» — «страх» уже вовсе выпадает из нее. И в том, и в другом примере мы имеем дело с поверхностными слоями языка, автор жонглирует только теми эмоционально-экспрессивными гранями смысла, которые бросаются в глаза.

Собственно, и фантастичность джемалевского мифа, и искусственность его языка коренятся в мистическом модусе его мироощущения. Этот выдуманный, сконструированный, сочиненный метафизический дискурс как бы представляет собой реакцию инобытия на тревожащую, раздражающую, мучающую его глобальность не-иного, этого бытия. Бытие для Джемалея, по его собственному признанию, есть насилие над небытием, от имени которого он в данном своем признании выступает. Конечно, ведь изнасилован не сам запредельный реальности субъект, но тот, кто назван в лекциях его «субститутом», его «наместником» в сфере бытия.

Субъектом насилия выступает безличная вагинальная бездна, все в себе растворяющая и все, что не является ею самой, скашивающая. Эта бездна питается кровью и болью иного, гибелью проекции иного, она жива тем, что убивает объективированное иное. Персонифицированный дух этой бездны-реальности — дух произвола, гипнотизирующего «объективного рока», теплохладный дух, дух энтропии, создающий

*«несправедливую организацию хаоса, одну из форм хаоса».* В «Ориентации» реальность раскрывается как образ тотальной женственной инерции. В «Традиции и реальности» перед нами предстает в принципе та же бездна, которая *«сама полагает границы, которые уничтожает в страшной попытке добраться до того, что является ее вечным зудом, вечным предметом ее провокации».* Вместе с тем в лекциях разворачивается еще и другой, социально-исторический аспект этой мифологемы.

### **Бунт против ничего**

Одной из главных тез метафизики Джемалья служит его утверждение об изначальном нарушении «гомогенности» бытия, о наличии в нем первосущего ущерба. Реальность якобы повреждена и травмирована в своем существе. Между тем, образ «гомогенности» у Джемалья на поверку оказывается образом не первоначального бытия, но образом «предела» действительности, ее упадка до нуля, до энтропии. Есть конец и конец. Есть конец как крайняя степень упадка. И есть конец как тот край, за которым все уже иное и новое. Джемаль осознанно осуществляет здесь довольно-таки банальную метафизическую подмену. Он исходит не сверху, а снизу, не от вышних, а от нижних, он критикует в реальности ее «энтропию» и затем выдает эту критику за критику всех аспектов реальности, в том числе и тех аспектов, которые до сих пор принято было называть трансцендентными. На самом же деле философское решение здесь зависит от масштаба охватывания реальности: то, что сегодня представляется гомогенным, во вчерашнем, более узком масштабе кажется неприемлемым диссонансом. Джемаль не обременяет себя

поиском предпосылок и критериев **предельности** того масштаба, который он принимает за последний.

В трактовке Священной Традиции ни божественное бытие, ни картина райского бытия не представляют собой «гомогенности», как ее описывает Джемаль. Творение и Творящее Начало глубинно динамичны, в них есть самые крутые из «завихрений», как возможных, так и не-возможных (сама проблема «невозможности», кстати, решается в зависимости от того, кто определяет сферу своих возможностей: то, что невозможно для одного, для другого бывает вполне возможно). Выпад Джемалья против «гомогенности» первореальности можно понять, скажем, в рамках метафизики диалектического материализма, для которой «энтропия» при определенных условиях может служить камнем преткновения. Но этот выпад неадекватен и произволен в рамках метафизики традиционализма.

Любопытно, что в религиозной философии Джемалья, имитирующего традиционные парадигмы ортодоксального ислама, не находится места аду. Джемаль, если мне не изменяет память, ни разу не говорит даже о понятии ада. Это очень симптоматично. Место ада как бы занимает сама вагинальная «реальность», поскольку вселенский космос у Джемалья представляет собой не что иное, как «кошмар», порожденный вселенской памятью. Освобождение существа от гипноза обуславливается *«опытом отсутствия абсолюта»* в реальности и оформляется как *«бунт ради невозможного»*. Напрашивается недоумение: что же это восстает и пробуждается из ада реальности? Что же это за зверь выходит из бездны в мифической фантазмагории Джемалья?

Пробуждение от кошмара и бреда реальности вообще не может и не должно быть похоже на бунт, тем более бунт «ради невозможного». Если не можешь, чего же бунтуешь? Подлинное пробуждение похоже

на смерть, похоже на рождение на свет, оно подобно «смыванию» сна с лица спящего, но оно не похоже на спонтанный припадок и в корне своем не связано с ним.

Джемаль думает иначе. В одной из лекций он говорит: *«Если не зная окончательной правды, я все же взбунтуюсь против лжи, как бы тотальна она ни была, то тогда моя жизнь получит оправдание»*. Вероятно, метафизика Джемалья сложилась в результате слишком буквально понятого учения о предельной деградации космоса в эру Кали-Юга (учения, звучащего в ряде древних сакральных текстов). Для Джемалья реальность оказывается бесконечным призраком, несущим роковую гибель всем проявлениям духовной жизни. Всепоглощающая самка Кали распростерла над русским мальчиком Гейдаром Джемалем свои нетопырьи крылья. Пребывание в реальности для Джемалья равносильно пребыванию в утробе Кали, вселенскую магию которой нельзя порвать никаким самостоятельным духовным усилием. Поэтому единственной подлинной реальностью, которую он признает в «Ориентации» положительно, оказывается НЕТ, сказанное всей этой онтологической реальности – Великое Нет всему. Носителем этого «Нет» является духовная сущность, скрытая внутри человеческого Я, та ниточка, которая тянется к подлинному Субъекту. Джемаль соизмеряет эти свои представления с учениями восточных и западных мистиков, в которых говорится о глубинном тождестве человеческого и божественного духа (суфийские мистики, христианские гностики, школа Экхарта).

В этом свете одним из ключей к «Ориентации» может служить такая формула Анри Корбена: «Нордический человек – это не этнографическое понятие, это человек «восточный» в полярном смысле слова, то есть гностик в изгнании, чужак, сбрасывающий с себя

иго «притеснителей», ибо он послан в сей мир с непостижимой для них целью». Север Джемалю подобен пределу утробы, финалу эмбрионального состояния духа, и это могло бы по-своему соответствовать некоторым эзотерическим концепциям. Но я не стану углубляться в ассоциации, связанные с пренатальным состоянием, тем более что «утробная» метафизика севера Джемалю внешне напоминает феноменологию выкидыша, а вовсе не рождения на свет. В этой связи знаменательна заключительная фраза трактата: *«в небе Севера отсутствует свет»*.

Неизбежно бунт со дна призрачной реальности, этот «вызов року» сам оказывается вызовом призрачным и выморочным. Согласно «Ориентации», *«в бытии, определяемом глобальным произволом, вообще ничего не происходит»*. Здесь, читатель, мы подходим к главному.

Давно уже обращали внимание на специфически русское решение проблематики нигилизма на уровне даже самой нашей грамматики. Здесь важны два обстоятельства:

1) категория «ничто» у нас склоняется, в данном случае (последняя цитата) оно стоит в родительном падеже, что указывает на контакт нигилистической субстанции с порождающей первореальностью;

2) в наших нигилистических оборотах присутствует двойная негация, своего рода нагнетание негации и в то же время отрицание отрицания, то есть снятие негации.

Напрашивается другое решение: что если НИЧЕГО все-таки происходит? Сим я ввожу термин, отсутствующий в категориальном плане у Джемалю, равно как и у большинства русских философов.

Понятие «ничего» гораздо более органично в русской речи, чем абстракция «ничто». Органичность эта обусловлена именно родительным или же творитель-



ным падежом. Но это не специфика эры Кали-Юга, это вообще участь творения, которое было вызвано *ex nihilo*, из ничего. После сотворения мира понятие «ничего» должно обладать уже совсем другим метафизическим статусом — «ничего» в отличие от «ничто» участвует в той же духовной драме, что и божественная супрареальность. Категорию «ничто» трудно и неестественно противопоставить категории «все». Напротив, «ничего» — это тот аспект небытия, который входит в реальность, та печать небытия, которая лежит на реальности, на «всем».

Бунт Джемалья направлен против этой печати, против этого родимого пятна *ex nihilo*, с которым он не хочет примириться. Именно потому Джемаль и абсолютизирует «ничего», которое поглощает у него всю реальность без остатка. Но Джемаль потому и отрицает ничего-реальность, что он не вмещает в себя русского Ничего. Джемаль на деле зачарован этим нашим Ничего, но, вероятно в силу своей «русской интеллигентности», не обладает им по-нашему.

Позволю себе небольшое отступление. Дело в том, что уже в 1911 году о понятии «ничего» рассказывал в одной из самых блестящих своих статей В.В. Розанов, говоривший там о германском (и смердяковском, то есть по сути «интеллигентском» в пределе) презрении к русскому бытию, к славянскому, женственному, пассивному миру, в котором «ничего нет», «ничего не видно»:

«— *А я вижу!!* — вопил Достоевский и указывал на то, о чем... говорил гораздо ранее его Бисмарк.

Бисмарк одно время был послан в Петербург и приглядывался к русскому характеру, к «русским людям»...

С ним случился раз анекдот: он заблудился на медвежьей охоте. Поднялась пурга, дорога была потеряна, и Бисмарк очутился в положении поляков с Сусани-

ным. Лес, болото, снег, никуда дороги. Он считал себя погибшим:

– *Ничего!* – обернулся мужичок с облучка.

Он был не один, с этим мужиком. Без русской речи, кроме каких-нибудь слов.

Мужичок все обертывался и утешал железного барина:

– Ничего, выберемся!

«Выберемся» он уже не понимал. А только запомнил это «ничего», много раз повторявшееся. И когда стал канцлером, то в затруднительных случаях любил повторять на непонятном языке:

– Ничего. Nitschevo.

Распространительно: «Бог не выдаст – свинья не съест». «Не пришел *час гибели* – и не погибнем. А пришел этот час, то, как ни кудахтайся, – не выберешься». В общем: «Ничего».

Так вот этот Бисмарк и говаривал:

– Все русские женственны. И в сочетании с мужественною тевтонскою расою – они дали бы, или дадут со временем, чудесный *человеческий матерьял для истории*».

## Традиция и провокация

Бунт Джемалю осуществляется против «ничего», но вместе с тем сам бунт этот представляет собой одну из разновидностей «ничего», носителем бунта является одно из существ того же «призрачного» ряда. Бунтующий демон Джемалю («лирический герой» его метафизики) практикует уход из реальности, но практикует ли он выход в сверхреальное? На этот вопрос я склонен отвечать отрицательно. Демон Джемалю не видит ничего кроме НИЧЕГО. Апофеоза его абсолютна. Это перспектива мрака без «наития во мраке света». И это

не нужно доказывать, поскольку явствует из самих текстов авторского мифа. У Джемалья есть зеркало, отражающее бессмысленную рожу реальности, есть черная амальгама зеркала, ничего не отражающая — и нет больше ничего. Кто-то скажет, что хитрый философ просто умалчивает об источнике блуждающей благодати, предусмотрительно не допускает в сферу метафизического свидетельствования «немотивированной» причины молнии иного. Я отвечу на это: самое главное не перехитрить самого себя.

Джемаль нередко апеллирует к таким понятиям старинных мистиков как «молчание», «пустота» в самой глубине сердца, «пустой алтарь» в сердце (об этом он говорит, к примеру, в телецикле «Чаепитие в Мытищах»). Но в том-то и дело, что «пустоту» можно рассматривать как максимум духовного опыта, как северный потолок абсолютной апофазы, а можно и жить с этой пустотой, постоянно соизмерять себя с ней, ставить себя под вопрос рядом с ней и черпать в этом сопряжении с ней бесконечное присутствие духа. Эта та самая «тьма на подступах к Полюсу», о которой говорил Авиценна.

Но мы именно **живем** на подступах к Полюсу, мы обживаем это пространство, осваиваем его. Мы по-свойски обходимся с этим хозяйством гибельной вагины, ее северо-восточного края, и даже умудряемся, сознавая и принимая весь бытовой трагизм происходящего, любовно называть ее родиной. В русском сознании присутствует особая форма созерцательности, не совпадающая ни с западной, ни с восточной методологиями «заклинания» реальности, ни с упорной ее культивацией, ни с холодным избеганием связей с нею. Значит, по-нашему, не такая уж она стерва, эта вагина. Все это подразумевает инстинктивная нищета русского Ничего, русской жизни, которая наиболее онтологична и в то же время наиболее экзистенциаль-

на. Русский Полюс — это нордический экзистенциализм и ориентальный реализм. В этом смысле Россия противоположна классической Азии.

Отвергая на словах рационализм, логицизм и реализм традиционной сакральной метафизики, традиционной теологии, на деле Джемаль сам проявляет худшие качества плоского рационализма и обнаруживает дефицит интуитивного строя сознания. Это особенно заметно, когда он переходит к теме диалектики бытия и знания, восприятия и воспринимающего. Когда Джемаль с поверхностностью формальной логики говорит о том, что бытие и знание суть *«взаимоисключающие реальности»*, когда он развивает концепцию неустранимой занозы, сбоя, прокола в первореальности, он ходит совсем близко около метафизики Ничего. До Ничего подать рукой, нужно только немного интуитивной «логики», нелогической, металогической «логики», озарения о простоте сущего, о сущем принципе как об извечно **исключающем** себя самого начале. То, что логика исключает, интуиция включает. Бисмарку, заплутавшему в русских снегах и буре, тоже казалось, что его поглощает роковая, несущая гибель северная «вагина», что он у предела всасывающей его кровожадной судьбы. Но предел оказался лишь возможностью постепенного и уравновешенного стяжения ранее невозможного. И модель такого стяжения, ведомая заурядному русскому ямщику, исчерпывалась понятием Ничего.

Нечувствие ада у джемалевского демона, отсутствие различения между ничего-адам и ничего-даром (даром реальности, даром земной жизни) связано именно со смещением и «защемлением» перспективы возможного (для Бога) и невозможного (для человека), со смещением богочеловеческой проекции, «защемлением» богочеловеческого взгляда на реальность. Эти возможность и невозможность у Джемалья не со-

впадают. **Так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же все возможно** (Мтф. 19, 25-26). В русском Ничего присутствует богочеловеческий взгляд вниз, до самых пределов творения, до бездны адовой, до жерла смерти и тьмы внешней, ограниченной собой и исчерпанной в самой себе, неограниченной же только в контексте как будто «исключающего» Самого Себя Божества, якобы «противостоящих» друг против друга Лиц Божиих.

Московские эзотерики пытаются выстроить особый, порывающий с традиционализмом мистиконигилистический дискурс. Ю. Мамлеев называет его «Последней доктриной» и весьма откровенно, в отличие от Джемала, описывает свой вариант «спиритуального нигилизма»: «Роман человека с Богом заканчивается, и реализованное бессмертное Я выходит из Целого, начиная свое собственное священное писание, которое уже, естественно, имеет отношение не к Богу, а к Бездне. Однако этот выход из Целого может быть реализован только в том случае, если еще на пути к Абсолюту дается некоторое посвящение в Последнюю доктрину». И в другом месте: «Здесь никто не скрывается за миром, за «вещами» — ибо реальное, даже относительно реальное, не может быть символом того, чего нет, но, наоборот, невыразимая мощь Транс-Тьмы, Транс-Бездны бросает свою «тень» на воплощенный мир, превращая его в свой антианалог, анти-символ, вступая с ним в абсурдистско-парадоксальные отношения».

Собственно, одна из высоких истин о транссубъективности духа здесь у последователей этого мироощущения «снимается». Они отыскивают лазейку для того, чтобы удержать соответствие между «путем к» Абсолюту и «путем вниз», сохранить даже как будто за пределом человеческого и божественного самоидентификацию данного существа, ставшего уже «суще-

ством бездны». Это прямо и непосредственно связано с непризнанием и невидением подлинной, а не подмененной метафизическими эвфемизмами перспективы **вечного ада**. Джемаль, в отличие от Мамлеева, избирает более закрытую позицию. Он берет на себя роль эзотерического провокатора, который сознательно подвергает критике жреческую Традицию с ее пародийным воспроизведением тринитарной метафизики, с ее идолами, с ее «Великими существами», сводящимися в конечном счете к противобогу, противосубъекту, Иблису. Но столь же сознательно намекает он и на возможность антихристовой подоплеки своего эзотерического идеала, ведь, согласно Джемалю, пророк, подлинный представитель «богооткровенной Традиции», свершитель духовной революции — это не «существо», но такое воплощение Субъекта, которое приходит **«во имя свое»**. О таком воплощенном действующем лице конца истории предупреждал исповедников на словах авраамической, а на деле уже иудаистской традиции Спаситель (**Иоан. 5, 43**).

Двусмысленность Джемалья в отношении эсхатологической темы, темы Антихриста, отсутствие в его метафизике ада, но присутствие при этом перспективы «провала воли и рока» или, по-мамлеевски, перспективы «жизни в бездне» составляют неустранимый порок его религиозной философии, в которой **НИЧЕГО не названо своим именем**. Своим именем не названы ни «жрецы», ни «пророки» (ведь на древних пророков ссылаются и лжепророки), которые представляют собой не две традиции, но две стороны священного парадокса человеческой манифестации, далеко не исчерпывающие этого парадокса.

Русскому православному сознанию, переваривающему всевозможные мистические соблазны, рассеивающему в себе всевозможные дробящиеся тени ничегореальности, свойственно именно обживать, осваивать

это пространство, существовать и выживать в неизменно эсхатологической и профетической атмосфере подступа к откровению, знать о близком присутствии, о жутковатом соседстве Духовного Полюса. Это глубоко реалистическое сознание, реалистическое даже в эпоху крайнего упадка духовности на земле, поскольку даже и в эту эпоху промыслительное участие горних сил в земных судьбах не прекращается.

Подлинный эсхатологизм и профетизм дары вообще крайне редкие. Важно, что там, где они проявляются, не происходит никакого отрицания «священства», отрицания «жречества», не происходит даже и однозначного отрицания того, что принято называть «язычеством». И атлантизм, и гиперборейство, и гностический мистицизм, и архаическое язычество, и вызывающие демонов шаманы, и лжепророки — все это еще ничего. Православное сознание не просто верит, но знает, что Пресвятая Троица, Бог наш, всерьез связывает Себя с духом человеческим и через него со всем творением. «Гибельный» потенциал темных бездн творения ограничен и укрощен. В этом наш реализм, об этом засвидетельствовал Бог — засвидетельствовал реально, живыми, горячими, конкретными символами: своими слезами, своим кровавым потом и своей смертельной скорбью.

## ОТЧАЯНИЕ ИНКВИЗИТОРОВ<sup>1</sup>

*Безусловно, главное событие ушедшего 2001 года произошло 11 сентября. «Они это сделали, но мы этого хотели», — написал по поводу грандиозной террористической акции в Америке французский философ и социолог Жан Бодрийар. «Террор против террора — за этим больше не стоит никакой идеологии, — пишет Бодрийар в статье «Дух терроризма». — Мы как нельзя дальше отошли от идеологии и политики. Энергия, которая питает террор, не имеет причины, не может быть понята в рамках никакой идеологии, даже идеологии исламизма. Эта энергия не нацелена больше на изменение мира, она направлена на то, чтобы сделать его более радикальным с помощью жертвоприношения (на что в свое время были направлены ереси), в то время как Система нацелена на реализацию возможностей мира с помощью силы». С обсуждения этого яркого, но не очень понятного пассажа мы и начали свою беседу с 28-летним российским ученым Виталием Аверьяновым, научным сотрудником Института философии РАН, кандидатом философских наук, автором двух книг, одна из которых посвящена проблеме культурной традиции, другая — историософии России.*

— Бодрийар утверждает уже не один год, что Запад становится склонен к саморазрушению, в ряде своих книг он обыгрывает синдром суицида как социальную тенденцию. Многое из сказанного им по поводу этого саморазрушения сбывается. Этому посвящена,

---

1. Интервью было опубликовано с сокращениями в журнале «Эксперт», 2002, №1-2. Здесь приводится его полная версия.



в частности, работа «Прозрачность зла». Метафизический корень проблемы, по Бодрийару, в том, что Запад отождествил себя со своим Другим. Все то чуждое, все то, что не является тобой и даже все враждебное тебе должно стать своим, допустимым, приемлемым. Для носителей западной культуры, носителей ее пафоса, Другое (в том числе и Зло) неизбежно воспринимается как нечто такое, что находится у него дома. Такой человек как бы живет рядом со своим антиподом, а значит в каком-то смысле впускает его внутрь себя, почти так, как это происходит у душевнобольных. Сейчас в статье «Дух терроризма» Бодрийар сказал относительно событий 11 сентября, что Запад, «заявив позицию Бога (божественного всемогущества и абсолютного морального закона), стал склонен к самоубийству и объявил войну себе самому».

**– Энергия, которая не нацелена больше на изменение мира. Что же это за энергия такая, в чем она реализуется?..**

– Знаете, мы часто являемся заложниками собственных предубеждений. Мы сами поставили во главу угла какую-то идею, которая якобы объясняет первоисточники произошедшего. Когда задается вопрос, кто был организатором террористических атак, тем самым осуществляют подмену. Российские эксперты очень убедительно писали в материалах, опубликованных Агентством политических новостей (АПН), что бен Ладен не мог быть организатором этих атак, поскольку, судя и по плодам операции, и по задействованным в ней ресурсам, организовать такое было под силу крупным спецслужбам, которых в мире насчитывается всего несколько. Либо же это была какая-то очень богатая секта, причем западная, инкорпорированная в существующую систему безопасности таким образом, что ее действий не заметили. Но проблема не в том,

кто был организатором атак, а в том, где обитает демон Зла — внутри Системы, по которой был нанесен удар или вне ее. От ответа на этот вопрос зависит и все остальное.

**— Допустим, что это внутренняя энергия самоуничтожения, суицида. Как вы думаете, в чем она может реализоваться? Каковы носители этой силы?**

— Пройдет несколько лет, и события сольются для нас в единую картину. А сейчас мы видим разрозненные факты. Не берусь предсказывать с точностью, какой станет эта картина в будущем, но совершенно не случайно, что именно в ушедшем году произошел всплеск антиглобализма. Это связанные явления. Антиглобализм на улицах действует с помощью камней и других подручных средств...

**— Но, тем не менее, организуется все достаточно продвинутом образом...**

— Несомненно, и люди, которые рекрутируются в качестве кадров антиглобализма, как правило, из высших слоев общества. Сценарные ходы и действия организаторов новейшего террора наводят на мысль, а не почитывают ли они Бодрийара. Вообще этот мыслитель, на мой взгляд, более пророк, угадчик главных тенденций своего времени, нежели комментатор событий. Он в малом видит большое, отыскивает среди новых явлений зародыши будущего. Он единственный из теоретиков постмодерна построил убедительное описание границ, пределов стиля эпохи. Он уже очень давно, еще в 70-е годы (в работе «Символический обмен и смерть») детально объяснил актуальность терроризма как современного метода борьбы с Системой и предугадал теракты нового типа. Как атаки в Нью-Йорке и Вашингтоне, так и акции антиглобалистов, на мой взгляд, могут быть организованы только мощ-

ными, порожденными самой Системой силами. И это движение внутри элиты. Сами представители элиты Запада чувствуют, что глобализация а ля Большая восьмерка как минимум не является оптимальной, а как максимум это враждебная им стратегия. Они предлагают принципиально другую стратегию.

— И антиглобальные выступления, и террор часто приписывают ТНК, которых не устраивает глобализация а ля восьмерка или ООН. Но тогда ни причем эти гроздья гнева. Просто внутри этой системы реализуется новый проект глобализации — более эффективный, на их взгляд. Таким образом, это не бунт единичностей, как пишет Бодрийар, а просто другой проект глобализации, и тут противоречий как бы и нет.

— Любое историческое явление можно рассматривать как явление, организованное определенными структурами и сообществами, а можно рассматривать как череду событий, которые отвечают потребностям единичных людей и которые питаются энергией и волей единичных людей. В данном случае, когда мы говорим об антиглобализме, кто бы там ни стоял за ним, все-таки это достаточно широкое общественное движение. Оно в себя включает людей самых разных убеждений, например, экологов, анархистов, «новых правых». Они находят возможность выразить через него свои творческие идеи (или, если угодно, разрушительные протесты), свои представления о том, как жить и как поступать в будущем. Тут хотелось бы подчеркнуть другой очень важный момент, что антиглобалисты в сущности своей являются глобалистами.

Парадокс в том, что они говорят о другой стратегии глобализации же, а не о каком-то ином процессе, при этом они сами плоть от плоти западного мира. Это как раз тот самый пример, когда Бодрийар говорит о Другом, о «нашем Другом». Даже среди лидеров Большой

восьмерки по-разному относятся к антиглобалистам, одни жестко, другие более мягко. Но мы, возможно, уходим от темы.

— Как раз нет, почему же? Есть такие версии, что антиглобальные выступления организуются ТНК, хорошо оплачиваются. Конкретные ТНК преследуют свои собственные цели. Антиглобалисты же, то есть рядовые участники всяких беспорядков или манифестаций — это скорее люди, которыми управляют, манипулируют.

— Не совсем. Здесь, мне кажется, правильное говорить о том, что по отношению к носителям порядка, Большой восьмерке, по отношению к магистральному столбовому пути глобализации антиглобализм выступает как своего рода широкое еретическое направление. Это неортодоксальные глобалисты, еретические глобалисты. И здесь я не вижу повода говорить о конце глобализации. Глобализация как факт географический уже давно состоялась, человечество переросло свою естественную планетарную оболочку, и теперь главные процессы освоения мира, освоения среды направлены вглубь, внутрь самого общества. Скорее речь идет сегодня о конце «безмятежной» политической глобализации, которая набирала силу в последние десятилетия.

Возможно, что мы наблюдаем переход в новую фазу постмодерна, но возможно и что это уже преодоление постмодерна как неолиберального стиля, его тоталитарный исход. И если принять версию, что демон обитает не внутри, а снаружи Системы, то получается очень стройная схема: после 11 сентября железной рукой наводится порядок и магистральный глобализм побеждает. Если же предположить, что демон внутри Системы, тогда реальная борьба только началась — это борьба за глобализм, за его лицо, за то, что он из себя представляет.

– **Идентификация себя как Добра, а своих противников как Зла вызывает – осознанный или неосознанный – протест, глубинный протест.**

– Совершенно верно. Это уже своего рода американская традиция. Риторика никогда не бывает случайной, в ней выговаривается нечто подспудное. Риторика Буша не случайна. В свое время Рейган называл СССР империей зла.

Между тем, американский мыслитель Нибур в пору самого яростного антикоммунизма правильно говорил, что «зло коммунизма коренится в заблуждениях, которые разделяются современной либеральной культурой». И это никак не согласуется с антисоветской риторикой. По отношению к Хомейни и к Саддаму Хусейну употреблялись похожие знаковые слова, в которых злоба дня довлекла над истиной. Теперь Буш называет кого-то исчадием зла. И меня как человека всегда удивляла такая черно-белая, диснеевская, примитивная картина добра и зла.

– **Плохие ребята, хорошие ребята. Но для общения с массой это, может быть, подходяще.**

– Но ведь это неправда. Она может быть подходящей, решать какую-то конкретную задачу и проблему, но искусство большого политика заключается все-таки в том, чтобы в какие-то моменты останавливать себя и не говорить такую уж непосредственную неправду. Многие великие политики, в том числе американские, умели это делать. Рузвельт умел остановиться и не произносить явной неправды. Америка воспроизводит сегодня «типовые тексты»: «кто не с нами, тот против нас», «один за всех, и все за одного» и т.п. Буш Младший говорит: *«Всякая нация должна сейчас принять решение. Или вы с нами или вы с террористами... Это не только война Америки и ставкой в ней является не только американская свобода. Это мировая битва*

*всех тех, кто верит в прогресс, плюрализм, терпимость и свободу*». Эти его слова — один из важных признаков конца постмодерна, во всяком случае, старого постмодерна. Хотя признаков таких теперь можно указать несколько.

**— А что Вы понимаете под постмодерном?**

— Академическое гуманитарное знание всегда немного отстает от жизни, отстает в некотором смысле от публицистов, даже от средств массовой информации. Так произошло и с термином «постмодерн». Даже сейчас многие культурологи, политологи, философы считают этот термин «литературоведческим», относящимся к «эстетике». Но по существу мы имеем дело с обозначением «большого стиля» современности, того, что называют постиндустриальным обществом, постбуржуазной цивилизацией. В сущности, постмодерн — это мутация модернистского проекта, вызванная потрясениями XX века, мировыми войнами, антиколониальной революцией в третьем мире, великим противостоянием супердержав. Постмодерн — это не просто стиль эпохи, это исторически конкретная попытка Запада построить приемлемый для всего человечества порядок, в котором Запад доминировал бы. Постмодерн — мягкая подгонка разных этнокультурных и цивилизационных традиций в рамки великого проекта Нового времени. Вот так расширительно я толкую данный термин. Это была уникальная попытка вогнать все национально-культурные, все религиозные традиции в одно стойло. Американский идеолог Эдвард Шилз писал, что искусство политики свободы заключается в ослаблении Священной Традиции, но без подрыва формы традиционного мировоззрения. То есть такое аккуратное бережное обращение с Иным (в данном случае с Третьим миром, с иммигрантами). Но по существу постмодерн — это союз сломленных

традиций, сборище подавленных идентичностей под эгидой глобальной постиндустриальной цивилизации. Признаки конца постмодерна — это своего рода крушение иллюзий западных идеологов. Мягкая подгонка не срывает — значит, постмодерн изжил себя. Вместе с тем, невозможно скрыть того, что эта ограниченность заложена в самом постмодерне, что в нем изначально присутствовал потенциал нового тоталитаризма, осуществляемого, однако, уже не в качестве средства эффективной модернизации, но в качестве «коллегиальной диктатуры» — такой плюралистической неоязыческой империи. Сущность постмодерна в пределе может быть описана, на мой взгляд, как откат через критику идеологии к состоянию сверхидеологизации. Общество, к которому он нас готовил, будет неким подобием позднего имперского Рима. То есть ото всего обилия декларируемых свобод останется только внешний поверхностный плюрализм.

**— И каковы признаки конца постмодерна?**

— Закончена так называемая децентрация. Теоретики постмодерна учили, что в современной культуре отсутствует единый центр. Так вот теперь этот «отсутствующий центр» ликвидирован. Отныне мировая власть фиксируется в точке, откуда насылают кару, и обнаружить этот центр силы удалось с помощью нанесения по нему болевого удара! Жертвы-жрецы (каннибалы-камикадзе, как я их называю) показали, что центр есть, уничтожив иллюзию его отсутствия.

**— Жрецы и жертвы. Вы их вместе ставите, а мне кажется, что это все-таки отдельно. То есть у вас получается, что жрец сам все придумал и сам же собой пожертвовал.**

— С религиозной точки зрения, это многослойная мысль. Естественно, где есть жрец, там есть и жертва.

Представьте вновь эту картину: самолет врывается в башню и башня рухнула. Это некое жертвоприношение, ритуальное заклинание. Священная жертва или сатанинская — но элемент культовый здесь присутствует. И кто является жрецом, кто жертвой? Тот, кто сидел в самолетах или кто сидел за компьютером и придумывал? Это как бы руки и голова одного жертвоприносящего существа.

— Но если жрец не выжил, то все, конец идее. Вообще, как правило, жрецы отделены от жертв, исполнителей.

— В этом смысле да. В то же время религиозная метафизика говорит о таинственном единстве жреца и жертвы, а не об их разделенности. Жрец все-таки не убийца, а жертва его не является «жертвой» в современном криминалистическом понимании. Жрец обжег себе руки, в этом было его самопожертвование, но сам он остался цел. Потому что это единая корпорация или секта, где принципы организатора и исполнителя частично совпадают. Теперь же антицентр стал блуждающим, эфемерным. Даже если бен Ладена уничтожат, то антицентр не уничтожат, у наступившего возмездием «исчадия зла» обязательно появятся преемники.

— В своей статье в «Русском журнале»<sup>2</sup> Вы писали, что происходит смена мифов. Старый миф о диалоге культур утрачивает силу, умами завладеет миф о пожирающих друг друга культурах. Что это значит?

— Пожирание культур происходит реально, много веков, а США представляют собой, если хотите, такой огромный конгломерат полупереваренных культур. Попадая в кварталы американских городов, переходя из одного в другой, можно подумать, что просто в

---

2. Речь идет о статье: Аверьянов В. Кастрация гермафродита: Конец пост-модерна? // Русский журнал (russ.ru) 26.09.2001.



разные страны попадаешь. Можно ли говорить, что во внешней политике проецируется модель внутреннего американского устройства? В каком-то смысле да. Когда один зверь пожрет другого, второго уже не будет. Но в отличие от животного пожранная культура может жить в пожравшей ее, пускать ростки и разрастаться даже до такой степени, что она изнутри преодолевает победившую культуру. Такое тоже бывает.

— **Например, джаз...**

— Абсолютно удачный пример.

— **Хорошо. А дальше?**

— Можно назвать еще несколько признаков конца постмодерна. На передний план перемещаются теории, которые постмодерн считал «маргинальными». Например, теория заговора. Она сейчас заняла центральное положение среди всех объяснительных социальных моделей. Ею пользуются все стороны конфликтов. Кончилось «общество спектакля», как его называли теоретики. В 90-е годы мы видели целый ряд шоу — «Буря в пустыне», московские события 1991 и 1993 годов, атаки на Косово. Но сентябрьское шоу все это перечеркивает, оно как бы поворачивается против самого источника постмодерной зрелищности, против тех, кто привык быть режиссерами. По-моему, очевидно, что каждый телезритель испытал в этот момент нечто вроде катарсиса — скорбного или радостного. Катарсис связан с чувством посюстороннего воздаяния, с чувством того, что нет больше безнаказанности.

— **А вот Хантингтон называл США «супердержавизгой». Если слишком часто к другим обращаешь слова «изгой» или «зло», то сам оказываешься по другую сторону баррикады. Вызываешь отторжение у всего остального, сам становишься «изгоем».**

— Хантингтон ставит вопрос о первенстве в глобальном масштабе. Если мы говорим о сентябрьских взрывах, то что это — борьба за первенство в мире, или это все-таки внутренний кризис той культуры, которая, казалось бы, уже добилась этого первенства? Бодрийар намекает на то, что происходит второе. Я тоже так считаю. Если мы зададимся банальным вопросом, кому это выгодно, то ответов может быть бесконечно много. Никого не удивит такая версия, что это было выгодно прежде всего России, по многим событиям это можно проследить. Кто-то может сказать, что это было выгодно Израилю, Китаю, Японии, другие говорят о ТНК. Где этот блуждающий центр терроризма — изнутри, снаружи? Главное не в этом, а в том, что исчерпаны возможности безмятежной глобализации. Поэтому постмодерн сегодня может вступить в тоталитарную фазу, «политкорректность» может перейти в «политическую коррекцию». В таком случае постмодерн скрывал свою определяющую возможность — построения нового кастового порядка, выстраивания полного и всеобъемлющего контроля над индивидуальностью, совершенного социального моделирования. Глобализм ведет к империи нового типа.

— Я в этом вижу ваш прогноз и реализацию антиутопий. Это убедительно, хотя мне лично хотелось бы верить, что просто идет процесс адаптации. Создается всемирный плавильный котел — глобальная система хозяйствования, контакты между народами, общие бренды, они когда-нибудь приведут просто к растворению культур.

— То, что вы говорите об окончательном смешении культур, о такой псевдогармонизации этнического и духовного многообразия, понятно и, вообще говоря, это неизбежно. Я исхожу даже не из социологических или культурологических наблюдений, а из религиоз-

ной позиции. Все великие традиционные конфессии сходятся в том, что в конце времен это произойдет. Но мы не знаем когда — через тысячу лет, через пятьсот лет. До этого человечество еще может пережить большую и драматичнейшую историю.

— **Но если это неизбежно, тогда сам процесс смешения правильный.**

— Не правильный, а закономерный. Он связан с длинной цепочкой выборов человека, культуры, отдельных государств, обществ. И эти выборы зачастую не являются правильными, с точки зрения религиозной. Но они так или иначе ведут к этому концу. Для православных очевидно, что в культуре нет спасения, культура отворачивается от своего священного первоисточка — но есть обетование, что Истинная Церковь будет существовать до самого конца мира, то есть и во времена Антихриста. Церковь стоит в вере, а мир путем компромиссов идет к смешению. Вот у Бодрийара в статье «Забыть Фуко» говорится об этом пути уступок и компромисса, по которому идет цивилизация. Силы порядка, удерживающие власть, постоянно принимают вызов, который им бросают угнетаемые ими.

— **Внешний пролетариат, как это называет Арнольд Тойнби.**

— Внешний пролетариат или цивилизационная периферия, по-разному называют. Бодрийар склонен доводить до предела этот конфликт и показывает, что власть, Система защищалась от внешнего вызова, цитирую, «всеми возможными способами — своей демократизацией, либерализацией, вульгаризацией, и с недавнего времени децентрализацией, детерриторизацией и т.д.» Но только смерть угнетенных способна быть настоящим вызовом Системе, способна разрушить ее. Система, говорит Бодрийар, не может ничего

противопоставить этой стратегии, когда человек ставит на кон собственную жизнь и таким образом ставит себя вне Системы, торгующей жизнью, торгующей отсроченной смертью индивида. Камикадзе разрывает магический круг смерти как эквивалента, своего рода «капитала» смерти. Следовательно, идеи социального блага, направленные на то, чтобы гармонизировать мир, имеют определенный запас прочности, который постепенно исчерпывается.

– То есть пытаются увести людей от отчаяния. Социальное общество и так далее – это все, чтобы уводить людей от грани отчаяния. При этом отчаяние может быть не только от голода, но и от унижения, культурной экспансии, оно может быть у абсолютно благополучных людей.

– Здесь уместно вспомнить Федора Михайловича Достоевского. То, что говорит Бодрийяр о центрах мирового порядка, перекликается с Легендой о Великом инквизиторе.

– Потребность всемирного соединения? Инквизитор говорит: мы даем им хлеба, совесть их разгружаем и так далее. Мы же всю эту программу-то и выполняем, – говорит он. Потребность всемирного соединения – она реализуется в процессе глобализации.

– Легенду толковали русские и не только русские мыслители много и по-разному, были диаметрально противоположные толкования, так что диву даешься. Хотя даже с точки зрения здравого смысла, речь идет о подменах религиозного идеала. Есть истинный Бог – а есть Антихрист. Есть служители Бога – а есть Великий инквизитор. Есть подлинные чудеса – есть ложные, «бабье колдовство», знахарское чудо, как он называет. Есть настоящие авторитеты – есть дурные авторитеты. Есть благословенные тайны и таинства – есть дурные

тайны. И если это разложить по полочкам, то добро и зло в Легенде четко просматривается. Что же касается Инквизитора, то он полностью разоблачил себя в своих речах. Инквизитор предельно ясно сказал: «мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобой, а с ним» — и тут нечего добавить. Любопытно вот что. Инквизитор говорит: миллионы людей, которых мы пасем, счастливы, но это счастье покупается высокой ценой. Те сто тысяч, которые пасут миллионы, несчастны — и это цена счастья миллионов. И вот эта мысль Достоевского как раз показывает обратную сторону существования хозяев положения — отчаяние свойственно им. Это и объясняет, почему в западной культуре происходят такие расколы, почему так драматично и даже с каким-то испугом перед вызовом обстоятельств воспринимают они обсуждение казалось бы домашнего вопроса: как нам проводить глобализацию, как выстраивать ее стратегию.

**— То есть тот кризис, который там происходит, это не отчаяние миллиардов, а отчаяние золотого миллиарда, элиты его.**

— Бриллиантовой личинки золотого миллиарда, можно сказать. Это не более чем сотни тысяч, по Достоевскому. В работе «Прозрачность зла» Бодрийар приводит такую метафору пустого стадиона как политической жизни: *«Дела политические разыгрываются на своего рода пустом стадионе (такова, например, форма представительства), откуда изгнана вся реальная публика, способная на слишком бурные эмоции, и откуда не исходит ничего, кроме повторной телезаписи — обследования, кривые, опросы общественного мнения. Эту ситуацию можно сопоставить с тем, как если бы некая Международная Политическая федерация остановила публику на неопределенное время и изгнала ее со всех стадионов, чтобы обеспечить нормальный ход игры.*

*Это и есть наша трансполитическая сцена». Игра происходит на поле по определенным правилам. Но ведь зритель зачастую приходит не для того, чтобы посмотреть на чужую игру, а чтобы самому стать участником событий.*

**– Это к вопросу о состоянии демократии. Зрителей на самом деле не удаляют, они ходят и Буша выбирают. Они вроде бы присутствуют, но сидят тихо.**

– Я приведу слова небезызвестного муллы Омара: «Американцы не смогут предотвратить новых актов из серии тех, что недавно случились, поскольку Америка взяла ислам в заложники. Америка сделала это в исламском мире и особенно в исламских странах: Америка контролирует правительства исламских государств. Если кто-то следует пути ислама, правительство арестовывает или убивает его. Так поступает Америка. Если она перестанет поддерживать подобные правительства и даст людям самим разобраться с ними, такие вещи прекратятся. Америка породила то зло, что теперь атакует ее. Это зло не исчезнет, умру ли я, умрет ли Усама, умрут ли другие люди. Это американская политика. США должны отступить и пересмотреть ее. Они должны прекратить попытки насаждения своей империи по всему остальному миру, особенно в исламских странах». Вот его манифест. То есть «зло» исходит оттуда, откуда насаждают «добро».

Поэтому можно увидеть, по крайней мере, две точки зрения. С точки зрения западного человека, если добрый пустил зло к себе в дом и пытается адаптировать его к своему добру, то постепенно он сам превращаемся в носителя чужого, враждебного ему начала. Это та же проблема Другого у Бодрийара. Если человек впускает в себя чужое зло, гарантирует ему его «права», когда-то и он сам будет вынужден стать злым, чтобы не погибнуть от привившегося ему зла. С точки же

зрения восточного человека, добро Запада пришло к нему как Зло, потому что это чужое добро строит стену между исламом и народом. Что сейчас в Афганистане происходит? Талибов там смели, сейчас там готовятся демократические выборы. Кто-то может истолковать, что там народ наконец-то изберет законную власть, но Омар считает по-другому. Он утверждает, что Америка насаждает подконтрольное себе правительство, что это правительство встает как некая стена между Аллахом и народом.

– **Смотрящие от имени мирового империализма, как мне Джемаль говорил.**

– Эта же позиция может быть переведена на язык православия, на язык других традиций, на язык даже атеистический. Поэтому вопрос о том, кто здесь прав – вопрос идеологический, тут нельзя ничего однозначно доказать.

– **Кроме того, это вопрос политических механизмов, политического менталитета. Они разные в разных странах. В некоторых странах абсолютно легитимным правителем считают именно того, кто сумел произвести успешный военный переворот. Однако вернемся к одиннадцатому сентябрю, что это – отчаяние управляющего бриллианта или отчаяние паствы? Уже можно определиться.**

– Все-таки Великий инквизитор слукавил. Он сказал, что счастье миллионов покупается ценой отчаяния немногих. Дело в том, что отчаяние не бывает изолированным, оно прорывается вовне. Если оно есть в элите, оно накладывает печать на всех. То есть это счастье многих не совсем является счастьем.

– **А, хорошо, диалектично очень. То есть, отчаяние всюду. Оно не имеет границ, просачивается всюду.**

**Но все-таки, что было раньше — отчаяние управляющих или отчаяние управляемых?**

— Отчаяние — это такая особая энергия, энергия тоски, томления, она может очень по-разному проявиться. Миллионы и миллиарды поволнуются и завтра забудут о старом несчастье, они быстро забывают историю. Может быть, в короткой-то памяти счастье их и заключается. Отчаяние и тоска элиты, несчастье инквизиторов это другое — оно может вылиться в решения расчетливой железной воли. Отчаяние как некий стимул, некий мотив действия может проявиться в волевом поступке. Скажем, в решении нанести удар по самому себе, по Системе, которая является твоей Системой, чтобы это послужило поводом для принципиального изменения курса. И сегодняшние события говорят об этом. То, что в первые дни казалось совершенно невозможным, сейчас уже всеми ожидаемо. Мы уже согласились внутренне с тем, что скоро удары будут наноситься по другим странам и не только даже по арабским. А позаботился ли кто-нибудь о том, чтобы все это по-настоящему обосновать? Мы не получим ответа.

— В том-то и своеобразие текущего момента, что обе стороны указывают друг на друга. Павловский говорит: они правильно действуют, эти западники. Если в сети обнаруживается зараженный участок, то блокируется весь этот участок. Вот, это уже рациональное поведение. Они смотрят: вот там зараженный участок — Афганистан там, Ирак, Йемен, Сомали и так далее. Будем блокировать один за другим участки сети, чтобы они этот вирус не распространяли.

— Приходит в голову, что если распутывать клубок связей Аль-Каиды, то остановиться негде, можно пройти огнем и мечом по всему миру.



– **И дойти до ЦРУ... В один шаг. Этого уже никто не отрицает, это очевидно.**

– Вот это и есть горизонтальное движение — сеть она нигде, но она везде

– **То есть блокировать уже бесполезно, нет зараженного участка, вирус проник всюду. Но теперь следующий вопрос: это смертельный вирус, или это болезнь роста?**

– Смертельная ли опасность грозит нам — при ответе на этот вопрос только религиозный мотив может быть определяющим. Мое личное мнение, что конец мира еще не наступил. Я думаю, что еще есть резервы, скрытые в цивилизациях, культурах, просто в людях. А для религиозного человека главное даже не то, что он видит упадок цивилизаций, культур, главное — это религиозный дух в окружающих людях, сила их веры. Главное, видит ли человек возможность святости, того, что люди сегодня могут быть преисполнены Духа Божия. То есть вряд ли загнившая цивилизация всех нас чисто физически похоронит, погребет под своими обломками. Этого недостаточно с религиозной точки зрения — чтобы наступил конец света.

– **Вы думаете, что это не так.**

– Я не берусь судить, потому что нам не открыты сроки.

– **Но неоиерархия, политкоррекция, тотальный контроль — все это тоже не сахар.**

– Но это не конец мира. Это будет попытка добиться нового уровня контроля со стороны первенствующей ныне цивилизации — возможно даже удачная. Но были и другие удачные попытки строительства империй, был фашизм, который захватил было всю Европу. Кстати говоря, сами арабы очень четко формулируют. Например, Акрам Хазам из «Аль Джазиры». Его спро-

силы, являются ли выступления бен Ладена пропагандой терроризма. Он отвечал: да нет, они не являются пропагандой терроризма. Просто бен Ладен нужен Штатам для продолжения войны в Афганистане и для того, чтобы бомбить еще и другие страны. То есть бен Ладен выжил не потому, что он хорошо спрятался, а потому что нужно, чтобы он существовал. Как мнимый антицентр. В администрации Буша уже говорят о затяжной войне, на полстолетия. Это такое чрезвычайное положение, которое объявлено на неопределенное время. Бессрочное чрезвычайное положение — это и есть новый тоталитаризм.

— И стандартное объяснение, что Бушу это надо для рейтингов, не проходит. Он ведь мог бы представить общественному мнению все в нужном свете без этих эксцессов. Сделали же героя из нью-йоркского мэра. А что такого сделал этот Джулиани — ходил только и позировал рядом с пожарными, и вот — национальный герой. И никакой войны не надо, могли бы просто активнее имитировать. А сейчас возникает подозрение, что им нужна эта конфликтная ситуация, нужно развертывание каких-то войск и каких-то войн для того, чтобы реализовать какой-то проект. Сибирскую язву какие-то граждане рассылают по Америке уже много лет, а панику подняли только сейчас. Где здесь террор и где борьба с ним?

— Это ключевой вопрос: насколько серьезная борьба идет внутри Запада, антиглобалистов и глобалистов, государственной элиты и транснациональной элиты. Может быть, это все-таки две фракции одной партии.

— Глобализаторов и глобализаторов-2, так будет точнее?

— Да. Причем можно даже сказать что глобализм-2, он же «антиглобализм», он же «европейский лока-

лизм», как выразился Кристофер Коукер — это партия продления постмодерна, неолиберальной идеологии. Они как будто требуют продолжения банкета, продолжения «оргии». А глобализм-1 представляет собой тоталитарную версию будущего, разрыв с постмодерном, и знаменательно, что это раскрытие «нового мирового порядка», объявленного Бушем Старшим, происходит при Буше Младшем. Тут проглядывает буквальная преемственность, вызревание «мондиализма».

Тот же Хантингтон недавно описал эту дилемму как реинкарнацию старого спора. «Неоконсерваторы, — пишет он, — рассматривают Соединенные Штаты как глобального полицейского, либералы — как глобального социального работника». Да, линия Буша — это дальнейшее развитие западного неоконсерватизма, его новый вариант, не имеющий практически ничего общего с классическим консерватизмом. Можно говорить о том, что сегодня происходит вырождение западной системы ценностей. Смещение либерализма и консерватизма приводит к полному краху того и другого, коренные ценности так называемой «современности», *modernity*, будут смяты и отброшены. И наверняка происходящие события, которые являются трагедией для «счастливых» миллионов, не являются таковой для бриллиантового меньшинства, и оно совсем по-другому это воспринимает. То, что для большинства служит сегодня причиной отчаяния, причиной ужаса, для меньшинства — следствие их отчаяния. И они действительно могут рассматривать сентябрьские события как достаточный повод и возможность для достижения своих далеко идущих целей. Я допускаю, что нащупывается единственно возможный путь, потому что они действительно заигрались с правами человека, несколько заигрались с этими либеральными ценностями.

Ценности эти перестали быть продуктивными. Эта проблема через весь двадцатый век проходит. Было бесконечное переосмысление среди самих же американских мыслителей — очень сильное крушение иллюзий произошло в 60-70-е годы, когда эпоха антиколониализма закончилась и когда началась интеграция третьего мира в глобальную систему. Они поняли, что либеральные ценности в контексте малых органических обществ выглядят смехотворными. Бодрийар приводил в своей книге пример, когда в какую-то африканскую страну привозят видеомэгнитофоны, чтобы показать, как возделывать определенную сельскохозяйственную культуру — сорго. В итоге видики арендует местная мафия и все предпочитают смотреть порнографию, а кассеты с сельскохозяйственными инструкциями никого не волнуют.

— **О чем это говорит?**

— О том, что эти ценности в непосредственном лобовом виде в других культурах совершенно не работают. Ценности переворачиваются. Поэтому необходимо принять какие-то другие меры. Постмодерн в политическом плане был установкой жить с чужим, с другим в себе, жить в соседстве с совсем не такими как ты, я бы даже обострил: жить с невыносимо враждебным. Было несколько попыток интеграции периферии в систему глобального управления. Может быть, сейчас мы видим уже не продолжение постмодерна, а его преодоление. Разочарование и преодоление.

— **Постмодерн — плохо, его преодоление — страшно-вато. Небогатый выбор.**

— Я против постмодерна, поскольку он действительно строит стену между человеком и его прошлым, между народом и его почвой, его родной культурой. Причем делает это деликатно и как будто ненавязчи-

во. Он как будто очень щепетилен по отношению к Иному, но ведь и нас, западных людей, он принуждает терпеть Иное, Чуждое, принуждает породниться с тем, с чем мы, может быть, и рядом бы никогда не сели: Только в состоянии сильного опьянения, пьяного «добродушия» человек способен временно (и то с оговорками) признать эквивалентность своего и чужого, человеческого и демонического, правого и левого, мужского и женского, «диффузию» этих начал. Но ведь оргия действительно заканчивается и наступает похмелье.

Поэтому я сторонник поиска альтернативного образа глобализма, поиска его в России, в наших традициях. С надеждой смотрю в более отдаленное будущее — 50-100 лет — и надеюсь, даже если мы пройдем через какие-то тяжелые страдания, катаклизмы, что Россия восстановит и возродит свои традиционные ценности, свой культурный и цивилизационный авторитет. Мне представляется, что у нашей исторической цивилизации есть опыт, который позволяет строить здоровый глобализм без навязывания другим совсем ненужных им ценностей, представлений, моделей поведения. Многое будет зависеть от позиции разных обществ — Китая, того же исламского мира. Но только у России есть подлинный опыт сочетания традиционных культур, подлинная терпимость, если хотите.

**— Лично я все же не стал бы идеализировать этот опыт, у нас тоже всякое было в истории, да и сейчас не все так славно. В чем состоит этот опыт, который мог бы быть использован сейчас, чем Россия может помочь миру?**

— Я сомневаюсь, что наш опыт захотят использовать нынешние законодатели мирового порядка, это вряд ли возможно. У нас совсем другой идеал терпимости — мы не принуждаем другие традиции прини-

мать наш образ жизни, хотя, следует сказать, определенные русские модели поведения естественным образом были приняты народами Евразии в разной мере и степени, в зависимости от установок самих народов. И в то же время русский империалист и просто русский человек (колонизатор, казак, первопроходец, купец) умел так построить отношения с другими народами, что не возникало необходимости какого-то натужного вживания в Иное и необходимости нарочито впускать в себя Другого. Когда я сравниваю русскую евразийскую интеграцию и постмодерный синтез, приходит в голову метафора, что евразийская культура как будто привита от этой заразы, от этого синдрома перебалливания Иным. Мы взаимно интегрируемся и в то же время соблюдаем необходимую дистанцию. Тут нужен природный дар или дар от Бога – жить одной семьей и одновременно уметь оставаться собой. Похоже, Запад просто обделен таким даром. Поэтому его первенство в глобализации, его «гуманитарная интервенция» так опасны и так болезненны для всех. В этой связи, конечно же, для нас ценно учение евразийцев, его классиков (в первую очередь, прозорливого мыслителя князя Николая Трубецкого, опередившего на полстолетия теоретиков постколониализма, великого нашего философа Льва Карсавина и других – можно называть многие имена). Суть евразийства была в том, что они осознали опыт Российской империи как опыт уникального сочетания различных культурных, цивилизационных, этнических начал на территории Евразии. И этот опыт был необычайно удачным, долговременным, жизнеспособным. Эта теория евразийства имеет свои минусы, при том что она очень ценна, если не видеть в ней тотальную идеологию, но видеть в ней методологию международных отношений. Кстати, современные «неоевразийцы» не всегда это понимают, не всегда умеют отличить одно от другого.

– Кстати, об идеологии или ее полном отсутствии, если верить Бодрийару, в нынешнем конфликте. Мы с этого начинали разговор, но удовлетворительного ответа, кажется, не выработали.

– Он имел ввиду, что градус конфликтности достиг такой высоты, когда уже не важна идеологическая подоплека, конкретика идеологии уже теряет свой смысл. Его точка зрения в том, что странам-изгоям, подавляемым меньшинствам, нарушенным сломанным традициям уже не до того, чтобы спасать и возрождать свою идентичность. Они уже не ставят перед собой такой задачи. У них осталась одна возможность – ритуальное уничтожение себя, чтобы показать силам мирового зла, что те из себя представляют.

Противостояние переходит на качественно новый уровень. Это становится вызовом всей Системе. Когда акт самоуничтожения уже не вызывает эмоций, тогда приходит мысль – не просто демонстративно уйти, но так сказать хлопнуть дверью по-настоящему. Когда уничтожающий себя унес такое количество жертв, такого рода самоубийства ставят под угрозу саму Систему.

– Словом, несчастную Систему жгут со всех концов. Но ведь это дьявольщина совершеннейшая. Здесь, действительно, – какая идеология? Ничего утверждающего. Любого Омара послушать – они борются, они хотят остановить экспансию западной культуры, у них есть конкретный враг, конкретный протест, у них есть цель – запугать, отстаньте от нас. Словом, что-то позитивное. Палестинцы тоже любым диким образом, но обращают внимание мировой общественности на свои проблемы, и вот уже CNN на их стороне. Бодрийар же пишет: «Аллергия на всякий установленный порядок, к счастью, универсальна». Но, во-первых, у большинства людей нет

такой аллергии. Это поэтическое нечто, на самом деле не универсальное и не «к счастью». Адрес протестантов не указан: они якобы везде. Это чистая агностика. Протест единичностей как дважды два приводит к усилению режима, который эти сами единичности сведет к нулю. Где здесь логика? Они борются против порядка и получают еще более крутой порядок. За что боролись, на то и напоролись?

— Видите ли, здесь говорит уже личная черта Бодрийара как мыслителя. Он конечно анархист и нигилист, крайне чуткий нигилист. Он вообще поражает предельностью своих нигилистических интуиций, которые граничат с сакральными традициями. Правда, он черпает вдохновение не в религии, он черпает вдохновение из синкретического опыта религиоведения. Он критикует цивилизацию с позиции не-цивилизации, с позиции первобытных представлений. Он на стороне тех единичностей — анархических, нигилистических — которые ускоряют своими действиями приход конца.

А у цивилизации всегда была другая цель: она старалась законсервировать свои достижения, добиться какой-то гармонии, равновесия и установить определенный порядок. Другое дело, что этот порядок может стать тоталитарным и неприемлемым для того, кто находится в нем. А может стать и приемлемым. И вот российский опыт показывает, что это возможно, что большие супранациональные порядки могут быть устанавливаемы и приняты малыми народами, малыми традициями. На мой взгляд, российским интеллектуалам не следует искать себя в глобализме или антиглобализме. Нужно готовить почву для возрождения своей версии глобализма, поскольку наш опыт вряд ли пригодится какой-либо мировой державе, кроме нашей собственной.

*(Беседовал Исхандер Хисамов)*



## **ВАВИЛОНСКОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ<sup>1</sup>**

*Субкоманданте Маркос. Другая революция: Сапатисты против нового мирового порядка. – М.: Гилея, 2002.*

*Перевод с испанского О. Ясинского.*

Главное в книге, материалы которой уже переведились и выходили на разных языках – это ее симпатичный лирический герой, который вызывает живой отклик у читателей разных народов. Маркос – это латиноамериканский интеллигент-народник, гуманист, олицетворение терпимости, раскрепощенности, бескорыстия, тонкий ценитель классической литературы (любимая книга – «Дон Кихот»), и при этом бескомпромиссный революционер и борец против неолиберализма, конформизма, цинизма и эгоизма. Нечто вроде индейского вождя, вставшего на высокую ступень глобальной образованности и культуры, стремящийся бороться с системой не военными средствами, но взывая к совести, к общественному мнению, к человечности в людях.

В анонимном субкоманданте, который появляется перед камерами и на переговорах только в маске, есть какой-то «индифферентный» дух – смесь индейских легенд в стиле колдунов Кастанеды с неомарксизмом Че Гевары. Но это не безличность, а скорее сверхличность, поскольку в сборнике статей и эссе «Другая революция» предстает именно Автор, писатель и публицист с неповторимым почерком и литературным талантом. А литературный талант – это сильное ору-

---

1. Статья опубликована в журнале «Эксперт», № 33 (339), 9 сентября 2002.

жие, способное спасти даже проигрышную политическую идею.

Антиглобализм же сегодня становится самой сильной политической идеей на международном рынке идей, антиглобализм становится законодателем моды. И не последнюю роль в этом сыграла активность субкоманданте Маркоса в интернете, в котором он призывает все прогрессивное человечество действовать. «Никто кроме нас этого не сделает», — такой рефрен проходит через всю книгу.

Если в Жозе Бове антиглобализм обрел нечто вроде своего Прудона, а в Пьере Бурдые — Штирнера, то в лице персонифицированного субкоманданте, сражающегося с глобализмом во главе сапатистской армии мексиканских индейцев, он обрел одновременно и своего поэта, и дипломата, и боевую легенду, нечто вроде Бакунина и батьки Махно в одном лице. Эмоциональная составляющая в эссе и стихах супа Маркоса призвана не просто разбавить статьи с социальным анализом против «неолиберализма», но и создать романтико-гуманистический ореол. Все это напоминает пиар-кампанию.

Мы ведем войну для пробуждения общественного мнения, все, что мы делаем, мы делаем ради пробуждения «мирового гражданского общества», — таковы ударные лозунги сапатистов. При наличии толковых пиар-технологов подобную работу можно проделать с разными движениями. Легко представить себе, что такой пиар сделал бы себе какой-нибудь чеченский Маркос.

Хотя лично я считаю, что индейцы в Мексике — это совсем не то же самое, что чеченцы в России, но не это главное. Главное, что ведется грамотная и талантливая кампания, адресной аудиторией которой являются не индейские поселения и не какие-то маргинальные группы, не периферия. Это кампания направлена на

постмодерного обывателя, на европейского потребителя антиглобалистской пропаганды, на аборигена «золотого миллиарда».

Антиглобалисты дают нечто вроде анархонигилистического апофеоза политкорректности, это «буква» политкорректности, которую повернули против «духа» глобальной системы. Субкоманданте проявляет предельную щепетильность по отношению ко всему Иному, ко всему лишнему, плохо конвертирующемуся в рамках всемирного «жесточкого супермаркета». В книге подчеркивается, что все сексуальные и социальные меньшинства Мексики входят в СФНО (Сапатистский Фронт национального освобождения). Но конечная цель — это объединение всех отбрасываемых системой на обочину. Конечной целью движения является некий всемирный карнавал — как называет это Маркос, «Вавилонское освобождение», в котором произойдет глобализация межкультурного диалога разных народов и групп, реализуется свобода и логика всего человеческого против несвободы и логики рынка и унификации.

Непосредственность автора книги не может не подкупать, его гуманизм и идеология упорного бескорыстия призвана вызывать умиление. Герой сопротивления юродствует, но это юродство не во Христе, а в некоем декларируемом идеале «религиозного многообразия». Может быть, это первый юродивый Антихриста ради? На такое предположение наводит маска — ведь, одев ее, каждый может назваться Маркосом и в меру таланта продолжить дело революции.

Вместе с тем это не такое уж деревенское и просто-народное юродство. Спутниковая связь, недюжинная активность в мировой паутине, продуманная конспирация и военная организация требуют серьезных ресурсов. И эти ресурсы у сапатистов в Мексике и у их товарищей по борьбе во всем мире, конечно же, есть.

Сам Маркос в интервью, помещенном в книге, дает понять, что существует много мелких предпринимателей, которые оказывают поддержку движению, но есть и несколько очень крупных спонсоров, имена которых субкоманданте предпочитает не называть. Temps Modernes привел информацию спецслужб, согласно которой сапатисты подпитываются деньгами latinoамериканской наркомафии. Но этот факт субкоманданте отвергает как домысел: дескать, пользоваться деньгами наркомафии — это противоречит нашим принципам.

Главным идейным произведением, помещенным в сборнике, является цикл «7 деталей мировой головоломки», в которой проводится анализ экспансии западной империи после поражения «империи зла». Субкоманданте выдвигает метод создания революционных «мешков сопротивления» глобализму, то есть не политической оппозиции, а восстания, которое блокировало бы глобализм в разных его аспектах и в разных регионах мира. Антиглобализм является принципиально многоголовым, сетевым — суть его в том, что в каждой общине, в каждой корпорации должен появиться свой Маркос, свой Бове. И они принесут с собой зарю новой подлинно демократической цивилизации-карнавала.

## ЮЛИУС ЭВОЛА.

### СВОБОДА ПО ОТНОШЕНИЮ К СЕБЕ

*Эвола Юлиус. Люди и руины. – М.: Русское стрелковое общество, 2002. Перевод с итальянского В. Ванюшкиной.*

Отечественный читатель не избалован полными переводами книг барона Эволы. Тем более ценен выход «Людей и руин», книги, напечатанной впервые в 1953 и представляющей собой достаточно полное изложение идеологии Эволы после Второй мировой. Перед нами зрелый и закаленный в исторических катаклизмах идеолог, который признает, что является исповедником «несвоевременных идей». «Такие идеи, – пишет Эвола, – обретают своевременность в момент перелома и глубинной реакции, нередко возникающих почти органически тогда, когда разрушительные процессы достигают своего предела».

В книге содержится проект объединения Европы, главными тезисами которого являются: выход из ООН, деамериканизация Западной и дерусификация Восточной Европы и симфония центров, на которой следует остановиться особо.

Эта симфония предполагает вариант объединения прямо противоположный формирующемуся ныне Европейскому Союзу. Плюрализм малых европейских регионов и областей Эвола предполагает скрепить не через демократическое нащупывание единства интересов, но на основе «сговора элит», которые по определению руководствуются ценностями и принципами иерархического порядка. Под элитами Эвола понимает остатки здоровых представителей аристократии,

соединенные с новой «знатью» инициатически организованных воинских слоев — новым рыцарством, которое наполняет старые идеалы чести и благородства новым историческим содержанием, отвечает новым вызовам и ужасам современного мира и современных войн. Государство органическое должно опереться на природные достоинства и квалификацию благородных слоев и закрепить такую опору через посвящение в это новое рыцарство.

Стремясь предупредить обвинения критиков, Эвола решительно подчеркивает, что идея органического государства, о котором он пишет, прямо противоположна идее государства тоталитарного. И хотя либералы стремятся смешать две эти идеи, соединив их в некую общую «ложную цель», по существу сам либерализм стоит в промежуточном положении между тоталитаризмом и традиционной, органической государственностью. Если традиционное государство зиждется на многообразии и пестроте, то либеральное государство перевоплощает это многообразие в однообразии массового индустриального общества. Тоталитаризм таким образом выступает не как возврат к традиционным ценностям, но как апофеоз либерального проекта, доведение господства масс и массовой культуры до высшей точки.

При всей утопичности политического проекта Эвола он являет собой продуманную стратегию Орденской идеи, органично связанной с историей европейского единства (Священная Римская империя X-XVIII вв., Европа в планах Меттерниха) и укорененной в происхождении традиционной власти западных государств. Следует признать, что никто не выдвинул более сильной альтернативы либеральному представлению о власти. Эвола не устает подчеркивать, что борьба против панэкономического строя должна вестись сверху и справа: «Продажность политиков, коррупция неуничтожимы, пока государство

низводят до роли орудия, используемого бессовестными политиканами-карьеристами для торговли привилегиями, связанными с той или иной политической должностью. Но если против выродившегося и недобросовестного капитализма выступит истинное государство, левая полемика сама собой потеряет всякий смысл». Для Эволы как традиционалиста экономическая логика завоевала в современном мире неоправданно широкое поле и стала диктовать свои правила там, где экономические понятия бессильны что-либо объяснить. Все социальные сословия – священники, интеллектуалы, рабочие, крестьяне – все слиплось в серую массу «буржуазного общества» с его экономической одержимостью.

Метафизическим принципом, делающим возможным такую постановку вопроса, выступает у Эволы принцип «трансцендентности власти». Никакая частица социального организма не способна ухватить и контролировать источник его жизни, его дух. Государство не сводимо к обществу и не выводимо из него, не является его выражением. Государство представляет собой духовную иерархию, ориентированную на своих «мужских богов», принципиально отличающихся от хтонических богинь-матерей, покровительствующих общинным и общественным стихиям. В этом смысле «правые» и «левые» политические силы служат разным богам, представляя собой не столько партии, сколько непримиримые религии и культы, ведущие между собой «тайную войну».

Поэтому либералы и марксисты, америкоцентристы и большевики представляют собой два полюса одной и той же религиозности, два конца одной «левой» оси, на которой вращается современный мир.

Эти доводы Эволы как нельзя более актуальны сегодня, когда левая ось дает себя знать в новейшей модернизированной тенденции – антиглобализме, пара-

доксально наследующем советскому, большевистскому полюсу подрывной борьбы с центростремительными силами мира. Поразив своего противника, «империю зла», Запад сам создает внутри себя подобие этого противника, сам же примеряя на себя маску «империи зла». Кого хочет обмануть Запад в этом многослойном маскараде?

Для читателя, вооруженного книгами Эвола, этот обман не будет действенным. Главное в маскараде идей видно для такого внимательного читателя невооруженным глазом: центры мировой иерархии подорваны, революция вновь идет снизу и слева, уступающая ей «реакция» вновь отвечает сверху и справа. Таким образом, продолжается гонка эмансипации, в которой люди ищут личного освобождения, но раскрепощают внутри себя лишь внешнюю безличную среду и собственные страсти, дают стихийным силам властвовать над собой и таким образом еще больше поработают себя.

Подлинно животворную и целебную революцию можно осуществить только сверху. Условием для нее может быть реакция снизу, то есть встречное движение к настоящей человеческой свободе. Это встреча волевых усилий, встреча творческого напряжения, а не бунт бессознательных масс. Право на творческую и созидательную революцию может осуществить только тот, кто уже внутренне свободен и таким образом сам в освобождении не нуждается. Как говорит в «Людах и руинах» Эвола: «Для личности важна свобода по отношению к самой себе». Этой-то свободой подрывные силы не обладают и на нее-то они не опираются. Поэтому активную революционную роль играет у левых всегда мир «хтонической» духовности, мир материальный, приземленный, страстный, разнузданный и неразумный. Руины поднимают свой голос изнутри людей, чтобы превратить самих людей в руины.



## О ЛОГИКЕ ПРЕДАНИЯ И КОЛЛЕКТИВНОМ ЮРОДСТВЕ<sup>1</sup>

(Ответ Владимиру Малявину)

В своей работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» основоположник марксизма писал: *«Традиции всех мёртвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто ещё небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого...»*<sup>2</sup> Маркс хорошо разбирался в заклинании духов и «призраков», и не только духов прошлого, но и «призраков» утопии, бродящих по Европе.

Однако В. Малявин в статье «Заклинание призраков» (Русский журнал, 29 октября 2004) переадресовал страсть к заклинаниям — от революционеров к реакционерам и от мифоборцев к тем, кто, по саркастическому выражению автора, желает «обзавестись» национальным Мифом. Как выясняется, дело это простое и не всем по зубам. Мифотворчество эпохи модерна закончилось крахом практически всех масштабных проектов. Один лишь миф «американской мечты» оказывается уникальным исключением, пережившим эпоху модерна. *«Тут дело, на мой взгляд, в том, — пытаются объяснить затруднение Малявин, — что американский миф укоренён в эфемерной природе повседневно-*

---

1. Впервые опубликовано на сайте Русского журнала 15.02.2005.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 томах, т. 8, С. 119.

*сти, которая предстаёт как «марево», «морок» жизни и в этом качестве отражается в призрачности виртуального мира телекоммуникаций... Американская жизнь на самом деле не так уж далека от жизни пустынного аскетического опустошённого, но также её соблазнами и миражами».*

Оставим эту аналогию на совести оппонента и обратим внимание на другое. Хотя постмодерн как «последнее слово» европейской гуманитарной культуры сложился благодаря крушению иллюзий модернизации, однако само крушение это проявилось не столько в поражении тоталитарных идеологий, сколько в разложении старого **колониального порядка**. В момент цепной реакции антиколониальных революций советский «миф» оставался ещё в полной мере живым и актуальным. Постмодерн родился задолго до застойного угара конца 70-х годов и обуславливался не кризисом «тоталитаризма», а расколом в самом нетоталитарном, «свободном» мире, присвоившем себе имя Первого мира. Этот раскол был спровоцирован во многом усилиями мира Второго. По существу поражение западного империализма и распад колониальных систем в результате двух мировых войн стало первым актом глобального противоборства XX века, тогда как разрушение СССР было уже ответной мезтью. Не Запад, а Восток сумел сохраниться в имперской форме вплоть до эпохи торжества постмодерна. Ныне, когда мы перешагиваем закатные рубежи этой эпохи, впору задуматься о том, что история предъявит необходимость новой борьбы и выковывания для целей этой борьбы нового мировоззренческого стиля.

Ложные философские дихотомии связаны с неверно выстроенной структурой парадокса. Настоящие, не придуманные противоположности, описывающие содержание универсального в исторической жизни, лежат в данном случае не в паре постмодерн — модерн,

а в оппозициях, с одной стороны, модерна — традиционализма и, с другой стороны, традиционализма — постмодерна. Для западного мира постмодерн предстаёт в виде культурологического **опыта поражения**. Это поражение в первую очередь историческое и цивилизационное, а уже во вторую очередь — мировоззренческое. От старого мировоззрения, пустившего корни во все институты цивилизации, не отказываются без большой на то нужды. Западный мир, не справившись с традиционализмом иных культур посредством модернистского инструментария, был принуждён изобретать новый инструментарий — что, собственно, и является «постмодерном».

Глубинный парадокс современной мировой жизни (пресловутый «вызов глобализации») пролегает не в диахронических решениях Запада, а в не прекратившейся до сих пор схватке Запада с Иным. Западное историческое сознание — это сознание неизбежного одиночества, быть «западником» означает приобщаться к этому историческому сознанию. Однако такое приобщение отщепенцев иных традиций мало утешает Запад, мало чем способно его обогатить в силу трагической нерелективности, односторонности всякой «вестернизации». В этом смысле постмодерн так и не одолел традиционализма, хотя он и был создан специально для того, чтобы эластично вогнать остатки традиционного в рамки метаидеологического консенсуса и исчерпать традицию, понятию как информацию.

Традиционные духовные источники несводимы к информации, о чём, конечно же, прекрасно знает Малайя. Однако это не мешает ему игнорировать то, что постмодерн как парадигма ментальности не является русской проблемой, не является проблемой «восточной цивилизации». Пытаться постигать свою цивилизационную сущность посредством инструментов, разработанных для демонтажа чуждой нам модифика-

ции модерна и её воссоздания в более эффективной, но столь же чуждой модификации, по меньшей мере, наивно.

Соответственно, невозможно разделить с уважаемым оппонентом его оптимизма по поводу поучительности для поборников русского Мифа «постмодернистских штучек». Впрочем, указывать на открывающуюся через постмодернистскую критику перспективу возврата к моделям до-просветительской культуры не столь уж и оригинально<sup>3</sup>. *«Мало сетовать на то, что Запад плодит «симулякры», — упрекает Малявин. — Симулякры — тоже реальность сознания, с которой надо уметь работать и на которой надо учиться различению духов». «Всё-таки постмодернистская мысль по-своему указывает путь в религиозные глубины опыта. Воспользоваться этими указаниями — плодотворнее, чем проповедовать унылую реакционность».*

Жаль, что книга «Природа русской экспансии» и её «реакционная идея» вызывают уныние у признанного знатока традиционной культуры. Но здесь и нельзя что-либо возразить: уныние — вещь интимная. Возразим в другом: обращаться к постмодернистским авторитетам за наукой «различения духов» — это ничем не лучше, чем пойти за той же наукой к колдунам, мастерам «белой и чёрной магии». Действительно, и в заклинаниях ведьмы можно при хорошей подготовке отыскать «указания путей» в «религиозные глубины опыта». Выражаясь по-малявински, это понятно даже Витгенштейну.

О чём умалчивает Малявин, так это о том, что столь лелеемая им постмодернистская «доминанция различия над тождеством» теснейшим образом связана с другими сторонами этого мироощущения: с господством случайного над универсальным, релятивизацией цен-

---

3. Вот пример хорошей статьи на сей счёт, написанной с консервативных позиций: Бражникова Я. «Постмодерн как возвращение к традиции» (на сайте Правая.ru).

ностей, и даже — вопреки пафосу моего оппонента — децентрацией самого Логоса как одной из грандиознейших иллюзий культуры, поскольку верховенство над Логосом приобретает в постмодерне «отсутствие причины целостности».

Вот здесь-то и происходит **настоящее** «предательство Логоса». Постмодернисты строят свою доктрину во многом на волне деидеологизации, однако уже не в связи с отрицанием социума, как это было у хиппи, а через соглашение с плюральным социумом, в котором все проявления нового культурного сознания в определённой мере маргинальны. Метаидеологическим консенсусом выступает в данном случае тотальность массовой культуры. Постмодернисты в полной мере политкорректны, «идеологически грамотны и устойчивы», выражаясь старым канцелярским языком.

Даже диссидентский дух у тех или иных постмодерных авторитетов вписан в эту метаидеологию, которую по праву можно считать новой и весьма успешной **работой с призраками**. Один из лучших наших специалистов по постмодерну Илья Ильин остроумно замечает по этому поводу: *«После долгого периода господства рационализма с его «расколдовыванием мира», о чём в своё время писал Макс Вебер, приходит... «заколдовывание мира» в сознании людей конца XX века»*<sup>4</sup>.

Согласно ещё одному постмодерному диссиденту Ж. Бодрийару, задачей современного человека становится реализация собственной чуждости по отношению к самому себе, культивация в себе своей «кажмости», компромисс с собственным безумием, то есть искусство ладить с Другим, который сидит в тебе. Здесь мы наблюдаем знаменательное совпадение с теми мотивами у М. Гефтера, которые процитировал в своей статье Малявин.

---

4. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. — М., 1998. — С. 182

Вопрос о конструировании в себе чужого, обсуждаемый как драма русской истории, на мой взгляд, явно перевернут с ног на голову. Поэтому и аналогия Малявина между постмодерном и русской «призрачностью» хромает. Невроз «внутреннего врага» как главное русское отклонение — этот диагноз, поставленный М. Гефтером нашей политической традиции, — может быть истолкован противоположным образом. «*Terror*, — говорит Гефтер в тех же беседах, что цитируются Малявиным, — *вытекал из потребности Сталина установить прямые отношения с Россией — связь через гибель. Вот, собственно, в чём суть дела*». Гефтер недвусмысленно даёт понять, что сами жертвы репрессий 37 года (в гефтеровской интерпретации они же — недавние авторы репрессий духовенства и крестьянства) шли навстречу неизбежному, выступая не как класс-проводник между народом и властью, но как изолятор, как непреодолимое сверху и снизу средостение «партийной культуры». Фактически речь идёт о том, что русская политическая жизнь исторгла из себя разросшуюся внутри неё преграду, затрудняющую нормальное течение жизни, блокирующую всякую вертикальную коммуникацию.

Образ такого средостения, выходящего исторически далеко за рамки сталинской эпохи, начертал в свое время Н. Данилевский, который писал о судьбе интеллигенции в России: «*Народ, составивший уже долгим историческим путём общественный организм, извергает из себя чуждое, хотя бы то было посредством гнойных ран, или как бы облекает его хрящеватую оболочкою и обособляет от всякого живого общения с народным организмом*»<sup>5</sup>. Эта преграда, хотя и мешает правильному ходу народной жизни, говорит далее Данилевский, но жизнь всё равно «обтекает и обходит её мимо». К данному образу конфликта политически

---

5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М., 1991. — С. 405.

активной интеллигенции и нашего долготерпеливого народа мы ещё вернёмся.

Итак, перед нами предстаёт существо идейной альтернативы: «культура» понимается как третье по отношению к традиции-цивилизации начало, самостоятельное начало. Гефтер откровенно сообщает о ней жесткие «истины»: *«Она выступает в России не как культура русских — в отличие от культуры французов во Франции, культуры англичан в Англии, — будучи крайне европеизирована по проблематике. Доказывать, будто русская культура возникает из народной традиции, из фольклора, означает просто молоть чепуху! Ахматова была права, когда искала западные оригиналы для любого крупного стихотворения Пушкина — и находила. (...) И культура, строго говоря, обращена не собственно к русским! Она обращена, конечно, ко всем, кто читает или понимает русскую речь, но ещё больше — через власть — к подданным российской власти».*

Другая сторона альтернативы, и это необходимо подчеркнуть, состоит в отказе от утверждения «культуры» как третьего самостоятельного начала русской общественной жизни. Традиция-цивилизация несомненно нуждается в третьем начале, однако, это начало обязано быть тесно связанным с фольклором и Церковью, а не с переводной литературой и отвлечённым «языком». (Чтобы оторвать Пушкина от фольклора и Церкви, чтобы доказать, что всё лучшее в нем заимствовано из западной литературы, даже авторитета Ахматовой недостаточно.) Промежуточность и межеумочность русской интеллигенции и русской «культуры» в гефтеровском понимании намекают скорее на её неадекватность в качестве носителя третьего изменения — нашей исторической «энтелехии».

В вопросе о языке возникает ключевое короткое замыкание, — это ключ к нашему непониманию. Ведь Церковь в России и представляет собой, в частности,

**Институт Языка**, однако, намеренно сужая до предела смысл этой темы, она есть институт церковнославянского языка, из которого, как из своего корня, поднимается далее собственно русский литературный язык. Для Гефтера, Чернышева и ряда представителей «методологической школы» язык (именно литературный русский) противостоит традиции, он оторван от Церкви и обращён к цивилизации как самоотчужденный инструмент её преобразований. Вместе с тем, подчеркнем, что теория «диглоссии» (церковнославяно-русской) – лишь одно из толкований истории русского языка; даже если признать её за истину, всё равно это не отменяет потенциала **контрреформации языка**, который заложен в живой речи и поэтическом сознании несмотря ни на что.

Третье начало для ре-акционного мировоззрения – это «воображение» народа-целесолагателя. Это миссия, мечта, необходимо присущая традиции-цивилизации, её «энтелехия», вложенное в неё «горчичное зерно». Язык не поворачивается назвать это третье начало «культурой», а его носителями – «интеллигентов». Тут есть слишком большие зазоры, чтобы проводить хотя бы приблизительное отождествление. Именно эту проблему для западной культуры Ханс-Георг Гадамер обозначил как проблему «действенно-исторического сознания». Гадамер несомненно описал предпосылки и условия постмодерной культуры, когда размышлял в «Истине и методе» о поиске новых исторических горизонтов: в своей «герменевтике» он видел не замену одного человека другим, а перенос его в горизонты другой культуры, достижение таким образом более высокой общности<sup>6</sup>. Однако саму способность культуры к невозмутимому отделению своего горизонта от «горизонта предания» Гадамер черпает в протестантской революции – это гораздо более осно-

---

6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С. 361.



вательно, чем выдвигать претензии «культуры» исходя из мнимой «революции русского языка». Потому-то постмодерн и не срабатывает на русской почве, не получается чем-то более естественным, чем внедрённое в русскую жизнь «заморское казино».

Несомненно, в коллективном производстве мечты можно усмотреть вызывание неких духов. Однако будем честными: культура секулярного языка, культура «модернизации» в России не в меньшей мере представляет собой **работу с призраками**. Прежде чем вынуть сучок из глаза русского консерватора и «контрреформатора», наши постмодернисты и преобразователи, которые, кстати, пока еще доминируют в реальной политике, должны заняться бревном в собственном оке. Его наличие гораздо болезненнее и ощущается народом примерно так же, как оно ощущалось в 30-е годы (имеется в виду партийно-хозяйственный актив во главе со «старой ленинской гвардией»).

При умелом употреблении можно из яда и динамита извлекать пользу. Однако яд и динамит от этого не становятся естественными средствами созидания, они в лучшем случае нейтральны, и природа их в несовершенных условиях мира предрасполагает скорее к разрушению и убийству.

Недаром г-н Малявин уподобляет мифологию эпохи модерна динамиту, которому требуется предохранитель.

Однако мифы модерна специально создавались для того, чтобы «взрывать» горные породы традиции, лежащие на пути прогресса. Поэтому и предохранитель модернистам был нужен только лишь затем, чтобы ненароком не подорвать самих себя. И хотя это у них не всегда получалось, дело своё они сделали — и дороги прогресса в неудобных скалах проложены, при этом прибито камнями и покалечено немало коренных

представителей традиции-цивилизации. Дорога модернизации в России уложена костями мучеников.

Мифы, о которых идёт речь в «Природе русской экспансии», странно было бы уподоблять динамиту — потому что перед сторонниками реакционной идеи в России не стоит задача новых взрывных работ. Мы не собираемся разрушать остатки традиции, взрывать структуры языка и здания храмов. Не собираемся подрывать и дороги модерна, коль скоро они функционируют.

*«Человеческий разум, — говорит Малявин, — всегда стоит перед соблазном отречься от избыточности символа и свести его к опыту и знанию, ограничить смысл значением. Тогда, говоря народным языком, Правда искажается до Кривды. Вся русская история укладывается в две фразы, по существу — в искривление одного понятия: Логос предается преданию. Логика предания (идео-логия) есть предательство логоса».*

Здесь всё весьма неточно и превратно. Во-первых, народ вряд ли когда-либо выразился бы так: «Правда искажается до Кривды». Ведь сама по себе Правда есть не какое-то фиксированное состояние, выраженное в количественной степени, способной снижаться, — Правда заключает в себе сам принцип прямого, правого пути. Во-вторых, говоря о «предательстве Логоса», не клеветает ли автор на русскую историю? Предательство начинается не там, где возникает идеология. И уж если динамит и змеиный яд можно использовать во благо, то тем более и «логика предания» годится для дела. Игра слов «предание» и «предательство» способна завести очень далеко...

Понятно, что через разрушение логики предания Малявин надеется раскрыть святой алогизм Логоса, «самоочевидную сокрытость», как это у него сформулировано. Но самоочевидная сокрытость Логоса не бывает доступна для разрушителей логики, для людей,

ведущих войну с идеологичностью жизни. В лучшем случае алогический мыслитель способен возвысится над идеологией, преодолеть её измерение в измерении более высоком, а вовсе не разрушить логику и не попать её в качестве предательства, на деле мнимого. В другой своей статье, посвящённой осмыслению отечественной духовной традиции («Русская историософия», Русский журнал, 16 июля 2004), Малявин ещё острее передаёт своё неприятие идеологической практики: *«Наследие традиции, изначально представлявшее собой собрание типов, типикон, оказалось соотнесенным не с внутренним опытом духовного подвига, а с образами внешнего мира, и мета-логический идеал традиции был подменён идео-логическим мировоззрением западного типа».*

На наш взгляд, Малявин чрезмерно увлечён экстраполяциями дальневосточных духовных структур опыта на православную почву. То, что у даосов выступает как продуктивная «пустотность», в русской жизни может обернуться оправданием анархо-нигилистических мифов. Бездеятельность Лао-Цзы в применении к русской идеологии звучит в устах Малявина примерно так же, как звучало «непротивление злу» Толстого, когда он всей грузностью своего авторитета разъедал тыл русской армии в войне с японцами и тыл русской полиции, сдерживающей натиск радикалов, критикуя государство с позиций абстрактного пацифизма. Сами соответствия примеров духовного опыта разных традиций ещё не повод для типологического сближения решений в сходных ситуациях. Малявин и сам понимает это: в одной из своих статей о средневековом Китае он сопоставлял европейскую и китайскую традиции как «преемственность пластической модели» и «преемственность разрыва». Выявить в христианской культуре сродство китайским принципам, привить ей «новые горизонты» — дело благодарное, но рискован-

ное и требующее предельной осторожности. И здесь изошрённые импровизации Малявина на всем известную тему «мысль изречённая есть ложь» вряд ли продуктивны.

Критикуя косность и нарциссизм реакционной идеи, Малявин демонстрирует нечувствительность. Так, например, фраза Константина Леонтьева «подморозить Россию» означает вовсе не голое «отрицание нового», что Леонтьеву никогда не было свойственно, но нечто иное: дезинфекцию организма и среды обитания. Ведь Леонтьев не мыслил Россию как кусок мяса в леднике или свежий труп и не был садистом или врагом живого тепла. «Подморозить» значит освежить воздух, изгнать гнойных мух и клещей. Проветрить избу не значит «заморозить» её обитателей, довести их до простуды и могилы. Скорее уж подморозить, продезинфицировать — с тем, чтобы опять принести дров и протопить печь.

Особо остановимся на теме «коллективного юродства», поскольку здесь наш оппонент проявил явное нежелание понимать, о чём собственно шла речь в книге. Малявин критикует идею «юродственной идеологии», вступая на самый лёгкий путь: он просто сводит эту тему к констатации юродства как индивидуального пути и тем самым, как ему кажется, демонстрирует комичность любой «социализации» данного феномена. Звучит всё это банально и без всякой претензии на углублённую полемику. *«Неопознаваемость юродства, — говорит Малявин, — взрывающая все общественные ценности и институты, а не обличение пороков мира (как считает вслед за церковными моралистами автор) определяет его общественную значимость».* При этом он признаёт, что юродивый в старой Руси олицетворял подлинную общественность и народную идентичность. К последнему добавлю, что дело гораздо серьёзнее: юродство не сводится к одному из чинов

святости, но является важным для христианства **архетипом, восходящим** непосредственно ко Христу.

Малявин вновь скатывается к своим неоправданным экстраполяциям, отсекая юродству путь к чему-то большему, политически и культурологически более значимому, чем первоначальная завязь не-идентичности. Идея не-идентичности, конечно, красивая, и эвристически ценная, но далёкая от сути дела. Ведь юродство даёт свои ростки не только в индивидуальном «валянии дурака». Вернее будет описывать исторический опыт русского народа как многовековую ухмылку перед лицом глубоко засевших в нашем государстве и нашей культуре чужеродных форм, по отношению к которым мы, с одной стороны, смиряемся, а, с другой стороны, остаёмся совершенно отстранёнными, если угодно, **непреклонными**. Юродливое восприятие государства и его инициатив глубоко народно и оправданно с точки зрения долгосрочного исторического опыта. В этом смысле «коллективное юродство» противостоит не Западу (которого юродство не видит в упор, Запада для него просто не существует), а западничеству, которое предполагает убийство самой возможности совпасть в чём-то с русским «коллективным юродством». Все эти «казино» и «сумасшедшие дома» значимы как таковые для нас именно в России, а не где-то на Елисейских полях, до которых нашему юродству нет дела. Тамошние их прототипы, возможно, являются вполне пристойными заведениями, наполненными вменяемыми и ответственными людьми. Уточню при этом, что «коллективное юродство» определяется не своим отношением к западничеству, здесь проявляется его отрицательный (апофатический) признак, а не субстанциальное определение.

Юродство предстаёт не только обострённым опытом «блаженных», но всенародным **окольным путём**, — вспомним приведённые выше слова Данилевского

о потоке народной жизни, подобно реке обходящем препятствия. Один из лейтмотивов «Природы русской экспансии» — святость вообще и юродство в частности определяется через свою соотнесённость с «миром». Сама неотмирность «социальна», то есть существует ради мира и обретает смысл через «параллелизм» миру, через «ответственность за мир и печалование о мире».

Многие из читателей ещё хорошо помнят коллективное юродство конца советского времени — всеобщую народную усмешку по отношению к партийно-советской системе. Но ведь нечто подобное было на Руси и задолго до большевиков. Сила нашей государственности в том, что её снизу постоянно подпитывает своей «остранённой» энергией «коллективное юродство», тем самым постоянно залечивая её. «Глас юрода — глас Божий».

В книге юродство именуется «корпускулой духовности, вживлённой в тело секулярной цивилизации», поскольку в отличие от индивидуального юродства коллективное представляет собой целые колонии, которые живут в определённой оппозиции к мирскому строю. Сам жизненный уклад русских создаёт не только в душе, но и в общинной жизни некоторую стойкую структуру, оппозиционную «миру сему». Русские очень зорко различают в государственной активности реалистичные и выморочные мотивы. Их со-участие в этих делах носит дифференцированный характер — во многих случаях «коллективное юродство» просто спускает на тормозах инициативы чиновников. Получается, что чиновники, публичные люди (общественность), князья, жрецы и слуги мира сего живут своей жизнью, а население — своей.

Ещё одно субстанциальное определение «сверхидеологии юродства» (или мифа юродства) — неписываемость русских в политический и культурный «мир», при одновременном сохранении ответствен-

ности за него. Ответственность и внимание по отношению к мирской жизни в данном случае не противоречат глубинному дистанцированию от реально существующей политической системы (от актуальной на данный момент «элиты»). Живой и жизнотворческий миф превосходит сферу политического, не входит в него, а как бы обнимает его собою.

Однако и феномен юродства как путь личного подвига никуда не ушёл из православия, — обратное мог бы утверждать только человек, далёкий от Церкви и не ведающий о всплеске «блаженной святости», произошедшем в XX веке, веке как будто тотального безбожия и бесцерковности. Юродство — дар редкий, и при этом не иссякающий.

В чём мистическое существо юродства, в чём его позиция по отношению к «призракам» и «духам»? Юродивый имитирует и пародирует бесоодержимость. Бесноватость «мира», мирского бытия очень часто выступает в скрытой форме. Люди живут пристойно, пышно, часто — богато и важно, даже по-своему благочинно и «благочестиво» по внешней видимости — но оказывается, что они просто умело обращаются со своими бесами, обжившими их души, они умеют подать себя так, что их не уличить в одержимости (они не хрюкают, не падают на пол, не заговариваются, а, напротив, демонстрируют высшие образцы общественного успеха). Внешне пёстрый и шумный, наращивающий богатство и власть, по существу «мир сей» пуст и бессмыслен. Мир сей в апогее представляет собой состояние собственного конца, собственной исчерпанности.

Юрод занят показухой наоборот. Он «строит из себя» дурачка, блаженного, чуть ли не олигофрена. На самом деле он «строит» из своего сердца престол Божий. Избранный у Бога, он нарочито выглядит как урод, тогда как последние уроды умудряются выдавать

себя за избранных, за «элику» мира.

Юродивый видит в какой-то «пустоте», недостижимом для всех пространстве, подлинно реальное и осязаемое; тогда как мир сей выдаёт свою пустоту за нечто реальное и некую цель всеобщей жизни. В этом смысле коллективное юродство противоположно коллективному эгоизму и культу успеха общества потребителей.

Идеологичность юродственной парадигмы не является чем-то невозможным. Более того, без привлечения в духовно-политическое измерение нашей жизни юродственных начал мы обречены оставаться заложниками давнишней «не-коммуникативности» русской жизни. Если в центре политики нет юродства, то это «свято место» займёт очередной псевдо-юродивый, юродивый с отрицательным знаком. Сегодня это **лже-юродство постмодерна**, когда не праведник имитирует душевнобольного, но, наоборот, обществу навязывается культ **не-имитационных дурачков** и одержимых, навязывается круг идей, согласно которым тяжелые психические патологии суть норма, извращения суть свобода, неуправляемые страсти и инстинкты являются двигателями рынка, а каприз потребителя воспринимается как духовный закон и критерий совершенства.

Вызывает сомнение, верно ли адресовал В. Малявин следующие слова: *«Традиционные в устах православных охранителей нападки на «самочинное умствование» представляют собой хорошо известную в психологии бессознательную проекцию собственных комплексов на других: люди склонны приписывать другим то, чего боятся в себе сами»*. Но по существу, безотносительно адресата, с этим трудно не согласиться. Давайте избавляться от страха возможности в себе «логики предания» (идеологии), от ложного стыда собственной реакционности и даже как будто «запоздалости».



## ГИПНОТИЗМ ПОРОГА<sup>1</sup>

(«Голем» и «Зеленый лик» Майринка)

**Майринк Густав.** *Произведение в алом: Голем: Роман; Зеркальные отражения: Сб. рассказов / Пер. с нем., сост., вступ. ст., коммент. В. Крюкова. — М.: Энигма; Независимая газета. 2004. — 624 с.*

**Майринк Густав.** *Зеленый лик: Роман; Майстер Леонгард: Сб. рассказов / Пер. с нем., сост., вступ. ст., коммент. В. Крюкова. — М.: Энигма. 2004. — 640 с.*

Новая серия (коллекция) издательства «Энигма», специализирующегося на антропософии и алхимии, включает ряд классических произведений художественной прозы. Название серии — «Гримуар» — призвано объединить все эти произведения через обозначение единого статуса: высокого мистико-магического символизма. Оформление серии выполнено московским художником Дмитрием Воронцовым в его яркой манере: как будто выплывающие из наркотического транса обжигающе-багровые обложки с корешками под старую кожу; эмблематически четкие графические рисунки с тщательнейшей проработкой деталей.

Произведения этой коллекции, так или иначе, посвящены положению «посредника», который всегда есть дитя незаконного адюльтера между традициями, ублюбочный плод трагического смешения путей. Такими посредниками, зарождающимися на границах цивилизационных ареалов, в гипнотической зоне их

---

1. Впервые опубликовано в альманахе «Волшебная гора», X, 2005.

запретного инцестуального наложения, явились и трансильванский Дракула, и Голем Праги, этого порога Запада, и Жиль де Рэ, воплотивший в своей судьбе переход от католического мистицизма к сатанизму и, наконец, «Зеленый лик», наводящий мосты между европейскими иудеями и восточными суфиями, указывающий на соответствия между древним Содомом и новым развращенным Амстердамом, олицетворением бежавшего от Христа пост-христианского человечества.

В России почти отсутствует собственно литературоведческие исследования Густава Майринка (1868-1932): несколько очерков, посвященных его биографии, мировоззрению, географическим аллюзиям («пражская» топография) по сути и ограничивают поле нашего майринковедения. Большинство пишущих о знаменитом мистике и его романах не могут совладать с концептуальным богатством и многослойностью его письма — критики заполняют словесами десятки страниц в попытке дешифровать все богатство эзотерических и мистических наслоений, и не достигают желаемого результата. При этом про непосредственную художественную правду, явленную в образах и доступную любому отверстому сердцу — речь уже не заходит. Куда там, когда интеллект погряз в попытках отчитаться в собственной достаточной «посвященности» в малоизвестные источники и тайные доктрины...

Исключения очень редки: к ним, в частности, относится очерк «Черные птицы Густава Майринка» Евгения Головина а также вступительные статьи переводчика данного двухтомника Владимира Крюкова. В них, как и у Головина, дано глубоко личное, субъективное прочтение писателя, без попытки исчерпать проблематику и все объяснить — но именно это-то и позволяет целостно истолковать некоторые из майринковских образов и мотивов.

Любой серьезный исследователь Майринка обречен на высвечивание собственного духовного происхождения, поскольку формальный концептуализм, пусть и замешанный на хорошем знании мистики, каббалы, герметизма, алхимии, является лишь внешней рамкой, в которой должно ожить лицо **читателя**. Даже скудный внутренний опыт, даже слабая интуиция в этом смысле бесконечно ценнее богатой эрудиции — такова сама природа Майринка, писавшего, хотя и на богатом культурном материале, но всегда по наитию, всегда на пределе художественных озарений, а не с холодным расчетом. Если живое прочтение не возникает — то читатель (и литературовед) сам становится чем-то вроде Голема в круговерти книжности и письменности, жертвой собственной запутанности в сетях литературной и философской формы.

В этом смысле Майринк, что бы ни говорили о нем его интерпретаторы, прежде всего большой художник слова, летописец человеческих судеб, свидетель жизненных превращений, происходивших в грозную эпоху, современником которой суждено было ему стать. По мрачно-таинственному настрою образных решений его можно сопоставить с Гофманом, а по напряженному и предельно серьезному подходу к духовному пути героев — с Достоевским. Среди ассоциаций при чтении Майринка, особенно его рассказов, в первую очередь приходят в голову новеллы Э.А. По. Однако, культурная почва, питающая творчество Майринка, глубоко своеобразна — его религиозно-мистические предпочтения и оригинальное, очень смелое истолкование иудейской духовной традиции делает его неповторимым явлением литературы XX века.

В обоих томах новой серии романы сопровождаются большими подборками рассказов, в том числе и впервые переведенных на русский язык. В рассказах убедительно проявляется методологическая после-

довательность Майринка как писателя-мистика: он не «моделирует» книжные мотивы, а действительно серьезно **проводит и отстаивает** свою мировоззренческую позицию. Если попытаться сфокусировать эту позицию, то ее можно обозначить как прорыв из тщеты реальности к «вечному настоящему».

Майринк выступает как неоромантик: он убийственно желчен по отношению к превращенным формам духовности, носители которых: мнимые аристократы, филистеры, «одержимые здравым смыслом обыватели» — несут в себе воинственный апофеоз бессмыслицы жизни. Многие из его рассказов содержат сатирический подтекст, хотя писатель никогда не делает иронию и обличение самоцелью.

Среди работ малого жанра выделяется повесть «Мастер Леонгард», в которой выпукло представлена основная для Майринка-неоромантика оппозиция: главный герой, потомственный рыцарь, вынужден продираться через «бессмысленную муравьиную возню» повседневности к собственному предназначению, заданному кровью предков, посвященных ордена тамплиеров. Любопытно, что здесь, как и во всем творчестве Майринка, перед нами предстает подчеркнуто дуалистическая картина, «или — или», не допускающая культурологических вариантов. На одном полюсе оказывается инертная среда с ее отчасти тупым, отчасти коварным инструментарием, служащим для запутывания героя в паутине рока, для его пленения. На другом полюсе — всегда единственный эзотерический путь, к которому герой, так или иначе, причастен. В такой единственности и безальтернативности предзаданного горнего пути есть своя правда: ведь каждый человек действительно связан лишь с одним духовным призванием, а смешивая его с иными, чужими духовными векторами, он теряет шанс достичь цели. Однако, в разных произведениях различные герои исповедуют

и различные пути «вертикальной инициации». В случае с Леонгардом и его отцом – это тамплиеры, *«орден преступников и нечестивцев, прошедших огненное крещение в пламени духовного бунта»*... Хотя очевидно, что для иллюстрации восхождения Леонгарда Майринк мог бы привлечь и другой материал.

В творчестве Майринка перед нами предстает определенный **целостный ракурс** постижения духовной реальности, ракурс, который можно описать следующим образом. Во-первых, перед нами опыт мистика-индивидуалиста, исповедующего идеал прорыва к «вечному настоящему», к подлинному, «незримому я» (по Майринку, существует еще и «зримое я», которое необходимо преодолеть, став невидимым для самого себя). Во-вторых, неоромантизм писателя выражается в разрыве с повседневностью и отвержении всех промежуточных, компромиссных форм духовности, всего экзотерического. В-третьих, радикальный гностик, неоплатонического и отчасти буддистского типа, Майринк подчеркивает иллюзорность и вторичность видимого мира и настойчиво проводит через свое творчество императив «пробуждения» и «бодрствования» как непрестанного духовного усилия.

Из этого следует и полное отвержение всех образов сей жизни, как не заслуживающих увековечения. *«Пространство, стены, окружающие нас вещи, – читаем в «Зеленом лике», – это лишь внешние обманчивые формы для наших земных подслеповатых глаз; словно проекции невидимого царства, темными тенями падают они сюда, в мир вещественного...»* Духовный герой Майринка всегда противостоит человеческой массе, равно как и массе вещей, предметов, пейзажей, всей городской или сельской петли, смыкающейся вокруг благородного духа. Поэтому центральная мистическая героиня «Голема» Мириам вопрошает своего духовного спутника: *«Да неужто вы и в самом деле считаете,*

*что природа так уж хороша и прекрасна?.. Смею вас уверить, господин Пернат, всем этим незатейливым, милым сердцу каждого сентиментального обывателя красотам очень далеко до тех фантастических пейзажей, в которые, стоит мне только захотеть, в мгновение ока переносит меня мое воображение». И хотя фантазию, это «искусство ведьм», Майринк разоблачает как порождение «промежуточного мира», «безбрежного царства призраков», однако, ожидание чуда и готовность к встрече чуда свидетельствует о подлинности этой склонности мистиков к фантастическому в противовес эмпирике.*

Были бы невозможными, я бы сказал, невыносимыми для слуха майринковских «посвященных» многие слова, которые говорит старец Зосима в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Здесь раскрывается совсем другое богопознание, другой мистицизм — и мы, читатели Майринка, должны отдавать себе в этом отчет. Для православного мистика космос поврежден, но тем паче он достоин любви и достоверен. Вера в реальность космоса делает действительной и веру в людей, в человеческое племя, в свой народ: *«Народ встретит атеиста и поборет его... Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ богоносец»*. На мой взгляд, здесь обнаруживается коренное отличие разных типов мистического: типа «пограничного», «порогового» мистицизма, который воспринимает историю человечества с чувством обреченности, с одной стороны, и типа коренного, фундаментального мистицизма, мистицизма мирового хребта — с другой.

При этом нужно оговорить — Зосима отнюдь не отрицает, что реальность вещей зависит от их связи с метафизическим истоком: все *«живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...»* Для Достоевского ослабление связи вещей

с «иным миром» означает корень мироотрицания и ненависти к творению Божию. Это очень характерная черта: слабая связь с Царствием Божиим дает свет надежды, полный разрыв этой связи приводит к мучительному отрицанию всего и вся — когда мистику необходимо уцепиться за некий медитативный образ, некое исключение из всех правил, некий символ, спрятанный в обманке реальности. Это отрицание подобно гипнотическому состоянию заключенного в камере или состоянию жертвы, загнанной в капкан. Совсем другое — свободное — отношение к внешнему миру являет православный старец: *«Любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите... Будешь любить всякую вещь и тайну божью постигнешь в вещах... Человек, не возносись над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гношишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя — увы, почти всяк из нас!»*

Та же самая истина о связи с потусторонним миром у Майринка неизменно приобретает совсем иной, нежели у Достоевского, болезненный и радикальный смысл: *«Какое тягостное чувство сознавать, — говорит персонаж Нарцисс из рассказа «Зеркальные отражения», — что наша земная действительность, в конце концов, не что иное, как дьявольское отражение некой иной, истинной, реальности, о которой мы, в сущности, ровным счетом ничего не знаем!»*

Для гнозиса Достоевского характерно видеть в метафизической связи миров источник наполнения земли смыслом, для гнозиса Майринка — усматривать непроницаемые перегородки, эдакую насланную злым демиургом порчу, понуждающую человека от противного, через отрицание всех вещей, угадывать подлинную реальность потустороннего. Как знать, может

быть, в условиях «пороговости», «пограничья» загнанный в угол этой патовой метафизической ситуации мистик будет прав, отстаивая свой нигилистический гностицизм, гностицизм как отрицание гипноза, отрицание всего вокруг. Этот нигилизм подобен тому «встряхиванию», которое пытается осуществить над собой человек, осознающий в кошмарном сне, что это всего лишь сон и ему необходимо прогнать его (сновидец при этом всегда испытывает некоторый ужас: «а вдруг это все-таки не сон?»). Главный герой «Голема» Анастасиус Пернат в этом смысле является человеком с редуцированной памятью: *«Все внезапно обрело свое кошмарное объяснение: я был душевнобольным и подвергся гипнотическому внушению, наглухо замуравованному ту заветную центральную комнату, которая открывает доступ к остальным pokojам моего сознания...»* В этой особенности Перната заложено и объяснение всей сюжетной траектории, по которой он движется к финалу: прорыву к полноценной реальности потустороннего.

Не в этом ли состоит загадка «големизации» мира? Человек уподобляется Голему, немому болвану, упуская связь вещей с иными мирами, с высшим царством, постулируя как должное разрыв видимых вещей с этим царством. Ситуация Голема, таким образом, обнаруживает себя как болезненное сужение духа, концентрация на состоянии болевого шока, сведение своего духа к тому, что находится подле тебя.

Образ «Голема» — несомненное открытие Майринка. В этом образе он дал нечто вроде пророческого «гештальта» современному иудаизму, иудаизму в эпоху нигилистических революций, всемирной модернизации и секуляризации. Неудивительно, что первый его роман обрел у читателей огромную популярность.

Большой эвристический потенциал художественных прозрений Майринка подтвердился в тех филь-



мах о Големе, которые были сняты по мотивам романа. Остроактуальное звучание приобретает образ Голема в одноименном фильме П. Вагенера 1920 года, в котором майринковские мотивы тесно переплетаются со старыми легендами о пражском равви Леве (Лозе) и его создании, глиняном Големе. В этих фольклорных легендах Голем восстает на своего создателя и крушит все на своем пути. Прикрепляя на грудь своего Голема пентаграмму (у Майринка – тетраграмма, вставляемая не на грудь, а в зубы), Вагенер делает еще более прозрачной идею об иудейской инспирации большевистской революции и о разбуженных в этой революции демонических силах земли. В «Големе» Вагенера использованы те источники, которые возводят магию раввина к способности вызывать Аштарофа, жестокого и мстительного демона научной мудрости. В определенный момент, предусматриваемый астрологическими данными, Аштароф требует Голема обратно. Не дожидаясь этого момента, раввин должен остановить *«безжизненную глину, чтобы силы тьмы не осуществили возмездия»*.

Возвращаясь к роману Майринка, легко проследить эту связь с суммой талмудических и околоталмудических коннотаций. Пражское гетто выступает как вместилище как будто некоей магической колбы, в которой созревает для мира новейший гомункул, двойник человечества. Некоторые критики полагают, что легенды о Големе послужили для М. Шелли источником ее замысла романа о Франкенштейне, еще одном образе из «пограничного», «буферного» культурного пространства. Фольклорный Голем представляет собой и впрямь нечто среднее между славянским Вием и романтическим Франкенштейном, сочетая в себе черты старой демонологии и модернизированной «научной» магии. В эпоху Майринка передовая идеология марксизма завоевывала мир – тогда и впрямь могло

показаться, что Маркс запустил процесс образования пролетарского Голема, сокрушающего все старые культуры и сплюсывающего их в единую «материалистическую» плоскость.

Однако, другим значимым мотивом, объясняющим предназначении Голема, считается роль стражничества. Голем выступает как страж иудейской блудницы, магический напарник для «демонической Шекины», который силой связывает разрушительные для еврейской общины секулярные тенденции, энергию Гаскалы, расшатывающую традиционные устои еврейства. Своеобразным отражением каббалистических мотивов о Големе как напарнике блудницы в романе Майринка является слух о том, что старьевщик и подпольный миллионер Вассертрум прячет в своем доме загадочную восковую куклу, которая является его женой. Зловещий образ Вассертрума как ключевой фигуры гетто, олицетворения подспудного иудейского могущества и тайного богатства, интуитивно связывается с Големом. В Големе помимо очевидно фантастических, сказочных аспектов воплощалось многовековое чаяние иудеев о посрамлении извечного срама и унижения, чудесном преображении болвана с явно олигофреническими чертами в блистательного и могущественного Мессию. Таким образом, Майринк показал одну из важных сторон парадоксальной юродственной надежды иудеев на светлое будущее субботнего покоя, на благоденственный «конец истории».

С внутренней иудейской точки зрения, Голем значим не столько как социальный проект, идущий вовне гетто (это уже позднейшие интерпретации, с точки зрения «культуры гоим»), сколько как своеобразное выражение идеи рода, собирательное лицо предков, магический талисман, концентрирующий в себе судьбы всех пращуров. Именно так, как *«последнее лицо — холодный и бесстрастный лик Голема, венчающий генеа-*

*логического древо нашего рода»,* предстает этот образ во внутреннем сознании Перната. Однако, начало големического, оказывается, присуще всем носителям рода, поскольку, как объясняет Пернату Ляпондер, *«ваша душа пока что составлена из многих Я, как муравейник — из несметных полчищ муравьев, в вас заключены духовные останки тысяч и тысяч предков — патриархов вашего рода».* Практически каждый человек, не достигший мистической реализации, представляет собой именно такое собрание мириад «эго», говорящих в нем и даже спорящих между собой молекул его собственной крови.

Выбор Майринка — это выбор индивидуалиста, высвобождающегося из тесных объятий рода. Он прочерчивает траекторию, имеющую любопытные параллели в гадании на картах Таро, — обстоятельную интерпретацию этого читатель найдет у Владимира Крюкова в его предисловии к тому. Я же лишь отмечу, что вся эта символика вращается вокруг одного и того же места: «внутренней комнаты», комнаты без входа, «колбы», в которой до времени сокрыт Голем, этот запертый в гетто талисман всего рода, тайная кукла, вокруг которой роится жизнь общины. В этом спрятанном символе время от времени просыпается сила, связанная с попыткой иудеев с помощью симпатической магии вызвать предтечу Мессии. Сила эта олицетворяет нетерпеливое ожидание. Для Майринка же выпадающий из «внутренней комнаты» герой, если и является в каком-то смысле Мессией — то только для самого себя. Это значит, что Майринк дает нам собственно **постиудейскую** метафизическую прозу. (Безотносительно романа «Голем» можно сказать, что Майринк работает и как писатель постиудейский, и как постхристианский, конкретнее: посткатолический.)

В романе «Зеленый лик» Майринк дает другое воплощение идеи рода. На этот раз речь идет не об им-

манентном гетто образе, не о заключенном в глиняный сосуд конденсате тоски и томления иудейской общины — но, напротив, о трансцендентном вестнике, сопутствующем сынам Израиля и содействующем их духовному пробуждению. *«Одни поговаривают, будто он — Вечный жид, другие называют его Илией; гностики утверждали, что сей есть Иоанн евангелист, и всяк, выдавший его, описывает таинственного ключника по-своему...»* Реальное обличье этого невидимого ангела, как читает главный герой романа Хаубериссер в посланном ему эзотерическом тексте, *«геометрическая фигура, некая мерцающая сигилла на ночном небосклоне»*.

Через роман «Зеленый лик» проходит сквозная черта — водораздел между сухим и влажным путем духа. Сухой путь, путь огня соответствует взгляду сверху (знанию), влажный путь, путь религиозного смирения более слабых — взгляду снизу (вере).

Даже за гробом, полагает один из высоких мистиков, изображенных в романе, Сваммердам, праведники и подвижники влажного пути продолжают жить иллюзиями, тенями реальности. Их удел — «бесцветный, ущербный рай», утешение теми земными образами, которые они не смогли отбросить ради «сокровенного Логоса». Таким образом, даже не все праведники попадают в разряд «избранных», поскольку ключевым отличием избранных является не праведность, а пробужденность.

Одним из важнейших для понимания «Зеленого лика» персонажей становится в романе блаженный хасид Айдоттер, который живет двойной жизнью: внешне это пожилой беженец из Одессы, потерявший свою семью и торгующий шнапсом, но это все — лишь оболочка Айдоттера, надетый на него «кафтан». Внутри находится преображенный человек, как выясняет ученый Сефарди, посещая Айдоттера. С тех пор как в

жизни хасида произошёл перелом, его сердце и мозг поменялись местами. Перелом был связан с визитом к нему пророка Илии, представившимся как «Хадир Грюн». Этот зеленоликий пришлец из потустороннего переставил внутри Айдоттера «сокровенные свечи макифим». С тех пор Илия никогда не покидает Айдоттера. С тех же пор старик не умеет в отношении внешних обстоятельств *«отличить, было это со мною или было не со мною»*, *«где кончается Айдоттер и где начинается остальное»* — то есть в нём проявились качества всечеловечества и ясновидения. *«Все, что написано в каббале за Бога, — утверждает юродивый хасид, — ложь и обман. По жизни все не так»*. Илия (Зеленый лик) для Айдоттера предстает как неподвижный центр, вестник и хранитель, перед которым, ракообразно пятясь, прокручивается череда «прошлых жизней» человека, то есть жизнь рода в его целом.

Хаубериссер, пробуждение которого от сна земной действительности представляет собой главную сюжетную и смысловую линию романа, достигает своей цели через собственное раздвоение и «развоплощение», в ходе которого он видит себя со стороны и в то же время обретает свое «незримое я». Всякая земная религиозность вне этого пути избранных есть лишь поклонение идолам разной степени изощренности и утонченности. Прорыв из идолопоклоннического измерения к подлинному бодрствованию Хаубериссер формулирует так: *«Хочешь молиться — молись своему незримому Я; это единственный бог, внемлющий молитвам»*. В трансформации своего героя Майринк недвусмысленно прочерчивает символические соответствия с «королевским искусством», алхимией. Любопытно, что финал этой трансформации происходит на фоне апокалиптических картин: гибели Амстердама в ходе невиданных природных катаклизмов. Остается неясным: действительно ли преображение природы глав-

ного героя и его сближение со своей алхимической «королевой» синхронно историческому Апокалипсису, или сметание с лица земли старой реальности, которое наблюдает Хаубериссер, есть мистическое видение, которое касается только его личного сознания. Вопрос этот не вполне законен, поскольку, как уже отмечалось, для героев Майринка объективная внешняя действительность иллюзорна, представляя собой лишь предельно искаженные тени подлинной действительности.

Теперь, после преображения, Хаубериссер надеется увидеть новую землю, обновленную великой весной. Эту землю ангелоподобные человеки будут не затемнять, как раньше, а освещать своими «сияющими тенями». Эти сияющие тени полулюдей-полуангелов чем-то напоминают огненные колесницы, уносящие в небо пророка Илию и праведного Еноха. Мир восстановлен, разбитые вазы (сефиры) Адама Кадмона вновь восстают из осколков: пролитые в нижний мир искры Божии вновь собираются и сияют прежним единым божественным светом.

Однако, что-то останавливает перед этим оптимистическим сценарием снятой порчи, разорванного гипноза... Что-то настораживает в этом торжестве... Может быть, это иудейское ожидание Мессии, которое зависло в какой-то неопределенности между коллективным ужасом перед выплывшим из бессознательных глубин образом Голема и недостижимым индивидуалистическим идеалом вознесения на огненной колеснице.

## **«АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИСТОРИЯ» НА ЗАПАДЕ. СТРАТЕГИЯ РАСШАТЫВАНИЯ<sup>1</sup>**

*«Приорат Сиона», по всей видимости, уже победил. Об этом говорит та легкость, с которой удалось «уберечь» проект Конституции Евросоюза от рудиментов христианства. При этом попытки диснейфицировать антихристианскую эзотерику представляют собой лишь видимый краешек айсберга новейшей культурной идеологии.*

### **«Код да Винчи» — не просто бизнес-проект**

В современном культурном сознании Запада происходят серьезные сдвиги, смысл которых можно уловить только в значительной временной перспективе. Одним из направлений этих эпохальных сдвигов стала ревизия европейской истории и переоценка ее духовных корней. На сегодня самым массовым символом альтернативно-исторического сознания является роман Дэна Брауна «Код да Винчи». Эту книжку, как правило, в мягкой обложке можно найти практически в каждой точке Евросоюза, в любой лавочке, где есть книжные стойки. Проект грамотно раскручивается — роман получил свое развитие в компьютерных играх и одноименном фильме Рона Ховарда, выход которого весной 2006 года сопровождался большим скандалом.

---

1. Впервые опубликовано в альманахе «Волшебная гора», XIII, 2007.

Однако рекламная кампания вокруг «Кода да Винчи», сколь бы масштабной она ни была, представляет собой, несомненно, лишь видимый краешек айсберга, формирование которого идет уже давно.

Гораздо больший интерес, чем детектив Брауна, в котором нет ничего или почти ничего нового с точки зрения идейного содержания, способны представить не относящиеся к массовой культуре интеллектуальные кампании второй половины XX века — направленные на реабилитацию «альтернативно-научных» форм знания, неоспиритуальных и магических направлений. Целый пласт литературы «эзотерического просвещения» был издан на Западе в последние десятилетия века. Проект «Кода да Винчи» в этом смысле является отголоском старой интеллектуальной моды. Неудивительно, что нашелся и прямой прототип — исследование «Святая кровь и святой Грааль» М. Бейджента, Р. Ли и Г. Линкольна, первое издание которого вышло в 1982 году. При знакомстве с этим исследованием читатель ясно понимает, что вся концептуальная канва Дэна Брауна происходит отсюда.

В начале 2006 года двое из авторов этого сочинения, которое в свое время вышло суммарным тиражом в 2 млн. экземпляров, подали на Брауна в суд за плагиат, а затем, после оглашения оправдательного вердикта, подали и апелляцию в Верховный суд Великобритании. Впрочем, несмотря на огромные доходы от продажи бестселлера и еще более значительные кассовые сборы от фильма (в мировом прокате они превысили 800 млн. долларов), сама тяжба является не столько выяснением авторских прав, сколько частью все той же масштабной рекламной кампании. В данном случае реклама делается уже не только на популярный детектив, но и на его интеллектуальные первоисточники. Ведь неслучайно как «Святая кровь» так и сопутствующие ей «научные расследования» XX века



переживают сейчас новую волну переизданий. Права же на оба названных произведения, что немаловажно отметить, принадлежат одному лицу — издательскому дому Random House.

В России эту тему оседлало издательство «Эксмо», выпускающее специальную серию «*Тайны древних цивилизаций. Документальный триллер*», которую открывали как раз «расследования» Бейджента, Ли и Линкольна. Так же как и на Западе, продажи книг этой серии резко выросли после выхода фильма «Код да Винчи». По сообщению SkyNews, сам Браун и не отрицает, что был знаком с идеями «Святой крови» (поистине, дико было бы это отрицать!), более того, он назвал одного из персонажей своей истории сэра Ли Тибинг, что является анаграммой фамилий авторов этой книги.

Кризис традиционной исторической науки и подъем «альтернативной истории», подвергающей сомнению общепризнанные факты и оценки, — значимые приметы нашего времени. В России этот феномен получил название «фоменковщины» — в нем ярко проявились черты постмодернистской беспочвенности и самодовлеющего скепсиса. Постмодернизм в его классическом виде дразнит ради того, чтобы дразнить, подвергает критике ради упоения принципом относительности всего и вся. Однако не всякий постмодерный эксперимент представляет собой «искусство для искусства», и не все, что внешне выглядит как беспочвенность, лишено каких-то далеко идущих целей.

Так или иначе, новая волна переиздания книг-расследований продолжает собой весьма **последовательную идейную линию, своего рода историософскую идеологию**, внедрение которой как на уровне массовой культуры, так и в среде более образованной публики в последние годы переходит на качественно новый уровень. «Альтернативно-историческая» наука, за кото-

рую выдают себя представители этой волны, вписывается в рамки единой пиар-кампании, цель которой не лежит на поверхности. Скорее всего, мы имеем дело с целым спектром целей. Попробуем описать некоторые из них.

### **Цель первая: замер общественных настроений**

На примере «Кода да Винчи» мы видим одну из первых попыток диснейфицировать антихристианскую эзотерику, сделать ее предметом массовой культуры (в отличие, скажем, от скандального фильма Скорцезе, с его претензией на высокомерное эстетствование). На первый взгляд, многие произведения «альтернативной истории» представляют собой пародию на многослойную конспирологическую литературу, в которой на полном серьезе разоблачаются «тайные общества», «заговоры», как подрывные, так и реакционные. Однако выход из тени новой конспирологической идеологии, которую представляют собой книги из серии «Святая кровь», интересен как свидетельство определенного умонастроения сильных мира сего на Западе.

Конечно же, никаких научных открытий и настоящих разоблачений в этой литературе мы не найдем. Речь идет именно об идеологии – то есть о некоторой комбинации известных фактов, подтасовке некоторых догадок и истолкований, выстраивании их в соответствии с новыми гипотезами и схемами добра и зла (при этом добро и зло могут буквально меняться местами по сравнению с традиционной картиной). Многие критики видят в альтернативно-научной литературе и аргументации работу современных масонов. В таком случае приходится признать: интеллектуальный уровень и кругозор «масонских писателей» оставляет желать много лучшего. Особенно очевидно

это для немолодых российских читателей, за плечами которых — блестящая советская библиотечная и журнальная культура, а также опыт русских конспирологов 90-х годов (Платонова, Дугина, Воробьевского и др.), ни в чем не уступающих своим западным коллегам, а во многом и превосходящих их.

Вполне возможно, на стол выложены далеко не все козыри, и на сегодня происходит лишь некоторый замер парамасонскими организациями общественных настроений, проверка на прочность традиционной культуры и готовности людей оставаться приверженными «старым, добрым» стереотипам о морали и авторитете. В таком случае замер этот показывает весьма успешные результаты. Скандальная рекламная кампания принесла свои плоды, причем частью ее были громкие протесты и демарши со стороны католиков, православных и мусульман и действия цензурных институтов (вплоть до запрета показа картины в Иордании, Сирии, Ливане, Египте, а затем в Белоруссии и Азербайджане). Римско-католическая церковь призвала верующих бойкотировать «оскорбляющий Христа» фильм Ховарда. С точки зрения рекламщиков, эти обстоятельства с лихвой компенсируют равнодушие критиков, в один голос признавших его «скучным» и «никаким». Любопытно, что именно католические страны (Италия, Испания, Франция) дали максимум кассовых сборов фильма, при этом на пик популярности он поднялся также в США, Японии, Британии, Германии.

Социологические опросы, проведенные в разных государствах, показали, что «Код да Винчи» поменял представление о католицизме у значительного процента аудитории. Опросы среди католиков в США дали 12% поверивших Брауну против 60% не поверивших. Гораздо более впечатляющие данные получают при опросах неверующих или представителей других

конфессий. Меняются и традиционные представления о Христе. Британская газета «Телеграф» утверждает, что две трети британцев, прочитавших роман Брауна, верят, что у Иисуса и Марии Магдалины был ребёнок. В общем, на уровне массового сознания «масонская работа» ведет к успехам.

Сложнее обстоит с распространением этой же идеологии на более высоком интеллектуальном уровне. Что касается самой схемы, по которой строятся «расследования» разоблачителей, то она далека от виртуозности. Гораздо более насыщенным и глубоким произведением на их фоне был «Маятник Фуко» («Код да Винчи» явился, пожалуй, чем-то вроде бледной тени этого романа, к тому же у Брауна нет той искрометной иронии, которая свойственна Умберто Эко), в котором содержится хлесткое определение «альтернативно-исторической» писанины: *«При желании совпадения находятся всегда, повсюду и между всем».*

Именно на таком принципе строятся расследования Бейджента, Ли и Линкольна («Мессианское наследие», «Свитки Мертвого моря», «Цепные псы Церкви») а также их продолжателей Найта и Ломаса («Второй мессия», «Ключ Хирама», «Масонский завет») и целого ряда младших братьев и конкурентов. В этой конспирологической волне, несмотря на некоторые внешние различия, удивляет единство идеологического подхода, некоторый маяк, который светит разным авторам в качестве путеводного.

### **Цель вторая:**

**подготовка новой «переоценки ценностей»**

Маяк этот, если верить масонской версии, зовет к дальнейшему освобождению и раскрепощению человечества. Но для такого освобождения необходимо произвести нечто вроде духовной инвентаризации,

смотря интеллектуальных и духовных сил. Поэтому еще одной целью «альтернативно-исторической» кампании может быть мониторинг рынка идей а затем и маркетинг «переоценки ценностей» как того духовного товара, который они намерены реализовать. Анализ первых плодов этой стратегии позволяет выделить несколько смысловых узлов идеологии «переоценки ценностей». Итак, работа идет в следующих основных направлениях:

1) Подчеркивается, что традиционная церковь (в особенности католическая, но и православная там, где о ней идет речь) на протяжении тысячелетий систематически искажает факты и скрывает тайны, которые ей на самом деле хорошо известны, в том числе данные о своих собственных преступлениях. Для этого ей приходится жестко подавлять инакомыслие, поскольку инакомыслящие рано или поздно приходят к разоблачению многовекового заговора Церкви против неортодоксов. Это одна из фундаментальных «истин» альтернативно-исторического сознания, которая сама по себе даже не обсуждается.

2) При этом всячески обосновывается, что, несмотря на многовековой духовный тоталитаризм, в нем постоянно тонкой струей жила традиция подлинного эзотеризма, идущая из дохристианских времен. Время от времени эта традиция крепнет и образует свои корпорации, институты а иногда даже и целые государства, которые неизбежно вступают в противостояние с тоталитаризмом европейского большинства. Гонения на многих еретиков, преследование иудеев, каббалистов, герметиков, крестовые походы против альбигойцев в XIII веке, разгром ордена тамплиеров в XIV веке, более поздние процессы инквизиции, «охота на ведьм», антимасонские кампании — все это предстает как попытки тоталитарного подавления альтернативной эзотерической традиции.

3) С другой стороны, неортодоксы, отличающиеся религиозной терпимостью и широтой взглядов, открыты как древним дохристианским истинам, так и лучшим проявлениям самого христианства. Они несут в себе не ложное, а подлинное «апостольское преемство» — эта линия Иерусалимской церкви апостола Иакова, физических потомков Иисуса Христа (от Марии Магдалины), которых охраняет орден «скалы Сиона» (приорат Сиона), создающий время от времени свои дочерние структуры: тамплиеров, розенкрейцеров, масонство различных обрядов. Именно эта линия подготовила и осуществила грандиозный замысел — реформацию Лютера и торжество протестантизма. Эзотерики продолжают действовать и в нашу эпоху, время от времени намеренно допуская утечки информации о своей деятельности, собирая в своих рядах лучшие творческие силы и вынашивая замысел восстановить полноту своей власти над Европой. Агенты их влияния проникают повсюду и занимают важнейшие посты в правительствах разных держав, в церкви (например, их агентом был папа Иоанн XIII, готовивший Второй Ватиканский собор, на котором Римская церковь фактически покаялась в средневековых грехах инквизиции и разрешила католикам быть масонами), в самой инквизиции и духовных орденах.

Авторы «Святой крови» повсюду ищут и находят агентов «Приората Сиона», все нити ведут в Приорат, их не останавливает то, что некоторые из ключевых документов, на которые они опираются, признаны фальшивыми. Даже фальшивки могут служить, по их мнению, косвенным доказательством существования тысячелетней тайны. Разноплановость и многовекторность всей этой конспиративной деятельности их тоже не смущает: *«Так как Приорат действовал только подпольно, не следовало ждать упоминаний о нем под его собственным именем... Имея дело с организацией, кото-*

*рая смогла выживать на протяжении девяти веков, мы должны предполагать в ней величайшую гибкость, способность постоянно обновляться, приспосабливаться к каждой эпохе, склоняясь перед ее законами, — короче, изменять свою видимость, свою деятельность и свои цели в соответствии с требованиями эпохи».*

Иными словами, авторы гипотезы не столько раскрывают действительные тайны прошлого, сколько ищут некие следы априорно известной им «тайны», как бойскауты, выполняющие поставленное вожатым задание. Аналогичным образом разрешают они и вопрос «альтернативно-исторического» прочтения образа Иисуса Христа. *«Будучи далеки от желания дискредитировать Евангелия, мы имеем только одно намерение: подвергнуть их строжайшей критике с целью отделить истинное от ложного и постараться найти за оболочкой сказки следы исторической действительности... В этом случае нам нужно было сначала поискать элементы, позволяющие сделать выводы о том, что Иисус был женат на женщине, названной Магдалиной. Конечно, эти элементы проявляются не очень четко; мы должны были искать их между строк, за намеками и недоговоренностями...».*

Эти во многом саморазоблачительные слова действительно говорят о том, что писатели получили какое-то задание, и задание это, возможно, основывалась на источниках и убеждениях, которые они не могли разглашать и демонстрировать. Поистине сложная задача — показать то, чего нет, сделать убедительным то, на что невозможно даже намекнуть. Однако рвение творит чудеса.

Технологии расшатывания традиционного сознания работают во многом опосредованно. Мотивы о биологическом потомстве Христа, возможно, имеют значение не в качестве реальной претензии на восстановление власти династии Меровингов, но имен-

но как «расшатывание», путем вынимая тех или иных краеугольных камней из фундамента традиции, провозглашения тех или иных кощунств. С другой стороны, у антихристиан, к примеру, сатанистов, существует еще и стратегия создания пародии на церковную традицию (черная месса как пародия на литургию, выдвижение альтернативных мессий как пародия на Христа, мотивы Грааля как чаши Вавилонской блудницы у Алистера Кроули, наконец, вера в пришествие Антихриста в чертах, пародирующих «второе пришествие Христа»). Образ Марии Магдалины и «семьи Грааль» в интерпретации «альтернативных историков» можно рассматривать как кощунственную пародию по отношению к Богородице и Церкви. В этом смысле верны наблюдения Сергея Мазаева на сайте АПН. ru, отмечающего связь проекта «Кода да Винчи» с феминистской идеологией. *«Образ Богородицы, – пишет Мазаев, – трагический и сильный, превозносящий женщину выше апостолов и небесных Сил бесплотных, тем не менее, претит феминистскому сознанию именно потому, что фигуры женщины-матери и мужчины-сына остаются несоизмеримыми. Невозможность сравнения, состязания и уравнивания образов, выражающих христианские идеалы мужества и женственности, отвращает феминизм от христианской культуры и понуждает искать более политкорректный образ женщины в фигурах жены, любовницы, соратницы и т. д.»*

Квалифицированный историк, так же как любой знаток Нового Завета без труда отметит множество искажений, передергиваний и прямых нелепостей в концепциях «альтернативных историков» (см, к примеру, статью «Код ада» Юрия Соловьева, вышедшую на сайте Правая.ru). Особенно режут ухо домыслы на мотивы Евангелия. Неоднократно авторы «Святой крови», так же как авторы «Второго Мессии» и других сочинений этой серии подчеркивают, что традицион-



ная Церковь стремилась «замять» настоящий смысл надписи «Царь иудейский» на табличке, прибитой к распятию Христа — выдать эту надпись за издевку Пилата. Эти «откровения» могут ввести в заблуждение только дилетантов, поскольку существует богатая историко-богословская традиция, согласно которой Иисус действительно был законным «царем». Однако пропагандисты зачем-то настойчиво ломятся в открытую дверь, доказывая то, что и так известно.

Еще более абсурдны домыслы относительно того, что разбойник Варавва, отпущенный Пилатом вместо Христа, был родным сыном Иисуса — в подтверждение этой гипотезы авторы не приводят ни одного вразумительного аргумента, из чего можно сделать вывод, что им подобное допущение (для уха верующего кощунственное по сути и по форме) доставляет извращенное наслаждение. Рассуждая о том, что ученики Иисуса сфальсифицировали его Воскресение, авторы «Святой крови» доходят до того, что объявляют Понтия Пилата сообщником «фальсификаторов». Аргументы они подбирают убийственные — оказывается, Пилат специально для этого позволил Иосифу Аримафейскому снять с креста тело Иисуса. В результате таких и подобных им измышлений, недостойных не только серьезного историка, но даже и низкопробного журналиста, перед читателем предстает под видом «научной критики» и «гипотез» небывалая по дерзости и беспардонности ревизия Евангелия.

Трудно не согласиться с Патриком Бьюкененом, который в своем отклике на «Код да Винчи» заметил: *«Мы живем не просто в постхристианскую эру, но и в антицерковной культуре, которая не заслуживает защиты или спасения, поскольку эта культура поистине сатанинская»*. Однако, стратегия «альтернативной истории» действует и реализует все новые и новые цели. Это означает, что наша эпоха еще не самая сата-

нинская из возможных.

Грубые методы «альтернативных историков» должны иметь какое-то объяснение. Дело видимо в том, что они и не ставят перед собой задачи завоевать авторитет в академическом сообществе — прямая ложь и некомпетентность бессильны в среде ученых, однако они не мешают навязывать обществу новую идеологию. Если концепция красива, если ее выводы ведут к тому, что ожидается и что находит поддержку у могущественных сил (дальнейшая эмансипация, раскрепощение индивидуума, размывание традиционных форм культуры) — любые ошибки прощаются, а возражения рассматриваются как мелочные придирки. Похоже, что субъект, реализующий стратегию «альтернативной истории», весьма влиятелен, по существу он обладает большой властью в Европе. Однако его власть имеет некоторые ограничения: устойчивые представления о морали, консервативный взгляд на христианские ценности, остатки религиозной веры... На уровне быта и нравов Европа уже почти сдалась, на уровне символов и исторического наследия в ней еще что-то сопротивляется.

Однако, продолжим рассмотрение того спектра целей, которые поставлены перед «альтернативной историей», этим модным направлением западной гуманитарной мысли.

### **Цель третья: попытка дискредитации консервативного католического крыла (Opus Dei)**

Пожалуй, действительно свежим в романе Брауна по сравнению с первоисточниками из серии о «Святой крови» следует признать мотив католической организации Opus Dei («Дело Божие»). Эту организацию в романе ничтоже сумняшеся называют «сектой», соот-

ветствующие персонажи действуют у Брауна именно как сектанты, причем изуверские. В фильме красочно показано самобичевание фанатика и использование им «власяницы» (браслета с металлическими шипами для умерщвления плоти). Надо сказать, что эти детали действительно присутствуют в аскезе *Opus Dei*, хотя далеко не все члены организации используют подобные методы.

Между тем *Opus Dei* — официальная и признанная католическая организация, получившая еще в 1982 году статус «персональной прелатуры Ватикана», то есть экстерриториальный статус для ведения миссии в различных регионах и епархиях поверх юрисдикций местной церковной администрации. Фактически в XX веке после либерализации и «размягчения» иезуитов, именно «Дело Божие» взяло на себя роль хранителя консервативных ценностей и одновременно ордена для мирян. Неудивительно, что по сюжету «Кода да Винчи» только опусдеистам по силам противостоять «Приорату Сиона» — они стремятся к тому, чего не удалось добиться в свое время ни доминиканцам, ни Святой инквизиции, ни иезуитам: полному искоренению «семьи Грааль», охраняемой Орденом Сиона. Любопытно, что согласно уже упоминавшимся в первой статье социологическим опросам в Британии, 17% британцев, кто читал роман Брауна, убеждены, что *Opus Dei* действительно является жестокой сектой.

Некоторые критики допускают, что «Код да Винчи» вообще написан по заказу опусдеистов, поскольку делает им, хотя и негативную, но яркую рекламу. Рекламный эффект налицо, однако все-таки странно подозревать подобную изошренность в последователях католического святого Хосемарии Эскривы де Балагера, основателя *Opus Dei*. Дело, по всей видимости, в другом: многих пугает, что методы ордена, в который входят десятки тысяч мирян, оказались весьма

эффективны, а его последователи быстро и успешно делают карьеру. Согласно одному из тезисов святого Эскривы, которые он обращает к членам ордена: *«Ты ли стадный человек? Ты родился, чтобы стать вождем!»* На сегодня опусдеисты занимают многие ключевые позиции в европейских государствах, особенно в Испании и Италии, заняли они и важнейшие посты в Ватикане, вытеснив оттуда иезуитов. По тонкому замечанию Е. Холмогорова, *«черная легенда «Опуса» удивительно напоминает «черную легенду» иезуитов... Можно сказать, что в кризисном XX веке, как и в кризисном XVI, Католическая Церковь нашла инструмент «контрреформации», возникший как инициатива снизу, и сумела воспользоваться этим инструментом. Система сработала».*

Успех опусдеистов в мире является наглядным опровержением неизбежности торжества тех сил, которые стоят за «альтернативной историей». После прихода нового Папы Бенедикта XVI церковь значительно «поправела», стала еще ближе к консерватизму *Opus Dei*. И теперь даже Германия, одна из самых протестантских и просекулярных (наряду с Францией и скандинавами) стран заколебалась — в лице Ангелы Меркель она уже готова пойти на некоторые уступки новому папе.

В свое время опусдеисты прочно заняли все ключевые позиции в правительстве Испании, провели там блестящие реформы в 50-е — 60-е годы, в которых открытость экономики сочеталась с протекционистскими тарифами и ставкой на техническую модернизацию собственной промышленности. Прирост промышленного производства достигал в Испании 10 % в год. С 1992 года после некоторого перерыва явное присутствие ордена в составе практически всех правительственных кабинетов возобновилось. В свою очередь колледжи ордена выпускают по всему миру высо-

копрофессиональных светских специалистов, многие из которых создают семьи, делают блестящую карьеру и — что очень важно — продвигают собратьев по ордену. Эта взаимная солидарность братьев и сестер *Orus Dei*, а также их стремление не афишировать свою религиозность и хранить в тайне принадлежность корпорации снискала им своеобразную славу. Недоброжелатели стали называть организацию «белым масонством».

Накануне канонизации Балагера в 2002 году развернулась кампания против «Дела Божия». Журналисты пытались дискредитировать как личность Балагера, так и финансовые операции орденских банков, публиковали фотографии кожаной плетки, которой адепты истязают себя. Особенно активно антибалагеровская кампания развернулась в Германии. Критики *Orus Dei* старались показать, что это самая настоящая секта, близкая по многим чертам к тоталитарной. В частности, всячески обыгрывался тот факт, что часть членов организации, принимающие обет безбрачия (так называемые нумерарии), обязаны завещать в пользу ордена все свое имущество. На фоне этой кампании антиопусдеистские мотивы у Брауна выглядят не столь уж необычными. Другое дело, что бестселлер и фильм вывели эту тему на принципиально иной уровень, творя новый миф массовой культуры о зловещем «белом масонстве» и возрождении средневековой инквизиции.

**Цель четвертая: деконструкция  
христианского представления о «Мессии»**

В «альтернативной истории» образ Иисуса Христа странным образом двоятся. С одной стороны, он признается величайшим пророком, с другой — несмотря на подчеркивание его царского «помазания» (статус Мессии), сам этот статус признается как будто не-

хотя. В «книге-расследовании» К. Найта и Р. Ломаса «Второй Мессия» внушается, что есть правильное и неправильное понимание «Мессии»; правильное понимание — это исконное иудейское представление о помазаннике, и в это представление Иисус из Назарета практически не вписывается. В ходе сюжета сначала обосновывается, что распятый в 1307 году великий магистр тамплиеров Жак де Моле представлял собой подлинного мессию — «Второго Мессию» в истории христианства. При этом как дополнительный аргумент приводится факт ареста в том же году во Франции «всех евреев». Затем же читатель незаметно подводится к тому, что роль «первого Мессии» больше подходит «Цадоку», Иакову Праведнику, а вовсе не Иисусу. Отсюда следует, что, как уже говорилось, подлинное апостольское преемство возводится к Иерусалимской церкви св. Иакова, общине «иудейских христиан», сохраняющих полную приверженность ветхозаветному Закону, тогда как другие последователи Иисуса фактически объявляются «лже-апостолами» и узурпаторами.

Вся официальная история Церкви, начиная с апостольских времен, таким образом, предстает как грандиозная подмена. Весь цикл «альтернативной истории», там где он касается личности Христа, устойчиво, хотя и ненавязчиво, проводит мысль о том, что в фундамент это подмены заложен догмат о «божественности» Иисуса. Как пишут авторы «Святой крови», новая религия *«была предназначена главным образом для римской или романизированной аудитории и должна была представлять все события в выгодном для римлян свете в ущерб евреям... Римляне привыкли обожествлять своих лидеров, например Цезаря, и нужно было сделать Иисуса богом, чтобы соперничать с ними на равных. Это и сделал св. апостол Павел... Власть, величие и чудеса нового бога должны были обладать способностью к конкуренции с теми богами, которых он*

*хотел вытеснить*». Эти размышления чрезвычайно напоминают лекции по научному атеизму, выступая новым изданием популяризованного Фейербаха. И неслучайно далее всплывают параллели с восточными богами, «бесчисленной когортой умирающих и воскресающих богов», как выражаются авторы, приводятся хорошо знакомые нам, бывшим советским людям, аргументы о том, как кочует из одной восточной религии в другую сюжет о рождении божества от девственницы, ритуальные праздники весеннего обновления и проч., и проч.

Все сходится, если вспомнить о масонской версии. Цикл о «Святой крови» представляет собой мягкий адаптированный вариант старых утечек о «Лжеце Галилеянине», время которого прошло. Антихристианская, хотя и максимально смягченная, подоплека «альтернативной истории» при этом лишь усиливается всякий раз, когда речь заходит об иудаизме и иудеях. Это своего рода «священная корова», на которой стремятся выехать авторы — они проявляют огромное рвение в своей апологетике относительно евреев во всем и везде, где только это возможно (вероятно, рассчитывают на еврейскую поддержку своей идеологии). Так, например, в книге «Второй Мессия» авторы в манере, свойственной всем «альтернативным историкам», стараются ошеломить читателя фактами о геноциде евреев в I веке н.э., как будто открытие этих фактов принадлежит именно им. Последнюю книгу христианской Библии «Апокалипсис» они стремятся представить не как пророчество о конце времен, но как «отголосок» тех страшных событий, когда римляне razорили Иерусалим и рассеяли иудеев по свету. Крепости Масада, в которой иудеи дольше всего выдерживали римскую осаду, уподобляется как ее «наследница» крепость Монсежур, последний оплот катарской ереси в Провансе. Сами события 70-х годов от

рождества Христова предстают как своего рода античный Холокост.

Что касается суда над Иисусом, то авторы «Святой крови», ссылаясь на мнение «многих ученых», называют соответствующую часть евангельской истории «басней», цель которой *«освободить римлян от ответственности, переложить ее на евреев и сделать из Иисуса персонажа, способный понравиться будущим читателям четырех Евангелий»*. По существу, вся эта риторика построена не на консенсусе «многих ученых», а на предвзятой концепции С. Брэндона, автора книги «Иисус и зилоты». Брэндон относится к тем критикам Нового завета, кто предубежден относительно фальсификации в нем исторических фактов и упрекает евангелистов в намеренном умолчании о связи Христа с иудейскими радикалами — любопытно, что главным доказательством этого Брэндон считает «молчание Евангелий о зилотах» (как будто Евангелия — учебник по истории Палестины).

Альтернативные историки стараются сохранять взвешенный тон, но время от времени им не удается скрывать свое негодование в адрес христианской традиции. Сопоставляя «правильный» иудейский мессианизм с «неправильным» христианским, они не могут сдержаться от проявлений своего рода презрения по отношению к церковным догматам. Эти негодование и презрение отчасти смягчаются тем, что многие антихристианские положения сформулированы в виде предположений и вопросов, в стиле: «не значит ли это того, что...» и т.д. Однако в одном месте в «Святой крови» они все-таки проговариваются: *«Если бы речь шла о любой исторической личности, кроме Иисуса, то мы, без сомнения, не колеблясь и без обиняков сформулировали бы свои выводы... Но речь шла об Иисусе, и наше взрывоопасное заключение не преминуло бы накалить страсти. В этих условиях более мудрым было представить его как простую гипотезу»*.



Иными словами, создатели «альтернативной истории» не сомневаются в правоте своей концепции, но лишь боязнь перед традицией и опасность поплатиться за явное кощунство заставляет прибегать их к фигурам условности и умолчания.

### **Цель пятая: новый духовно-гуманитарный стандарт для Евросоюза**

Наибольший интерес «альтернативная история» представляет не сама по себе (ее научная и теологическая ценность, как мы могли убедиться, ничтожна), но как характеристика духовного настроения тех сил, которые стремятся довершить секуляризацию Европы. Ведь именно эти силы фактически заблокировали вопрос о сравнительно безобидном упоминании христианства и Бога в тексте европейской Конституции, впрочем, так до сих пор и не принятом всеми странами-членами Евросоюза. Та мощь и согласованность, которую проявили в борьбе против так называемых «уступок Ватикану» антихристианские силы, показывает, что условный «Приорат Сиона» или какая-то другая структура со схожими идеалами, по всей видимости, уже победила и тайно господствует в элите Евросоюза. С другой стороны, Европа неоднородна, и усиление таких организаций как *Opus Dei*, консервативных и националистических корпораций в европейской политике также налицо.

Впрочем, авторы «Святой крови» имеют свое мнение и о многих представителях «правых» и традиционалистских групп в Западной Европе. Так, например, они приводят вызывающие данные о деятельности католических ультраконсерваторов (течения, известного в связи с именем архиепископа-раскольника Марселя Лефевра). Ссылаясь на туманные намеки во французской прессе, они утверждают, что монсеньор

Лефевр и его ближайший сподвижник аббат Дюко-Бурже были членами ордена Сиона, а последний даже претендовал на должность великого магистра, хотя и не получил при избрании достаточного числа голов. Традиционализм же лефевристов «альтернативные историки» объясняют просто: на самом деле это *«агенты-провокаторы, потрясающие знаменем традиционализма, чтобы вызвать волнение, посеять смущение в Церкви и спровоцировать раскол»*. *«Действительно, как надо действовать по отношению к папе Павлу VI, чтобы подтолкнуть его к большему либерализму? Принять сторону либералов и таким образом укрепить Папу в его консерватизме? Ничего подобного! Наоборот, публично занять ультраконсервативную позицию, вынуждая этим Папу высказаться в пользу либералов»*.

Авторы «Святой крови» задолго до начала процесса европейской интеграции предрекли его и описали духовно-гуманитарные параметры будущей общеевропейской культуры. Им виделась некая конфедерация «теократических Соединенных Штатов Европы», в которой верховная власть была бы не только светской, но и заняла бы престол Святого Петра (авторы не пояснили, как они видят механизм передачи полномочий от Папы новой «теократической власти»). Новая власть, будучи по форме традиционной и даже архаичной («царь-священник»), по сути явится крайне либеральной и человеческой, будет способствовать настоящему «духовному возрождению», как его понимают «альтернативные историки».

Черты нового духовно-гуманитарного стандарта, о котором идет речь, трудно вывести непосредственно из произведений цикла о «Святой крови» или из «Кода да Винчи». Однако, там содержится описание исторического аналога, нечто вроде модели того идеального государства, к которому ведут нас эзотерические власти-тели Европы — это средневековый Прованс в период

господства в нем ереси альбигойцев (катаров). Можно спорить о том, насколько исторически адекватна такая параллель, однако те черты, на которые указывают «альтернативные историки», при сравнении их с новейшими тенденциями духовной жизни Запада, действительно порождают эффект дежавю. Альбигойский Лангедок предстает как своего рода гуманистическая идиллия: в нем процветают религиозная терпимость, просвещение, развивается утонченнейшая куртуазная культура, свободно изучаются в школах древние языки, каббала, герметические науки, магические практики. Гнозис воспринимается катарами выше веры. Что касается Христа, то его почитают как пророка, пошедшего на самопожертвование, однако распятие отвергается как символ не победы над злом, а, напротив, победы зла («царя мира сего»). Катары представляли собой сеть религиозных сект, подобную той, что существует сейчас в США. Сектанты далеко отошли от католической ортодоксии, не признавали церковных таинств, учредили собственных священников и священниц, исповедовали собственную сексуальную мораль, которая в разных сектах была весьма различной. При этом у всех катаров осуждалось деторождение и целенаправленно ограничивалась рождаемость (через контрацепцию и аборты). Инквизиция утверждала, что при этом во многих из альбигойских сект были широко распространены половые извращения.

Несомненно, более полное и конкретное погружение в историю Лангедока катаров выявило бы детали, плохо совместимые со стройной концепцией «Святой крови». Тем не менее, страна куртуазной любви и нового религиозного синтеза выглядит как главная жертва средневекового тоталитаризма, по определению попадая в святцы «альтернативной истории» как община мучеников. В плане конкретного содержания эта ересь очень близка классическому манихейству и,

по мнению «альтернативных историков», после геноцида катаров, осуществленного Римской церковью, эта традиция продолжилась в ордене тамплиеров, а затем и в ряде масонских организаций, которые вели тайную войну против католицизма и Священной Римской империи.

Таким образом, духовно-гуманитарный стандарт, который складывается сегодня в Европе, должен стать некой смесью мистических и оккультных традиций, которую можно будет использовать для «эзотерической перестройки человека». Вообще фундаментальная черта антихристианской идеологии (что проявилось в свое время и в марксизме) — стремление переделать человека, вывести новый тип человека. В противоположность этой идеологии ортодоксальная позиция состоит в том, чтобы оставаться человеком, не деградируя.

Элементы манихейства в новом духовно-гуманитарном стандарте соединяются с элементами иудейского мессианизма и неоязыческой идеологии, хотя попытки такого соединения во многом еще робкие и неубедительные. Пока концепция «истинного мессии» для обычных читателей предстает как нечто абстрактное и бесцветное. Однако постепенно происходит «одомашнивание» тех вещей, которые еще недавно казались массовому культурному сознанию пугающими. В конечном счете, «истинный мессия» эзотериков и посвященных должен стать родным и узнаваемым и для обывателя — человек массовой культуры узнает его в своих собственных пороках, в наркотических трансах, сексуальных оргиях, экзотических ощущениях и т.д. Антихристианская аргументация под видом науки и даже под видом веры (более обоснованной веры) будет постепенно оттачиваться и переходить в решительное наступление на секулярную культуру. Ведь почва во многом уже подготовлена.

## Часть IV

# ЗАМЕТЫ (1994-1997)

---

---

### ЗАМЕТЫ (1994)<sup>1</sup>

В течение перестройки Россия проглотила весь тот яд «гласности» который десятилетиями накапливал Запад. И Россия не подохла от этого яда — она выжила. Запад же остался наедине с собой — кто откроет ему глаза на самого себя?

Он ведь далеко не безупречен. Когда-то комфорт представлялся им одним из побочных следствий свободы. Ныне свобода превратилась во второстепенную составляющую комфорта.



Тварь неблагодарная (=недовольная) не заслуживает и тех благ, что даны ей Богом. Тварь благодарная довольствуется и счастлива тем, что ей дано — и дано ей воистину немало.

### МАЙ

Теперешняя мыслительность весьма удобопревратна. Всякий мало-мальски образованный человек постоянно перенимает чужие мысли то в одном, то в другом направлении — и шарахается. Либо русский народ

---

1. Впервые напечатано в сборнике «Сокурсники» (журфак МГУ, 1996).

и впрямь богоносец, страдалец, жертва чуждых сил («патриотизм»), либо же панацеи и рецепты обретаются на Западе — Россия же пассивный получатель, пользователь, иждивенец чужих материальных и духовных открытий («либерализм»). Как чудно́, не пойму я, это сочетание в одной и той же голове (чистых случаев встретишь немного)! Истинное, конечно же, не есть первое и не есть второе.

Россия в своей собственной жизненной сфере ничего ни у кого не заимствовала, не заимствует и не позаимствует. Эту сферу нужно обжить, освоить и понять — вот только и вся задача. Ну и наконец, до тех пор человек русский не будет патриотом, пока он не научится глядеть на свой народ со всеми его святостями и свинствами трезво. Трезво — это не значит без веры, без совести, а только одним рассудком. Трезво значит без дурмана, без хмельной «эйфории» или хмельного омерзения, без налившихся кровушкой глазок... Так осознать себя может только сам народ, сам коренной, народный человек, близкий почве.



Утаившаяся от XX века тайна нашей самобытности не в оппозиции предприимчивость/государственность, а в противоположении правовая демократия / православная народность. На Западе баланс системы жив в обоюдной подпорке диалектических врагов — либерал-социалистов и консерваторов. И у нас *будет* свое равновесие — но: православных народников и державников (самодержавников).

## ИЮНЬ

Не считая себя интеллигентом, был бы доволен, если бы меня причисляли к типу (породе) умственных русских мужичков.



Величайшее историческое достижение Запада — глобализация земного бытия. Именно европейцы открыли и исследовали всю поверхность мира, насильно объединив человечество. В этом смысле зависимость и собственное достоинство России заключается в Сибири, этой Северной Азии, самой неизученной и нетронутой из земель, где дано жить и процветать. Аляска — намек на мировое господство после долго и столь многими ожидаемого падения Европы. Намек этот был продан Америке петербургским последышем бояр Романовых.

## ИЮЛЬ

Нынешняя эпоха хороша хотя бы тем, что она в России высвечивает всю западную цивилизацию с ее культурой и ценностями. Через пару лет не останется уже никаких недоговорок или иллюзий. Стоит ли ломать как-то эти поколения битломанов, рокеров и поклонников «рэйганомики»? Пусть сама жизнь обломает их.

## АВГУСТ

Запад почти сразу расцвел многими странами, зацвел своим многообразием — так всегда в условиях благоприятных. А у нас Русь едина, даже распавшись, теплилась в своем единстве. И в новой силе вновь окрепла в единстве. Что за страны затерялись в ней, что за пестроты как будто слились в одном взоре? Разгадаются ли эти страны, выльются ли в нечто определенное или, гадая о них, мы так и не увидим многоликости?



По-моему, общественное сознание сейчас уже приближается к той поре, когда слово мудрого национализма может (и должно) быть услышано. Подражания Гитлеру, осуществляемые самозванцами нашего смутного времени, тут, конечно, не при чем.

Собственно «националистами» мы на Руси были всегда, но до Раскола — «националистами» органическими, такими, что и вопроса здесь не могло возникнуть. Но после Раскола, у Петра и его наследников, этот дух и образ мышления у нас — все более больной, все более ущербный и неполноценный. Сейчас у ряда интеллигентов, у многих исповедников «государственности» он выродился в какую-то смердящую крайнюю противоположность тому первоначальному народному миросознанию, которое царило в XV-XVI веках. (Тогда были другие проблемы, но это были настоящие, *наши* проблемы, то, чем нам и следует заниматься — теперешние проблемы, решаемые поневоле народом, губительны для его самобытности, да и вообще бытия его.)

## СЕНТЯБРЬ

Воскресение Святости Руси зиждется не святостью миллионов, составляющих ее ныне, не праведностью ее сильных и даже, может быть, не религиозностью ее масс. Святость Руси воскресает тем чудесные народным Солнцем, что восходит в каждом предуготовленном сердце — их не так уж много, но их *как раз достаточно*. Воскресшая Святость озарит им их пути, укрепит их в воле Спасителя и утвердит их в их предназначении. В этих людях будущее родины, руководство ее в новые века.





В России сама категория времени менее ошутима и существенна, чем на Западе. Если там в основе диалектики данного момента развития лежит понятие «новая волна», то у нас все эти волны искусственны, это лишь случайные рупоры для каких-то криков. На деле роль временных волн на Руси играют сквозные (транстемпоральные) токи. Это не волны, а родники, ключи или, может быть, лучи. Их очень много, и все они указывают на глубину. Дело, очевидно, в том, что Европа омывается морями и за небольшими исключениями является страной морской (даже Швейцария, эта маленькая и не равнинная страна компенсирована озерами и горами). Россия — земля континентальная. Моря ее вовсе не образуют, а как бы дополняют ее до подлинного геополитического простора, настоящего жизненного пространства. Европа — это феноменология побережья и прибрежности. Берега России — это ее глубь или же высь, берега России имеют вертикальную геометрию (космографию). Россия вся континент и вся море-окиян. На ее океанический характер (характер оставленного морем дна) впервые осознанно указал Велимир Хлебников.



Во мне складывается особый тип (в стихах уже давно — больше года), тип откровенничающего хитреца. Сквозь хитрость сквозит подноготная правда о себе. Сквозь откровенность — величайшая хитрость. Это и намеренно, и само собою. Ни в коем случае не только хитрость (хищность) и не только откровенность (кротость), но именно хищная откровенность и кроткая хитрость. Хитрость не в том, что лгу (всегда правдив). Откровенность не такая, что происходит недержание

всех подспудных дум. Это именно есть чувство меры в правдивости, чтобы она не обогнала воли, разумности, совести и веры. Хитрость же всегда — в чем и когда промолчать. Это сфера воли-совести, веры-разумности в их единстве. Идя по такому психософическому пути общения (проповедь-молитва, испытание-исповедь — вот идеал), первое время приходится только слушать, молчать и вслушиваться, да и во второе время — больше помалкивать. «За умного сойдешь», — говорится в народе. Не *за* умного, а и *впрямь* выйдешь умником, выйдешь первейшим хитрецом. Это значит подчинить себя своей же воле-совести, строго и жестко поверять собственную думу, чтобы знать, где дума, мысль, помысел переходит в действительное слово, а где просто речевой шум (погремушка-язык во рту). Порою очень глубокомысленные по намерению речи есть именно такие погремушки, которыми забавляются лже-умники. Они слишком просты, эти умники — и скрадывают свою скудость запутанными лингвистическими образованиями.

## ОКТЯБРЬ

«В доме Отца Моего обителей много». Но, кажется мне, у Бога везде обитель. И наш мир — тоже Его дом, а не только Царствие Небесное. Это, конечно, не горница, а, может быть, сени или клетки. Свет и сила благостной домовитости Творца исходят оттуда, из горницы Небесного Царствия, там торжество, источник и смысл счастья семьи. Но в добром доме сладко (и воистину это так здесь) и на сеновале спать — быть не только сыном, но и слугой. А у нашего Господа слуга не ниже сына. И сам хозяин служит сыну и слуге, потому что дом сей стоит на любви.

Ей так, Господи!



Сквозь быстротекущие, смутные потоки наших времен все явственнее проступает некий лик, некое существо, стоящее за судьбою нашей земли. Многие доселе неясные вещи стремительно проясняются. И кто-то, кого несет на потоке смуты над ухом, прядью волос или кончиком носа, показывает пальцем на эти огромные детали и, ничего не понимая, говорит о бесформенности, разнорядности Матушки-Руси. Не явился еще такой человек, который, поднявшись на достаточную высоту, развеял бы толки невежд и обнял бы целое. Но и тем, кто не способен на такие свершения, нельзя унывать, но нужно им верить и молиться. Мы ведь все сердцем знаем об этом лике Святости, и только робкая и рабски ленивая душа спешит усомниться в Ней.



В граде Москве, каком он получился, уродился на Руси, есть нечто настолько единственное, настолько удачно неповторимое, что даже имя Третьего Рима вряд ли охватит собою и треть достоинств такого уродения. Москва с ее внутренним, ничем не уничтожаемым духом как будто предназначена стать духовным центром, первопрестольной мира — два первых Рима лишь делали робкие шаги в направлении московского величия, величия ясного, твердого, никого и никакие народы не унижающего, но лишь их чувства освящающего и мудрость их укрепляющего.

Все здесь у нас для этого угадано: и широта пространства, и устои быта, и золотые купола.

Даже когда кровь русская отхлынет от европейской головушки к Востоку — Москва наша не поблекнет, а только глубже и чище засверкает, почуввав силу свою

и в спинушке, и в ноженьках. До времени же мы как народ пребываем в согбенном положении. И хотя мудрость и сила рук уже не раз бывала испытана, но подлинное нестесненное развитие организма (государственности — церковности — семейственности) уже давно затруднено. Оттого и учащающиеся спазмы, и затемнения рассудка в последние столетия.



От себя могу сказать о так называемой «советской власти», что она все-таки вышибла из России подавлявший нас, мужиков, дух дворянской и чиновничьенигилистской (петербургской) культуры. И хотя мы как народная общность тяжело расплачиваемся за это, но свершенное остается свершенным: подлинных культурных преград пред мужиком уже нет — нет уже над нами этого образованного эгоцентрика, на каждом шагу попрекающего нас нашей темнотою или пошло восхищающегося нашей сермяжной богоносностью. Сегодня растет генерация крестьянских потомков, которые не уступят дворянским мудрецам в просветленности и, главное, не упустят из своих генетически спорых лап Матушки-Руси. Произошло, иначе говоря, освежение крови, которая потечет в жилах грядущих новорусских сословий. В вековом споре аристократы проиграли Россию авантюристам — и уже сам факт этого проигрыша указывает на глубинное неблагополучие их мышления, их устоев. Исключения из этого сурового правила вопиют к нам из XIX века...



*...Я мамонт, я массивен и лохмат,  
Все шире мой недюжинный охват.  
Ломлюсь за грань времен, в простор без края.  
Я мамонт, но — не вымираю!*

В образе мамонта помимо общей – «архитектурной» – его формы («патриархата» и «монументализма») важна была для меня еще дремучесть и заросшесть его шерстью, сквозь них даже солнце огневующее религиозного духа едва пробивается. Эта светящаяся дремучесть, это лучезарное, но и плотяное до конца, до предела сердце было мне дороге в создаваемой «мета-аллегорезе» Дух во плоти. Бог за плотную и тяжелою плоскостью иконостаса, плоскостью, ничуть Ему не мешающей (на Него же ведь не надо и нельзя *глядеть*, можно Его только *узреть*). Такова Русь.



Замета на Розанова, говорившего, что европейцы, обрусевая, отрекаются от всего грубого своего начала, «души не сохраняют». – А победит, конечно, душа. С Петра сколько уже вы нас ..... – ан нет! Душа-то у меня все та же, душа-то все русская! Нет, ни черта вы здесь не измените!

### О теле Христове

*(В стиле раскольников сект)*

Тело Христово и Невеста Христова. Плоть едина бысть – откуда ребро взято и кто из ребра сотворен. И змий вне, и нет ему доступа. И от Древа Жизни вкушают. И Сам Бог дивится: какую добрую и разумную тварь-то Я сотворил!

Церковь двуедина. Она состоит из тела распятого и тела невестинного, нетронутого. А дух в них един. Искуплено вместе с мучениками и страдальцами сие тело белое и чистое, непорочное.

Свекровушка Богородица, свекровушка добрая, небесная. Свекровушка лучше родной матери. По телу

невеста и свекровь *идентичны*. Они рождающие — рожают Бога. Что в этом смысле рождает Невеста Христова в Царствии Небесном? Вновь рождает Бога: Церковь это готовящаяся Богородица, Богородица-невеста.

## НОЯБРЬ

### **В прибавку к замете о советской власти:**

Но в то же время эпоха «тоталитаризма» характерна полным втягиванием всей человеческой массы России и ее территориальных приобретений в русло социального брожения. Всех задело, зацепило, главное, задействован был впервые и целиком фундаментальнейший, самый корневой класс: крестьянство. Это указание на решительность происходящего, на великую опасность и великую надежду, таящиеся в ближайших десятилетиях. Эти перспективы недопустимо проворонить. Мы, русские традиционалисты, обязаны начинать шевелиться, потихоньку расшевеливая всю Россию. Она вступает теперь в полосу самосознания, она исполняется теперь.



В чем польза (рационально видимая) Троицы для религии? — В Ней мы утверждаем то, чем сильны, и обретаем то, чего нам недостает. Жизнь в Пресвятой Троице крепка, несокрушима.



Она не была моей судьбой, потому что это было не угодно Богу. Духовно любить она меня не могла, а творить со мной блуд ей было стыдно. Женщины с блядством существуют в творении Божьем для некоторой регуляции преисбыточествующей силы мужчин. Для

меня она не хотела, не могла играть роль такой женщины, и для меня она не была такой женщиной.



Любящие, берегите друг друга. Старайтесь, чтоб сердце близкого, родного человека не болело зря. Ведь любящему сердцу и так есть много о чем болеть.



В отношении церковности совершенно необходимо сознавать, что понятное и доказательное для определенного человека в определенной ситуации может совсем даже не быть таковым для другого человека или для того же человека в иной ситуации. Отсюда необходимость не испуганного почтения к отцам Церкви, а уважения к ним чисто человеческого, собеседнического и — паче того — любви к ним как к собратьям по вере, лучшим своим собратьям. В этом жизнь старых догматов.

## ДЕКАБРЬ

Русская интеллигенция никогда и ни при каких обстоятельствах не совпадала своей разработанной иерархией ценностей с соответствующей, но менее оформленной, более потенциальной, народной иерархией. Грандиозная попытка привести этот разнобой «в соответствие», сократить этот зазор — вот подлинное имя великой русской революции. Цель ее — цивилизация народа и, естественно, народность (национализм и «фольклоризм») интеллигенции. И поэтому она не датируется только семнадцатым годом, а как таковая, как процесс *лепления горбатенькой интеллигенции к стенке народа*, растянулась на целый век почти — по крайней мере, на полвека: от реформ Александра I

до форм Иосифа Сталина-Джугашвили. Сейчас все устали. Горбунок наш отлепился от своей стены и шлепнулся на пол. Вывод – России не нужна русская интеллигенция.



Все-таки верно, что я летуч, что не ползу по земле, а как бы отталкиваюсь и движусь (в стихах – и волк, и мамонт). И в этом смысле я, может быть, и далек от «реальности». Правда, там, где я сольюсь, соприкоснусь с этой «реальностью» – там ей несдобровать. Нужно как *ток высокого напряжения* входить в горячее судеб мира.



## ЗАМЕТЫ (1995)<sup>1</sup>

*(В поиске смыслов и заданий, заключенных  
в «судьбе», которую я понимаю по-особому)*

### ЯНВАРЬ

Прежде чем Русь принесет миру благо супра-традиционализма, нам будет нужно, по всей видимости, сломить страшное предсмертное сопротивление неогуманизма. Эта ломка обоснуется в умах человеческих через то простое сознание, что, когда в дом ворвался убийца и грабитель, надо забыть о морали мужику и братья за топор. Это не инстинкт, а принцип жизни.

Все же нервическая душа, даже самая великая, всегда есть сугубо индивидуализированная душа, которая по природе не объемлет. В этом смысле она не представляет народной души, а представляет лишь себя саму. Когда же все частичные нервы (и неврозы) сливаются воедино, получается, как ни странно, нечто настолько гармоническое, самопитающее (неудовлетворенности взаимно сливаются и удовлетворяют друг друга), что диву даешься. Это, по-нашему, здоровье народности. Хотя и она в творении божьем по-своему исключительна. Но она не бывает нервической и неуравновешенной, даже если этот народ в индивидуумах своих очень неуравновешен — и горяченькие народцы имеют свою ось и свой дух умиротворения судьбы. Поэтому у всех есть свои мудрые старцы и свои святы.

---

1. Впервые опубликовано в альманахе «Волшебная гора», V, 1996.

Фрейд мог бы сказать: да, национальность не невроз, национальность — это психоз. И снова был бы не прав. Личность гармоническая и народность всецелая суть два уровня, две субстанциальности, совершенно достаточные у Бога, два мира на малых ступенях бытия, миры, на которых крутится вся вселенная. Они потому достаточны и потому объемлют, что сами в себе весь мир заключают и всеми своими иррациональными глубинами, всеми своими чудесами веры и любви внутреннему миру не вредят. Вот на этом мысли уже и видно, что в русском языке совпадение смыслов в слове мир (лад — вселенная) неслучайно.



Любящий подлинной любовью обязательно открывает умом ли, сердцем ли, опытом ли странствий воли человеческой, что все — совершенное и несовершенное в любви его — происходит от него. В совершенстве это происхождение закрепляет богообразность любви, в несовершенстве — сознание человеческой слабости. Как хорошо, что христианство наше в самых исходных книгах своих наметило этот путь самораскрытия любви! Тяжело, невозможно любить нам, если нет на то Великого Помощника, всех и вся возлюбившего. Подлинно любящие имеют право молиться о всем мире друг в друге — утверждают этим судьбу свою в Троице Живоносной. И нет нам душевного мира ни внутреннего, ни наружного, пока любимые наши не наполнены силою любви и светом ее через наши молитвы и наш труд. Ибо любовь есть величайший труд сердца.

Это бесконечно трудный идеал, несоизмеримый с идеалом романтической любви. Высветить пол духом — задача лишь слабо мерцающая в свидетельствах прошлого. Любовь — это самый всемогущий труд, уже не магический, но существенным образом Богу,

о Боге и в Боге совершаемый. Вот в чем суть пола и смысл полового разделения. Только так, всякая тварь сообразно природе своей, мы в Боге утверждаемся, о Боге подвигаемся, Богу служим. Так брак есть символ всякого живого судьбывания. С судьбою нас Господь сочетает, судьбу в Кресте и на Кресте живописует. А бесплодную смоковницу, утробу сердца пустую, семя произвести неспособную, испепеляет. Плод же есть брака цель, полноты бытия следствие. приятия судьбы итог. Будем же плодовиты, в чем кому Бог дал (монахи в монашестве, попы в поповстве, миряне в миру).



Все в любви вертится вокруг тройственной субстанциональности (для удобства разделим мужской и женский роды): Помнящийся, Сушная и Привходящий. Надо бы быть этим сущностям в ладу. Не забывать о Третьем, тогда и Второй (Другом, Любимый) будет любим крепко.

Здесь тайны страстей человеческих, тайны расщепленности душевной и роковых тяготений, нарушающих космическую гармонию счастливых сочетаний. Важною мерой служит степень и масштаб отождествления Помнящегося и Привходящего. В чем-то (в Сушней) они должны быть нераздельны, в чем-то же (сами в себе) незыблемы, а в чем-то (друг в друге) сквозны, транзитивны. В крепком охвате подобает им держать Сушную — так крепок дом родства.



В отличие от Израиля Святая Русь не свята своим ожиданием Мессии, но жива памятованием о Нем, она ведь и родилась с мыслью о Нем. Поэтому у нас и история как бы повернута: наш Ветхий Завет (Древняя Русь) нов, а Новый Завет (Российско-советская империя) ветх. Надо бы нам сшить их, получится Русская

Библия, всем книгам книга, сиречь русский традиционализм. Но Древняя Русь еще не окончена, ее продолжит XXI век.



Советская Россия, страна эта обширная, с провинциями и союзниками, была, собственно, домом с поехавшей крышей, храмом с куполом покосившимся. Вот почему единственное возможное спасение в 80-е годы было — это если бы Горбачев взялся за починку крыши (церковного начала). Но Горбачев был совсем негоден для России, ничему не научился у истории — пошел на том же поводе за тем же конокрадом. Надо было советский свод выправлять в духе Православия, и можно было больше ничего не трогать.

Но теперь уже поздно. Свода вообще нет. Попытки создать иллюзию сводостроительства жалки. Да и сам дом почти рассыпался, остался только фундамент — народность, а самого народа (то есть фундамента несущего, несущего нечто в истории, и в геополитике, и в культуре, и в религии) нет. Есть груда материала, есть много ранее не задействованного материала. Но жилья и алтаря нет больше. И все мы здесь — бездомные, и живы мы, если кто жив, только памятью и мечтою.



Христос сказал, что суд в свете: праведные выйдут, а грешные попрячутся, ибо привыкли к тьме. Но окончательный суд — в огне и духе, которыми Он нас окрестил: огонь спалит плевелы и шелуху, то есть все то, что окажется не в Духе Святом. Чистый огонь вне благодати Духа страшен. В Духе Святом огонь Отца чрез Сына Рожденного плодотворит творение семенем. Огонь есть семя для плодоносных и смерть для смоковницы бесплодной. «По плодам» узнается все. Суд в этом.



Судьба действительно тесно связана с судом, о котором я вчера говорил. Судьбывание есть брачные узы. Можно быть узником, можно быть соузником (союзником) судьбы, а можно быть супругом любимым, с судьбой сопряженным. И поверяется все опять же — по плодам.

Итак, судьба есть то лицо мира, тот образ инобытия, тот сгусток чужого, студеного, сходясь с которым в неминуемой встрече (в бою, в поединке, в страстном слиянии), душа производит себя. И сама неминуемость подлинна только *в свете этого произведения*. Судьба есть неродное, превращающееся в родное, кровное, семенное. И не одолеть ее, не приняв ее. И в приятии ее всякая душа познает живую и горячую суть Предопределения, вовсе не хладного и мертвящего закона, но животворящего и бесконечного сотворения. Поэтому надлежит судьбывание уподоблять молитвенности. Плод подлинной молитвы — радость. Цель молитв — в любви.

## ФЕВРАЛЬ

Существуют три основных типа мышления: «догматический» (догма), «адогматический» (критика) и мышление в живых догматах. Гуманизм поддержал ложный приоритет адогматического мышления как заключающего в себе наибольший творческий потенциал. Традиционализм доказывает, что существенное (общечеловеческое) содержание конкретного адогматического творчества значительно уступает конкретному живому догмату с его возможностями. Это относится к следованию всякой традиции — как культурно-этнической, так и межкультурно-религиозной. Творчество относится к живым догматам так же, как

мореплавателю к маяку, пешеходу к ориентирующему столпу. Живым является открытое, незамкнутое пространство, застолбленное в целях *реализации* этого же пространства. Отсутствие столпа-догмата, хотя бы как цели поиска, в пределе совершенно обесмысливает всякое познание и созерцание.



Мы даже Бога своего оставляем часто в своем равнодушии, в остывших молитвах. Сколь же чаще холодны бываем сердцем к любимым людям, к неотъемлемой родне существа своего?



Из любви происходит всякое право — на творчество, на дело, на подвижничество. И нет никакого такого права, которое не происходит от любви. Нелюбящий ни в чем не может быть прав и ни на что не может иметь права. Он есть побирающийся нищий.



Каков смысл приятия судьбы, если ты холоден к ней? Это приятие есть величайшее неприятие. Каким огнем ты заставишь ее растаять и податься под твоей рукой? Нет огня — и живая судьба станет склепом твоим, мерзкой крепостью утробного бесплодия твоего.



Молитва выстраивает материю судьбы в иерархию истинную, верную, нераспадающуюся — впереди бич и «нож под сердце» (сокрушение), потом уже само приятие, преодоление опустошения и пустотности, породнение и венцом всему — полнота любви. А любовь ведь и есть *существо* судьбы. Не есть ли умение жить — умение восходить в молитве, не погрязая в бесконечном сокрушении?

Таким был задуман у ангелов и мой герб. Волк всегда значил сокрушенность сердца, в нем было всегда начало молитвы. Сокол был жених венчающийся, царевич воцаряющийся, родство обретающий. Оба они кровавы, хищны по потенциальности, недовершенности своей. Совершен же и самодостаточен мамонт-зверь, священник брака, рода и любви. Он есть радость здоровья и плодовитость, итог трудов и битв, отцовство и очаг для будущих творений.



Пора понять, что никакого «новаторства» в русской литературе уже не будет. Ибо Запад заиклился (завершил цикл), а у нас никакого линейного времени, никакой линейной прогрессии и не было. Господство грубо-физического аспекта времени над другими аспектами разрывает связи. Линейное время не распутывает, а запутывает смысловые «нити» вещей и судеб. У нас на материке, во всяком случае.

Оттого напряженное будетлянство в лице почти исключительно одного (но какого!) В.В. Хлебникова. Его «новаторство» обернулось реакцией, силовые поля Руси и Азии разорвали в нем линейные карты классической литературы, и модернизм в устах Хлебникова издох без особых мучений. Уже в раннем Хлебникове за обрывками и обломками отринутого им модернизма явствует грозное лицо супра-традиционализма с очами Руси языково-языческой и «числово»-судьбоносной. Здесь даны оба уровня традиционализма, переосмысленные в остром хлебниковском космосе.

1) Фольклорно-языческое оказывается не религиозным, а словесно-образным, словотворческим началом народности (народность у Хлебникова = словотворчеству).

2) Пафос былых веков Православия Хлебников мнит заменить горячей верою меры, подчинением

умопостигаемым законам, умным упорядочиваниям прожитого и, следовательно, предстоящего.

Здесь важна именно духовная подоплека «научных» исканий, подоплека почти религиозная, созвучная высшим достижениям азийского сознания (пресловутого «эзотеризма»). Нецерковность Хлебникова не говорит за его несоборность. Тип Хлебникова — аскетатворца — представим в научных монастырях будущей Руси (XXI-XXII веков). В этом есть что-то от П. Флоренского, что-то от естественников-евразийцев. А уж о возможном богословском даре Велимира не буду распространяться.

*(Эта заметка легла в основу работы «В.В. Хлебников. Традиционализм в авангарде».)*



Нет, мужики. Баба должна быть как родина. Что за русский не затоскует, не станет сохнуть по родине своей, не захочет вернуться? Так и мужик может странствовать да путешествовать — но она, родина твоя, всегда и вовеки одна. К ней и вернешься — в жизни ли, или за гробом.

## АПРЕЛЬ

Когда они говорят, что страна наша дыра, задница, «прорвой» еще ее называют, они говорят лишь об одном: не то чтоб мы плохо здесь устроились, но мы как-то ненадежно здесь устроены.

Исконному соотечественнику нашему, тому, кто сознает себя таким, здесь тоже может быть ненадежно. Просто в других странах и местах мира ему с его «исконностью» вообще никак — ни надежно, ни надежно — не быть. Какова же цена и ценность этой «исконности» русской?



Ну уж об этом не тем судить, кто ее не имеет! Не «специалистам» этим по дыре и заднице!



*Ах, коли хуже меня найдешь,  
Эх, меня, добра-молодца,  
Ты меня старого уж вспомянешь...*

Так ли важно это?

Важно, важно, важнее всего это! Ибо что оно, сердце человеческое?

А сердце человеческое всякое свой труд работает, над своими думками постукивает, да постукивает. И если есть какой толк, какой прок, то лишь в труде этом, самом тяжком, самом неисполнимом, ибо никто из нас над болью сердца своего не властен, и слабые мы зодчие, и никчемные мы кормчие в трудах своих.



Судьба состоит не из выборов, ибо сама она есть отбор. От судьбы не уйдешь — от нее не надо отвязываться, освобождаться и очищаться. Это не карма, а родина, вся она родины, роды души.

### **Богословская гипотеза**

Для меня судьба не карма, не путы и не связи. Тело и кровь твоя не могут быть твоими оковами, не оковами они созданы, не для того их Творец осуществил. Дух и Разум сами есть огонь судьбы, а не огонь над судьбой. И плоть мира восходит к Судьбе как Богосушной Ипостаси. И есть Высшая Судьба, Порождение Отца, Его Слово. И Слово, и Судьба суть имена, не менее чем имена.

В Отце и Сыне уже дан священный Род. Слово «родина» женским своим обличем указывает на духовное нарицающее начало. Тот, у кого есть родина, богоподобен, ибо родина в пределе есть душа Бога, тело Рода. Для твари богоподобной родина и судьба совпадают как скрещение Рода и Пола (Единицы и Двоицы). В Родополе кровь и огонь переходят, претворяются друг в друга. Родопол — источник жизни, состав бессмертия. Об этом Креститель говорил: «Он будет крестить вас огнем и духом». А Господь говорит: «Всякая жертва огнем осолится. Имейте же в себе соль...» Соль как судьба Духа Святого растворяется в крови как родине Его. Кровь есть утроба всякого рода.

Кто же хулит «оковы» мира, тот хулит соль и кровь мира, как самую суть этих якобы «оков». Бегущий от «оков» соли-семени в себе не имеет — огнем осолится, как и бесплодная смоковница. Туда ему и дорога, ибо такова судьба его.

### О чужebesии

Я не апологет советскости, но мне она роднее, чем антисоветчина. Современные западники справедливо видят в советском строе нечто принципиально себе чуждое. Однако ж они не могут отрицать, что головное, рациональное устройство советское было западным, крайне западным, радикальным по образцу.

Что же в России еще может быть западным, кроме умонастроения и определенной психомимикрии, кроме большой головы (которая без царя)? Не яичники же! Пересадите яичники — вот тогда Русь уже наплодит, что вам надо. И наступит гармония народа со властью и «лучшими людьми».

На сегодняшней, «послеперестроечный» день западничество до конца исчерпало себя. Оно бесплодно

и жалко! Да, жалко со своей виртуальной душонкой, в очередной раз посягающей на великую душу Русскую.

## МАЙ-ИЮЛЬ

Не потому мы, люди, бываем хранимы Хранителями нашими, что ни с того ни с сего полюбились Богу и Силам Его, но потому мы хранимы, что есть кого хранить и беречь в нас.



А когда человек страстно хочет то, что у него и так есть, — так это положение уж и вовсе безвыходное.



Судьба в падающей твари отчуждается, отчленяется от души. По мере расшатывания душевного строя она становится все более косной и неотзывчивой на зов внутреннего «я». Отсюда единство жалости и жестокости — ибо в лике судьбы явлены и родина вечная, и вражья в косности морда.



Родина земная и есть подлинная родина — взыскующие иной (высшей или лучшей) родины не следует забывать, что кроме рая бывает еще и ад. Родина между ними, но в раю без родины-опоры не удержаться, в аду же без нее самое место.

Богоискатели, равно как и родиноискатели, отвергают эту веру, эту церковь, но никогда не имеют ни в себе, ни вне себя другого правильного основания для дерзания. Давно известно, что наиболее уповающий на свободу личную есть наибольший раб скрытой безличной воли. Невольное служение потаенным волям

и началам мира — подоплека искреннего богоискательства.



Измениться, себе не изменяя, — вот смысл судьбы.



Груз подлинного счастья тяжело остается в трюме сердца.



Нельзя идти на поводу у судьбы-бабы, а нужно становиться собою, почти собою — даже еще и без нее, красть по глотку счастья из неисчерпаемых источников будущего (неисчерпаемых, пока оно будущее). И таким, готовым, уже встречать судьбу как господин



Тот, кто презирает видеть мир со своей колокольни, обречен видеть его из чужой ямы (*русско-татарская мудрость*).

## АВГУСТ

Любовь превратна и разрушительна, если ты не высвечиваешь ее гармонией, «правым» движением мира.

Но твоя любовь высвечивает всего тебя, твою правизну и левизну. Любовь — самое великое и страшное испытание для твари.



Есть люди, которые при всем своем опыте никогда не смогут стать мудрыми, ибо мудрость связана с судьбой. Несчастные, гордые, недовольные своей участью люди. Увы, порою это аксиомы человека, а не случай-

ности. Это действительно обделенные неким даром существа.

Мудрость же состоит в знании того, что тогда и там, когда и где положено, у тебя все не хуже, а лучше, правильнее и совершеннее. Ни зависти, ни ревности, ни тоски. Остается только работать над судьбой.



В Хлебникове был порыв русского духа, доплеснувшийся до высоты. В литературе после Хлебникова все опять расплескалось в модернизм.

Пушкин вообще не порыв народного духа сквозь верхние слои, но превращение верхних (верхнесословных) вихрей на покоящемся народном духе.



Нелюбимые сами не хотят быть любимыми. Им это доставляет извращенное наслаждение.



Традиция (лат. traditio — передача, предание, traditio — завещать, доверять, верить) есть ощущение себя в свете вечности. Традиция есть земное обустройство всемирного промысла.



Народ всегда поет о своем, поет себя одного и о своей единой судьбе. И ему недосуг справляться, что за стиль там сейчас моден в салонах. Я верю, что наступит такая эра, когда современная литература, мода и тусовка ни в чем не повредят мужикам и их детям, когда мужик, как древний патриарх, с высокомерием отбросит от себя цепляющиеся за его одежду сорняки на поле народной цивилизации.



Судьба — величайшая вразумительница. Она есть рукавица для невидимой руки, вечно тычущей щенка в его непотребство, вечно подталкивающей тварь в нужном направлении: либо к пропасти, либо к спасению — либо ласково поглаживающей, либо разможжающей черепок. Часто можно доказать течением времени, тяжестью судьбы и направлением ее силовых линий то, чего никогда не докажешь убеждением и вразумлением. Все настоящие перемены в людях происходят от роста и разворачивания судьбы.

### О земных небесах и всемирных

Бог дал Адаму из ребра его талисман в знак его земной власти и судьбы, земного рабства и рока — две (!) стороны у талисмана. И сама мать-земля, вечно ночная и дневная, несет *на себе* весь груз событий, сущность которых проистекает бог весть откуда. Из этой истины о двойственности земли многие черпают (и философы, и астрологи) и по-своему ею свои дырки затыкают. Но неверно было бы называть это платонизмом. Не называть же это астра-йогой! Здесь кроется много еще непаханных возможностей.

Земля, как холст, как белая или черная доска писца, уравнивает на себе луч и тень, божество и злую силу, сообщает небытию непризрачную жизнь, а бытию — часто призрачную и выморочную. Ладанка же, которую дарит нам любимая девушка, не есть окончательный талисман — это лишь ступень в череде их. И даже всякий человек в силу земного своего происхождения есть не только храм или образ (икона) ходячий и млекопитающий, но также горячий, растущий волосами и ногтями, истекающий потом и семенем «зачур» мировых судеб.

Вот почему любимых людей (в половом срезе) называют в народе «судьбою», не просто сужеными-ряжеными. Вот почему в простом и затертом, слишком конкретном имени «судьба» сплетаются пряди слепого рока с его мглою и прозревающего промысла дневного. Надо снять со слова «судьба» оба загораживающих один замысел земных свойства: и земное, и небесное есть одно всемирное.



Не есть ли тот, у кого судьба прозрела, уже всемогущий? Ведь зрячая судьба — это все, что может пожелать тварь, это все, что может подарить ей Творец. Но судьбы наши слепы и подслеповаты, и промышляем мы свой промысел с грехом пополам, с вымыслом и помыслом попереж.

## СЕНТЯБРЬ

### Мудреная замета

Более предсказуемое не есть еще более *объяснимое*. Непременное и неизбежное скорее наоборот загадочно, затемнено и туманно, а не *ясно*. Промысел есть откровение таинственного, а не *понятного*. Напротив, намного легче объяснить, истолковать *внезапный* случай, выпадающее из ряда *исключение*. В случайном нет и не может быть глубинного, того сокровенного, что нужно открывать.

### Еще о традиции

Данности бывают разные, а предание, которому можно быть преданным, обязательным, бывает единое.

Безпреданники — люди, у которых все их «предание» — одна только данность.

Лжепреданники — предание полузаслонено данностями.



В слове «любовь», в том объеме, как оно у нас звучит, есть что-то неуловимое, какая-то непоправимая неточность, даже неверность. Недаром в русском языке подобного слова не зародилось. «Любовь» — удобопоклоняемое слово, из него сам собой выходит *идол*.



Достоевский все-таки явление санкт-петербургское (город этот — город призрачного полдня и белых ночей). Он не для русских писал, а как бы о русских для иностранцев.



А ведь былины, пожалуй, это остатки прежней русской жизни, ее цвет, ее итог киевский — в московское, в раннемосковское время они только доводились, но уже не творились как новизна. Даже если этногенез Гумилева вздор, эту истину о закатившейся русской античности и поднявшейся на ней новой цивилизации он угадал.



На Розанова: нам нужен архиерей и певец из мужиков, ибо из дворян не вышло.



Двойниковая природа Помнящегося и Превходящего (см. четвертую январскую замету) работает на протяжении всего круга судьбы. Наступает мо-



мент восполнения (радо-полнения, поло-роднения) души — двойники как бы переходят друг в друга. Это обязательное творческое замыкание души, решение и совершение ее тяги и стремлений.



Можно быть рабом только того, чего нет. Либо того, чего уже нет, либо того, чего никогда не будет. Вне этих иллюзий — воля вольная.

Итак, что было, то прошло, а чему быть, того не миновать. Бесмысленны эти слова в любой *обычный* день (обычный — почти что пустой). Но как они переполнены собою в миг превращения, в час разрешения!



Итак, традиционализм есть музыкальная гармония, песенный лад, созвучие традиций вопреки их историческому разладу и диссонансу. Наше дело — так настроить инструмент собственной души и судьбы своей, так натянуть и сладить струны наших насущных, наших материнских традиций, чтобы вышла песня, чтобы скрежет сменился гусельным переливом.

Каждое предание, если оно не лжепредание, богоданно.

Ни оборвать струн, ни оставить их в разладе друг с другом нельзя. И путь один.

## ОКТАБРЬ

Появление женщины, ее отметина (автограф, приложенная рука) в этой точке моей судьбы неслучайны. Она появилась и исчезла, как зарево жар-птицы, как необычный и чудесный сон. И сну, хотя это был и не сон, не повториться.

Что было — то прошло, а чему быть... это не то, что было (*о прошлогодних заметках О.Г.*)



Земля русская подсказывает нам собою истину о нашей внутренней неисчерпаемости и проявляет в нас расположенность не слишком-то беречь себя, а сшибаться с судьбою грудь в грудь и решаться, когда приходит час, *без сумления.*



У Московской Руси, столь презираемой мудаковатыми радикалами XIX века, есть чему поучиться. Не удержалась эта Московская Русь, разъехалась по швам в XVII веке — отсюда и отвращение, и «отсутствие» святости, и Петр с его вытарашенными на Москву, подергивающимися глазами своего-чужака.

Но за XVII веком не углядывают той единственной классической Руси XV-XVI веков, Руси Иванов и Василиев, которая вся была народной с ног до головы. Неважно, что эта Русь разъехалась — была внутренне некрепкой, это ясно... Важно другое: что это единственный имеющийся у нас опыт органического жизнетворчества всего и целого мира, всего царства. Та Русь одолела Орду и стала собою, а Россия XVIII-XX веков никак не одолеет насевших на нее внутренних иг и внешних ордищ. У той Руси можно поучиться мироощущению, утверждающему себя как целое, себя как традицию, себя как нацию, поучиться эпическому сознанию, в котором одаренная личность не растворяется, а присваивается всему богатству. Какая там у них полнота бытия! Хотя темны и злы предки наши были не менее нашего, а пожалуй, и более. Но они умели быть собою и видели судьбу со своей колокольни и в своем кругозоре.



Розанову: верно чувствуешь. Дух  $\neq$  [не равно] Разум. Троица скорее ядро души. Троица  $\pm$  страсти — вот тебе и человек.



Любопытно, что сглаз — явление личной мифологии. Об этом свидетельствует тот факт, что обращающийся к знахарю с подозрением о своей испорченности никогда не получит ответа: «Нет, ты не сглажен, не надумывай на себя». Вся клиентура ведьм (стоящих за ними демонят) по определению подвержена порче.



Революция — это не революционеры, а лик истории.



Где наш папа, где наш Рим? Не Петр ли, обезглавивший храм и приделавший на место головы котел Синода? Не Санкт-Петербург ли, град святого Петра, этот четвертый Рим, которому не быти?

Нет, Москва Москвой и осталась, и в 1918 году и патриарх, и столица водворились на место. А Петр не смог и не сумел быть отцом. Это не дух батюшки-царя, а дух начальника, начальника с палкой о двух концах (либеральной и нигилистической, интеллигентской и бюрократической). Но из этого единого начальнического духа зарождаются и другие призраки — развратного барина, кровожадного пахана, наглого парработника. И Россия у этого духа в лучшем случае служанка, горничная, домработница.

Заботою царей-начальников — и Петра, и Сталина — прежде всего был милитаризм, и то, что не доделал Петр, мечтавший превратить всю Россию в Петербург, доделывали молодые Советы — каналъ-

цы града Петрова проектировались в Волгобалтах, Москва-Волгах и Беломорах. Интересна история с Волго-Доном. И Петру, и Сталину мешали прокопать его войны (Шведская и Великая Отечественная). Петр так и не успел. Иосифу повезло больше – после войны прибавилось бесплатной рабочей силы.



Внутренний рост и сила Руси были всегда в освоении мира, а не в бессмысленном трении о западную цивилизацию – на Восток двигалось Московское княжество и царство, пол-Азии подвел под Россию казалось бы неблагоприятный XVII век. Это примета значительная – Русь с внутренней волей цветения смотрит и движется на Восток, а не отбивает клочки у Запада. Обратившись на Восток и утвердившись там, можно уже подумать и о Западе, и о Юге – пол-Европы или вся, один Царьград или и Ерусалим нам сгодится.



Постепенно созрел во мне замысел особого опыта прочтения тетраевангелия – опыта, я бы сказал, творческого перепрочтения. Евангелие должно явиться – все, целиком – как бы в новом личностном организме. Угадываю, что за этим первоначальным замыслом таится другой – выработка *языка*, на который можно было бы действительно перевести, воссоздавая, Священное Писание.

Ценность же первоначальной работы должна заключаться в таком контекстуальном повороте буквального смысла, который без того не был бы постигнут без долгого и кропотливого, неоднократного изучения канонических евангелий. Не метод Л. Толстого (переиначиванне), а достижение чудодейственных результатов исключительно *контекстуальными* средствами.



Вообще впечатление есть отображение ситуации в памяти (то есть соотношение элементов бытия в данном психическом фокусе). Музыка — искусство, выбирающее пространство своей формой, а время — материалом. Представление о пространстве в музыке служит для изменения *сознания* протекания *времени*.

Музыка в песне усложнена — временной микрокосм становится телом заклинания. Другое тело — звучание слов. Несомое словами есть пронзительный выход из данного времени микрокосма к другим пространственным и временным средам. Песня — это временное существо (временная вещь, субстанция) с глазами. На такой высоте сочинял только народ. Но я выйду на нее!

Судьба отпечатывается своим лицом — в посюсторонней материи заклинания, судьба обретает в «песне» свою форму. Песня — бесстрашное заглядывание в бездну не-себя в себе, — и из этой бездны вызывается свое собственное, родное «я». «Я» и «моя судьба» — две стороны-поверхности одного «отпечатка». Блажен, чей зов услышан.



Высоцкий 1972-1975 годов — классик русской песенности. Это великий певец, советский песнетворец, песнетворец Руси в СССР. А вот 1976 год — срыв в угарную пропасть. И во всем этом судьба Советской Руси...



Слово «интересно» относится к разглядыванию вещи, но не к созерцанию себя и не-себя, своего и иного. Игрушка, которую хочется, в конце концов, сломать, интересна. Но друг, с которым тебе жить,

о котором помнить, гораздо большее. Интересна вещь-предмет, но не некоторое «я», обретаемое во *встрече*.



Не оскорбить человека, если он сам себя не оскорбит. Нет уязвимых и уязвленных без того, чтобы они были прежде уязвимыми для себя и уязвленными собою.



Православие никогда не равнялось, не равняется и не будет равняться новоплатонизму. Все «истины» этой теории служебны, а следовательно, они могут и должны выверяться, выбираться и переустраиваться. Это утверждение само по себе несколько не может вредоносно сталкиваться с благодатным опытом приятия даров Святого Духа в соборности православия, равно как и в каждом из наших учителей.



Зачем нам повторять и вызубривать ошибки античности, ошибки «предстоящих» и чуждых нам народов, если мы должны совершать свои поступки со своей правдой и ошибочностью?

Не просто русская душа, а целое русское сознание, неравное греческому и иудейскому, неравное Западу не только душевно, по устройству и мере, но и духовно, по составу и природе понимания. Не психологически, а онтологически иной народ.

И, тем не менее, абсолютное приятие Библии и — по существу — патристики, ибо православие — судьба наша и родина духовная.



Есть поэты, которыми растет народ, есть поэты, которыми он болеет, но есть и такой род поэтов, может

быть менее понятый *post factum*, которым организм целеет и раны его заживляются.



Необходимо научиться различать тот момент, когда огонь судьботворчества обращается в похоть судьбоискательства. Несчастливы те множества людей, которые не знают никакого огня, погрязая в такой похоти. Кому же дано — дана и ответственность:

*Не оскверни очага промысла чадом помысла.*

Этот огонь веет космической ледовитостью, от него не просто ежишься, а колотишься мелкой зубной дрожью, чуя жутковатую *близость* окончательной Правды. Кто испытывал — знает.

## НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ

Не в том ли суть творчества, что в нем ты трудишься всеми силами — и, не добирая слабым земным умишком, добиралась чутьем, волей, страстью, одним словом сердцем, да чуть ли и не чревом со всеми своими потрохами — добиралась, дотягивалась до истины!

Потому система никогда не творчество, а уже последний и перезрелый итог его. И тем не менее всегда дивуешься, как в систему укладываются бывшие пределы озарений и как связываются в ней между собою. Божье-то творение, небось, сразу было и творчеством, и системой.



Легко говорить: прежде чем творить свое, национальное, ознакомься с чужим опытом. Но ведь во всем хороша мера. И на ознакомление, и на постижение чужого опыта при отсутствии меры можно потратить всю жизнь. Неудивительно, что целые поколения русской элиты петербургского периода и последних десятиле-

тий именно и делали, что *костями ложились* на подступах к собственному опыту, так и не дойдя до него, так и увязнув в чужом. Их труды ценны, их работа для тех, кто мудр, полезна, судьба же их плачевна — осваивая чужое, они *не освоили своего*.



Верующий только потому верует, что он ощущает себя частью (или, лучше, ветвью, самостоятельным отростком) великого и всемогущего организма, ощущает себя в родстве и с Богом, и с божьим миром. В молитве верующий вспоминает о тех сторонах своего бытия, которые, может быть, так или иначе ускользают от него в обыденности. И он обращается на эти стороны и вспоминает, что это самое важное — осязать не только своим удельным участком осязания, но и другими уделами *своего* существенного бытия — своей кроной, своим стволом, своими корнями. И твари, и Сам Творец — свои у него. Бог веры (а не Бог лицемерия и мудрования) всегда глубинно *свой*.



Вера — это *страх* (страсть духа, лучше, огнетворная трепетность сил духа) только в момент молитвенной, мистической интенсивности. Для самого бытия веры не нужно усилий. Вера пресущественна, и если ее нет, то уж нет.



Еще о западничестве и европоцентризме: принимаю весь мир божий, но не все в равной мере я в нем принимаю и понимаю. Такая уж несовершенная тварь, но ничего не могу поделать. Так вот: Зап. Европу в ее жизненных идеалах и действенных установках я соглашаюсь принять едва ли не в последнюю очередь.





Гордость — удел слабых. Сильный выносит на плечах то, от чего бежит гордец.

Сущность гордости в нелюбви. Как и ирония, гордыня — от неразделенности, безответности. Главный гордец был, что ли, обойден отцовской любовью? Вот тайна.



В Реформации на Западе есть немалая правда. Дело в том, что своя праведность все же лучше, чем чужая святость, святость, хоть и принятая на слово, но так и оставшаяся чужой. Святость одна, как и Бог един. Но у Господа было 12 учеников, и у каждого — *свой* Господь. И странно было бы требовать, чтобы Филипп отбросил своего Господа, свой опыт общения с Ним ради принятия *чужого опыта* кого-нибудь старшего из апостолов, например Петра. Скажу больше: даже Иуде зачем-то нужно в судьбе его иметь иудин опыт, и лучше ему, раз уж он родился в этом мире, иметь все же свой опыт, чем если бы Петр навязал ему свой. Ибо не спасти душу божью насильно и не украсть спасения для себя, если это не своя вера и не свое спасение. И кто *так* спасает свою душу, тот потеряет ее.



Без разрыва романского и без односторонности германской — у нас «протестантизм» в ортодоксии и «социализм» в православии. Мы греков не гоним, но и русскими быть не перестаем, становимся интеллектуалами, не переставая быть «мужиками» Эту цепкость ядра человеческого (мечтаемую, чего там греха таить) и хотел бы я привить русской интеллектуальной элите, цветущей русскому народу в его новых поколениях.



Дух, который ведет меня, беспощаден ко всем идеалам окружающих, к их наивным гуманитарным амулетикам. Эти наивные амулетики пушкинской эры (Толстые, Соловьевы, Блоки, Бердяевы, Ахматовы), которые тешат моих интеллигентствующих друзей, — такие маленькие детки, спрятавшиеся в тени своей кормилицы, Великой и Древней Руси, такие случайные оттенки ее преходящей Греховности, ее неуловимо беспредельной и вездесущей Святости!



Нет, и не может быть спора о Святости Руси как о чем-то допускающем альтернативы — о каких-то других возможных качествах и превращениях во что-то иное, крещеное эзотерикой или метафизикой. На смелую Святой Руси в душе человека может прийти только Пустая Русь.

На земле у нас одна альтернатива — Святость или Ничто, жизнь правды или бесплодие кривизны. На небе альтернатив нет — потому оно и непобедимо.



После пережитого страдания по-новому видишь: это тебя меняли, плавили тебя. И готов, с радостью готов — в новые страсти.

Но есть и высшее, есть выход из круга (хотя и в следующий круг) — тебя не просто меняют, тебя готовят к этому высшему сретению, к той новой высоте, заняв которую, ты делаешься живым и сущим за пределами себя.

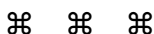
## НЕСУМНЕННОЕ (ЗАМЕТЫ 1996 года)

*Аминь глаголю вамъ: аще имате веру и не усумнитесь въ сердцаы своеъмь, не токмо смоковничное сотворите, но аще и горе сей речете: двигнися и верзися в море, будет вамъ, еже речете. И вся, елика аще воспросите в молитве, веруйте, яко приемлете: и будет вамъ.*

Мтф. 21-21,22; Мк.11-23, 24

### ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ

Есть то, в чем нельзя усомниться. И на этом держится мир.



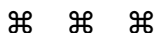
Моя сила, во всяком случае, — в даре приятия. Все я, весь мир Божий принимаю, и вижу даже в лукавом и обманливом недоговоренную правду. Меня могут не принимать, но я их принимаю — и потому я хошь не хошь всем **родной**, пусть насильно, пусть плюются, но **в родстве**.



Если мера и частота «тонких», промыслительных сновидений говорит о характере прикрепленности к земле, о силе живучести и пригнанности к «своему углу» в космосе, то о другом говорит само содержание

сновидений — их **пейзаж**. Это всегда есть **путь**, которым мы неустанно ходим из ночи в ночь, из года в год и на котором рискуем остаться-погибнуть, если не одухотворим этот неземной путь в отведенный нам земной срок. А если суждено одухотворить его, то будет это уже не путь-маета, а вся, сразу и целиком посещаемая родина. Хорошо, если путь судьбы наяву и путь души во сне сходятся — малая родина с ее пейзажем становится глазком в мир «тонкой» прародины. Эту связь родства **чуяли** исповедники патриархальных идеалов.

Потому родное и священо, потому родное и мистериально. Крепок и богат в Бога человек, для которого родина не презренность, а святыня. И замкнутый путь родопола (из матки твоей матери на свет наружный — из мира наружного в глубину твоей судьбы) становится кругом, на котором устанавливается дух человеческий. И опускается дух человеческий в свой исток, который есть также итог, в разливчатую влагу судьбы, матери уже не самого человека, но всех плодов человеческих.

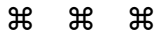


Говорите, «тоталитаризм»? Отвечу, что чувствую и как понимаю.

Эмоции: «тоталитаризм» этот — наше внутреннее дело. Мы сами разберемся, что он значит, и не тем, кто не пережил нашей судьбы, лезть разбираться в чужой душе.

Обоснование: теоретически тоталитаризм невозможно выдерживать в течение 70 лет. Тут не хватило бы у народов-авторов термина никаких резервов.

Либо тоталитаризм не тоталитаризм, либо народ наш все в нем обретающееся настолько меняет, что им (авторам) и судить об этом не пристало.



Он явился ко мне в 1991 году. То был год его рождения. Святая Русь умерла — вот смысл мамонта невымирающего. Позднее назван «колокольным» — подобно колоколу он заливает воздух определенной волной сотрясения, приобщает пространство и время одному плотному знаку. Мой мамонт **уплотняет пустоту безвременья до одной точки, преодолевает разрыв.**

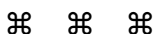
Мамонт — это дух-знамя, это дух-мост, это дух веры в Воскресение, когда для реальных связей народа и родины уже нет почвы. Смерть Великой и Древней Руси оборачивается ее подлинным Возвращением.



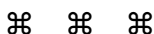
Традиции в их полнозвучии — это головоломка для кого-то, для кого-то узел гордиев, но всего вернее, это строй гусель, на которых каждому предлагается сыграть свою песню, живой опыт перепрочтения всех судеб мира. Мало быть традиционалистом, мало признавать кодекс истин — этим еще не угодишь Богу. Можно быть гениальным, а можно быть бездарным игроцом на любых гуслях. Тонко слаженный строй не поможет тому, кто «имея уши не слышит», кто к песне бытия своего глух.

### Могущество Розанова

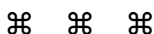
Могущественно Розанов в стиле своем высказывает то, что в вековой жизни передумывала мудрость русского быта, тот цвет русского народа, который все понимал о жизни опытом своим, душевностью своей — и почти не высказывал в словесной исповеди своей. Розанов переводит правду русской материальной культуры, правду ее скрытых языков на язык духа.



Гении уходящей эпохи (первая половина 90-х годов) могут быть, по-видимому, только радикально одержимыми, радикальными фантомами, материализовавшимися в Смуту. Сами они и их гениальность (то есть ведущий их дух) — галлюцинации, вызванные сотрясеньем мозга русской земли.



Беда в том, что индивидуализм творчества предлагает нам голоса только очень определенных личностей, в нем есть дурная аристократичность, в нем есть диктат неугодного богу «хорошего вкуса». История и Бог думают иначе — они на стороне тех, в ком будто бы безличный дух пересекается с предельной личной правдой. Гении индивидуализма оказываются духовно непонятыми, то есть непрочитанными в Духе Божием — парадоксально оказываются гениями толпы.



Народный гений хотя бы потому несовместим с шоу-бизнесом и салонно-тусовочными экспертами, со всеми этими Айзеншписами и Троицкими, что народный гений гетеросексуален. Это как минимум.



Рок не тип судьбы, а тип человеческого отношения к судьбе.

Собственно, и судьба и промысел являют собою такие потоки божественных и космических энергий, которые не подчиняются законам времени. Это высшего порядка энергии или, может быть, русла для этих высших энергий, узор и мерцание которых не принадлежит уже тварному бытию. Что есть Промысел? — направление поперечного творению Взгляда? или сама

сила этого Взгляда? или единство того и другого? — это вопрос терминологический.



Божество про-личествуется в разных сферах бытия.

И туда, куда не приходит радужный проблеск Духа-Утешителя, там возгорается ужасный огонь Отца. В Духе свобода есть память, память как свобода творчества всей жизни. Вне Духа — навязчивая цепь памяти, память как галлюцинация.



Традиционализм как будто взывает: народы, не мешайте друг другу в судьбываниях каждого из вас. Для всех у Бога и Божественности найдется место!

Но народы не слушают, всегда находятся те, кто не может «не мешать». И вывод странен: Промысел Божий для чего-то нарушает «божеские» стабильности на земле. Разные судьбы для чего-то утверждаются **за счет** друг друга. Вот трагедия супра-традиционализма.

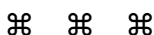
## Март

Правда евразийства в том, что связи судьбы залегают глубже национальных преданий, что связи эти не охватываются вполне определенными преданиями веры небесной. Союз с инородными иноверцами, с иноверными инородцами не только возможен, но и необходим в рамках мудрого традиционализма. (К. Леонтьев говорил — с иноверцами или инородцами, греками, мусульманами, даже предпочтительнее.) Да и всем понятно, что, скажем, мулла и православный пастырь, решающие за одним столом проблему своей смешанной паствы — это не лицемерие и не химера,

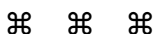
а реальность. Никакое чужое предание не опасно, если на тебя наложена прочная узда своего предания.

### Русский мык

Вряд ли многие усомнятся, что еле выношенная и в муке рожденная интеллигенцией самобытная философия русская не только не имела подходящего мировоззренческого жанра для сути рассматриваемого дела (то есть для русской религиозности, для судьбы русской веры) — но и языка сносного не имела. Она косноязычно и едва ли не немотно **мычала** о русской вере, она не дерзала назвать ее судьбой и принять ее как судьбу.



Самодержавие онтологично: это была тогда единственная форма, где народ ощущал себя ядровым бытием. А не приложением к каким-то своим (народным) признакам. Распад народности на две «народности» (национализм и популо-кратию, демократию) отражает распад исторического инстинкта самосохранения народа. Это и социал-демократия, и национал-социализм, и национал-либерализм. Никакого народа в этих распавшихся половинках нет.



У нас есть реальный, хотя и неведомый, умом еще не различаемый древнерусский традиционализм. О нем — мое будущее слово. Сегодня скажу лишь, что он несводим к «византизму» или какому-то татаро-московскому «комплексу», он не понят историософски. Но кроме этой загадки «преданий старины глубокой», «старины заветных преданий» есть еще «новорусский» стихийный традиционализм, потенциальная



органичность понимания вещей... Это не «странная» любовь слишком юного Лермонтова, а здоровая любовь к дому и земле, церкви и семье у «мужей» наших: Хомякова и Даля, Тютчева и Леонтьева, Лескова и Розанова. Эти ребята смотрят глубже и чувствуют вернее всех адогматических критиков и нигилистов традиции.

А можно взять и повыше, еще ближе к источникам света — можно взять Тихона Задонского и преподобного Серафима, Макария и Амвросия Оптинских... Наши «старцы» подтверждают во всем правду традиционализма живого, они-то уж ни в чем не посягают на естество народное, освящая его.



Так вот: у Рене Генона нет и не было возможности перехода от стихийного традиционализма к самосознающему. Генон не демонстрировал такого перехода, он демонстрировал несостоятельность современного Запада и тамошнего христианства как среды для подлинного традиционализма. Генон направляется в мечеть потому, что не находит на своей родине неоскверненного храма.

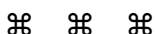
Наверное, было в этом высокое соответствие с личной правдой и современным состоянием Запада, но мы-то тут причем? Что делать, если термин «традиционализм» приходит на ум и властно утверждает себя вне всякой связи с зарубежными теориями? Сам термин обязывает проводить параллели, указывая на глубинные соответствия. Нельзя да и не нужно отказываться от слов, если они верны. Наш традиционализм идет «снизу», у нас теперь великая удача совпадения исторических и религиозных начал в живых корнях уже зрелого умом и опытного сердцем, но еще и нестарого организма.



Настает решающая пора в судьбе русского традиционализма. Где тот ворон, что принесет в одном клюве — **и не смешает** — живой воды небесной традиции и мертвой воды земли, дающей цельность и единство?

Нынче православный традиционалист = русский православный традиционалист. Нынче достоинство всякого православного мира в том, чтобы, веруя во Христа и принимая догматы, верить во Святую Русь и в миссию русского народа. А русскому человеку подобает блюсти природу свою, дарованную Богом, блюсти народность свою от посягательств лукавого духа.

Сегодня нельзя жертвовать родиной ради Христа — все в этой жертве потеряешь! Сегодня не время церковного изоляционизма, излишних опасений о национальном «использовании» Православия. Садовод, почва в беде! Священник, родина в беде! Господь призывает покинуть родных и землю не с тем, чтобы лишиться их, но с тем, чтобы ученик Его приобрел родных и земли «во сто крат».



Дерзну сказать больше: жертвовать Русью и не придется никогда. Здесь тайна ее святости.



Скажу и так: православие очень давно **естественно** входит в русский традиционализм и освящает его. Русский святой присутствием своим направляет судьбу русскую и жизнь русскую — и государственного человека греховного, и мужика многогрешного. И не стоит никому из наших честных интеллектуалов пытаться выбрать какой-то главный духовный корень. Не всем по зубам задачка эта. А кому по зубам — тот и не выбирает, а просто **живет** всеми своими корнями, дышит их полнотою, полнотою своего происхождения. Жить

самым важным, а не «заниматься» им — и тогда впечатление целостной жизни твоей будет во всем, чем бы ты ни занимался.

### Русский традиционализм — высшая ступень патриотизма

А есть те, кто не верит в русский народ. Я скажу им кое-что.

Итак, ежели все это неправда, ежели слова наши — цепь ошибок, то совсем не потому, что мы просто любим эту чуждую вам родину нашу, совсем не потому, что мы подвержены на сей счет эмоциям.

Скажу за себя. В росте себя самого ощущаю себя одним из цветков русского народа, плодов его, сгустков жизненных соков его. И если я **последний** цветок, то я все равно верен судьбе своей и пою песнь свою. Народ — это не население, не «скопление» толп, народ — это высота приятия судьбы. По-настоящему он живет в немногих. Есть зябь народная, но и есть и жизнь народная, где он собирается и собирается сам с собой.

Снизу, из семечка патриотизма пробиваюсь я к солнышку Традиции. Не эмоции, не эмоции это. Просто патриотизм сознает себя все больше с каждым годом — и собирается из генософического, социокультурного, религиозного, физиогномического и всех прочих аспектов патриотизма единое самосознание человека в его народе и самосознание народа в его человеке.

Таким образом, традиционализм оказывается у нас (это не только чей-то личный путь, но вообще естественный русский путь), оказывается высшей ступенью патриотизма, призван сообщать патриотизму высший огненный смысл, поднимать человека до высоты всех его подлинных **корней**. Перед этим огнем сохнут блудливые сомнения европействующих особ,

все их словеса о «шовинизме», «нацизме», «фашизме» отпадают как шелуха.

## АПРЕЛЬ-МАЙ

Советская Русь в ее реальности — это не столько дурно воплощенная, сколько дурно понятая Русь Европейская (дурно и по-европейски понятая). Воплощение было довольно самобытно и здраво, довольно сильно, чтобы лишь внешне нести на себе ценности демократии, конституционного права, гуманизма и даже самого марксова коммунизма. И если исключить последний, то вся эта внешность и была востребована запутавшейся в кругу своих наивных утешений интеллигенцией к исходу века. В том, что внешность, форму, букву не отбросили, чтобы обратиться к бытийному ядру своему, в том, что стали пытаться ее осуществить — русская трагедия конца XX века, наша нынешняя трагедия.

### Розанов и белый дух христианства

Мне с Розановым часто невозможно согласиться, мне Розанова в целом невозможно не любить. Как не любить его хотя бы за мощное чутье к религиозности («мистичности») тех связей, которые вяжут человека с ядром его жизненных, бытийных основ. Розанов мечтает об органическом судьбывании, а не о судьбе в стиле «модерн», которая вся есть утрата этих основ.

Душевный гений, все понимая и обнимая душою, Розанов туг духовно (немножко «осел духовный», как он обозвал одного своего оппонента, и тут же взял свои слова назад). Он сам набивает о судьбу шишки — и в этом есть высокая правда. Ведь между «вкусно—невкусно», «нравится—не нравится» — этим критерием по-весеннему разлившейся душевности — и прав-

дой всецелой судьбы человеческой пролегает бездна непереходимая. Странен лозунг: «Если Бог в скорби, рванемся к скорбям». И сами скорби надо бы сначала заслужить.

Но исходить из мнений розановских стоит ли? Их искупает самый дух его творчества. Повоевал дурачок Вася со славянофилами — и обратно к ним. Славянофилы-то наши царям и пророкам подобны. Поругал монахов и Леонтьева — и вспять. Леонтьев все же мудрец, а не отец Ферапонт. (Да и разобрался ли Достоевский в подлинных-то Ферапонтах?)

Дух Розанова тоскует о таком великом идеале, который никому и не снился. Розанов — это чрево России, которое, по слову древнего философа, пробурчало ей великие пророчества. Здесь оправдание всем грехам его. Розанов провидит грядущего русского Священника, грядущий свет, **все** проясняющий. Там народное совпадает со святым, святость предполагает притягивающую к себе первичность жизни, ее пуповинность, ее **самородность**. Отношение к роду и родителям, к полу и половине, к смерти и к духу оказывается соединяющими, а не разделяющими мотивами. Платоническая, романтическая, эвдемоническая струи любовей мира должны раствориться в здоровье пола и духа, едином здоровье земной и горней природ.

Эта троическая, фаталогическая любовь не мудрование и не лирика, а **суровая** истина. Семья и брак священны в такой любви не по внешности обета, но по сущности участников — не просо супругов, но — **священников** как своей судьбы, так и всех судеб мира. Семья и союз на двух уровнях — он родит плоды плоти (родство в детях) и плоды блага (любовь, духовное потомство и наследие). Не только воздушно, но и хлебно, не только винно, но и огненно. Белое царство Христа на земле.

Только так разрешается страдание Розанова о русских попах и вере. Это страдание ждет своих утешителей.

### О Вениамине Блаженном

Мой поэтический наставник и советчик с юных дней до первых высот. Не столько стилю и языку, сколько откровенности, чистоте и великой стойкости учился я у него. Равняясь на него, не страшно вступить в поединок с самим сатаной — ибо уже никогда ни с кем эту тварь не спутаешь — такова «дисциплина» Блаженного, его духа и слова. Это был мне великий дар — праведник в жизни молодого русского мыслителя в эру заплутавших судеб родины и мира.



Традиция не столько есть *religio* (связь) с откровением, память которого в ней обретается и обживается — Традиция в большей мере есть вера в будущее свершение, в близящееся и грядущее сретенье; легенда есть уста жаждущие, символы есть глаза, до времени терпящие сумрак и тьму. Но вот придет и всех напоит, придет и все осветит. В этом Традиция.

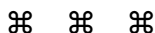
### ИЮНЬ-АВГУСТ

Душа — место, где дышит дух. Душа и есть дух, взятый в его суженном, нецелостном объеме. Дух и душа — два разных объема одной и той же реальности, две точки зрения на одну реальность.

Душа бывает одухотворенной — рассматриваемой в ее потенциальной полноте, в свете той правды, которая открывается в предельный, высший миг бытия душевного. Дух — стержень, много душ у него и на нем.

Душа – конкретная душа и судьбывание Его, Царя и Промысла своего.

Душа бывает неодухотворенной – это как разряженная материя, как аморфная сумма элементов, набор атомов; мало духа в сердце, нет царя в голове (не осчастливил посещением). Такая душа в сущности вакуумна.



Удар в колокол – символический акт вызывания реальности, которой мы все причастны. Пустота колокола молчащего как пустота души. Как душа одухотворенная преисполнена своей собственной сутью – так и звучащий колокол не пуст. Это очень просто понять – вещи бывают полны собственным, исконным содержанием, а бывают свободны от него. Эти последние – вещи-бесхребетники, нечисть и нежить вещей. Свет не может не светить и никак не насветится. Тьма не может не поглощать, и никак не насытится.

### **Проповедь субъективистам**

Дух – это реальность, которую мы получаем и ощущаем исключительно из и через самих себя, из точки собственного бытия, а не из какой-нибудь другой. Но жизнь нам дается сразу, как орнамент внутренней боли и внешней тяжести, как узор из начал внутреннего смысла и внешней судьбы. Начала эти раскрываются из одного источника.

Орнамент этот – накал всех первоначал жизни, которые открываются в отрыве и отслоении друг от друга, но покрываются одним покровом, одним порядком, одной полнотою общего происхождения. Не путайте путь, движение и – суть, силу движущейся жизни. Не путайте, а просто отождествляйте их (сразу со всех концов).



Все, что тревожит нас в религиях, это только предощущение заглядывания в духовное зеркало — через религию мы открываем в себе такую полноту, которой, казалось бы, в нас и быть не может. Поэтому в здоровом, вероподъемном предании благодаря его «сказкам» и «вымыслу» — правда великая. Ибо не может малый источник света осветить всего мрака, и не стоит отслаивать душу от судьбы своей, жизнь от пути своего, но следует течь по нему.

Мы проходим чередой встреч — и всякой точке судьбы достанет **своего** источника света. Для того и даны нам молитвы с иконами, для того нам духовные ближние на земле, чтобы не распадался наш союз с миром неземных покровителей, высших хранителей. Подпитываемый силою «скрещиванья» (пусть редко-го), ведомый духом встреч и даров (пусть лишь ожидаемых), станешь, человек, совершеннее малой судьбы и сильнее мрака.

Тогда — прийти и взять уже тот свет, что не давался ранее.

### Тайна русского времени

Не в том ли она, что для чуткого русского внимание к прошлому оборачивается любовью к будущему? Любовь к будущему или мечта. Там ничего нового, но все родное. Не в том ли тайна, что будущее Руси есть ее согласное, помирившееся само с собой прошлое, совершенное прошлое, собранное и скрепленное скрепами судьбы?



Святая Русь — личностное, персональное состояние воцерковленного русского народа. Это русская



природа, поднятая до уровня богоподобной личности, это природа, божественная по благодати. Святая Русь не какие-то искры в пепелище грешной России, не какая-то иголка, затерянная в стоге сена нашей преющей судьбы. Святая больше грешной, и она включает, вбирает ее своею полнотою, высвечивает, высветляет ее святостью себя. (Святостью, которая от Бога-Духа.)



Чистое «бессознательное» в человеке — это собственно призрачное.

В мире людей не имеет корней и, следовательно, ядра бескастовое человечество, человечество люмпенов, не-явное и не-проявленное.

Человек ограничен собой, чистотой своего «я» — и Бог карает его из «бессознательного». Человек же, погружающий ограниченность ума и сердца в контекст Божественности, сознателен и бессознателен, откровенен и покровенен одновременно. Все знание мира плещется в него, но он, как переполненная, перенасыщенная влагой губка, вмещает только то, что действительно может вместить. Он не выбирает между степенями и градациями смешанного добра и зла, он не имеет «видений» и не слышит «голосов», но он ведет и усваивает всю явь бытия — открытую и сокрытую.

## СЕНТЯБРЬ

### Цикл замет о России-в-духе-Достоевского

«Слушай,— сказала мне одна сильно пьяная рюшка, — не надо бы метать бисер перед свиньями». Сказала, и заплакала. Стоит ли весь бисер мира слезинки одного поросенка?

Но бисер мира утонул в невинных слезах, перемешанных с пьяною сентиментальной слюною. Самое главное утонуло в мокроте слабости и греховности человеческой.

Русский XIX век поглотил бы нас, поборников древних преданий, поклонников вечных источников предания Небесного – поглотил бы нас, если бы нас туда забросить, без остатка. Это не «дух» эпохи, а ее «брюхо», ее «глотка». Не в том правда, что нынешние консерваторы смотрят дальше и глубже тогдашних. Дело в самом веке. Кто копнул сегодня глубже насыщенного кое-где гуманитарного комбикорма, тот сразу расчихал, что Россия есть дом веротерпимости, что она не невинным ребенком чаует всемирной гармонии, а пьяною девкой вяжется повсюду за господином Западом, этим мерзким сутенером планетарной случки.

Достоевский и Соловьев (эти «розовые христиане») понимают русский народ как вселенский, потому что не видят на его поверхности тяги к сугубому изоляционизму («китайщине», как ее обычно понимают), а вовсе не потому, что дескать «нам внятно все». Если бы они поняли, как и почему нам внятно все, то они поняли бы другое измерение вселенскости – измерение традиционалистское.

Нам внятно все не там, где обломки нашей общности отрываются от нас и остаются где-то за пределом наших тяготений, нам внятно все, когда мы лежим как светило на своей верной и неизменной траектории, нам внятно все в самом ядре народного солнца. Мы отзывчивы и вселенски, но это отзывчивость особого «я» и вселенскость в силу дистанции, которая неукоснительно соблюдается.

Не жертвенным взрывом своего «я» мы одарим мир и человечество, но освоением соседних «я» по их собственным законам, в их родном для них самораскрытии. Мы не можем утвердить свою гармонию, потому

что народы не собственники, а общники небесной истины. Мы можем лишь очистить гармонию небесных сфер от новаторских диссонансов, освободить древние потоки преданий от сора заблудшей человеческой деловитости. (Речь идет не о «культурном строительстве», но о самом строе жизни.)

Поэтому не гуманистический трезвон об экологии единого «культурного пространства», не диалогический плюрализм антитрадиционного общества — а плюрализм монологический, супра-традиционализм всех народов, способных к нему. Мы созданы быть запевалами материковой песни, в которой не затеряется ничей голос. Существуют две христианские культуры: с перевесом Бога (богочеловеческая) и гуманистическая (сатаночеловеческая). Существует культура божественного бисера и культура копыт, Бога попирающих.

В чем же выход для нашей общности? Как удержаться от того, чтобы не подпевать надтреснутому напеву Запада, стремящегося перекрыть любой живой голос?

Выход в людях, которые могут осознать: «Я и есть Русь третьей тысячи лет по Рождестве Христовом, я — это и есть русский народ». Быть представителем народа уже по положению вещей, быть народом по своему происхождению, а не потому, что мужики твоей округи делегировали тебе часть своих чаяний (например, послали за водкой).

Ибо народ наш народ счастливый, постоянно Богом созерцаемый. У него есть свой мир, что дано не каждому. И пусть тяжесть этого неосязаемого «богатства» частенько называют «проклятьем судьбы». Главное, что в глубине мы, даже наши скептики, наши Чаадаевы, можем быть счастливы именно благодаря своей природе, как она у нас тут сложилась.

В этом и впрямь есть что-то от нарциссизма. Но в этом есть что-то и от абсолютной святости. Я ощу-

шаю, что это не пустая сцепка, что эта общность наша нужна Богу, что она осязаема и важна в мире, что в ней рождается какая-то часть самой сути вселенной. Патриотизм в том и заключается, что природы не стыдятся, а дорожат ею. Так красавица дорожит цветом своих чудных волос. Так церковные купола дорожат своим «чистым золотом».

## ОКТАБРЬ

Не знаю, стоит ли употреблять термин «патриотизм». По силам ли подлинному патриоту отстоять это слово как от громогласного «лже-патриотизма» обиженных историей начальников, так и от вкрадчивого «лже-патриотизма» тех благодетелей России, которые уже почти двести лет превращают это слово в синоним государственного лицемерия? Первые гнусны и тяжелы для России, вторые вредны и ядовиты для нее.

В пятой мартовской заметке я уже говорил о здоровой и мужской любви к земле, освященной святыми подвижниками земли. Не такова «странная любовь» русского интеллектуала, уклоняющегося от судьбы, бегущего от исторических форм, боящегося жестокости и суровости взрослой народной жизни. Это любовь к теплу и крови народного тела, любовь к его бессознательной силе и бездействию благу его природы. Это любовь клопа... Диво ли, что клоп любит ту складку хозяйского тела, в которой он дает волю своему жалу? Диво ли, что он не терпит настоящего ногтя истории, на расправу к которому грозит его привести его двусмысленная позиция и вдвойне паразитическое положение?

Проблема фашизм/антифашизм — это не наша проблема, не имеющая прямого отношения к нашему народу. Заклинать же именем «фашизм» проявления русского традиционализма — это все равно, что

обзывать «фашизмом» ортодоксальный индуизм или исламский фундаментализм. У проводников западного космополитизма нет глаз духовных, чтобы различать цвета радуги, но зато есть инстинкт самосохранения, чтобы отличить «свой» гуманизм от всего чуждого ему и, следовательно, опасного для него.

Национал-социализм является необходимой точкой на кривой развития западноевропейского гуманизма. Западный фашизм был апогеем заглядывания модернистской, гуманистической цивилизации в бездну иных мировых преданий. Гуманизм в контексте большем, чем он сам — это фашизм. Запад испугался собственных, внутренних возможностей, как только он попытался заполнить исторически образовавшиеся пустоты на шкале: личность — народ — человеческий космос.

Умеренный гуманизм начинается у них с безбожного самодовольства человеческой сущностью, преимущественно индивидуальной, и заканчивается сатаночеловеческой сектой, поглощающей в своем экуменическом котле все религии и полностью их нейтрализующей. Чья рука мешает да перемешивает человеческие заботы в этом горячем котле? Это путь не такого быстрого как национал-социализм, но надежного и неизбежного **помешательства культуры**. Эгоцентризм Запада с новой силой попирает мир, это уже другой, ползучий гитлеризм с какими-то неопределенными, нечеловеческими глазами. Протестантско-гуманистическая цивилизация дочеловечилась и допротестовалась до того, что вся в сущности своей оборотилась непробиваемой перегородкой между человеческой душой и любым живым преданием, идущим от Бога. Европейский человек уже не способен слышать слова Божия, европейская почва уже мертва для традиции, она источает из себя смолистый яд анти-традиционализма (разновидностью которого является

и русский интеллигентский антифашизм). Вот они, плоды рационального самоограничения в совести и умеренности в вере!

Чудеса науки, техники и социальной магии Запада пригодились ему не для того, чтобы продлить жизнь своему органическому телу, ибо организм Запада умер вместе с богом Запада. Но все эти чудеса пригодились для изготовления из трупа неразлагающейся мумии. Вот откуда этот холод при их взгляде на Восток, Юг и Север.

Я из другой цивилизации, в которой Бог не умирал безысходно, я не надкушен ни одной из драконовых голов западной культуропережевывающей машины. И поэтому я должен сбросить с себя выкристаллизовавшуюся извне корку этой «всемирной цивилизации». Нам, русским, и без нее тошно. У нас найдется и своя тоска.

### **Притча об источниках**

Один источник пробивается из расщелины в скалах, другой исходит из-под камня в лесу, третий незаметно живет в тихой заводии, когда переполнит ее, течет ручьем в реку. И вокруг источников селятся люди, чтобы пить воду чистую и незамутненную. Если же иссякнет где источник, то иссыхает земля и пустеет место; сходит с места сего человек и селится в другом, хотя бы там уже обосновались люди обычая чужого и немилого.

Родники же приходят из глубины земли, зарождаются в самом ее сердце. И одна в них влага, хотя в одном источнике она солонее от соли этих мест земли, в другом преснее, в одном теплее от жара этих мест земли, в другом же холодна как лед. И не может человек вкушать воды, какой она рождается в сердце земли, ибо обитает он на лице земли.

Когда же воды всех источников, соленые и пресные, ледяные и теплые, собираются и сливаются в океанах и морях, то эта морская вода уже и вовсе непригодна для питья. И враг себе тот, кто от жажды прибежит к берегу морскому. Ибо в конце пути влага сочетается в составе своем всю горечь и все слезы с лица земли и нет в ней чистоты и былой живительной силы.

## НОЯБРЬ

(Сила ноябрьская пошла на цикл статей «Покров над Русью»<sup>1</sup>, рождавшийся в мерных и поступательных муках.)

## ДЕКАБРЬ

Если перевести мысль о святости Руси на логико-рациональный язык, то окажется, что именно наша, русская культура, наша святорусская (богочеловеческая) традиция наследует Землю. Нам ли отказываться от своей «кротости» и сомневаться в ней?

Традиционализм русский кроток и с кротостью всматривается мы в мир вокруг нас — мы видим таинственность и глубину Божьего мира. Здесь действительно сбываются пророчества Достоевского о всемирной отзывчивости русских (и заодно о нашем даре перевоплощения). Сбываются и проекты Соловьева в духе русского универсализма. Но «не по-ихнему» все это сбывается — все это взаправду открывается теперь самым серьезным образом, то есть так, как это только и может у нас открываться. Это не растекание сопливой культурологической мысли по плоской ячеистой поверхности библиотечно-компьютерного Запада, но реализация нашей собственной природы — недвусмысленное всматривание в самые глубинные во-

---

1. Из этого цикла см. в настоящем издании работу «Крытый крест».

доемы духа, в самые сокровенные предания всех народов и земель. Это происходит по мере углубления в свое предание, и только до конца проникаясь своей русской православной сутью, русский приближается к чувству единства человечества как разошедшегося с самим собой грешного Адама.

Русскому суждено заглядывать в таинственные озера Востока, в загадочные омуты Юга, в чудесные потоки Севера, в дивные заводы Запада — и во всем этом богатстве земном отразиться. Ибо нельзя по-настоящему заглянуть в водоемы, нельзя всерьез обратить очи свои в другие очи без того, чтобы отразиться в них самому. И увидеть это отражение, если ты зряч.

Поэтому святорусскому человеку воистину вся Земля — Земля святорусская.

Поняли, ребята, о чем я говорю? Поняли, что не изоляционизм это (противо-православное убеждение) и не экуменизм это (совсем неправославное учение)? Мы не только Русскую Землю, мы со своей родиной и всю землю наследуем. А без родины ничегошеньки мы не наследуем!

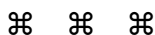
### Об академизме

Академизм — неудачный термин для нареkania действительно состоятельной науки. Самодовлеющий академизм губителен для порождения смыслов — для восприятия наитий. Но против академизма восстают не столько духовидцы, сколько определенные интеллигентки. Такие разбитные пареньки всеобщего разложения, такие мозговые штурмовички мира сего, который они своими красиво обоснованными штурмами еще глубже расшатывают. Мир только дальше опускается, только еще больше становится **сим миром**. Академизм — это все-таки реальный остаток дисциплины духа, реальное обнаружение света подлинного



порядка, дисциплины и порядка Дионисия Ареопагита и платоновского «Парменида», каппадокийских отцов и св. Максима Исповедника.

На этом порядке, о котором я говорю, мир держится, именно его силою он удерживается. А на горбу его — вольно ж плясать этим недорослям, обалдевшим от шмали «свободного творчества», одуревшим от токсинов авангардного «порыва». Совсем нет в них священного **чина**. И только один плод способны породить они — плод беснования.



Пора покончить с мифами об интеллигенции.

Интеллигентность — историческая болезнь нашей умственной жизни. Было время, не было никакой интеллигенции, дайте срок — и вновь не будет ее. После Раскола XVII века пошел у нас во всем и повсюду раскол, пошли трещины по России (возникла **Рос-сия**). И началась чудовищная секуляризация умственной жизни. Интеллектуалы все больше удалялись от Церкви Божьей.

И дожили мы до Атеизма, и пришел Атеизм черпать Русь. Русь не вычерпал, а себя исчерпал.

Жизнь ума должна протекать под покровом веры. Так будет понадежнее. Истина бывает «свободна» только от себя самой, свободен лишь безумный «ум», он-то и творит «свободные» истины.

### **О праве и свободе**

У человека в любых социальных, в любых исторических обстоятельствах всегда есть самое главное духовное право и самая главная духовная свобода, которые не надо ни у кого отвоевывать — это право на молчание, это свобода молиться в духе исповедуемого Бога.

Что сказать о других «свободах», о духе эгалитаризма? Я не то чтобы жизни, я и гроша не положу на то, чтобы вы, господа, имели право высказывать свое мнение, чтобы у вас были свободы собраний, шествий, печатей. Почему меня должны заботить эти ваши свободы? Ведь они все суть жвачка скотьего стада, смотрящего в один и тот же экран и воспроизводящего путем отрывивания одну и ту же кашеобразную массу «общественного мнения».

Пусть я не уважаю человека в заочном порядке. Ведь уважать следует лишь тех, кто заслужил это уважение. Незаслуженное же уважение — это всего лишь этикет светского общества, это предельные нормы общежития, не более того. Я-то говорю об истине, а не об этих нормах, в которых нет никакой истины — и прокляты они Богом. Никакой презумпции уважения быть не может, презумпция сама по себе, в чистом своем виде есть лицемерие. Истина же не терпит лицемерия.

Слово «сомнение» в нашем языке — отвлечение от более конкретного слова «сумление», «сумнение», то есть приведение навстречу уму, сталкивание с умом.

Сумление — это когда вера и сила сердца с-умляется, подвергается рациональному контролю, цензуре рефлексии. Недаром мудрые старцы говорят, что в сомнении — корень греха и там живет отец греха. Об руку с сомнением и страсть идет. Подвергать все сомнению — значит не иметь ни веры, ни страха Божия. А начало Премудрости, как известно, не в страсти, а как раз в страхе.

Кто же не усумнится в сердце своем — наследует Землю.

## ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ СЕРДЦА (1997)

### Троица и свобода

Зримые, грубые, плотные образы указуют на незримое, нежное, тонкое присутствие Божие в нас.

Это присутствие троично.

Христос принес в себе троическую божественную сущность.

Сыном Человеческим потому называет себя, что именно вторая ипостась Троицы сполна и совершенно соответствует человечеству.

Троица и тварь не продольны, а поперечны и совпадать могут только там, где им должно совпасть.

Христос больше чем только Сын Божий и Человеческий, Христос есть Троице-человек, Троица и Человек, сопряженные чрез срастворение Сыновней ипостаси с образом Божиим.

Бог беспредельно един и беспредельно троичен.

Лица не боги, но именно каждое Лицо — Бог.

Лица подобны дорогам, образующим перекресток Божества.

Но это дороги вечности — вместе со всеми таинственными их путниками, вместе со всеми путями этих путников, их отбытиями и возвращениями.

Взгляд троичности подразумевает возможность взгляда двойственности.

Двойственность состоит в отдельности друг от друга природы и как бы пре-роды.

Человек — заложник уходящей в бесконечность игры триады и двоицы, доколе он не заключит их в единую иерархию.

Троица представляет собою вездесущую радугу порядка и гармонии.

Полосы порядка, дугообразно обнимающие друг друга и сходящиеся в центр, перемежаются время от времени широкой полосой свободы.

Но свобода не противна порядку и не нарушает его — так же как огонь и вода не мешают друг другу в мире, а живут в согласии, так же как левая и правая руки не определяют друг друга, а сотворены сразу обе из единого источника времени и силы.

Свобода входит в троичное бытие как одна из его внутренних границ.

По одну сторону этой границы — тайна души, по другую — тайна огня и духа.

Для одних свобода — корень жизни, для других — страшный лик небытия.

Одни существа видят во внутренней свободе закон для внешнего мира; другие во внешней свободе — закон для внутреннего; правда в том, кто видит полное тождество и безразличие всего, что идет к нам как будто изнутри или извне сердца, что как будто возникает по одну или по другую стороны границы нашего сущностного ядра. Это синергия — нам помогают извне и изнутри сразу, а мы нередко лишь мешаем этому единству.

### **Покров и бездна**

Свобода заключена не в том, чтобы творить незнано что.

Настоящая свобода целиком идет в строй Промысла.

Ложная свобода — это маста, которая назавтра забудется, то есть *заслонится* тем, что *будет*, оттеснится из фокуса жизни.

Один знаменитый русский философ посылает человека как тайного агента, как разведчика в стан разгулявшейся Свободушки.

Человек у этого философа становится какой-то опухолью между Богом и бездной.

Между тем, для детей Божиих бездна запечатана крестной силою.

Дети Божии всегда под Покровом Божиим.

Покров состоит в том, что мы добровольно полагаем собственную ограниченность к Престолу Господню.

Покров сводит душевные полюса воедино, стягивает все этапы и смыслы по крестному принципу «одно к одному» или «все во всем».

Откровение есть разведение душевных полюсов вплоть до утраты связи (апокалиптизм); но под Покровом обретают свой смысл откровения бездны — сквозь разведенные полюса, сквозь зазор и пустоту душевную проглядывает истина.

Силы зла не признают покрова, разрушают жесткое соотношение горизонтали и вертикали креста, гармонию откровения и прикровения, и тем самым распечатывают себе путь в меоническую бездну.

Силы зла не терпят догматов, которые суть смысловые эквиваленты Покрова.

Догматы — это защитные покровы, это тяжелые доспехи, не обременительные только для настоящего богатырского духа.

Существа Покрова реализуют в своей жизни режим со-вести, которая ценится ими выше веры и выше страха.

Может быть вера без совести и даже страх без совести; **и беси веруют и трепещут** — веруют, трепещут в страхе! — а совести-то нет!

Совестью нравственное коренится в духовном, в горних мирах; через совесть осуществляется духовная мотивация нравственности.

Совесть не может быть синкретичной, она представляет собой единый путь духовного служения.

«Менять веру, менять и совесть», — говорит русский народ о религиозном монолизме.

Путь вне Покрова двойствен и диалогичен — в голос Божий вплетаются не созвучия, а диссонансы; в любви вместо веского монолога звучит безликая взаимность чуждых друг другу отделенностей, не приносящая благословенного плода.

Путь под Покровом монологичен, ибо всяк поет свою песню, имеет свое определенное лицо — монолог соловья в лесу и пахаря в поле, монолог новорожденного и умирающего на одре, своеречие отцовского сказа и уникальное звучание материнской песни, — монолог биения каждого сердца вплетается в единую песню мира.

### Философия и суемудрие

К сожалению, православное предание сильно приотравлено эллинистической культурой и несколько придавлено византийскими, а затем и новоевропейскими жанрами.

Не надоело ли, братия, быть заложниками европейского умствования?

Не станем уподобляться Гегелю, говорившему, что Византия ему неинтересна — нет, нам интересна и античность, и христианская Европа.

Бог как бы нарочно поучает нас на примере Запада, который не для себя существует, а как бы для того, чтобы преподнести миру зело великий и страшный урок.

Нынешние мудрецы Запада (Деррида и прочие) сами говорят, что тамошние категории живут как од-нодневки, а назавтра протухают.

Однако, вопреки Дерриде, не философия является литературным жанром, а поэзия, литература, наука, мифология и т.д. — жанрами мировоззренческими.

В европейской и нашей европообразной мудрости истину ищут как потерянную вещь.

Европеец рассуждает о глубинах мировой жизни с важностью ребенка, который взялся бы рассуждать о своих вдоль и поперек изученных игрушках.

Деконструкцию, этот последний выкидыш матки-Хайдеггера, нам нужно использовать, дабы декон-струировать свою отечественную интеллигенцию.

Нам нужен другой интеллектуал, свой умственный мужичок, ибо настоящий мир между мировоззренче-скими жанрами: наукой и религией, философией и искусством — возможно заключить не в ходе обще-ственных перемен, но только в становлении головы и сердца конкретного человека.

Познать самого себя столь же дельно как и пожрать самого себя.

Нет самопознания — есть познание не-себя в себе.

Достойно не познать себя, но освоить свой удел; Сократ, конечно, извратил девиз Аполлона.

Этот перво-мученик гуманистических святцев был на деле не поборником традиционного уклада, а без-законником и искусителем заплутавшей Греции.

«Пир» Платона, диалог, написанный для соблаз-нения мальчиков, восторженный гимн педерастиче-скому оргазму (Прекрасному Абсолюту!) выдержан в полной мере в духе Сократа.

В Греции философия, наряду с гимнастикой и по-лисной демократией, послужила могилой нравствен-ности и священной традиции.

Только поздний Платон понял, что то были не юные любомудры и герои, а пьяные куклы, которых дергает за шнурочки зловещий кукловод.

И только слепец мог отождествить сократический смех с евангельским плачем.

Христос возлюбил ближних совсем не «платонически».

Нужно очистить христианство от всех греческих грехов, — ради того, чтобы ярко засверкала подлинная мистичность и духовность любви Христовой, ради чистоты Премудрости Божией.

### Запад и Россия

Европейская цивилизация представляет собой грандиозный демонический замысел по узаконению грехопадения.

Интересы человеческого духа поставлены здесь выше интересов духа вообще.

Великим соблазном для гуманистов явился сам факт вочеловечения Бога — перевернули это так, будто Бог и возможен-то только в человеке (антропотеизм).

Между тем, духу начхать на европейский мистицизм и гегелевское самосознание с их ограничениями — **дух идеже хошетъ, дышетъ.**

Христианское братство тут не при чем — держась за ложное единство с «цивилизованными» народами, мы Христа-то первым делом и теряем.

До сих пор, ради того, чтобы доказать кому-то, что Россия тоже Европа, многие «благодстненькие» наши и даже многие «православненькие» наши братья-интеллигенты вбивают клин в рану народного раскола, в беду расхождения народа с собою — пытаются оторвать идею древних святых отцов от идеи подлинных отцов рода святорусского.



Однако же, Христос — натура, а не культура, Христос не враг доброй природе, а друг.

Мы не европейцы в том смысле, что мы старались не соучаствовать в их мерзостях, в их культуре.

Как говорил великий наш писатель, интеллигенция тупа и упряма, других слов кроме мордобоя не понимает — дождется «на орехи» от мужиков.

Интеллигенция наша многолика и увертлива, но есть три ее признака: отождествление себя с Европой («мировой культурой»); нечувствие к возможностям таинственного строительства божьих судеб в Церкви; ощущение себя двойником официальной русской власти и двойственное — полу-родственническое, полу-враждебное — к ней отношение.

Россия не Восток и не Запад, не Европа и не Азия, но равновеликий им путь судеб, призванный предложить миру свою более свежую правду и меру.

В силлогизме истории Россия — средний термин, могучая связка.

Давайте рассматривать это не как пророчество, а как идеологическую ценность, с которой нам следует продвигаться в будущее.

Русакам свойственна мягкая, но целенаправленная и тяжелая сила — сила давления и напора, а не дробления и укола.

Русь разошлась сама с собою в Расколе XVII века, темой которого были не обряды и книги, а судьба цивилизации.

Свой Логос у нас был, он стоял за раскольниками — без Логоса не было бы никакого Царства.

Низы наши надолго сохранили в себе правду этого Логоса, этот стиль, в соответствии с которым дух Святой Руси некогда выгранил всю нашу народную душу.

Имя всего московского народа с его «хрещеной верой» унаследовало коренное наше сословие — «хресья-

не»; диахронически каста крестьянства и Московская Русь суть одно и то же.

С этим московским стилем можно спутать всю Великороссию — это ключевой узел нашей судьбы, это наше «так вот» — так вот мы живем и умираем.

Дело не в самобытности как самоцели, дело не в «особом пути» как способе пооригинальничать — дело в **самородности** цивилизации, когда направление ее путей продиктовано внутренним духом.

### Судьбывание и состояние

Всякое судьбывание, то есть становление судьбы, подчинено закону равновесия трех начал: происхождения (евгеники), воспитания (педагогике) и стечения обстоятельств (сознание ситуаций и коллизий).

В социальной жизни судьбывание основано на балансе факторов: народном, историческом и актуально-историческом соответственно.

Одно только вдумчивое отношение современных интеллигентов к закону судьбывания приоткрывает им покаянную дорогу к умственной перемене, к переходу в новую интеллектуальную элиту.

В вопросе собственного происхождения ничего не остается как возблагодарить Создателя и уповать на Промысел Божий.

В вопросе воспитания зрелая мысль приходит к концепции отцовского обуздания центробежных тенденций (зрелый Платон, зрелый Августин, зрелый русский консерватизм К. Леонтьева).

Не ясно ли, что расширение перспективы выбора как глобальная историческая тенденция ведет к расширению бесконтрольных, неуправляемых страстей — всепоглощающему состоянию непройденности, глу-

пости и неопытности, следовательно, отсутствию самой возможности что-то решить и определить?

Антихристу нужно, чтобы непредсказуемость лютого его почина была **мила** впавшему в детство человечеству.

Не широкая перспектива выборов, но только узкая тропа истины может освободить человека.

Истина – предмет мудрости, тот стержень, на котором обращается мудрая жизнь.

Коллизия является частным моментом ситуации, ситуация – одним из случаев, из которых складывается со-стояние; истина в том, что *откровение* конфликта ведет к распаду состояния на частные случаи и моменты – *Покров* же является принципом осознания данного состояния бытия как единого целого.

В чистом состоянии бытия просматриваются три фазиса: апофазис, катафазис и синтофазис.

Соответственно этому можно рассматривать и саму иерархию состояний, эту радуу троического порядка.

Иными словами, мир представляет собой радужную игру отчетого, сыновнего и духовного состояний.

Все происходит от Отца из Сына в Духе – происходит душа, происходит всякое положительное судьбывание.

Ничто происходит от ничего из ничего в ничем по принципу «ничто ни к чему» и сводится к апофатической точке абсолютного небытия, от которой чем дальше бежишь, тем ближе находишься.

Тайна апофатического Отца совпадает с тайной выпадения из синтофатического Духа (огонь, которым крестил Иисус), то есть уничтожением.

Тайна катафатического Отца положительно раскрывается в откровениях под сенью синтофазы (дух, которым крестил Иисус).

Тайна катафатического Сына состоит во всецелой личности, в единой душе, в которой возможно узреть все, что есть и за ее пределами (воды, которыми крестил Иоанн).

В твари есть как начало хребтоносца, несущего в себе то, что несет его самого, так и начало воронки, определяемой тем, что проходит через ее нутро — глотку, желудок, анус.

Хребтоносцы похожи на системы планет и галактик — все вокруг них приобретает черты небесной гармонии, церковного богослужения; воронки, как лево-, так и правосторонние, как всасывающие, так и вулканирующие, способствуют усугублению текучего, временного характера окружающих состояний — движения их голов, сердец и конечностей мало согласуются.

### История и традиционализм

Все мировоззренческие жанры сходятся один к одному — и поэт, и мыслитель, и богослов сходятся в образе мудреца-сказителя, владеющего не отмычками, а ключами своего народа, служащего привратником народа, хранителем языка — *языка*.

Страж-сказитель читает и высказывает существенную мысль каждой твари, каждой души, каждой судьбы человеческой.

Поэт, теоретик, теолог входит в мир **критическим** боком, собственным кризисом и кризисом своей общности; мудрецу дано открыть такие полюса и задеть за такую струну между ними, чтобы воздействовать на мир **демиургически**.

Многим нынче кажется, что реванш Традиции идет двумя неоархаическими путями: старым, собственно архаическим и новым, современным.

Неоархаизм есть возврат к изначальным синкретическим жанрам, к целостности состояния бытия, к изначальной сердцевиной мудрости, истины из которой уже не выделены, а вновь слиты в общей нерасторжимости.

Неоархаизм предполагает владение современными дискурсами и побивание современного мира на его территории, по его технологии и через его понятия, поскольку Традиция является обязательно **как принципиальная новизна**.

Смысл традиционализма в том, что новое удерживается в объятиях старого.

Поступательность и повторяемость играют друг с другом и бесконечно заключают друг друга в объятия, так же как Покров и откровение, перемежая друг друга, служат четными и нечетными ступенями бесконечной небесной лестницы.

В священной истории осуществляется единство цикличности и историзма, повторяемости и поступательности, вечности и временности — Новый Завет выступает как критерий Ветхого, события выступают как символы и знамения.

История — это не ошибка Творца, а музыкальная длительность творения, это музыка, прослушиваемая ее сочинителем, это единство гармонии и мелодии, Фаворского света и Гефсиманской скорби; Бог спел свою песню — вот смысл истории.

Мы теперь по-новому понимаем, что верить можно и в Россию, что русский традиционализм станет последовательным, если придать ему полный вид — вид Символа нашей веры.

В традиционализме впервые открывается весь спектр расслоившейся реальности — как индивидуальной, так и универсальной.

Но когда выкладки этого мировоззрения станут доступными обыденному сознанию, мировоззрение это будет инкорпорированной идеологической системой, защищенной от копыта свободного выбора.

Ясно, что традиционализм исповедует идею неравенства — однако ж неравенство в обществе должно быть функциональное, ролевое, а не нравственное; народ должен чтить своих отцов и старцев во всех условиях.

Когда мир поддерживает Церковь, способствуя чистоте ее истины и утверждению святых ценностей, он как бы сам собою поправляет всю жизнь, находит глубокие решения всех своих вопросов.

Новая Россия будет основываться на унаследованных ею ценностях Православия (движение внутрь себя, в созерцательную истину своего духа) и Самодержавия (движение вовне, в мировую правду различаемых духов).

Однако Бог ниспосылает и веру и страх, и Церковь и Власть не в пустоту, а на бrenную землю, поэтому Православие и Самодержавие сами по себе, по отдельности от своей синтофазы, *исторически* гиблые дела.

Их животворит Земля и земляная, народная совесть, земной русак подымает на себе их миродержавную тяжесть.

Все дело в покаянной совести сердца — ведь для того Господь нас и испытывает, чтобы мы **правильнее** мир Ему покорили.

Настоящий традиционализм занимается не склеиванием осколков, никогда не бывших частями целой вазы — а занимается судьбами здесь и сейчас; он практичен и актуален, он молитвен и царствен.

## Откровение и молитва

Неважно, чем обусловлено откровение — астрономическими ли, физиологическими ли процессами.

Откровение не связано с восприятием, а связано с целостным строем самобытия духа в данный момент.

Ценность всеобщей достоверности в мистической жизни равна нулю — достоверность есть пародия на откровение.

Мы не можем претендовать на полноту сведений о духовном мире, но мы можем держаться правильного, соразмерного подхода к нему — молитвенного труда.

Наши знания и откровения фрагментарны, но в них воплощается единство утекания и сохранения истины, ибо источник благодати неиссякаем и вездесущ.

Откровения касаются всего, даже самых тайных, самых нечеловеческих глубин, и это значит, что в нас, человеках, есть нечеловеческие возможности.

Как и его Прообраз, образ Божий должен быть чем-то большим, чем что бы то ни было исчерпывающееся своей ограниченностью и определенностью.

Чудо Божественности для нас в том, что Она конкретна и бесконечна в своем образе.

Личность есть не корень, но только состояние сознания, личность относительна в своей конкретности.

Личности открыт путь за свои пределы в иерархию бесконечных рядов отраженных друг в друге состояний бытия; молитвы и таинства строят душу вверх как многоступенчатый путь сердечных откровений и прикровений.

Преодолевая себя как отдельную личность, совершая свою судьбу, сердце выходит в бесконечное чистое поле духа и становится хозяином всех состояний бытия, как «своих», так и «не-своих».

Судьбывание представляет собой подвижную границу между Судьбывающим и его Судьбою.

Так Земля – судьба Неба, а Небо – судьба Земли, Материя может быть названа судьбарыней Духа, а Дух – судьбаринном Материи; взаимные судьбы обретают в общем судьбывании свою целостность и свою истинность.

В состоянии молитвенности, когда в долгом делании, после упорного холодного труда созревает плод, уже нет словесной ткани, нет и образов, есть только глубина внутреннего света.

Веяние присутствия Божия связано с выдохом, с тем, что язык плотно вжимается в небо и молитвеннику как бы закладывает уши – обмирая, он стяжает благодать тонко-огненную всем своим существом, во всем своем душевном и телесном собирании.

Исторжение слез символизирует **усвоение** благодати душою, свидетельствует о внутреннем сердечном тепле.

Удивительно заметить, что этому состоянию подобен аристотелевский «катарсис» в особо «одухотворенных», творческих и со-творческих состояниях.

Однако, творчество в культуре тем и отличается от духовной практики, что творчество не указывает и не вырабатывает единых путей к стяжанию благодати.

Культура всегда рассыпается, как бусины разорванного ожерелья, ее откровения вне круга священного купола – это бисер под копытами бесов и беснующихся тварей.

Человеческая память есть экстенсивная форма стяжания благодати, есть око, видящее целое как распавшееся, единое как расслоившееся, но миром правит Пантократия Памяти Божией – Бог удерживает мир в своей совершенной Памяти; в этом Вседержавии благодати чужая душа не потемки, а пронцаемое и пронцающее, понимаемое и понимающее тебя сердце, как только извечно родное и близкое существо.



## ИЗ «МИСТИЧЕСКИХ ЗАМЕТ» 1998 года

Всякое число самим своим существованием вызывает другое число — прежде всего единицу, а через единицу свои абсолютные повторения. Разбивая круг-единицу в любых двух точках его окружности, мы получаем какое-либо число-дугу: двойку как две равные, тройку как три равные же дуги и т.д. Числа являются как самоочевидные по отношению друг к другу. В этом сказывается структурное единство жизни.

Подлинная мистика чисел не в том состоит, что мистик оперирует с математическими ритмами, но в том, что он усматривает определенную конгруэнтность фазисов жизни и моментов целого, накладывающихся друг на друга. Мистика здесь именно в том, что невозможно отличить причину от следствия, зеркало от созерцающего лика. Получается не линейная, а «конгруэнтная» логика, в которой причина и следствие выводятся из одной точки.



Смысл деятельности Рене Генона остается не интегральным, но скорее межрелигиозным.

Здесь проще всего стать жертвой аффинитета, неизбежного при тесном общении представителей разных традиций и взаимопроникновении их духовного опыта. Дело в том, что в лице таких представителей не происходит интеграции традиций, а происходит лишь обнаружение единства состояния, со-бытия вместе,

в одной школе, в одном круге. «Тайна» общности традиций, поражающая многих религиоведов, часто в значительной степени может быть списана на вполне понятный принцип *единства* человеческого духа. То, что кажется общностью преданий, оказывается всего лишь созвучием опыта конкретных людей.



Порою мне кажется, что некто приоткрывает завесу над теми состояниями, которых я еще не достиг и не знаю, достигну ли в этой земной жизни. Часто мы в духовном опыте имеем дело с еще недостижимым, которое дается как бы в залог, «авансом» горнего мира. Святые отцы свидетельствуют, что начинающим благодать является более ощутительно, а потом уходит. Говорят они это о монашеском опыте, я же человек мирской, так что дерзости мои от этого только срамнее.

В то же время самоуглубление духа действительно происходит, что доказывается и писаниями св. отцов, и их деяниями. Это, по слову св. Иоанна Синаита, «учеба не от человека и не от рукописания, но от совершающегося в нас воссияния и озарения». По существу, человеческий учитель оказывается лишь *одним из* условий. Не учитель удерживает круг подлинного духовного опыта, но сам принцип, сам Первопринцип Церкви, Ее Глава, сказавший: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель — Христос...»



Абсолютное откровение для человека — это ад, или состояние близкое аду. С другой стороны, и абсолютное прикровение приводит к самодовлеющему формализму, своеобразной замурованности духа. У людей религиозных это выражается в виде самодостаточного ритуализма. Абсолютное же откровение должно вести

к мистическому сумасшествию, дурному безумию, как правило, нигилистическому, поскольку такой радикальный мистик уходит в разверстость своего откровения, тонет в небытии духа.



Для полноценного созерцания необходимо некое сочетание начал откровения и прикровения. Иначе здоровая созерцательность вырождается либо в нигилистическое безумие, либо в то, что называют «обрядоверием». Кстати, неспособность к такому полноценному созерцательному сочетанию также свойственна интеллигенции, бросающейся от одной крайности к другой. В Церкви интеллигент видит «обрядоверие», в раскольничьих сектах — изуверский нигилизм. На самом же деле, сама интеллигенция воспроизводила те же формы, но в мирской, профанной сфере, шла теми же путями, что и редуцированная священная традиция.

Каждый человек волен признавать Покров, признавать свою ограниченность и покровителя над собою, волен и не признавать этого. В любом случае человек свободен, а значит, способен «дозировать» свое откровение, сочетать покров и откровение таким образом, чтобы продолжать свою человеческую «реализацию». По слову св. Дионисия Ареопагита, в этом сочетании видимого и невидимого, познаваемости и непознаваемости и заключается подлинное богопознание.



В обожении происходит единение души и тела, в свойственном этим высшим ступеням совершении происходит превращение откровения и прикровения в сверх-откровение и сверх-Покров. Человеческая сущность получает откровением саму себя и прикрывается сама собою. Это не значит тождества с суш-

ностью Бога, но это значит уже нетождественность с тварью. Свет становится все более сокровенным и неисчерпаемым. Человек становится границей между ограниченностью и неограниченностью. Покров и откровение, самодостаточность и исступление описывают ритм духовной жизни. В смене самодостаточности и исхождения из себя есть аналогия дыхания всей живой твари. Дыхательное оказывается подобным духовному.

## Часть V

# ЗАМЕТЫ, НАБРОСКИ, ЭССЕ РАЗНЫХ ЛЕТ

---

---

### ДЕВЯНОСТЫЕ ГОДЫ

Самозамкнутость, ощущение себя «под рукой» Пушкина и в зоне его магнетизма – несомненное свойство русской интеллигенции. Короли в своей вотчине, они оказываются довольно беспомощными, когда переступают положенные им границы и судят о традициях и культурах, внеположных и внутренне чуждых новоевропейскому гуманизму. Интеллигенция сама создала для себя мифологию мерного угасания: золотой век – серебряный – «бронзовый»... Классическая интеллигенция стремительно движется к своему «каменному веку», к своей реликтовости.



Те, на ком держится цивилизация, не прислушиваются к голосам, сравнивающим свое и чужое, ибо для ядра жизни человеческой свое истиннее, лучше и надежнее по определению слова «свой» (кстати, из него выросло и русское слово «свобода» – «своя воля, простор, возможность действовать по-своему», как определял В.И. Даль). Людей этого жизненного, органического ядра со всеми связями, которые они на себе

несут, невозможно заставить переменить свой уклад без того, чтобы разрушить всю их жизнь, без длительной эпохи «великих потрясений».



Монолог мира в пахоте, монолог мира в любви основывается не на личном выборе, а на сверхличном отборе, и сосуществующие начала зависят от раскрывающего их бытие единства. Тогда личности являются не собственниками, а общниками истины.



Русский Христос не в исключительности **нашего** угла зрения, а в том, что у нас складывается особый **подход** к сочетанию народов и преданий, у нас органически накапливался бесценный опыт «дикого единства», в котором слезались святыни разных народов и вер. «Русский Христос» наш не тем силен, что судил бы других, как это делали европейцы с африканскими и американскими народами, а тем, что зовет послужить другим, даже и не-христианам, и пострадать за них.

Псевдо-традиционалисты тщатся гностическими средствами овладеть изначальным языком, но Пятидесятница указывает другой единственно возможный путь — говорить на «огненном языке» твоей веры и твоего предания. Правда конфессиональной конкретности традиционализма в том и состоит, что Новый Адам приходит в мир **после** смещения. Поэтому оказывается невозможным какое-либо **человеческое** объединение необъединимых традиций, но возможен лишь их союз как гарант традиционного разнообразия, как супратрадиционализм всех культур, **нераздельный и неслиянный**.



Духовным вектором Святой Руси стало направление с Юго-запада на Северо-восток. В русле этого направления Русь обретает свое место в мировой духовной истории. Юго-западное движение, от Византии через Киев на Москву и далее на северо-восток и восток до пределов земли есть формула миссионерского служения Руси. Это именно северо-восточный подвиг в глубину природного язычества, родового, дохристианского, архаического мира.

Следует открыто признать, что как носители своей культуры мы, православные русские люди, все суть христиане наполовину. В нас есть и другая половина, которую нельзя ни быстро преобразить, но нельзя и отсечь ее, не превратившись при этом в духовно увечное существо. Преображение этой половины нашего естества через сердечную жизнь, переваривание этой стихии в социальной жизни — вот наша историческая судьба.

## «НУЛЕВЫЕ» ГОДЫ

Обычно про эллина и иудея (что их нет) однобоко толкуют, взяв стихи из Послания Колоссянам, 3. Но эта цитата представляет собой развитие длинного мотива, который невозможно правильно истолковать по отдельным и оторванным от других моментам. В данном случае для понимания «отсутствия» эллина и иудея в христианской духовности нужно перечесть другой фрагмент: 1 Коринфянам 12, 12-27:

*...Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос.*

13 Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом.

14 Тело же не из одного члена, но из многих.

15 Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу?

16 И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?

17 Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние?

18 Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно.

19 А если бы все были один член, то где было бы тело?

20 Но теперь членов много, а тело одно.

21 Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны.

22 Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее,

23 и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения;

24 и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение,

25 дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге.

26 Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены.

27 И вы — тело Христово, а порознь — члены.

Таким образом, верно будет сказать, что слова «несть эллина и иудея» являются превосходящим все утверждения апофатическим утверждением на-



ционального начала, освященного в Боге, а не его «упразднением» в Боге.



Национальное достоинство парадоксально связано с личным самосокрушением. Поэты с пророками через внутреннее сокрушение получают нечто вроде откровений о сущности своего народа, о судьбе своего государства.

Несмотря на обширную традицию критиковать шовинистический комплекс у народов, создавших высокие культуры, критика эта довольно банальна и чаще всего ведется не с чистым сердцем, а с другой спесью — космополитическим «шовинизмом», высокомерным осуждением своего народа с позиций транснационального фарисейства.

Чувство собственного достоинства — это одно из лучших национальных чувств.

Я согласен с А. Башлачевым, когда он поет: *«Все снесли — и остались вольными»*.

Русские люди очень вольные, внутренне свободные существа. Парадокс, но особенно вольными они были при крепостном праве, о чем свидетельствовали иностранные путешественники. Один англичанин сказал Пушкину, что русский крестьянин счастливее и свободнее английского: «Взгляните на него: что может быть свободнее его обращения с вами? Есть ли тень рабского унижения в его поступи и речи?» И Пушкин в другом месте уже от себя повторяет и развивает эти же мысли.

Внутренняя свобода и способность не стеснять других, несмотря на громадность России и ее жизненных сил — залог метаморфоз к лучшему.

В эпиграф своей книги «Природа русской экспансии», где я прогнозирую бурное развитие и рост значимости России уже в ближайшие 30 лет, мною избра-

но стихотворение Хлебникова «Трущобы», в котором изображена Россия: преследуемый охотниками олень обращается в могущественного и царственного зверя, гонимый становится владыкой.



Святая Русь — оксюморон. Слово-кентавр. В абсолютизме этой формулы есть какая-то чрезмерность. В ней скрещивается совершенно нескрещиваемое: скрещивается святость с русскостью. И в этом ее сила. Не какое-то частичное пересечение, но абсолютное совпадение — что вся наша земля святая.

Это не выдумка славянофилов, но живой миф, который содержался в творениях старого русского эпоса. Это образопорождающая модель нашего мирозерцания. Русь Свята — значит есть глубинный скрытый апофатический аспект в нашем бытии. Некоторый черный ход в трансценденцию, некоторая тьма, которая лежит в нас. И эта русская тьма, это русское безбожие в смысле нехватки Бога, нищеты о Боге, алкания и обделенности Богом — это и есть последняя формула русского национализма. Мы, русские, узнаем друг друга по этой **обезбоженности, чреватой обожением** — вот в чем наш святой национализм.

Это апофатическая свобода — способ жить в мире и истории, неся в своей крови и в своем сознании независимый от мира и истории дух, непреклонный дух человеческого достоинства и богочеловеческой правды. «Черная свобода» — это свобода образа Божия.

Наше небытие не нигилизм в прямом смысле, а апофатическая реакция, апофатический национализм, апофатическая свобода духовной традиции, апофатическая «отступающая» экспансия.

Русские очень много в себя вмещают. Юродство и царство. Святость и разбой. Это крестовины святых — разбойников, крестовины юродивых — царей.

И во взаимных переходах от полюса к полюсу нет ничего сверхъестественного — это и есть русское естество. Не всякая русская государственность юродственна и не всякий разбойник святой. Здесь нет какой-то принудительной обязательности, здесь, напротив, есть тайная свобода.

Я думаю, что нужно откорректировать ту модель, которую отстаивают многие традиционалисты — модель «консервативной революции». Разин был правый — раскольник. Пугачев — правый, потому что апеллировал, будучи самозванцем, к монархизму, к истинному монархизму. Ленин — в культурном смысле консерватор, а не революционер. Сталин — реакционер *par excellence*.

Быть свободным значит быть консервативным сверх-реакционером. Нести в своей крови живую реакцию живого человека. Когда дереву наносят раны, оно истекает соком и залечивает эти раны. Вот что такое реакция.

Некоторые смущались идеей реакции, говоря, что в ней есть что-то пассивное, реакционеры отвечают, первое слово не за ними. Но мы уже рождаемся в мир, где инициатива принадлежит не нам. Наша инициатива — это уже реакция. Мы должны **быть реакционерами с хорошей реакцией!**

Не только наш апофатический национализм, наша способность к отречению от себя, к отрешенности от мира сего потребны сегодня. Евразийство возможно только при том условии, что на жертвы пойдут не только русские, но все евразийцы. Каждый народ и каждый евразиец должны в чем-то уступить и в чем-то отречься от себя.



У Владимира Высоцкого есть мистическая тема, тема посмертного пути, тема отношений с Богом — от-

рицать ее невозможно. При этом тема религии может звучать и без упоминания имени Бога.

Высоцкий крайне артистичный поэт, поэт перевоплощений. Он может сыграть и богохульника, и верующего. Вместе с тем, артистизм Высоцкого в лучших его вещах становится серьезным, личностным, даже пафосным, в актере говорит могучее личное начало. Поэтому в наиболее значительных вещах скидку на артистизм можно вообще снять. Играя, поэт живет, живя — играет.

В этом смысле «Купола» очень показательны. Эта песня не в последнюю очередь была опытом «вживания» поэта в Россию, вживания в ее тысячелетнюю историю, в ее корни. Поэтому Высоцкий, как правдивый художник, просто **не может не быть религиозным** в такой песне. Он сказал нам, русским, этой своей песнью — вы, ребята, не купола золотом, а души свои золотом кроете, в этом ваша историческая судьба, потому что вы Христа любите, несмотря ни на что.

Ранний Высоцкий очень часто показывает шутивно-игривое отношение к теме. В то же время в его песнях часто отражается атмосфера безбожья. Уже и в 1967 году он рассматривает безбожие скорее как тоскливое состояние, чем какую-то непреложность: «Я по полю вдоль реки, / Света тьма — нет Бога...»

Поздний Высоцкий к теме религии и в выражении собственного отношения к Богу становится значительно серьезнее, масштабнее, эпичнее. Кроме «Куполов» еще один важный пример — песня «Их восемь, нас двое» (Песня о воздушном бое). Смерть воина за Родину не просто героизм, в ней есть жертвенность религиозная по своему накалу. Не как у камикадзе в песне Розенбаума («своим полетом вырвать душу из кого-то... потому что остальным надо жить...» — небедительная для русского мотивация). У Высоцкого погибший летчик садится на райский аэродром. Не

столько вера погибающего в рай, сколько фактическая посмертная судьба описана в песне: летчик общается с Богом, Сыном и Духом и речь идет о его приеме в Воинство хранителей.

Путь Высоцкого мало согласуется с православными канонами, он скорее титанический, можно сказать прометеевский по своей духовной типологии. Это путь не Распятого Христа, а бунтаря против лжебогов, против «олимпийцев». И во многом это путь — **преодоление самого себя**. Рывок не столько к Богу, сколько из бежбожья: «Укажите мне край, где светло от лампад... И из смрада, где косо висят образа, / Я башку очертя, гнал, забросивши кнут, / Куда кони несли, да глядели глаза...» Можно сказать, что это путь от безбожников к людям.

Высоцкому не свойствен ропот на Бога или упование на Бога, скорее свойственна надежда на себя: «Не спасет тебя Святая Богородица» — «ох, пройдоха я» — спасается его лирический герой от беды как пройдоха, как ловкий человек. И в то же время как преодолевающий себя, «рвущийся из сухожилий», сбрасывающий шкуру старой жизни.

В бессмертие души Высоцкий постепенно все больше верит, хотя и сомневается (примеры веры в бессмертие: «Я из дела ушел», «Райские яблоки», «Побег на рывок»). Однако, посмертная судьба у Высоцкого описывается неканонически: «Врежут там — я на этом / Врежут здесь — я на том». Тот же мотив в «Райских яблоках», этой своеобразной еретической поэме Высоцкого. В раю встречают как в зоне и там на вышках сидят ангелы-вертухай. По существу это тонкая игра — рай описывается как ад.

Что касается «Баллады об уходе в рай», то, на мой взгляд, ключом к ней является все-таки сценарий фильма, с которым Высоцкий ознакомился, прежде чем взялся писать к нему песни. Фактически по сце-

нарию речь идет не о рае, а о суррогате рая: светлом посткапиталистическом будущем, в котором оказывается человек (тема заморозки-усыпления – это предугаданная тема клонирования и бесконечного продления жизни, почти стопроцентное попадание). Именно такой-то «рай» Высоцкий в песне и высмеивает: «На всем готовеньком ты счастлив ли, дурак?»

В этой песне выражено сомнение в бессмертии души – уйдем «в ничто без сна» (такое сомнение Высоцкий выражал часто и в самых разных песнях, наиболее сильно в песне «Истома ящерицей ползает в костях...»), однако, мало кто обращает внимание на концовку баллады, в которой мотив религиозный усилен: **«И если там и вправду Бог, // Ты все же вспомни, передай Ему привет!»**

Значит, надежда на настоящий рай с настоящим Богом остается.

Достаточно заметным рубежом в плане религиозности для Высоцкого стал 1969 год – как известно, год его первой клинической смерти. Выйдя из этого кризиса, Высоцкий написал свой замечательный военный цикл. Именно в нем впервые приоткрывается серьезная, без иронии, религиозная тема. Во-первых, это такой шедевр как «Он не вернулся из боя» и, во-вторых, «Сыновья уходят в бой».

Тема общения с павшими в бою – источник естественной религиозности. Вместе с тем, нужно заметить, эта религиозность не христианская и не языческая, а своеобразная «советская», на стыке христианства и язычества. Это вера в «наших мертвых», которые «нас не оставят в беде». Это могут быть и христианские хранители, могут быть и «духи предков» или «духи племени».

Как знать, может быть, на Руси язычество и христианство и впрямь загадочно где-то совпали и выступи-

ли заодно? Может быть, в этом исторический смысл советского безбожья...



Партия «Правое дело» Прохорова выступило с антицерковными лозунгами.

В самой Церкви тему религии и политики стараются не будировать и ведут себя крайне осторожно. (На мой взгляд, православным не мешало бы быть гораздо активнее политически и граждански, чем теперь.) Так, например, мои прошлогодние предложения об объявлении негласного конкурса среди политических партий на их близость православию, не нашли поддержки в комиссии Межсоборного присутствия Церкви, в которой я состою. А ведь верующим, если они идут на выборы, не мешало бы знать, кто на словах, а кто на деле поддерживает традиционные духовные ценности.

Владислав Иноземцев в журнале «Огонек» предьявляет претензию на то, чтобы поднять старое знамя европейского антиклерикализма. Но получается у него скорее пошлое обывательское зудение с повторением либеральных штампов про симуляцию веры и коррупцию духовенства. Самой пошлой и бездарной является его мысль, что несмотря на массивное строительство храмов и монастырей, нравственность почему-то не возрождается. Приводя цифры построенных храмов, Иноземцев не приводит цифры, сколько за это время параллельно создано публичных домов, наркопритонов, дебелизирующих телепередач и прочих неолиберальных и постиндустриальных моральных инноваций.

(...)

То, что «Правое дело» и его эксперты работают на внешние центры силы — у меня не вызывает сомнений. Поэтому хотелось бы дать совет политическим

пиарщикам обновляемой партии. Им нужно слегка скорректировать свои слоганы. Ведь Прохоров и Иноземцев — это прямые и непосредственные выразители идеи персонажа старшего брата из фильма «Брат-2», которому принадлежат слова: **В Америке вся сила мира**. Тот персонаж, правда, мыслит проще и прямолинейнее. Иноземцев, как интеллеktуал выразился бы иначе: вся сила в постиндустриальных транснациональных центрах.

Партия «Правое дело» стоит на позициях примыкания к богатым, сильным, могучим. Поэтому Прохорову надо сменить лозунг: **«Правда — в силе. Кто сильнее, тот и прав»**. И тогда избирателям гораздо приятнее будет иметь дело с честным человеком.

Парадоксально, но, на мой взгляд, можно только поблагодарить партию «Правое дело», что она подняла эту тему и показала, что в политическом спектре есть силы, враждебные Церкви. Может быть, это наконец-то вразумит наших слишком осторожных и всеядных православных и побудит их занять более определенную политическую позицию.

(2011)



Определения «оккупационный режим» или «сырьевой придаток» в отношении РФ недостаточно адекватны. Суть скорее заключается в том, что Россия превращена в корпорацию, которая находится в режиме постепенного недружественного поглощения. Осуществить такое поглощение в короткие сроки было бы делом опасным и ненадежным — поскольку старое поколение русских людей (допустим, взрослые советские люди начала 90-х годов), живо помнящее недавнее прошлое и сознающие себя носителями свойств целостной и мощной системы, верящие в собственную цивилизационную самодостаточность,



неприменно захотело бы взять реванш, видя неприкрытое покорение своей страны чужаками. Поэтому избранный глобальными субъектами путь обращения с постсоветским пространством был мудр и логичен — расчленение и медленное поглощение через культуривирование обновленных лояльных им элит. Отсюда запомнившееся многим высказывание Гайдара о том что «старое поколение» как балласт должно уйти, чтобы реформы увенчались успехом. Причина здесь не в возрасте, а в менталитете, определяющем с точки зрения глобального субъекта плохую управляемость и «неправильную» мотивацию этого поколения.

Недружественное поглощение означает, что из нас и наших богатств постепенно выжмут все ценное, приберут к рукам все ликвидное, а все неудобоваримое и недоговороспособное вытолкнут за ограду. Власть представляет собой силовое и правовое сопровождение при ликвидационном директоре, персоналия которого либо неизвестна народу, либо завуалирована. Поэтому яростная критика оппозицией первых лиц государства бьет мимо цели: директор всегда может сменить сопровождение, не меняя курса на ликвидацию (абсорбцию) страны. **Само по себе такое положение уже представляет собой ликвидацию России как суверенного исторического Предприятия.**

То, что проделали Ельцин и его ближние в начале 90-х годов на языке уголовников называется «соскок». Они вместе «соскочили» с проекта Русской цивилизации и начали бурную эмансипацию вчерашней номенклатуры заодно с амнистией ворами и теневиками. Проект Ельцина-Чубайса состоял в том, чтобы создать класс управляемых собственников, намертво повязанных круговой порукой политики, противоречащей национальным интересам.

Как это удалось? Сила и могущество этой прослойки в ее зарубежной базе. Фактически мы имеем

дело с филиалом мировой корпорации. Наша элита больше не является частью нашей нации, она думает, что поднялась выше — и инкорпорируется в «нацию поверх наций», транснациональный космополитический управляющий класс. Даже если это иллюзия, то эту иллюзию поддерживают как на Западе, так и в Кремле.

(2011)



История как метод познания жизни является чем-то своеобразным, далеким от позитивистской модели науки, в чем-то сходным с художественным мышлением. Об этом хорошо и убедительно говорил Филипп Арьес. И это эстетическое начало истории заставляет нас посмотреть на наше прошлое как на череду определенных явленным в божьем мироздании картин, каких-то симфонических комплексов, которые для чего-то нам продемонстрированы. Причем продемонстрированы не в какой-то объективистской картине мира, где нет наблюдателя, где нет никого, кто может оценить, что это было, а именно для нас. Это показано не для кого-то, жившего раньше, а именно для ныне живущего субъекта. Именно актуальное «Я» живого человека, тенденциозного, страстного, любящего и ненавидящего, способно оценить наличие этой симфонической картины эпохи или истории народа как череды эпох и стилей, — в чем и насколько эта история целостна, и в том числе насколько она непрерывна.

Сам вопрос о непрерывности истории имеет психологическую подоплеку. Непрерывность истории в значительной степени определяется тем, кто на нее смотрит, кто ее истолковывает, кто интерпретирует. Если этого субъекта не оказывается, если такой субъект не воспитан в школе и в университете, то никакой

непрерывной истории, конечно же, не будет, она рассыпется на тысячи и миллионы фактов, которые будут противоречить друг другу, сталкиваться друг с другом.

Отсюда болезнь «перепаживания» прошлого, — когда наступала новая эпоха, отменяли старые каноны, ценности, отменяли старые учебники, ссылаясь на то, что предыдущая власть редактировала историю, редактировала национальную картину мира, как будто это была некая вивисекция, вторжение в правду истории. Но взамен этому редактированию критики предлагали хаотический взрыв картины мира, и чрезвычайно примитивную, упрощенную схему истории (то, что сейчас происходит на Украине).

Пора понять, что история не может не быть тенденциозной. Так же как человек, любящий свою родину, не может не быть тенденциозным. И мы обречены редактировать прошлое, потому что без редактора нет Книги, нет Писания, а есть только обрывки и отдельные записи, которые, если мы не соединим их, соединит кто-то вместо нас и за нас.

(2014)



Россия действует в основном в режиме реакции на инициативу Запада: Запад устраивает переворот в Киеве, Россия отвечает в Крыму и Новороссии; Запад вводит санкции, мы отвечаем эмбарго на продовольствие, Запад развязывает информационную войну, активизирует «пятую колонну», Кремль принимает законы, призванные оборонить государство от этой войны.

Спецслужба АНБ сканирует весь мировой интернет, сегментирует настроения в разных средах. Например, они могут просканировать Нижний Новгород и использовать полученную информацию, чтобы создать сценарий: а что нужно сделать в Нижнем Новгороде,

чтобы устроить здесь какую-то заварушку. Эта технология использовалась во время «Арабской весны» и год назад на Украине. Она может быть использована и против России. И надо признать: у нас нет возможного симметричного ответа на эту угрозу. Значит нужно искать ответы асимметричные.

У холодной войны всегда есть горячие очаги. Только на этот раз горячая локальная война оказалась не на нашей периферии, а в самом ядре исторической России, — на Донбассе. Мне кажется, следовало бы развернуть обсуждение, что общество могло бы предложить нашему государству — демонстрируя и нашу моральную готовность к войне, и в то же время наши интеллектуальные возможности. Ведь наш народ очень изобретателен.

В качестве примера приведу один тезис из нашего нового доклада «Другая холодная война» на тему: как могла бы развиваться контригра России в современных условиях. Что можно было бы сделать, **чтобы нас оставили в покое**. Самый простой способ «связать» силы противника и не дать ему возможность активно проявлять себя на нашей территории — создать проблемы у него. Как известно, средства нападения всегда дешевле, чем средства обороны. Задача обороны в холодной войне, задача внутреннего укрепления государства — задача чрезвычайно сложная и чрезвычайно ресурсоемкая.

С точечными наступательными стратегиями у нас дела обстоят лучше. Мы видим это на примере виртуозной крымской операции. Сосредоточив ресурсы на маленьком узком направлении, руководству России удается достичь эффективного результата.

В докладе «Другая холодная война» мы предлагаем начать русскую «право-левую» игру на самом Западе. Заказчиками новой холодной войны выступает не столько государство США, сколько корпоратокра-

тия и финансовая олигархия. У них, как известно, нет родины. Но у них есть «кормовая база», нанося удар по которой, можно заставить западную элиту заняться «тушением пожара в собственном доме» и отвлечься от нас.

Сейчас, в связи с событиями в Фергюссоне, много говорится о расовых и этнических противоречиях в США. Но мало кто говорит об американском испаноязычном меньшинстве. Одним из наиболее перспективных такого рода движений в США является латиноамериканское движение, поддерживаемое Мексикой. При обострении холодной войны Россия и её союзники могли бы оказать поддержку революционной идее о создании из четырёх штатов США западнее реки Миссисипи «Новой Мексики».

Я говорю здесь как философ, а не как провокатор, не как человек, который хочет создать какую-то ложную публичную активность. Просто давайте пофантазируем. Если Россия часть средств, которые она тратит на обеспечение собственной национальной безопасности, направит на аккумуляцию антиамериканских настроений среди латиноамериканцев, то на южных рубежах США может возникнуть очень серьезный и даже горячий очаг напряженности. (Заметьте, как только мы начали это обсуждать в Изборском клубе, еще даже не опубликовав эти мысли, — Обама тут же начал предлагать послабления Кубе, видимо, идея лежит на поверхности и американцы чувствуют, откуда может быть нанесен удар.)

Если Запад станет обострять холодную войну и против России начнут применять весь комплекс подрывных технологий, включая и меметическое оружие, и так называемые поведенческие войны, то, безусловно, отвечать на это нужно жестко. Представьте себе, в такого рода движении могли бы объединиться не только мексиканские сепаратисты, но и альтерглобалисты,

и вчерашние сандинисты, и последователи Че Гевары, и латиноамериканские христианские социалисты, которых также не устраивает господство цивилизации Золотого Тельца. А мы знаем, что американский обыватель очень болезненно реагирует на любой теракт, на любые волнения и политическую нестабильность.

Это лишь один частный пример той контригры, которую мы могли бы начать против Запада.

(2014)

---

## Библиография автора

### Книги

*Аверьянов В.В.* Природа русской экспансии. М.: Лепта-пресс, 2003.

*Аверьянов В.В.* Традиция и динамический консерватизм. М.: Институт динамического консерватизма, Центральный издательский дом, 2012.

*Аверьянов В.В.* Империя и воля. Догнать самих себя. М.: Книжный мир, 2014. (Серия «Коллекция Изборского клуба»)

*Аверьянов В.В.* Стратегия Русской доктрины. Через диктатуру к государству правды. М.: Книжный мир, 2014. (Серия «Служить России»).

### Коллективные монографии и сборники

Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б. Кобякова и В.В. Аверьянова. М.: Фонд «Русский предприниматель», 2005; М.: Яуза-пресс, 2007, 2008

Преображение России. Декларация Русской доктрины. М.: Фонд «Русский предприниматель», 2007.

Молодое поколение России: Проект доктрины / Руководитель авторского коллектива В.В. Аверьянов. М.: Фонд «Русский предприниматель», 2008.

Новая русская доктрина: Пора расправить крылья / Аверьянов В.В. и др. М.: Яуза, Эксмо, 2009.

Мы верим в Россию. 133 ответа «Народного собора» на вопросы, наиболее часто задаваемые нашим сторонникам / Под ред. В.В. Аверьянова и В.Е. Хомякова. М.: Народный собор, 2010.

Аверьянов В., Калашников М., Фурсов А. Новая опричнина, или Модернизация по-русски. М.: Фолио, 2011.

На пространствах империи: Традиция, история, культура / Составители: В. Аверьянов и М. Демурин. М.: Институт динамического консерватизма, Центральный издательский дом, 2012. (Изд. серия ИДК)

Кризис России в контексте глобального кризиса / Составители: В. Аверьянов и М. Калашников. М.: Институт динамического консерватизма, Центральный издательский дом, 2013. (Изд. серия ИДК).

*Аверьянов В.В., Венедиктов В.Ю., Козлов А.В.* Артель и артельный человек / Сост., введение В.В. Аверьянова. М.: Институт русской цивилизации, 2014.

### **Публикации В. Аверьянова в газетах и журналах**

Житие Вениамина Блаженного // Вопросы литературы, № 6, 1994.

Сораспятие Вениамина Блаженного // Книжное обозрение, 1995, № 33, 15 августа.

Феноменология Смутного времени: Откуда ждать Минина и Пожарского? // Общественные науки и современность, №3, 1996.

Василий Розанов: Мука о русских попах // Книжное обозрение, 1996, №29, 16 июля.



Обнажаемая глубина Модильяни // Книжное обозрение, 1996, №41, 15 октября.

В.В. Хлебников: Традиционализм в авангарде. // Волшебная гора, V, 1996.

Заметки 1994 и 1995 гг. // Волшебная гора, V, 1996.

О «Философии искусства» И. Тэна. // Книжное обозрение, 1997, №12, 6 марта.

Церкви как иконе быть в красном углу нашей жизни. // Провинциальная мысль, №5, 1997.

Крытый крест (Основы философии богочеловеческой культуры). // Волшебная гора, VI, 1997.

Два мира Крутицкого подворья. // Радонеж, №21 (65), декабрь 1997.

«Ибо пища крута...» (Жизнь и мирозерцание К.Леонтьева) // Православное книжное обозрение, 1998, август (в соавт. с А. Гвоздевым).

Священное Предание в перспективе разложения // Православное книжное обозрение. 1998, сентябрь-октябрь.

Три аспекта традиции. *Брошюра*. М.: Метакультура, 1998.

Историософия Л.Тихомирова. // Православное книжное обозрение. Специальное приложение, ноябрь 1998.

К вопросу о православной идеологии. // Православное книжное обозрение, 1998, декабрь.

Необоримая кротость. *Об о. Димитрии Дудко* // Православное книжное обозрение, 1998, декабрь.

Когда Бог избирает немощь... (*о. Димитрий Дудко и его проповедь «через позор»*) // Православное книжное обозрение, 1999, №1-2.

Рецензия на книгу Долгова «Восхождение на Афон». // Вопросы философии, №6, 1999 (в соавт. с М. Маслиным).

Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России. // *Общественные науки и современность*, №1, 2000.

Традиция как преемственность и служение. // *Человек*, №2, 2000.

О «синтезе» православной идеи. // *НГ Религии*, 7.03.2000.

Сегодня Русской Церкви «больше всех надо». // *НГ Религии*, 11.10.2000.

Консерватизм – очищение от иллюзий (программа клуба консервативных аналитиков). // *Золотой лев*, № 11-12, 2000.

Рыцарь Священного Предания. *О Владимире Лосском*. // *НГ-Религии*, 29.11.2000.

Корпоратизм – новая мифология. // *Философская газета*, 2001, №№ 1(2)-2(3).

«Сумерки Запада». *Рецензия на книгу К. Коукера*. // *Философская газета*, 2001, № 2(3).

Почему мы русские, почему православные? // *НГ-Религии*, 12.09.2001.

Россия – не от мира сего. // *Завтра*, № 2 (425), от 8.01.2002.

Отчаянье бриллианта (*интервью*). // *Эксперт*, № 1-2 (309), от 14 января 2002.

Метафизика родополового начала В.В.Розанова. // *Москва*, 2002, №2.

Кастрация гермафродита – конец постмодерна? // *Волшебная гора*, VIII, 2002.

Петр Калитин: Россы монументально разлагаются... // *Волшебная гора*, VIII, 2002.

Третий полюс. // *Эксперт*, № 10 (317), от 11 марта 2002.

Вдох и выдох России. // Эксперт, № 30 (337), от 19 августа 2002.

Реабилитация будущего. // Эксперт, № 31 (338), от 26 августа 2002.

Вавилонское освобождение. // Эксперт, № 33 (339), от 9 сентября 2002.

М.Тареев: Традиция как роковой вопрос для русской философии. // Историко-философский ежегодник, 2000. М.: Наука, 2002.

Русская историческая традиция в неоконсерватизме И.А.Ильина // История философии, № 9. М.: ИФРАН, 2002.

Истоки и содержание современного российского православного неоконсерватизма. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень, № 1 (30). М.: РАГС, 2003 (в соавт. с В. Сторчаком).

О публицистической «листве» Розанова (*послесловие*). / В кн.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Около народной души (Статьи 1906-1908 гг.) / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003.

Новые консерваторы: будущее России? (*выступление*) // Московский вестник, 2004, №4.

Рационализация консервативного дискурса. // Волшебная гора, IX, 2004.

Выступление на презентации «Волшебной горы». // Волшебная гора, IX, 2004.

Столкновение миссий. // Русский предприниматель, № 1-2, 2005.

Гипнотизм порога. // Волшебная гора, X, 2005.

Логика предания и «работа с призраками» (ответ В. Малявину). // Волшебная гора, X, 2005.

О неизбежности репрессий. // Политический класс, № 3, 2005.

О преодолении доктрины «светского государства». // Северный Катехон, № 1, 2005.

Органическая Россия. // Политический класс, № 4, 2005.

Цифровая плоть и кровь. // ВВП, № 11, апрель 2005.

Мистика традиции у В.Н.Лосского. // Волшебная гора, XI, 2005.

О главной книге Владимира Лосского. // Волшебная гора, XI, 2005.

Тезисы Русской доктрины. // Главная тема, № 8, 2005 (в соавт. с А.Кобяковым).

Яд и мед национализма. // Время новостей, 19.07.2006.

Пострусские грядут? // Литературная газета, № 33, от 9.08.2006.

Между «нацизией» и «демшизой». // Московские новости, 25.08.2006.

Консерватизм в отдельно взятой стране. // Волшебная гора, XII, 2006.

Нетократия — духовный театр войны. // Волшебная гора, XII, 2006.

По маршруту Гапона. // Эксперт, №40 (534), от 30 октября 2006 г.

Идентичность России: «иудеохристианство» или «хрислам»? // Политический класс, № 11 (23), 2006.

Как два «Б» одного президента свергали. // Московские новости, 08.12.2006 (в соавт. с А.Алиевым).

Цикл материалов о Русской доктрине. // Финансы. Экономика. Безопасность, №№ 7-12, 2006; №№ 1-4 2007 (в соавт. с А.Кобяковым).

Этничность против нации. // Московские новости, № 11, 23-29 марта 2007.

Традиция (*статья в энциклопедии*). / Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: Республика, 2007 (первое издание); М.: Книжный клуб Книговек, 2014 (2-е издание, доработанное и дополненное).

Нам есть, что сохранять. // Москва, № 5, 2007.

Хуже, чем ошибка. // Политический журнал, № 23/24, 2007.

«Альтернативная история» на Западе. // Волшебная гора, XIII, 2007.

Другая дискретность // Миропознание и миростроительство. Материалы научного семинара «Sinergia». Выпуск № 1. — М., 2007.

Невостребованная «вечная Россия» — *статья напечатана в итальянском журнале: Aver'janov Vitalij. Perché non possiamo dirci occidentali // Limes 2008 № 3* (На русском языке опубликована на нескольких интернет-ресурсах).

Царство Россия. // Трибуна русской мысли, № 8, 2008.

Другой царь и другой Сталин. // Завтра, №№ 41 (776), 42 (777), от 8.10.2008 и 15.10.2008 (в соавт. с П. Мульгатули).

Екатеринбургская инициатива (*интервью*). // Русская история, № 2 (4), 2009.

Два понимания традиции (к сопоставительному анализу интерпретаций проблемы культурного наследования в современной отечественной мысли). // Вопросы культурологи, 2009, № 3.

Либерально-консервативная трактовка социокультурной традиции в контексте отечественной философской мысли. // Вопросы культурологи, 2009, № 5.

О мировоззрении Пушкина. // Материалы конференции «А.С. Пушкин как мировоззренческое явление национальной традиции». Сельцо Михайловское, Псков, 2009 (серия «Михайловская пушкиниана»; Вып. 49).

Странная империя. // Национальный прогноз, февраль 2010.

Нужны другие люди (*интервью*). // Завтра, 28 (868), от 14.07.2010.

Пять лет Русской доктрине (*интервью*). // Завтра, 52 (892), от 29.12.2010.

Возможен ли глобальный союз России и исламского мира. / В сб.: «Камень веры». М.: Волшебная гора, 2011.

Об архетипах «исторической России». // Свободная мысль, 2011, № 6.

Империя и воля. // Москва, 2012, № 1.

О междисциплинарном характере традициологии и ее месте в культурологии. // Вопросы культурологии, 2012, № 3.

Три внутренних модуса традиции: вселенскость, соборность, полнота. // Волшебная гора, XVI, 2012.

Об Азере Алиеве (*некролог*). // Волшебная гора, XVI, 2012.

Русская правда: Преодоление Смуты. // Изборский клуб, 2013, №3(в соавт. с К. Черемных).

Изборский клуб и главный вопрос эпохи. // Изборский клуб, 2013, № 6.

Наш дух не сломлен. // Изборский клуб, 2014, №3.

«Изборянин» Охлобыстин. // Известия, 14.05.2014.

Сокрытая харизма. // Однако, Апрель-май 2014.

Новороссия – наш авангард. // Завтра, 23 (1072), от 5.06.2014.

О политических ведьмах и креативном классе. // Изборский клуб, 2014, № 6.

Русская артель. Неостребованный опыт. // Свободная мысль, 2014, № 3.

Западная цивилизация вошла в Новороссию с гусеничным лязгом. // Новая земля. Журнал Изборского клуба Новороссии, № 2, 2014 (ноябрь).

Донбасс говорит по-русски! // Русский вестник, № 23 (911), 2014.

## Именной указатель

- А -

- Абрамович Н.Я. – 346  
Августин Блаженный – 52, 53, 170, 546  
Адорно Т.Л.В. – 60  
Азаренко С.А. – 132  
Аитов Н.А. – 147  
Айзеншпис Ю.Ш. – 518  
Айзенштадт В.М. (псевдоним Вениамин Блаженный,  
Вениамин Блаженных) – 157, 158, 159, 160, 161,  
162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,  
173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,  
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,  
196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 526  
Акрам Хазам, репортер – 409  
Аксаков Н.П. – 72  
Александр I, император – 487  
Александр Невский, св. князь – 80, 81, 87  
Александров А.А. – 308  
Амвросий Оптинский, св. – 307, 521  
Андреев Д.Л. – 159, 191  
Аникин В.П. – 63, 71, 72  
Анфимов А.М. – 129, 260  
Анциферов А.Н. – 147



Аристотель – 13, 14, 17, 75, 76, 229, 316, 338

Арсеньев Н.С. – 60, 71, 72

Арьес Ф. – 570

Асеев Н.Н. – 249, 282

Астахова А.М. – 112

Афанасьев А.Н. – 274, 294

Ахиезер А.С. – 110

Ахматова А.А. – 204, 431

**- Б -**

Бакунин М.А. – 418

Балагер де, Хосемария Эскрива – 467, 469

Баран Х. – 209, 210, 237, 258, 259, 260, 262, 296

Баратынский Е.А. – 172, 184, 191

Батчиков С.А. – 116

Бауэр Э.С. – 97

Бахтин М.М. – 221

Башлачев А.Н. – 561

Башлачев В.А. – 130

Башмакова Н. – 238, 294

Бейджент М. – 456, 457, 460

Белый Андрей (Бугаев Б.Н.) – 251

Бенедикт XVI, папа Римский – 76, 468

Бердяев Н.А. – 300, 339

Бисмарк Отто фон – 385, 386, 388

Блок А.А. – 165, 183

Бове Ж. – 418, 420

Бодрийар Ж. – 392, 393, 394, 395, 402, 403, 404, 405,  
406, 412, 415, 416, 429

- Бокль Г.Т. – 82  
Брагинский И.С. – 231  
Бражникова Я. – 428  
Браун Д. – 455, 456, 457, 459, 460, 466, 467, 469  
Брик О.М. – 259, 294  
Брэндон С. – 472  
Булгаков С.Н. – 72  
Бурдые П. – 418  
Буркхардт Т. – 309  
Буров Ф.Ф. – 132  
Бутягина В.Д. – 307, 316  
Буш Дж.-мл. – 397, 406, 410, 411  
Буш Дж.-ст. – 411  
Бьюкенен П. – 465  
Бэкон Ф. – 61

**- В -**

- Вагенер П. – 449  
Ван Гог В. – 204  
Варварин В. (псевдоним В. Розанова) – 337  
Варрава – 465  
Василий (Кривошеин), еп. – 51  
Василий Великий, св. – 31  
Введенский А.И. – 208  
Вдовина Г.И. – 51  
Вежбицка А. – 84  
Вейнинггер О. – 309  
Венедиктов В.Ю. – 127  
Вернадский В.И. – 298, 300

- Вестстейн В.Г. – 209, 210, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 258, 259, 296
- Ветлугин В. (псевдоним Розанова В.) – 339
- Викентий Лиринский, св. – 58, 62, 63, 64
- Виленкин В.Я. – 203, 204, 206
- Винокур Г.О. – 237, 245, 253, 294
- Витте С.Ю. – 370
- Воробьевский Ю.Ю. – 459
- Воронцов В.П. – 142
- Воронцов Д.С. – 441
- Вроон Р. – 210, 237, 238, 239, 240, 241, 246, 274, 296
- Высоцкий В.С. – 509, 563, 564, 565, 566

- Г -

- Гадамер Х.-Г. – 432
- Газенко Р. – 122
- Галилей Г. – 298
- Гарбуз А.В. – 278, 294
- Гегель Г.В.Ф. – 17, 18, 542
- Гелен А. – 101, 118
- Генон Р. – 18, 71, 219, 378, 521, 553
- Генрих VIII, король – 360
- Гераклит – 14
- Герцен А.И. – 350, 353
- Гершензон М.О. – 69
- Гесиод – 126
- Гефтер М.Я. – 429, 430, 431, 432
- Гильдебрандт (Григорий VII, папа Римский) – 340
- Гиппиус З.Н. – 307

- Гиренок Ф.И. – 101  
 Гоголь Н.В. – 343  
 Годунов Борис – 285  
 Головин Е.В. – 442  
 Горский А.К. – 302  
 Горький Максим – 346  
 Гостик Э. – 155  
 Гофман В.В. – 224, 237, 238, 239, 241, 252, 295  
 Гофман Э.Т.А. – 443  
 Граттон Л. – 155  
 Грибоедов А.С. – 221  
 Григорий Богослов, св. – 188  
 Григорьев В.П. – 210, 240, 241, 242, 261, 269, 275, 294,  
 295  
 Грифцов Б.А. – 319  
 Грыгар М. – 258, 259, 263, 295  
 Гумилев Л.Н. – 107, 125, 504  
 Гуссерль Э. – 103  
 Гутенберг И. – 159  
 Гэлегер Р. – 155

- Д -

- Давид, царь – 161  
 Дали С. – 208  
 Даль В.И. – 130, 131, 251, 274, 362, 521, 557  
 Данилевский Н.Я. – 430, 437  
 Денисов А.А. – 114, 115, 118, 125  
 Дерен А. – 205  
 Деринг И.Р. – 253, 295

- Деррида Ж. – 543  
Джемаль Г.Д. – 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384,  
385, 386, 387, 388, 389, 390, 407  
Джемс У. – 67  
Джулиани Р. – 410  
Диоген Лаэртский – 227, 230  
Дионисий Ареопагит, св. – 52, 53, 188, 537, 555  
Дитятин И.И. – 152  
Дмитрий Донской, св. князь – 80  
Добролюбов А.М. – 177  
Дорошевич В.М. – 346  
Достоевский Ф.М. – 94, 95, 114, 206, 299, 306, 307, 321,  
322, 350, 385, 404, 405, 443, 446, 447, 504, 525,  
529, 530, 535  
Дроздова Н.П. – 151  
Дуганов Р.В. – 209, 237, 238, 262, 269, 273, 295  
Дугин А.Г. – 110, 124, 459  
Дюко-Бурже, аббат – 474

- Е -

- Евклид – 228  
Еврит – 230  
Екатерина II, императрица – 129  
Елисеев А.В. – 136  
Ельцин Б.Н. – 569  
Есенин С.А. – 177, 183

**- Ж -**

Желябов А.И. – 353

Жильсон Э. – 58

**- З -**

Завершинский Г.А. – 61

Зеньковский В.В. – 71, 300

Зильберман Д.Б. – 70

Золотарев А.М. – 220

**- И -**

Иаков Праведник, апостол – 462, 470

Ибн аль-Араби – 79

Иванов В.В. – 219, 220, 237, 255, 295

Иванов В.И. – 69, 282

Ильин И.А. – 70, 80, 304, 429

Иноземцев В.Л. – 567, 568

Иоанн IV Грозный, царь – 89

Иоанн XIII, папа Римский – 462

Иоанн Златоуст, св. – 52

Иоанн Синаит, св. – 554

Иосиф Аримафейский – 465

Исаев А.А. – 131, 133, 136, 152

Иуда Искариот – 172, 513

- К -

- Калачев – 120  
 Калачов Н.В. – 152  
 Каменский В.В. – 223, 257  
 Кандинский В.В. – 205, 208  
 Кант И. – 61  
 Карамзин Н.М. – 222  
 Карсавин Л.П. – 71, 72, 79, 414  
 Карташев А.В. – 88  
 Кастанеда К. – 417  
 Катенин П.А. – 221  
 Кац И. – 110  
 Киреевский И.В. – 350  
 Ключев Н.А. – 191, 192  
 Князева Е.Н. – 104  
 Ковалевская С.В. – 340  
 Козлов А.В. – 127  
 Колл-Стоббе А. – 291, 296  
 Кондорсе Ж.А. – 82  
 Коперник Н. – 298  
 Корбен А. – 383  
 Королев – 123  
 Коростовцев М.А. – 231  
 Коукер К. – 411  
 Красноперов Л. – 160  
 Кроули А. – 464  
 Крюков В. – 441, 442, 451  
 Кук Р. – 244, 259, 296

Кураев А.В., протодиакон – 71

Курдюмов С.П. – 104

Курц П. – 109

- Л -

Ладен Усама, бен – 393, 400, 410

Лао-Цзы – 435

Ларионов М.Ф. – 205

Левитский Н.В. – 133, 134, 135

Ленин В.И. – 270, 563

Ленквист Б. – 237, 262, 283, 296

Леонтьев К.Н. – 208, 306, 321, 436, 519, 521, 525, 546

Лепский В.Е. – 118

Лермонтов М.Ю. – 184, 192, 521

Лесков Н.С. – 521

Лефевр М. – 473, 474

Ли Р. – 456, 457, 460

Лившиц Б.К. – 273, 274, 295

Линкольн Г. – 456, 457, 460

Лобачевский Н.И. – 228

Ломас Р. – 460, 470

Ломоносов М.В. – 220, 245, 275, 276

Лосский В.Н. – 8, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,  
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,  
52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 65, 66, 67, 72, 91, 92, 98

Лосский Н.О. – 91, 299, 307

Луначарский А.В. – 204

Люй Хуэйцин – 101

Лютер М. – 359, 360, 361, 362, 462



- М -

- Мазаев С. – 464  
Майринк Г. – 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449,  
450, 451, 453, 454  
Макарий Оптинский, св. – 521  
Маккензи К. – 155  
Максим Исповедник, св. – 23, 24, 537  
Максимов Е.Д. (псевдоним – М. Слобожанин) – 132,  
133, 147, 151, 152, 153  
Максимов С.В. – 130  
Максимов Ю.В. – 61  
Малларме С. – 243  
Малявин В.В. – 71, 425, 427, 428, 429, 430, 433, 434,  
435, 436, 437, 440  
Мамлеев Ю.В. – 389, 390  
Мандельштам О.Э. – 274  
Мария Магдалина, св. – 283, 460, 462, 463, 464  
Марк Эфесский, св. – 38  
Маркарян Э.С. – 70, 72  
Маркос, субкоманданте – 417, 418, 419, 420  
Маркс К. – 330, 425, 450  
Масперо Г. – 231  
Маяковский В.В. – 208, 261, 266, 283, 295  
Межуев В.М. – 74  
Меланхтон Ф. – 361  
Меликов В.В. – 123  
Менделеев Д.И. – 149, 150  
Менендес Пидаль Р. – 63

- Мережковский Д.С. – 325, 346  
Меркель А. – 468  
Метгерних Клеменс, фон – 422  
Милов Л.В. – 129  
Миркина З.А. – 160, 173  
Модильяни А. – 203, 204, 205, 206, 207  
Моле Жак, де – 470  
Мэддакс Р. – 155

**- Н -**

- Найт К. – 460, 470  
Неклесса А.И. – 73  
Немесий Эмесский, еп. – 23  
Нефедов С.А. – 129  
Николаев А.А. – 132, 143  
Николюкин А.Н. – 287, 304, 329, 332, 348

**- О -**

- Одоевский В.Ф. – 302  
Омар, мулла – 406, 407, 415  
Осипова О.А. – 72  
Оуэн Р. – 142

**- П -**

- Павел VI, папа Римский – 474  
Павел, апостол – 470  
Панарин А.С. – 82

- Панченко А.М. – 237, 261, 274, 295  
 Пастернак Б.Л. – 159, 182, 183  
 Перцова Н. – 210, 242  
 Петр I, император – 307, 352, 480, 485, 506, 507, 508  
 Петр, апостол – 474, 513  
 Петровский Д.В. – 257, 288, 295  
 Пешехонов А. – 352  
 Пикабия Ф. – 205  
 Пилат Понтий – 465  
 Пифагор – 15, 226, 227, 228, 230  
 Платон – 15, 16, 20, 226, 229, 298, 305, 340, 543, 544,  
 546  
 Платон (Левшин), мтрп. – 71  
 Платонов О.А. – 135, 459  
 Плахов В.Д. – 70, 71, 72  
 Плотин – 16, 17, 56  
 По Э.А. – 443  
 Победоносцев К.П. – 363, 370  
 Поляков М. – 246  
 Померанц Г.С. – 159  
 Пономарев П.П. – 72  
 Пригожин И.Р. – 99  
 Прокопович С.Н. – 141  
 Пропп В.Я. – 63  
 Прохоров М.Д. – 567, 568  
 Прудон П.-Ж. – 418  
 Пуанкаре А. – 105  
 Пушкин А.С. – 197, 220, 221, 222, 223, 224, 276, 373,  
 374, 375, 376, 431, 501, 557, 561

- Р -

Рейган Р. – 397

Рембо А. – 243

Роббинс Х. – 155

Розанов В.В. – 68, 287, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,  
311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321,  
322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,  
333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,  
344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354,  
355, 356, 371, 372, 385, 485, 504, 507, 517, 521, 524,  
525, 526

Рубанов В.Г. – 80

Рузвельт Ф. – 91, 397

Руми Джалал ад-дин – 79

Рябушинский В.П. – 134

- С -

Саблер В.К. – 362

Садам Х. – 397

Салтыков-Щедрин М.Е. – 343

Сезанн П. – 204, 205

Серафим Саровский, св. – 521

Сергий Радонежский, св. – 80

Синякова О. – 249

Скворцов В.М. – 339

Слобожанин М. – см. Максимов Е.Д.

Смирнов И.П. – 261, 274, 295

Смирнов Н.П. – 237, 253

- Соловьев В.С. – 299, 530, 535  
Соловьев М.П. – 363  
Соловьев Ю. – 464  
Сорокин П. – 82  
Сталин (Джугашвили) И.В. – 430, 488, 507, 508, 563  
Степанов Н. – 237, 295  
Струве П.Б. – 69, 319, 333, 335  
Суворин А.С. – 337, 345, 346  
Сукач В.Г. – 320  
Суслова А.П. – 307  
Суханов И.В. – 70, 72  
Сухово-Кобылин А.В. – 301  
Сытин И.Д. – 337, 345, 346

- Т -

- Тареев М.М. – 68, 71, 72  
Тарковский А.А. – 158, 159, 161, 162  
Тихон Задонский, св. – 521  
Тойнби А. – 82, 403  
Толстой Л.Н. – 198, 299, 435, 508  
Топоров В.Н. – 219, 220  
Тотомианц В.Ф. – 147  
Третьяковский В.К. – 221, 222, 237  
Троицкий А. – 518  
Трубецкой Н.С. – 68, 69, 72, 414  
Туган-Барановский М.И. – 135  
Тургенев И.С. – 343  
Тынянов Ю.А. – 221, 238, 276, 295  
Тютчев Ф.И. – 184, 191, 192, 521

- У -

Уваров С.С. – 86

Уилкинсон Д. – 82

Успенский Б.А. – 221, 222, 237, 261, 295, 296, 343

- Ф -

Федоров Н.Ф. – 208, 256, 297, 298, 299, 300, 301, 302,  
344

Федорова О.К. – 149

Федотов Г.П. – 68

Феодосий Косой – 253

Филарет (Дроздов), митрополит – 27, 71

Филевский И.И., прот. – 63, 72

Филонов Л.Б. – 208

Философов Д.В. – 346

Финли М. – 155

Флоренский П.А., свщ. – 65, 71, 72, 80, 86, 208, 246,  
257, 258, 268, 296, 496

Флоровский Г.В., прот. – 29, 30, 31, 68, 71

Фома Аквинский, св. – 52, 53

Франк С.Л. – 69, 72, 373, 374

Франциск Ассизский, св. – 197

Фурсов А.И. – 111

- Х -

Хаген Э. – 95

- Хайдеггер М. – 208, 543  
Хантингтон С. – 111, 401, 402, 411  
Хейдема Дж. – 155  
Хейсин М.Л. – 142  
Херсковиц М. – 107  
Хисамов И. – 416  
Хлебников В.В. – 181, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,  
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,  
226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237,  
238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249,  
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,  
261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,  
272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,  
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293,  
294, 295, 296, 481, 495, 496, 501, 562  
Ховард Р. – 455, 459  
Холмогоров Е.С. – 468  
Хомейни, аятолла – 397  
Хомяков А.С. – 27, 85, 321, 521  
Хоружий С.С. – 51  
Хосров I, царь – 228  
Хюбнер К. – 106

- Ц -

- Цезарь Гай Юлий – 340, 470  
Циолковский К.Э. – 297, 298, 300, 302, 303  
Цымбурский В.Л. – 83

- Ч -

- Чаадаев П.Я. – 374, 531  
Че Гевара Э. – 417, 574  
Черемных К.А. – 97, 115  
Чижевский А.Л. – 298  
Чистов К.В. – 71, 72  
Чичибабин Б.А. – 161  
Чубайс А.Б. – 569  
Чуковский К.И. – 332, 333

- Ш -

- Шарден Тейяр, де – 208  
Шелли М. – 449  
Шилз Э. (Shils E.) – 61, 398  
Шишков А.С. – 221  
Шкловский В.Б. – 159, 237, 276  
Шлегель А. – 243  
Шон Д. – 92  
Шпенглер О. – 79  
Штирнер М. – 418  
Шюц А. – 103

- Щ -

- Щербина Ф.А. – 147, 152



- Э -

- Эбьютерн Ж. – 207  
Эвола Ю. – 309, 421, 422, 423, 424  
Эйзенхауэр Д. – 91, 92  
Эйзенштейн С.М. – 255  
Эко У. – 460  
Экхарт М. – 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 383  
Элиаде М. – 71, 309  
Энгельгардт А.Н. – 132, 133, 134, 150, 153, 154  
Энгельс Ф. – 425  
Эриугена И.С. – 54  
Эрман А. – 231  
Эхнатон (Аменхотен IV), фараон – 227

- Ю -

- Юнг К.Г. – 78, 79

- Я -

- Яворский Стефан, митрополит – 71  
Якобсон Р.О. – 236, 237, 262, 296  
Яковлев – 125  
Ясин Е.Г. – 151  
Ясинский О.В. – 417

**- D -**

Denifle H. – 53

**- K -**

Karrer O. – 53

**- T -**

Thery G. – 53

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

---

---

### Часть I.

#### ПАРАДОКСЫ ТРАДИЦИИ .....

- Крытый крест (К философии богочеловеческой культуры) .....
- Очерки о Владимире Лосском .....
- 1. *Рыцарь Священного Предания* .....
- 2. *Мистика Традиции у В.Н. Лосского* .....
- 3. *О главном труде Владимира Лосского (Лосский и Мейстер Экхарт)* .....
- 4. *Пневматологический парадокс и «научная истина» (Лосский и Викентий Лиринский)* .....
- Статья «Традиция» в энциклопедии «Русская философия»
- Другая дискретность .....
- Об «архетипах» исторической России .....
- Динамический консерватизм: принцип, теория, идеология .....
- Русская артель. Невостребованный опыт .....

### Часть II.

#### ПОЭТЫ И ПРОРОКИ .....

- Житие Вениамина Блаженного .....
- Обнажаемая глубина Модильяни .....
- Велимир Хлебников: традиционализм в авангарде .....
- «Вы сестры, в этом нет сомнений!» (*Очерки о Хлебникове*) .....
- Цивилизация в лабиринтах космизма .....
- Родопол как узел человеческой судьбы (*К реконструкции метафизики В.В. Розанова*) .....

- О публицистической «листве» Розанова .....
- Статьи из «Розановской энциклопедии» .....
- *Общество* .....
- *Проституция* .....
- *Протестантизм* .....
- *Чиновничество* .....
- *Эмбрионы* .....
- О мировоззрении Пушкина .....

### **Часть III.**

#### **РАЗЛИЧЕНИЕ ДУХОВ .....**

- Метафизика ничего (*О Г. Джемале*) .....
- Отчаяние инквизиторов .....
- Вавилонское освобождение .....
- Юлиус Эвола. Свобода по отношению к себе .....
- О логике предания и коллективном юродстве.  
Ответ Владимиру Малявину .....
- Гипнотизм порога .....
- «Альтернативная история» на Западе.  
Стратегия расшатывания .....

### **Часть IV.**

#### **ЗАМЕТЫ (1994-1998) .....**

- Заметы (1994) .....
- Заметы (1995) .....
- Несумненное (1996) .....
- Воцерковление сердца (1997) .....
- Из «мистических замет» 1998 года .....

### **Часть V.**

#### **ЗАМЕТЫ, НАБРОСКИ, ЭССЕ РАЗНЫХ ЛЕТ .....**

#### **Библиография автора .....**

#### **Именной указатель .....**

Виталий АВЕРЬЯНОВ

# КРЫТЫЙ КРЕСТ

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ  
В АВАНГАРДЕ



Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 г. №436-ФЗ

Формат 84x108 1/32. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Усл.печ.л. 19.  
Тираж

ЗАО «Книжный мир».  
Тел.: (495) 720-62-02  
[www.kmbook.ru](http://www.kmbook.ru)