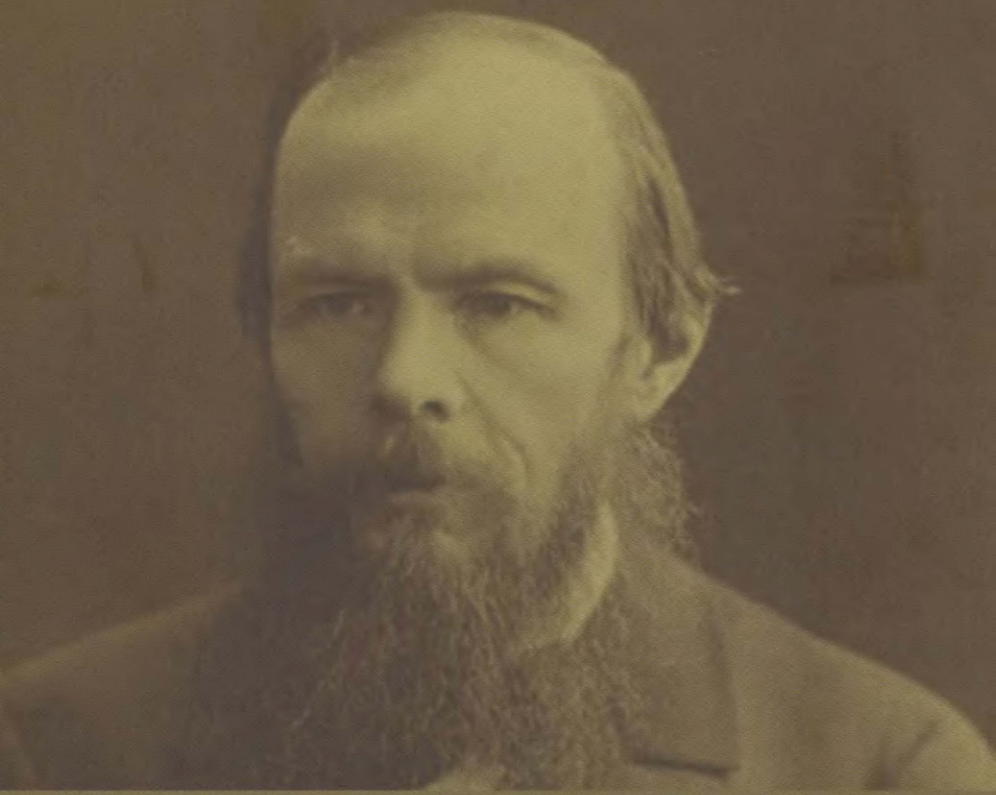


В.А.Бачинин



ТЕОЛОГИЯ, СОЦИОЛОГИЯ и АНТРОПОЛОГИЯ
ЛИТЕРАТУРЫ
(Вокруг Достоевского)

Ассоциация «Духовное возрождение»
«ДУХ І ЛІТЕРА»
Донецкий христианский университет
Серия «Теология»

В. А. Бачинин

**ТЕОЛОГИЯ, СОЦИОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ
ЛИТЕРАТУРЫ**
(Вокруг Достоевского)



**ДОНЕЦКИЙ
ХРИСТИАНСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

ДУХ І ЛІТЕРА



**Киев
2012**

Серия «Теология»

Редакционная коллегия:

Алексей Мельничук,

Катерина Новикова,

Константин Сигов,

Михаил Черенков,

Сергей Рахуба,

Юрий Черноморец.

Художественные тексты обладают теологическим, социологическим и антропологическим измерениями. На фоне бесчисленного множества секулярных толкований значимых событий художественно-литературной жизни ощущается острый дефицит их интерпретаций с библейско-христианских позиций. В центре книги – проблема контрсекулярного прочтения произведений классической и современной литературы.

Б322 Бачинин В.А. Теология, социология и антропология литературы. (Вокруг Достоевского) – К.: «ДУХ І ЛІТЕРА» (Серия «Теология»), 2012. – 400с.

Литературный редактор: Зоя Барабанщикова

Корректор: Наталья Аникиенко

Компьютерная верстка: Дария Залевская

Художественное оформление: Ирина Пастернак

Ответственный за выпуск: Алексей Сигов

© Серия «Теология» – совместный проект Ассоциации «Духовное возрождение», Издательства «ДУХ І ЛІТЕРА», Донецкого христианского университета

УДК: 821.161.1.09

ISBN: 978-966-378-262-1.

© Владислав Бачинин, 2012

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2012

© «Духовное возрождение»

Об авторе. Бачинин Владислав Аркадьевич, окончил философский факультет Ленинградского государственного университета, аспирантуру Института философии РАН. Доктор социологических наук, профессор.

Автор более 700 опубликованных работ по истории религии, философии культуры, эстетике, социологии литературы, в том числе более 50-ти книг, среди которых: «Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна». СПб., 2001), «Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма». СПб., 2003), «Малая христианская энциклопедия». Т.1-IV. (СПб., 2003-2007), «Национальная идея для России (Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии)» (СПб., 2005), «Христианская мысль». Т. I-X. (СПб., 2004-2006), «Введение в христианскую эстетику». (СПб., 2005), «Энциклопедия философии и социологии права». (СПб., 2006).

Победитель открытого конкурса философских трактатов на тему «Возможна ли нравственность, независимая от религии?», проведенного в 2010 г. в связи со 100-летием со дня кончины Л.Н.Толстого Российской Академией наук (ИФ РАН) и Международным фондом «Знание». Живет в Санкт-Петербурге.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Соединяя вновь распавшуюся связь.</i> <i>Предисловие Михаила Черенкова</i>	<i>9</i>
--	----------

ГУМАНИТАРНОЕ СОЗНАНИЕ В ПЛЕНУ СЕКУЛЯРИЗМА

<i>Писатель – самый честный социолог.</i>	<i>11</i>
<i>Интерес социологии к литературе.</i>	<i>15</i>
<i>Открытость литературного текста.</i>	<i>19</i>
<i>Принципы институциональности и социальной детерминации</i>	<i>21</i>
<i>Интеллектуальная печаль как следствие антропологического вызова</i>	<i>29</i>
<i>«Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий...»</i>	<i>31</i>
<i>Внутренняя трансцендентность гуманитарных текстов</i>	<i>35</i>
<i>Интеллектуал, сторонись византизма, но не бойся христианского интеллектуализма</i>	<i>38</i>

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

<i>Литература и теология.</i>	<i>43</i>
<i>Сознание, дух и трансцендентная реальность.</i>	<i>49</i>
<i>Трансцендентность истины</i>	<i>57</i>
<i>Трансцендентность как софийность</i>	<i>64</i>
<i>А. Шмеман и его «исследовательская лаборатория»</i>	

<i>по теологии литературы</i>	79
ПРИТЧА О БЛУДНОМ СЫНЕ И «РУССКИЙ ПУТЬ» ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ	

<i>Культурное пространство антиномии</i>	
«Бог умер – Бог жив»	97
<i>«Пушкин» Достоевского: концепция</i>	
духовного скитальчества	101
<i>Три экзистенциальных разворота в истории</i>	
русского гуманитарного сознания	104
<i>Притча о блудном сыне и логика</i>	
экзистенциального поражения	109
<i>Русский гуманитарный текст как исповедь</i>	
духовного скитальца	114

ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП

<i>Сквозь художественное к экзистенциальному</i>	121
<i>Тайна личности Онегина</i>	124
<i>Тоска как демоническая структура</i>	129
<i>Пушкинский роман – исток и тайна</i>	
русского экзистенциализма	141

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

<i>Теологическое призвание Достоевского</i>	145
<i>Теология «Записок из подполья»</i>	154

ПРОВИНЦИАЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

<i>Старорусский период: эвристичность</i>	
биографического	165
<i>Старорусский бунт 1831 года в свете теории</i>	

<i>ресентимента Макса Шелера</i>	173
<i>Бунт и подполье</i>	189
<i>У истоков скотопригоньевской цивилизации</i>	196
<i>Скотопригоньевск во мгле</i>	211

ВЛАСТЬ ТЬМЫ

<i>Политические «бесы» и проблема авторизации</i>	
<i>«Протоколов сионских мудрецов»</i>	225
<i>Человек лагерный и его эпистемологическая</i>	
<i>фрустрация</i>	248
<i>Человек барачный и его странная</i>	
<i>религиозность</i>	281

ПРЕДСМЕРТНОЕ СОСТОЯНИЕ «ЦИВИЛИЗАЦИИ СМЕРТИ»

<i>Здравствуй, постмодерн!</i>	311
<i>Интеллектуальные эго-тексты</i>	
<i>Андрея Синявского</i>	319
<i>Пушкиншулер как тип русского гуманитария</i>	340
<i>«Если верует, то не верует, что верует.</i>	
<i>Если же не верует, то не верует, что не верует»</i>	
<i>(Credo Виктора Пелевина)</i>	360
<i>Как убить Достоевского:</i>	
<i>о постмодернистской физиологии духа</i>	382

СОЕДИНЯЯ ВНОВЬ РАСПАВШУЮСЯ СВЯЗЬ

Предисловие от издателя

«Распалась связь времен.

Зачем же я связать ее рожден!».

В. Шекспир «Гамлет»

Христианин, социолог, философ, теолог. В такой последовательности и удивительном единстве призваний живет и творит автор представляемой книги. Имя российского философа Владислава Бачинина мало известно украинскому читателю, более знаком круг его собеседников – Пушкин, Достоевский, Шелер, Шмеман, Пелевин. В этом круге и рождается текст книги, точнее – интертекст. Этот же круг определяет и самого автора.

За каждым собеседником – разные сферы жизни, разные типы личности, разные культурные традиции. Да и сам автор разный – пережил разность эпох, внутренние метаморфозы, прошел непростой путь к себе, своей вере, своему пониманию культуры в свете своей веры.

Сохраняя гамлетовское дрожащее напряжение, автор все же собирает распавшееся, связывает разные образы, идеи, эпохи вокруг христианской оси культуры. Он пытается преодолеть разрывы и восстановить связи, но без упрощений и сглаживаний, не теряя интеллектуальной страсти и творческого дерзновения.

Достоевский и Христос, частью зримо, частью нет, присутствуют в каждой мысли и странице. Достоевский-человек напоминает о трагичности и бездне обезбоженной, а затем и обезчелоченной жизни. Христос-Бог – о свете и надежде.

Соприсутствие теологического и антропологического начал в названии и далее в тексте задает единственно возможный способ прочтения литературы, при котором она не перестает быть человеческим творчеством (антропологией, социологией), но при этом становится еще и Божественным словом (теологией).

Михаил Черенков

ГУМАНИТАРНОЕ СОЗНАНИЕ В ПЛЕНУ СЕКУЛЯРИЗМА

Писатель – самый честный социолог

Среди гуманитарных наук, может быть, самые непростые отношения с литературой складываются у социологии. На протяжении не слишком продолжительной истории этих отношений социология могла сближаться с литературно-художественной реальностью, не слишком дорожа своей научно-академической идентичностью. Так происходило в России XIX в. на ранних стадиях становления социологического знания, когда его собственные эпистемологические структуры были еще в состоянии младенческой гибкости. Социология могла и намеренно дистанцироваться от литературы, как бы интуитивно чувствуя в ней возможного конкурента и пытаясь не замечать ее незаурядных дескриптивно-аналитических возможностей. Так продолжалось практически до начала того иконического поворота, о котором речь шла выше и который ныне заставляет ее пересмотреть свое отношение к литературе. В настоящее время социологи уже не решаются критиковать литераторов и литературу за удаленность от «истинно научных» воззрений на социум и человека, за «странности» художественного познания с его образностью, метафорикой и прочими недискурсивными средствами. Напротив, социология обнаруживает готовность снизойти до дольного мира художественности, раскинувшегося у подножий высокой науки, и не прочь получить для себя хотя бы какую-то пользу от «прогулок по садам изящной словесности». Иными словами, сегодня она фактически готова признать в литературе эффективный инструмент анализа социальной реальности.

Если исходить из принципа универсальности социального, из признания его повсеместного присутствия в жизненном мире человека, то следует признать правомерность социологического взгляда на что угодно, в том числе и на литературу. Подобно тому, как в любом артефакте можно отыскать философское содержание, так и социальное содержание, вызывающее интерес у социологического сознания, непременно присутствует в каждом атоме человеческой жизни и культуры. Соответственно, каждый литературно-художественный текст, независимо от его мировоззренческих ориентаций и эстетических качеств, от первой до последней буквы погружен в социальность, пропитан ею и не в состоянии освободиться от нее, как не может живой организм освободиться от текущей внутри него крови.

Поскольку литературные тексты творятся социальными субъектами, существуют лишь в социуме и, следовательно, обладают социологическим измерением, то задача заключается только в том, чтобы обзавестись необходимым арсеналом аналитических средств по выявлению в том или ином фрагменте литературной реальности социологической информации, обладающей научной значимостью. Эту задачу и призван решать социолог литературы, располагающий обширным набором методологических подходов и способностью находить разнообразные проблемно-аналитические ракурсы.

Отечественную социологию подталкивает к переоценке своих отношений с литературой ряд примечательных обстоятельств, в том числе появление маргинальных текстов, художественных и одновременно социологических как по характеру содержащегося в них материала, так и по формам его презентаций. Произведения таких мастеров слова, как А. Платонов, А. И. Солженицын, А. Д. Синаевский, А. А. Зиновьев, В. О. Пелевин и др., – наделенных ярко выраженным социальным темпераментом, способных описывать и анализировать сложнейшие социальные реалии XX столетия, – явно превосходят своей глубиной и проницательностью теоретические работы основной массы современных им

ученых – социологов, историков, философов. Демонстрирующие действенность социально-художественной рефлексии, они являют собой образцы органичного единства образности и рационалистичности, свидетельствуют о высокой эпистемологической ценности социологического воображения литераторов. Оказалось, что их тексты, обладающие богатейшими эвристическими ресурсами, можно читать как социологические исследования, поскольку образное мышление их авторов смогло проникнуть в суть острых социальных проблем несравнимо глубже мышления профессиональных социологов. Перефразируя Ницше, утверждавшего, что самый честный философ – это писатель, можно сказать, что самыми честными, тонкими и глубокими отечественными социологами второй половины XX – начала XXI вв. оказались талантливые литераторы, много сделавшие для развития совершенно особой отрасли социогуманитарного познания – художественной социологии.

Мир литературы – это совсем не поле, как утверждал П. Бурдьё, а, скорее, вселенная, беспредельный космос смысловых, ценностных, нормативных, образных, символических и прочих форм и структур. По отношению к этому миру возможно большое разнообразие познавательных подходов, где социологический подход – только один из многих. Но даже если сосредоточиться только на нем, то и в этом случае обнаружится открытое множество разнообразных методологических средств, с помощью которых социологи могут продуктивно работать с литературно-художественным материалом. Кроме таких анонимных методов, как социологический историзм, институционализация, компаративистика, статистика, биографика и проч., имеются сугубо авторские методологические конструкты, прочно привязанные к конкретным именам В. Беньямина, Ж. Батая, Ю. Кристевой, П. Бурдьё, П. де Мана, Ю. Тынянова, М. Бахтина, Ю. Лотмана и др. Их голоса перекликаются, аналитические векторы порой пересекаются. Ни один из авторских методов не универсален, не самодостаточен, а представляет собой нечто

особенное, частное как по характеру познавательных задач, так и по роду используемых средств. Даже взятые все вместе, указанные методы не покрывают всего проблемного пространства социологии литературы, которое поистине безгранично.

Поскольку в распоряжении современного социолога имеется довольно большой набор вполне добротных аналитических инструментов, из них всегда можно выбрать тот, что в наибольшей степени отвечает его исследовательским интересам. Кроме того, если ученый достаточно талантлив, то ничто не мешает ему создать собственную, авторскую методологическую конструкцию и апробировать ее в деле.

При наличии всех этих, достаточно широких, возможностей, кажется странным то обстоятельство, что отечественные социологи весьма неохотно пользуются ими. Ведь даже беглый взгляд на тематику статей российских социологических журналов последних двух десятилетий убеждает, что исследования по социологии литературы представлены в них весьма скромно. Аналогичным образом обстоит дело и с тематикой диссертаций по социологии.

Можно предположить, что одним из вероятных препятствий является то, что социология литературы – достаточно трудоемкая область знаний, имеющая междисциплинарный характер и требующая от специалистов двойной компетентности в областях как социологии, так и литературоведения, которое, в свою очередь, включает в себя теорию литературы, историю литературы, литературную критику и еще целый ряд конкретных субдисциплин. Все вместе они составляют обширнейшую информационную сферу, выступающую по отношению к социологии литературы областью предпосылочных, пропедевтических знаний.

Нынешняя система социологического образования, в которой отсутствует специализация по социологии литературы, никак не способствует освоению этой сферы. Сказывается определенный прагматизм мышления чиновных стратегов развития социоло-

гической науки, по-прежнему склонных отодвигать проблемы духовной жизни на периферию социологического познания и практически не реагирующих на присутствие в гуманитарной сфере артикулированного заказа на разработку проблем социологии литературы. В результате литературоведы, не уверенные в том, что социологи смогут им чем-то помочь, предпринимают самостоятельные попытки разрабатывать социологические проблемы литературного процесса собственными силами, используя имеющиеся у них для этого свои собственные возможности. Так возникает ситуация отнюдь не симметричного присутствия социологов и литературоведов в междисциплинарном пространстве отечественной социологии литературы.

Интерес социологии к литературе

Если мы зададимся вопросом: *чем интересна литература социологическому сознанию?*, то ответить на него будет не слишком трудно. Как известно, социология, в силу особенностей своего достаточно грубоватого инструментария, не в состоянии проникать во многие важные социальные сферы, где требуются тонкость исследовательской интуиции и почти ювелирная филигранность аналитических операций. Поэтому литература для нее – это настоящий кладёз богатейшего социального материала, уже добытого, складированного и как будто только и ждущего, чтобы его переместили на территорию социологии, проделали работу по его концептуальной легализации, сделали полноценным компонентом социологического дискурса.

Когда Б. Дубин в одной из дискуссий на теоретической площадке журнала «НЛО» задался вопросом: «Почему социологии вообще понадобилась литература – и, кстати, не ей одной?», то его же собственный ответ свелся к тому, что интерес к литературе и вообще к стратегиям смыслопорождения свидетельствует об исчерпанности ряда парадигм, которыми жили гуманитарные науки XX века: «Целый ряд европейских наук о человеке, кото-

рые родились в контексте XIX века как науки позитивные, с самого начала изгнав из себя субъективность, категорию смысла и т. д., к середине следующего столетия так или иначе возвращаются к идее культуры, проблематике понимания, категориям герменевтики. Даже те науки, которые как будто уже вовсе превратились в чисто описательные технологии, вроде географии, вдруг обнаруживают за своими привычными характеристиками какие-то культурные константы, начинают ими всерьез заниматься – образами различных стран, представлениями о природе и проч. И история, которая какое-то время репрезентирует себя в качестве сугубо позитивной науки, также возвращается к идее субъективности, к идее культуры. Иначе говоря, здесь для социологии открывается целая система тоннелей, которую надо разрабатывать специально»¹.

Действительно, у интереса социологического сознания к литературе имеются на то серьезные культурно-исторические и эпистемологические основания, связанные с тем, что социология с ее позитивистской родословной и склонностью к методологическому абстрагированию от всех форм субъективности уже давно сознает исчерпанность кантовской парадигмы и испытывает нечто вроде чувства голода по взаимодействию с той реальностью, которая ей прежде была недоступна (или неинтересна) и в пределах которой, по ее нынешним предположениям, сконцентрированы серьезные социокультурные ресурсы, достойные самого пристального внимания.

Б. Дубин резонно констатирует, что существующий ныне в российской культуре разрыв между социологией и концентратом уникального социального опыта – литературой следует рассматривать как аномалию. Он указывает на формалистов 1920-х гг., попытавшихся двинуться навстречу социологии через обра-

¹ Круглый стол «Культурные коды, социальные стратегии и литературные сценарии» – НЛО, 2006, № 82. – <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/82/ku5-pr.html>.

шение к концептам социального поведения писателя, литературного быта, литературной роли, биографии и др.

В его рассуждениях обращает на себя внимание метод аргументации: это логика апелляции к утраченным ценностям, к давно оставленным позициям; логика призыва к локальному методологическому ренессансу, к возрождению интереса к идее субъективности. И за всем этим стоит простая, почти азбучная истина: ученый и художник необходимы друг другу. В расхождении каждого из них свой инструментарий, своя оптика, но поскольку социологической оптике присущи свои погрешности, из-за которых многие важные вещи либо ускользают от нее, либо же схематизируются, «спрямляются», утрируются, то ей на помощь готова прийти литературно-художественная оптика с ее способностью воспринимать социальную реальность глубинно, объемно, стереоскопично, во всем богатстве содержательных полутонов, герменевтических нюансов, смысловых переходов и ценностных оттенков.

Круг проблем, исследуемых социологией литературы достаточно широк и включает самые разные аспекты духовно-практической жизни общества, так или иначе связанные с активным функционированием литературных текстов. В фокусе интересов социологического сознания могут оказаться самые разные факты литературной, окололитературной и даже внелитературной жизни, воздействующие на литературный процесс. Оно может быть нацелено на анализ различных типов и форм общественно-литературной реальности, социогенных элементов литературных произведений, связей последних с социокультурными контекстами, на просторах которых протекает окололитературная жизнь, соединенная причинно-следственными зависимостями с жизнью собственно литературной.

Учитывая это, следует, однако, помнить об опасности потеряться в пестроте литературной повседневности, потонуть в «мизерах» мелкотемья, утратить интерес к существенному и главному. Когда-то К. Манхейм выступил самым решительным

образом против того, чтобы считать предметом социологии малозначительные события повседневной (в том числе литературной) жизни, всевозможные мелкие детали общения, всё то, что связано с общепринятыми вкусами и банальными предпочтениями. Что касается социологии литературы, то она никоим образом не должна сводиться к социологии литературных нравов. «Накопление существенных и примечательных деталей повседневной жизни, – пишет Манхейм, – далеко не всегда становится чем-то большим, чем простое собирание *курьезов*, когда каждый из предметов исследования не отбирается с учетом общей структурной схемы, общей картины вещей. Самым слабым местом во всей этой процедуре является, однако, тенденция придавать социальный характер лишь незначительным деталям будничной, повседневной жизни и отрицать его наличие в важных событиях или «репрезентативных» проявлениях культуры»².

В литературно-художественных текстах присутствует достаточно много таких семантических, аксиологических и нормативных фигур, которые, при перемещении в социологическое дискурсивное пространство, выказывают свойства конвертируемости. Таковы, например, стереотипы (типы) социального поведения людей в разных ситуативных контекстах, от банально-повседневных до экстремальных и эпохально значимых. Литература, при всем ее тяготении к индивидуализации, при всей ее любви к частному и особенному, всегда выступала ловцом и фиксатором типовых моделей социального поведения человека. Социология в этом смысле как бы приходит на уже распаханное поле, и ей никто не воспрещает разумно, взвешенно и благодарно пользоваться имеющимися литературно-художественными работками и облекать в генерализирующие, типологизирующие, каузально-детерминированные формы то, что у художников слова прописано в деталях и сопровождается тонкими содержательными нюансировками.

² Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М. – СПб., 2000. С. 55.

Открытость литературного текста

Несмотря на разнородность литературы и социологии, как двух самостоятельных культурных формообразований, невозможно отрицать существование некоторой предрасположенности обеих к взаимодействиям. Так, сами литераторы нередко обнаруживают склонность к социологически ориентированным рефлексиям. Кроме того, внутри литературного текста, несмотря на его кажущуюся самодостаточность, всегда присутствует определенная содержательная разомкнутость, служащая как бы вратами, приглашающими к себе в гости социологическое сознание и освобождающими его от необходимости насильственного вторжения, совсем не желательного в отношениях с таким тонким и деликатным предметом, как художественное произведение.

На эти особенности взаимоотношений литературного текста и социологического сознания проливает дополнительный свет концепт «открытого произведения» Умберто Эко³. Его создатель предложил использовать данное понятие для обозначения таких свойств литературного текста, как способность его художественной структуры допускать внутрь себя некоторые проявления идущих извне семантических интервенций и вместе с тем сохранять свою внутреннюю смысловую и аксиологическую идентичность. Клубящийся вокруг текста информационный хаосмос, частично проникающий в его семантические и ценностные структуры, пробуждает в произведении адаптивные свойства и тем самым подготавливает его к взаимодействиям с интерпретаторами.

Данный концептуальный посыл важен не только для художественно-эстетического сознания, о котором рассуждает У. Эко, но и для сознания социологического. В глазах последнего он выглядит чем-то вроде пропуска в мир литературно-художествен-

³ См.: Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2006.

ных текстов и может считаться приглашением к их социологическому анализу.

Поскольку каждый литературный текст, с присущей ему содержательной многомерностью, непременно располагает дискурсивно-социологической составляющей, то для социолога практически всегда существует интерпретационная возможность читать любое художественное произведение как социологический текст. Эта составляющая может быть либо растворенной в содержании, как у большинства литераторов, либо же откровенно обнаженной, намеренно выставленной на авансцену текста, как это имеет место, например, в социологических романах А. Зиновьева. Исследователю для ее изучения необходимо лишь найти или разработать соответствующие аналитические средства. При этом важно суметь использовать метод социологизма как адекватную интерпретационную стратегию.

Если учитывать то обстоятельство, что социология заявила о себе сравнительно поздно, когда практически вся обозреваемая на тот момент (т. е. к середине XIX в.) социально-историческая, социально-антропологическая реальность была уже распределена между существовавшими гуманитарными научными дисциплинами, то вызывает некоторое удивление то, что всё это ничуть не помешало ей утвердиться, приобрести авторитет и успешно развиваться. Одной из причин ее победного шествия по уже занятым территориям можно считать то, что социология предстала в пространстве социогуманитарного дискурса в качестве *особого способа интерпретации* как отдельных социальных реалий, так и всей социальной реальности в целом. Этим, вероятно, и объясняется то обстоятельство, что предрасположенность к созданию социологических штудий как конкретных опытов пробных интерпретаций стали обнаруживать интеллектуалы, принадлежавшие к самым разным профессиональным сообществам: философы, историки, правоведы, экономисты, литераторы, публицисты и даже теологи. Для этого им не надо было приобретать социологическое образование, система которого в то время по понятным причинам

отсутствовала. От них требовалось только одно – взглянуть на привлечший их внимание фрагмент социальной реальности под определенным углом зрения и суметь особым образом истолковать увиденную ими картину, по-новому проинтерпретировать рожденные ею впечатления и мысли, создать такие дескриптивно-аналитические конструкции, смысловые, ценностные и нормативные структуры, на сотворение которых не доставало эпистемологических ресурсов у теоретического сознания, пребывавшего в привычных рамках несоциологических социогуманитарных дисциплин.

Эта интерпретаторская активность носила во многом инновационный характер и опиралась на две существенные методологические предпосылки: во-первых, на представления о том, что в содержании каждой смысловой и ценностно-нормативной структуры присутствует нечто объективное по своей сути и потому имеющее научное значение; во-вторых, на представления о праве познающего субъекта на творческую свободу в выстраивании собственной модели познаваемого объекта. В результате образовывалось эпистемологическое пространство, где допускалось и приветствовалось реконструирование тех существенных смыслов, которые составляли прямую принадлежность социальной реальности и получали название социологических. При этом смыслы нельзя было считать только продуктами взаимодействия текстов, контекстов и читателей. В них всегда обнаруживалось нечто, существующее вне зависимости от чьих-либо попыток его истолковать и обладающее не только относительным, но и абсолютным содержанием.

Принципы институциональности и социальной детерминации

Вероятно, «самым социологическим» из всех социологических подходов к литературе следует считать институциональный подход, позволяющий интерпретировать литературную

реальность в свете категорий, обозначающих макросоциальные структуры общества, государства, социального контроля, литературно-гражданской жизни и др.

Поскольку литература в Европе стала обретать полноту признаков социального института с конца XVIII в., т. е. с того времени, когда начал все более явственно обозначаться близящийся исторический конец традиционного общества, то этот институциональный генезис оказался тесно связан с процессом становления нормативно-ценностных структур гражданского общества, с надвигающейся сменой типов доминирующей нормативности, с отступлением исторических форм традиционной религиозности под напором секуляристских тенденций. Именно в этот период стали возникать сообщества писателей и поэтов, а вместе с ними и институт публичных (салонных, кружковых, журнальных) дискуссий между литераторами и общественностью, что можно считать началом литературно-гражданской жизни.

В России литература обрела признаки социального института повышенной общественной, культурной значимости лишь в XIX в. В условиях, когда под влиянием процесса секуляризации церковь фактически переместилась на периферию социокультурного пространства, часть принадлежавших ей прежде социализирующих полномочий перешла к литературе, ставшей влиятельным средством развития культурного, национального, гражданского самосознания, общественной трибуны обсуждения и распространения самых разных идей и умонастроений.

Институциональное своеобразие литературы состоит в том, что ее основным материалом является язык, текст, а главным инструментом социальных воздействий – художественное слово, позволяющее воссоздавать разнообразные события социальной, духовной жизни, описывать характеры и поступки, чувства и мысли людей, изображать сложнейшие оттенки их взаимоотношений, состояний индивидуального и общественного самосознания.

Литературный текст, прежде чем он будет признан в качестве социально значимого феномена, способного выполнять функ-

ции социализации, должен пройти обязательную социальную экспертизу, осуществляемую издателями, критиками, читающей публикой. В отдельных случаях общественное сознание даже может допустить его до роли генератора нормативных образцов социального поведения. Последнее обстоятельство заставляет вспомнить об известном тезисе Т. Парсонса, утверждавшего, что функция сохранения образцов-ориентиров социальной деятельности является для системы одной из самых важных и выступает условием ее успешного существования. Эта мысль проливает свет на тайну непреходящей значимости многих фрагментов (произведений, героев) литературной реальности, на их способность на протяжении длительного времени выполнять самые разные функции – воспитания, самопознания, социального контроля, конструирования средств индивидуальной самоидентификации, трансляции социального опыта и др.

В XIX в. будущей социологии литературы, когда она находилась еще в эмбриональной фазе своего развития и пребывала в лоне общей социологии, досталось богатое интеллектуальное наследство, освещающее различные грани социальной жизни литературных текстов. В процессе постепенного отпочковывания той ветви социологического знания, которая обрела в конце концов статус социологии литературы, очень кстати оказались философско-литературные идеи европейских мыслителей от Аристотеля до Гердера и Гегеля. Одним из первых, кто попытался конвертировать корпус этих идей в идеи социологические, стал Ипполит Тэн, равно принадлежавший и к литературоведам, и к социологам. Ему удалось отчетливо прописать право исследователя на социально-детерминистский подход ко всем формам литературно-художественной жизни. Рассматривая каждое литературное произведение как социальный факт, Тэн полагал, что из совокупности этих фактов можно выстраивать научную модель всей системы общественно-литературной жизни, связанную воедино множеством причинно-следственных зависимостей. Он обнаружил, что эти зависимости столь несомненны, что

малейшее изменение в сфере причин способно повлечь за собой серьезные трансформации в литературном мире.

Опираясь не только на принцип физикализма, но и на гётегегелевскую категорию *духа времени*, Тэн предпринял попытку использовать литературные произведения как опорный материал, пригодный для изучения человеческого общества и отношений между людьми. Следуя за Спенсером, он утверждал, что литература связана с обществом так же, как растение связано с породившей его почвой. Эта связь не является простой и непосредственной; она опосредована, во-первых, идеями, нравами и психологией своей эпохи, во-вторых, влияниями литературно-художественных школ и, в-третьих, своеобразием творческих стилей и манер конкретных художников. Кроме того, на литературно-художественную жизнь воздействуют и такие факторы, как особенности пережитых народами исторических, социальных, политических событий, особенности сложившихся национальных характеров, а также общие условия повседневного существования.

Важное место Тэн отвел понятию среды, которую трактовал чрезвычайно широко, включая в нее как естественные, так и социальные детерминирующие факторы – климат, ландшафт, общественные условия, политические обстоятельства и т. д. И хотя ему не удалось избежать острой критики со стороны современников, упрекавших его в том, что за пределами его теории остались такие проблемы, как *самодетерминация* и *бессознательная детерминация* литературного творчества⁴, концепция оказалась

⁴ Так, Г. Флобер, размышляя о методе Тэна, писал: «Очень тонко анализируется среда, породившая [произведение], причины, которые привели к тем или иным выводам; а где же подсознательная поэтика? Откуда она происходит? Где композиция, стиль? Где точка зрения автора? Этого нигде нет... Меня всегда возмущает, что на одну доску ставятся шедевр и любая гнусность. Мелкоту превозносят, а великое принижают; ничто не может быть глупее и аморальнее» (Флобер Г. Письма 1850 – 1880 // Он же. Собр. соч. в 10 т. Т. 8. М., 1938. С. 242).

востребована и использовалась в самых разных социокультурных контекстах. И по сей день она и пребывающий в ее центре принцип социального детерминизма фактически господствуют на самых нижних, учебно-хрестоматийных уровнях теории литературы и социологии культуры.

В XX в. конструкция детерминистского принципа вместе со стратегиями его применения к литературной реальности чрезвычайно усложнились. Это хорошо видно на примере литературно-социологической концепции М. М. Бахтина. Трактую тему среды несравнимо глубже, чем Тэн, он писал: «Задача заключается в том, чтобы [вещную] среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности. В сущности, всякий серьезный и глубокий самоотчет-исповедь, автобиография, чистая лирика и т. п. это делает. Из писателей наибольшей глубины в таком превращении вещи в смысл достиг Достоевский, раскрывая поступки и мысли своих главных героев. Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой [смысловой потенциал], стать словом, то есть приобщиться к возможному словесно-смысловому контексту.

При анализе трагедий Шекспира мы также наблюдаем последовательное превращение всей воздействующей на героев действительности в смысловой контекст их поступков, мыслей и переживаний: или это прямо слова (слова ведьм, призрака отца и проч.), или события и обстоятельства, переведенные на язык осмысливающего потенциального слова»⁵.

У Бахтина принцип детерминационного воздействия среды на автора и на текст дополняется принципом контекстуализации. В результате использования такого конструкта, как смыс-

⁵ Бахтин М. К методологии гуманитарных наук // В кн.: М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С.366-367.

ловой контекст, возникает идеальная реальность с чрезвычайно сложной содержательной конфигурацией и бесконечным разнообразием возможных форм. Внетекстовые интеллектуальные формы рождаются в точках соприкосновений разных сознаний, существуют в режиме интерсубъективности, оплодотворяются самыми разными идеями, испытывают воздействия множества сознаний и голосов, доносящихся из прошлого и настоящего официальных и неофициальных, сильных и слабых, раздающихся с властных вершин и «из-под глыб». Крайне изменчивые в историческом времени и социальном пространстве, диалогизирующие и конфликтующие между собой, придающие литературным текстам всё новые звучания, эти идеальные конструкты выступают в качестве медиаторов, передаточных звеньев механизмов детерминации. Они препятствуют застылости литературы на окончательных истинах, напивают литературную реальность крайне противоречивой и едва ли не избыточной интеллектуальной энергетикой, участвуют в создании грандиозной духовной драмы мирового масштаба с открытым, никому не ведомым финалом.

Человеку как создателю литературных текстов, участнику этой драмы, автору, режиссеру и актеру необходимы внутренние и внешние диалоги в силу его потребности в активном взаимодействии с социумом, из-за его принципиальной несамодостаточности, неготовности принять онтологию одиночества. Ему важно максимально глубокое понимание сути связей с социальным контекстом и включенными в него механизмами необходимости и свободы. И он готов видеть в актах создания текстов суть и смысл своего социального и духовного существования, готов брать на себя всю меру ответственности за то, что создает.

Таким образом, уже само выявление конструкта смыслового контекста и признание его определяющей роли в социальном существовании литературной реальности поставило перед социологами литературы задачи поиска качественно новых аналитических инструментов, ориентированных на решение этих за-

дач, заставило их задуматься о необходимости пересмотра своих взаимоотношений с сопредельными социокультурными дисциплинами, о желательности серьезного методологического перевооружения.

На рубеже эпох модерна и постмодерна с концепцией своеобразного синтеза институционального и детерминистского подходов к литературе выступил Пьер Бурдьё. Исходный тезис его позиции выглядел следующим образом: агенты, занятые литературным производством, пребывают в соответствующем социальном пространстве или социальном поле. В данном случае это литературное поле, представляющее собой сеть объективных отношений между позициями, имеющее сложную структуру, подчиняющееся своим собственным законам функционирования и трансформации. Это поле существующих внутри него сил, институтов, индивидуумов, которые по-разному воздействуют на людей, вступающих в его пределы.

Поскольку литературное поле – это мир, пораженный теми же пороками и язвами, что и большой социальный мир, то его агентам, ведущее место среди которых занимают писатели, присущи те же эгоистические амбиции, мотивы корысти, тщеславия, гордыни, что характеризуют бизнесменов и политиков. Социальные агенты литературного поля контактируют между собой, ведут разнообразные игры, соперничают, борются за легитимацию своих литературно-художественных новаций. У каждого из них имеются свои векторы действий, свои преимущества и трудности, свои достижения и препятствия. Между ними могут вспыхивать молниеносные конфликты и вестись затяжные позиционные войны. Они могут никогда не встречаться, игнорировать существование друг друга и в то же время быть прочно связанными отношениями взаимоотрицания с их крайней ожесточенностью и почти дарвиновской конкуренцией.

Чтобы придать всем этим, в общем-то, банальным констатациям теоретическую основательность, Бурдьё ввел концепт габитуса, надеясь с его помощью несколько подновить старые

конструкции традиционных для социологии институционально-детерминистских подходов. Габитус у него обозначает некий глубинный психический, ментальный пласт – культурное бессознательное, пребывающее между онтологической реальностью мира и субъективной реальностью творческого «я» писателя, обеспечивая органичную «сцепку» этих двух типов реальности, позволяя им согласованно сосуществовать и успешно взаимодействовать, придавая человеческим мотивам, словам и действиям определенную направленность. Концепт габитуса позволял Бурдье объяснять то, как разные, казалось бы, внешние социальные обстоятельства производят сходные типы, идентичные модели социального поведения писателей, издателей, читателей, принадлежащих к разным историческим временам и общественным сферам. Так, рассуждая о становлении писателя как социально значимой фигуры, Бурдье вычленил из гигантской массы причинных факторов и детерминирующих обстоятельств ограниченное число позиций – во-первых, социальное происхождение и детерминированные им социально конституированные свойства; во-вторых, занятые писателем позиции, обусловленные определенным состоянием литературного поля и, в-третьих, конкретные культурные продукты, обусловленные занимаемыми позициями.

Соответственно и литературное произведение предстает у Бурдье как объект, не просто социально детерминированный, но и социально институционализированный в качестве произведения искусства, т. е. признанный таковым читателями, обладающими эстетической компетентностью, приобретший легитимность благодаря их публичным вердиктам.

Примечательно, что конструкция Бурдье, при всех попытках ее создателя вырваться в новое концептуальное пространство, существенно раздвинуть эвристические горизонты социологии литературы, не отменяет ее ключевых методов, институционального и детерминистского, а напротив, берет их за основание воздвигаемой теоретической конструкции. Эта эпистемологиче-

ская ситуация поучительна, поскольку указывает на то, что даже наиболее крупные из постмодернистски ориентированных социологов современности не пытаются опрокинуть все прежние наработки, что всегда остаются некие базовые методологические стратегии, отклониться от которых не считает для себя возможным ни один социологический авангардист, дорожающий своей дисциплинарной идентичностью.

Другой, не менее значимый вывод состоит в том, что указанные базовые стратегии развития социологии литературы (в данном случае это институционализм и социальный детерминизм), сколько бы детально они ни были проработаны, всегда оставляют широкий простор для методологических новаций, эпистемологических экспериментов и рискованных игр гуманитарного воображения.

*Интеллектуальная печаль как следствие
антропологического вызова*

Отменной площадкой для интеллектуальных игр с литературными текстами служит «Новое литературное обозрение» («НЛО») – лучший культурологически-литературоведческий журнал в современной России. Его творческая позиция репрезентативна и позволяет судить о состоянии и общем уровне новейшей гуманитарной мысли. Литературоведческой направленности журнала сопутствует его отчетливо выраженный интерес к социологии культуры. Но в еще большей мере его отличает принципиальная культурно-антропологическая ангажированность, сопровождающаяся каскадами программных статей, ярких манифестов и масштабных дискуссий по антропологии культуры⁶.

⁶ См.: Прохорова И.Д. Новая антропология культуры: Вступление на правах манифеста // НЛО. 2009. № 100; Антропология как вызов // НЛО. 2010, № 106; Поселягин Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // НЛО. 2012, № 113. Цитируемые далее в этой главе мысли диспутантов почерпнуты из этих трех номеров «НЛО» (№№ 100, 106, 113).

Вчитываясь в эти гуманитарные исповедания веры, исполненные интеллектуального блеска, пронизательной ауторефлексии и дерзновенного методологического оптимизма, нелегко понять причины явно проступающих в них нот глубоко затаенной интеллектуальной печали, которых, казалось бы, не должно быть, но которые почему-то присутствуют. При более пристальном взгляде это двоящееся впечатление раскладывается на три нижеследующих сомнения.

Сомнение первое. Почти двадцатилетний путь, пройденный «НЛО», до сих пор рассматривается многими из авторов журнала как подготовка к будущему старту. При этом возникает впечатление, будто у них самих где-то в глубине души присутствует мысль о том, что подготовительный разбег затянулся, что давно пора бы взлететь, а то, не дай Бог, взлетная полоса возьмет да и оборвется. Ведь двадцать лет – это не двадцать месяцев, это целая жизнь. Многие известные гуманитарные школы, оставившие неизгладимый творческий след в науке, успевали за гораздо меньшие сроки пройти полный жизненный цикл от рассвета до заката.

Сомнение второе. Не слишком утешительное состояние современного руссиеведения, несомненно, скрашивается яркими креативными инициативами талантливых авторов журнала. Но, вместе с тем, отчего-то возникают тревожные ощущения, будто всё это уходит в песок, растворяется в какой-то мутноватой окружающей мгле и не достигает желаемых целей. Почему-то начинает казаться, что рафинированные гуманитарии, научившиеся с завидным мастерством, интеллектуальным изяществом и остроумием решать сложнейшие проблемы, всё более оказываются принуждены обслуживать друг друга. Как будто какая-то неведомая сила норовит заточить их в комфортную интеллектуальную «башню из слоновой кости». А в это время караван российской истории продолжает двигаться своим путем, ничуть не реагируя на экстравагантные жесты и интеллектуальные вызовы обитателей башни.

Сомнение третье. В 2009 году Ирина Прохорова, главный редактор журнала, писала в своем манифесте о российской социальной революции нового типа (1989–1991), сыгравшей роль катализатора гуманитарного взрыва. Сегодня, в 2012 году имеются основания предполагать, что в России состоялась социальная «контрреволюция» также нового типа (2000 – ?). Ее «архитекторы» и «прорабы» уже запустили социально-политические механизмы с функциями блокирования свободного гуманитарного творчества. И ныне внутри социокультурного пространства уже достаточно отчетливо проступают признаки процессов подмораживания и обуздания еще недавней гуманитарной вольницы. А это означает, что на фоне неблагоприятных социальных метеоусловий и отнюдь не радужных политических прогнозов обещанный взлет гуманитарного лайнера «НЛО» по направлению к манящим далям новой антропологии культуры может не состояться по причинам, уже независящим от него.

Российская история сама позаботилась об отрезвлении гуманитарного сознания, в очередной раз выказав свое немилосердное отношение к либеральным, ренессансным иллюзиям. Запас «молодых яблок», которыми располагал отечественный гуманитарий, как-то незаметно иссяк.

Сумма всех этих сомнений дает одно, общее умонастроение, которое сродни не картезианскому методологическому сомнению, а, скорее, гамлетовским безутешным вопрошаниям: неужели что-то опять неладно в нашем гуманитарном (и не только гуманитарном) королевстве? Неужто опять порвалась какая-то связь? Неужели век, вот уже в который раз, умудрился вывихнуть свой очередной сустав?

«Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий...»

2012 год принес новые надежды – не столько политические, сколько гуманитарные, возникшие с очередным дискуссионным

рывком «НЛО» в направлении «антропологического поворота». Автор данной работы, начав без всякого предубеждения вчитаться в открывающий дискуссию текст Н. Поселягина и надеясь почерпнуть из него что-нибудь новое, свежее, эвристичное, мобилизующее его собственное творческое сознание, под конец статьи совершенно утратил все свои надежды. Работа, при всём уважении к эрудиции автора, оказалась собранием теоретических трюизмов. Мысль, исполненная молодого задора, казалось бы, рвалась в полёт, но взлететь отчего-то не смогла. Груз банальных стереотипов придавил ее к земле.

Осталось неясным, что такое антропологический поворот – сущее или должное, уже состоявшаяся перезагрузка гуманитарного сознания или располагающаяся вдали целевая детерминанта? То, что автор попробовал обозначить в качестве антропологического поворота, вряд ли можно считать таковым. Ведь поворот в гуманитарном сознании – это всегда нечто весьма серьезное, связанное с более или менее основательной переоценкой ценностей, с метанойей, переменой оптики, обновлением методологического инструментария и с еще многими существенными трансформациями, затрагивающими все, без исключения структуры творческого сознания, вплоть до экзистенциальных. Но в статье речь идет не об этом, а о каких-то внешних, очень поверхностных вещах.

Не стоит вдаваться в критические детали, тем более что двенадцать великолепных мастеров аналитического жанра уже выступили в том же 113-м номере журнала со своими вердиктами. В зрелище этого каравана антропоцентрированных статей важен не столько тот груз эрудиции, который он везет, сколько общий социокультурный след, оставляемый им. А след этот, увы, похож на зрелище бурно кипящей водной стихии, рвущейся из-под винтов флагмана и каждого из судов критического эскорта. Приtractive и на некоторое время даже завораживающие внима-

⁷ Поселягин Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // НЛО. 2012, № 113.

ние, эти следы довольно быстро сглаживаются в творческом сознании читателя, ничуть не побуждая ринуться за удаляющимся караваном.

Откуда такое, не слишком радостное впечатление? Отчего возникает столь неутешительный вывод? Не оттого ли, что в трюме флагмана не оказалось запаса сочных, вкусных мыслей, которыми хотелось бы поживиться, а то даже и посеять их семена на своем собственном гуманитарном огороде, чтобы затем собирать урожай, не забывая благодарить их автора?

На фоне этих тягостных раздумий, приходится признаться в одном тайном помысле. Он связан с наивными и, может быть, напрасными ожиданиями, что в один прекрасный момент, читатель, раскрывающий очередной номер журнала, вдруг обнаружит, как расширился мир, как раздвинулись интеллектуальные горизонты, как замкнутая сфера циркулирующих смыслов, идей, концептов утратила свои жесткие секулярные границы и превратилась из антропоцентрированной галактики Гуттенберга в бесконечную интеллектуальную Вселенную, существующую в соответствии с принципами теонии.

Но, увы, этого не происходит. Релятивизированная социокультурная реальность, интересующая авторов журнала, продолжает пребывать сама по себе, а трансцендентная реальность с ее абсолютными смыслами, ценностями и нормами, остается далеко за пределами их внимания. Существующий между ними довольно внятный разрыв (если не пропасть) продолжает существовать, и попыток наведения теоретических мостов, увы, не наблюдается.

Этими алармистскими размышлениями можно было бы никого не обременять. Но появились обстоятельства, побуждающие к публичной презентации вышеуказанных сомнений. Прежде всего, это грустные мотивы в текстах самих диспутантов из 113-го номера «НЛО». Флагманская статья Поселягина заставила их заговорить о неспособности большей части гуманитариев ощущать внутрицеховое неблагополучие (И. Калинин), о «провинциаль-

ной узости интеллектуального горизонта» (М. Вальдштейн), о присущем гуманитарному сознанию «страхе самостоятельного теоретического поиска» (М. Липовецкий), об охранительном желании не рваться в неведомые методологические перспективы, а «потоптаться немного на месте» (Б. Гаспаров), об «эпистемологическом тупике», «блуждании впотьмах» и «методологической тавтологии» (С. Ушакин) и т. п.

В большинстве этих и прочих оценочных суждений доминирует всё тот же алармистский тон, сопровождающийся сетованиями на духовные недуги и интеллектуальные немощи гуманитариев. Диагностическая точность констатаций не оставляет места для утешительных иллюзий. Невольно возникает вопрос: об этом ли мечталось инициаторам и вдохновителям культурно-антропологических дискуссий? На такой ли «прорыв» рассчитывала самая креативная команда российского гуманитарного авангарда?

Ведь, хотим мы того или нет, но перед гуманитарным сознанием, кроме сугубо эпистемологических задач, стоят еще и задачи, куда более масштабные, имеющие экзистенциальную природу и заключающиеся в том, чтобы помогать человеку выстаивать в условиях пограничных и предельных ситуаций, на которые его неизбежно обрекают закрытые и полузакрытые социальные системы, немилосердные к нему, относящиеся к его высшим запросам с высокомерным, а порой и откровенно злым презрением. Однако когда гуманитарное сознание само постоянно жалуется на свои недомогания, с трудом поддерживает творческую форму, регулярно сетует на то, что нужные ему идеи находятся в вечном методологическом розыске, витают где-то, в недостижимых дальях, то чем оно может помочь человеку?

Не стоит, однако, расцарапывать больные места, а лучше сослаться на мысль одного из диспутантов, прозвучавшую весьма обнадеживающе. И. Калинин высказался о необходимости рефлексии относительно нового эпистемологического горизонта, готового открыться перед гуманитарным сознанием. В образе это-

го горизонта видится нечто спасительное, а именно надежда на выход за пределы замкнутой символической галактики Гуттенберга. Ведь, в конце концов, гуманитарное сознание уже достаточно долго пребывает внутри этого обжитого и даже несколько наскучившего пространства. Не пора ли ему выдвинуться за грани освоенного, на новые интеллектуальные рубежи?

*Внутренняя трансцендентность
гуманитарных текстов*

Сегодня общее состояние гуманитарной аналитики таково, что теоретическое сознание, пасущееся на ее ландшафтах, выглядит настолько изголодавшимся, что кажется, будто оно готово с жадностью наброситься на любую, даже самую мизерную, «жидкую и крохотную» новую идейку. Удивляет его готовность возиться с идейками такого рода и придавать микроскопическим гуманитарным величинам не соответствующую им и не заслуженную ими масштабность. И это происходит на фоне существования целого континента крупных идей и концепций, обладающих действительной масштабностью и несомненной эвристичностью.

Здесь нельзя не сослаться на еще одну мысль И. Калинина, заметившего, что гуманитариям не следует останавливаться на уровне прямых текстовых высказываний, что гораздо важнее и интереснее – размышлять о том, о чем тексты молчат.

Автор этого суждения призывает либо устремляться из зоны вероятного умалчивания в глубины бессознательного, либо двигаться в горизонтальных плоскостях «социального праксиса». Однако в этом резонном предложении упущена еще одна, третья, возможность – движение *ввысь*. Ведь внутри каждого текста присутствует духовный опыт самого сложного и высокого свойства, родившийся не под пером автора, а очень давно, унаследованный им от прежних поколений. Именно с ним в текст входит то, что может быть названо *внутренней трансцендентностью*.

Данный опыт свидетельствует, что бытие в целом, равно как и каждый его элемент в отдельности, включая человеческие творения, артефакты, обладают трансцендентным измерением. Не являются исключением и литературно-художественные тексты, в которых внутренняя трансцендентность облачена в образно-понятийные формы, каждая из которых заслуживает отдельного внимания и соответствующего осмысления.

Просветить эту внутреннюю трансценденцию насквозь, до самого дна не дано ни одному испытующему взгляду. Как живопишущее перо литератора-визионера вынуждено осваивать мир лишь по сю сторону добра и зла, так и аналитической мысли приходится чаще всего оставаться по сю сторону трансцендентного, имея дело лишь с его внешними манифестациями в виде абсолютных смыслов, ценностей и норм. Приближение к их рубежам требует повышенных духовных, в том числе интеллектуальных, усилий, а также той мотивационной установки, которую П. Тиллих называл предельным интересом.

Для гуманитарного сознания, стремящегося получить допуск в проблемную сферу, связанную с внутренней трансцендентностью литературного текста, главным методологическим принципом, обеспечивающим его деятельность, выступает *принцип теономии*. Он предписывает творческому «я» учитывать неукоснительный онтологический приоритет абсолютных начал над релятивными. Он же обладает неисчерпаемой смыслопорождающей силой, открывая аналитику доступ в базу фундаментального духовного опыта, в сферу бесчисленных текстовых и нетекстовых свидетельств того, что трансцендентный мир столь же реален, как естественный, социальный и культурный миры.

Слишком заземлившемуся гуманитарному сознанию эпохи позднего модерна совсем не вредно вспомнить о существовании внутритекстовой трансцендентности, образующей еще один аналитический плацдарм научных исследований.

Предложенную И. Калининым формулу антропологического поворота «человек текстуален — текст человекен» могла бы до-

полнить еще одна: *«трансцендентность текстуальна – текст трансцендентен»*. Так образуется методологическая перспектива, обещающая гуманитарному сознанию, что пока она существует, ему не придется печалиться и скучать. В ее свете на любом участке литературно-антропологических исследований вполне может возникнуть новый дискурсивный ареал с внутренним антиномическим напряжением, где на одном полюсе станет господствовать тезис *«Гуманитарному сознанию нужен человек, а Бог не нужен»*, а на другом сможет утвердить антитезис *«Гуманитарному сознанию нужны и человек, и Бог»*. Если перевести оба эти суждения на сугубо секулярный язык, то получится антиномия: «Гуманитарному сознанию вполне достаточно субъективно-релятивистских смыслов, ценностей и норм» (тезис). – «Гуманитарному сознанию не достаточно одних лишь относительных культурных величин, а необходимы еще и абсолютные смыслы, ценности и нормы».

Вспыхивающая между тезисом и антитезисом яркая дуга полемического напряжения способна осветить немало темных проблемных углов и помочь распутать многие, доселе запутанные методологические узлы, а также создать условия для обновленной гуманитарной оптики, для производства более совершенных методологических инструментов.

В русле вышесказанного представляется значимой методологическая максима А. Панченко о том, что искусство гуманитарного исследования состоит в адекватном сочетании «субъективистских» интерпретативных стратегий с «объективистскими» приемами аргументации. Если под последними понимать оснащенность аналитика надёжными, т. е. абсолютными (всё неабсолютное релятивно, а значит, ненадёжно) смысловыми, оценочными и нормативными критериями, то с такой позиции начинается просматриваться необходимость обращения внимания на трансцендентную реальность как на средоточие абсолютов, а также и на внутреннюю трансцендентность текстов – эту *terra incognita*, на которую секулярные гуманитарии привыкли не обращать внимания.

*Интеллектуал, сторонись византизма,
но не бойся христианского интеллектуализма*

У интеллектуала-гуманитария есть основания сторониться местечкового византизма и многих, порождаемых им, не слишком благоприятных социокультурных обстоятельств, а также связанных с ним не слишком вдохновляющих смысловых, ценностных и нормативных интерференций. Но ему вряд ли стоит сторониться «текста номер один» – Библии и взрослого на ее почве христианского интеллектуализма в его общемировых, отнюдь не византистских версиях. Было бы совсем не плохо, если б к состоявшимся уже контактам с творческими мирами Бенъямина, Бланшо, Бадью, Гваттари, Деррида, Кристевой и др. прибавился выход в интеллектуальные миры Мориса Блонделя, Карла Барта, Карла Ранера, Пауля Тиллиха, братьев Нибуров, Дитриха Бонхёффера, Харви Кокса, Ганса Кюнга, Эрнста Фукса, Герхарда Эбелинга и других западных теологов культуры.

Речь идет не о «воспроизводстве прежних традиций», а о творческом диалогизировании представителей двух парадигм и об использовании этого процесса в качестве механизма приращения нового гуманитарного знания, в роли инструмента производства новых смыслов. Последние гораздо охотнее обнаруживаются не в режиме автономии и самодостаточности, но при активном взаимодействии секулярного гуманитарного сознания с теономной гуманитарной мыслью.

Лучшим свидетельством плодотворности таких взаимодействий является жизненный и творческий мир Ф. Достоевского. Его интеллект, существовавший на границе двух гуманитарных космосов, секулярного и теономного (вспомним его замысел сверхромана «Атеизм»), оставил блистательное духовное наследие, не меркнувшее вот уже полтора столетия. Секрет его притягательности в том, что именно такой опыт, локализованный в тексте, говорящем с миром на мирском языке, ничуть не отчужденном от человека, колеблющегося между автономией и теоно-

мией, сегодня весьма востребован как гуманитарной элитой, так и массовым человеком.

Межпарадигмальная коммуникация гуманитариев никаким уроном никому не грозит. Напротив, она открывает возможность резкого расширения духовного пространства, увеличивает возможности взвешенного, компетентного интеллектуального выбора. Возникает ситуация культурного агона, животворного состязания принципов творческой автономии и теономии, парадигм антропоцентризма и теоцентризма.

Подобный творческий агон между автономным и теономным мышлением, начавшийся еще во времена Протагора и софистов, сопровождается с тех пор попеременными перевесами-победами то одной парадигмы, то другой. И каждый раз ситуацию вновь возникшего очередного перевеса можно называть то антропологическим, то теологическим поворотом, то смертью теоцентризма («смертью Бога»), то смертью антропоцентризма.

Данный агон может происходить не только в культурно-историческом сознании, но и в сознании отдельного гуманитария, заставляя его испытывать повышенный интерес то к автономной, антропоцентрической модели культуры, то к ее теономной модели. И есть все основания полагать, что присутствие такого агона в интеллектуальной жизни естественно и плодотворно, а отсутствие – противоестественно и не показано творческому сознанию.

Понятно, что никому из людей не дано с легкостью перепрыгивать из антропоцентрического мира в теоцентрический. Тем более не способны к быстрым переходам такого рода целые институты, творческие агломерации. Важно не это, а другое – открытость творческих площадок для коллег-интеллектуалов как с секулярными, так и с контрсекулярными воззрениями. Да, вторые выглядят относительно первых иными, другими. Но это не означает, что они – чужие. Если им есть, что сказать, если их интеллектуализм креативен, если они способны к творческому диалогизированию, то отчего бы им не предоставлять законное

место на всех культурно значимых текстовых площадках гуманитарного секуляризма?

Понятно, что у российского гуманитарного авангарда, у лидеров творческой команды «НЛО» есть свои сложившиеся убеждения и принципы. Но речь идет не о том, чтобы поступаться ими, а совсем о другом – о расширении «эпистемологической системы координат» (И. Калинин) и одновременно о расширении площадки дискуссионного ринга.

Необходимо учитывать, что в условиях тектонического парадигматического сдвига в гуманитарном сознании, перемещающемся из модерна в постмодерн, возникает не только *новая антропология культуры*, но также и *новая теология культуры*. При соприкосновениях этих интеллектуальных космосов, при пересечениях их дискурсивных траекторий возможны возникновение интересных эвристических эффектов. Ведь давно замечено, что наиболее многообещающие открытия возникают на междисциплинарных перекрестках гуманитарного знания. Но это будет отнюдь не междисциплинарность, за которую ныне, по остроумному замечанию И. Калинина, медалей уже не дают, а нечто совершенно иное, а именно – *межпарадигмальность*. Две культурно-исторические парадигмы, антропономная и теономная, вынужденные соседствовать вот уже на протяжении нескольких столетий, не могут уподобляться поссорившимся соседям общей коммунальной квартиры, не разговаривающим друг с другом. В любом случае, особенно на фоне множества проблем, касающихся их общего жилища, и общей атмосферы, им лучше контактировать и диалогизировать, чем дуться друг на друга и молчать. Тем более, что им есть что сказать друг другу. Теологам культуры представляются весьма интересными многие идеи антропологов, филологов, культурологов. А гуманитариям-секуляриям есть чему поучиться у теологов эпох раннего, зрелого и позднего модерна. В этом отношении воодушевляюще звучит мысль Оксаны Тимофеевой о том, что преодоление охранительных стереотипов самодостаточного существования, открытость для встреч

с «другим» — с другой методологией, другой исследовательской оптикой, другой ценностной шкалой, другим пониманием предмета исследования обещают интересные творческие плоды. На этом пути открываются широкие возможности по привлечению обширнейшего духовного, интеллектуального опыта взаимодействия человека с трансцендентной реальностью, опыта работы с внутренней трансцендентностью мирового литературного гипертекста для решения самых насущных проблем развития гуманитарного знания, для совершенствования и оттачивания методологической аргументации и, в конечном счете, для укрепления теоретической платформы новой антропологии культуры.

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ВНУТРЕННЯЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ ТЕКСТА

Литература и теология

На сегодняшний день предметно-дисциплинарная суть теологии литературы, как самостоятельной отрасли знаний, в нашем гуманитарном сознании теоретически почти не прописана, методологически не отрефлексирована. Существуют лишь некие общие, довольно расплывчатые представления, позволяющие относить к ней разнообразные философско-литературные исследования, авторы которых не чужды христианским традициям и библейским реминисценциям.

Для того, чтобы теология литературы прошла процесс научной легитимации, дисциплинарной институционализации и заняла достойное место в современном пространстве российской гуманитарной мысли, необходимы совместные недюжинные усилия литературоведов, философов, культурологов, богословов, практический опыт их творческих взаимодействий, углубленные разработки большого перечня общетеоретических, мировоззренческих и методологических проблем.

Движение в этом направлении, вероятно, будет развиваться, поскольку существуют не только определенные традиции вместе с сопутствующим им духовно-интеллектуальным опытом, но и специалисты, предрасположенные к работе такого рода. Тем более что ранее в России существовала солидная традиция движения в этом направлении. Представленная трудами Вл. Соловьева, С. Н. Булгакова, Антония Храповицкого, С. Л. Франка,

В. Н. Ильина, И. А. Ильина, В. В. Зеньковского, Д. С. Мережковского, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Г. Флоровского и др. и позднее перенесенная в культурные пространства русского зарубежья, она позволила накопить на этом пути значительный духовно-интеллектуальный опыт. Во второй половине XX века существенным дополнением к нему стали разработки С. С. Аверинцева, С. С. Хоружего, М. М. Дунаева, А. Меня, А. Шмемана и др.

Ряд важных идей и принципов, имеющих отношение к теологии литературы, представлен в западных работах по библеистике, в многочисленных междисциплинарных исследованиях богословско-литературоведческой направленности. Общее число таких работ столь велико, что не поддается исчислению. Изданием, выполняющим функции своеобразного путеводителя в этом бескрайнем море литературы, можно считать Оксфордский ежеквартальный журнал «Literature and Theology».

Теология литературы, в силу своей междисциплинарной природы, имеет возможность пользоваться аналитическим инструментарием как литературоведения, так и богословия. Отсюда «необщее выражение» ее дисциплинарного лика, отличающее ее от секулярных сестер, принадлежащих к филологическому семейству. Она предстает как специфический способ познания литературной реальности, позволяющий вписывать ее в *бытийный процесс*, берущийся не таким, каким он выглядит, скажем, у Хайдеггера, Гегеля или Платона, но таким, каким он представлен в книгах Ветхого и Нового Заветов, начиная с Книги Бытия и вплоть до Откровения Иоанна Богослова. Она исследует библейские истоки, трансцендентные основания значимых литературных реалий, к каким бы мировоззренческим системам они ни принадлежали. Ее интересует то, в какой степени и в каких формах в конкретном литературном тексте присутствует внутренняя трансцендентность, представлены традиционные библейские императивы, сакральные смыслы и абсолютные ценности или, напротив, какова степень и в чем причины уклонений авторского

сознания от этих универсальных ориентиров. Она трудится над созданием теоретических конструкций, позволяющих распознавать и выявлять конкретные формы презентации трансцендентной реальности в литературных текстах и контекстах, а также, по мере возможности, проникать в тайную механику трансцендентной детерминированности литературных явлений и процессов.

Ричард Карни обратил внимание на то, что в творчестве таких писателей, как Джеймс Джойс, Марсель Пруст и Вирджиния Вульф, трансцендентность проявляется через различные картины повседневности⁸. Эта мысль, верная сама по себе, однако страдает чрезвычайной неопределенностью. Повседневность – слишком вместительная категория, куда входит едва ли не всё, что происходит с литературными героями. Ее суть скорее посюсторонняя, чем трансцендентна. Положение спасает конкретизация этой мысли, указание на *веру* как форму презентации сакрального в обычной мирской среде.

Для теологии литературы религиозное, сакральное измерение литературной реальности первозначимо. При этом она не противопоставляет религию и культуру, богословие и теорию литературы, а пытается обозначить те смежные проблемные зоны, где сходятся линии религиозно-философских, экзистенциальных вопрошаний с высоким содержанием богоискательского духовно-интеллектуального фермента. Эти зоны представляют интерес не только для богословов и литературоведов, но и для тех философов, культурологов, антропологов, социологов, которыми движет стремление понять, каким образом абсолютные смыслы, универсальные ценности и общезначимые нормы представлены в артефактах разных времен и народов, в какой степени мировоззренчески значимые элементы литературного творчества ориентированы на эти абсолюты или, напротив, отклоняются от них и каковы метафизические предпосылки и социокультурные причины возникающих ориентационных девиаций.

⁸ Kearney R. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2010. P. 31-45.

Современному аналитику, имеющему возможность реализовывать свои научные притязания, независимо от того, восходят ли они к секулярному опыту положительных наук или же к духовному опыту библейско-христианского культурного наследия, приходится учитывать, что предмет теологии литературы существенно сложнее предмета секулярного литературоведения. В первом случае исследуемый феномен берется в его предельном объеме, включая трансцендентное измерение, т. е. рассматривается множество связей литературного явления с трансцендентной реальностью, с духовно-религиозным опытом самого сложного свойства и самого высокого порядка, с восходящими к нему абсолютами и универсалиями. На этом фоне секулярное литературоведение, игнорирующее внутреннюю трансцендентность текстов, пренебрегающее всем абсолютным и безусловным, намеренно или произвольно сужающее собственный аналитический ракурс, выглядит весьма экономной конструкцией, как бы намеренно защищающей себя от излишних усложнений своих аналитических структур и при этом ничуть не смущающейся неизбежной редуцированностью собственных теоретических моделей.

В теологии литературы присутствует отчетливо прописанное, строгое и мощное нормативное начало, ведущее исследовательскую мысль в русле экзистенциально насыщенной библейско-христианской традиции, где невозможны ни экстравагантные интерпретационные капризы, ни малейшие проявления методологического анархизма. Эта традиция выступает для теоретического сознания в качестве априорной данности, дисциплинирующей, но не насилующей его, не отнимающей у него творческой свободы, не лишаящей его интереса и вкуса ко всему новому, что происходит внутри литературной реальности и в то же время страхующей его от неоправданных и опасных методологических девиаций.

Поскольку бытие в целом, равно как и каждый его элемент в отдельности, включая человеческие творения, обладают трансцендентным измерением, то не являются исключением и литера-

турно-художественные тексты, в которых внутренняя трансцендентность облачена в образно-понятийные формы, требующие каждый раз отдельного анализа. Однако ни в одном из текстов ни одному испытующему взгляду не дано просветить внутреннюю трансценденцию насквозь, до самого дна. Как живописующее перо литератора-визионера вынуждено осваивать мир лишь по эту сторону добра и зла, так и аналитической мысли приходится большей частью оставаться по сю сторону трансцендентного, имея дело лишь с его внешними манифестациями. Это, впрочем, не мешает аналитической интенции, движимой тем, что часто называют *предельным интересом*, выступать в качестве одной из главных конструктивных сил, действующих в проблемном пространстве теологии литературы.

Теологический подход к художественно значимому тексту предполагает внимание аналитика к таким проблемным сферам, как, во-первых, *предельный интерес* авторского «я» к экзистенциалам, сопряженным с абсолютными смыслами, ценностями и нормами, во-вторых, *внутренняя трансцендентность* текста, к рубежам которой авторское «я» приближается через предельные интеллектуальные усилия, и, в-третьих, художественно-эстетические, религиозно-философские, нравственно-этические формы, в которые облачены и предельный интерес, и внутренняя трансцендентность.

Для теологического сознания, стремящегося получить допуск в проблемную сферу, связанную с внутренней трансцендентностью литературного текста, главным методологическим принципом, обеспечивающим его деятельность, выступает *принцип теонмии*. Предписывающий творческому «я» учитывать неукоснительный онтологический приоритет абсолютных начал в мире сущего и должного, он исходит из безусловной императивности библейско-христианских нормативно-ориентационных предписаний. Принцип теонмии обладает неисчерпаемой смыслопорождающей силой, открывая аналитику доступ в базу фундаментального духовного опыта с его бесчисленными свиде-

тельствами того, что трансцендентный мир столь же реален, как естественный и социальный миры.

Может возникнуть вопрос: существуют ли препятствия на пути к тому, чтобы современный гуманитарий заинтересовался проблемами внутренней трансцендентности текста и отдал в работе с литературным материалом предпочтение принципу теонии, методам теологии, христианской парадигме в целом? Разумеется, существуют. Но их особенность состоит в том, что они пребывают не столько вовне, сколько внутри самого исследователя. Иоанн Павел II так охарактеризовал подобную ситуацию: «Если человек с помощью своего интеллекта не может распознать в Боге Творца всего сущего, то причина кроется не столько в отсутствии необходимых средств, сколько в препятствиях, созданных его свободной волей и грехами»⁹. Если аналитик не желает размышлять о трансцендентной реальности, не хочет замечать религиозного измерения культуры, то у него сегодня нет никаких прав ссылаться на старый социологический трюизм «среда заела», на засилье секулярного окружения.

Для гуманитария поиск фундаментальных оснований литературной реальности в пределах библейско-христианской парадигмы – это обращение не к чему-то чуждому, архаичному. Напротив, это возможность обретения своей истинной идентичности. В условиях, когда мультипарадигмальность культуры выглядит как бремя, томящее дух, обременяющее творческое «я», заставляющее его неприкаянно слоняться среди бескрайней релятивистской зыби глобального гуманитарного дискурса, вряд ли возможно найти что-либо более истинное и лучшее, чем отчий дом христианства. Оно дает возможность причалить в культуре к тому, что отвечает критериям истинности, абсолютности и универсальности.

Если же гуманитарное сознание отвергнет эту спасительную возможность, то его дальнейшее движение в пространстве ли-

⁹ Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения. Том II. Энциклики. О святом Иоанне Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. М., 2003. С. 225.

литературной реальности будет напоминать блуждания того блоковского героя, который скитался среди разнообразия социокультурных реалий, страдая от неприкаянности и, в сущности, бессмысленности своих плутаний:

Ночь, улица, фонарь, аптека.
Бессмысленный и тусклый свет.
Живи еще хоть четверть века,
Все будет так – исхода нет.
Умрешь, начнёшь опять сначала.
И повторится все, как встарь:
Ночь, ледяная рябь канала,
Аптека, улица, фонарь.

Таков замкнутый круг позитивистских констатаций, на которые способно секулярное сознание. Остающееся внутри этого круга оно должно быть готово к тому, что цена отысканных им смыслов будет минимальной. А для экзистенциального сознания гуманитариев, вовлеченных в этот процесс, она вообще может оказаться либо нулевой, либо отрицательной, т. е. приравнивающейся к бессмыслице. Им придется вместо целостного видения литературной реальности во всех ее измерениях, включая трансцендентное, довольствоваться раздробленными осколками фрагментированных истин. А это уже ситуация, близкая, скорее, к гуманитарному и экзистенциальному поражению, чем к победе.

Сознание, дух и трансцендентная реальность

Только на первый, самый поверхностный, взгляд может показаться, что тема трансцендентного освещена в современном гуманитарном знании в должной степени, а ее концептуальные контуры проступают с достаточной отчетливостью. В действительности это не так. В эпоху модерна стали обычными разговоры о том, что вместе с Ницше, Марксом и Фрейдом в тему трансцендентного вторглось что-то смутное и тревожащее, наво-

дящее на мысли о миражах и обманах, заставляющее говорить не о трансцендентности как таковой, но о ложном сознании, о сознании как обмане и прочем.

Действительно, обман, правда, несколько иного рода, утвердился прежде всего среди секулярных философов, которые вместо того, чтобы говорить о трансцендентной реальности, о духе, стали говорить об одном лишь сознании, сводя его к знанию, вниманию, совокупности идей, трансцендентальности, интенциональности и т. д. При этом проблема трансцендентного превратилась в периферийную, пребывающую в значительном удалении от проблемного эпицентра философии сознания. Подобная удаленность составляла характерную особенность состояния философского дискурса эпохи зрелого модерна, окрашенного в сугубо секулярные тона и не стремившегося к выходу за пределы методологического атеизма. Сохраняется она и по сей день¹⁰.

В пору торжества таких антропоцентрических конструкций, как фрейдизм и феноменология, в позициях аналитиков, склонных к компаративистским исследованиям, явственно проступало стремление к сопоставлениям структур сознания со стихиями бессознательного, предсознательного, внесознательного. Однако тысячекратные погружения самых утонченных рефлексивных зондов в глубинные субструктуры сознания так и не дали философской мысли возможности избавиться от сомнений относительно истинности своих представлений о сущности сознания. Иными словами, сознание со всеми его внутренними структурами, свойствами и проявлениями не перестало коррелироваться с обманом, не утратило своих миражеобразующих признаков и потому осталось неразрешенной проблемой и задачей.

Предположений касательно причин эпистемологической труднопроницаемости проблемы сознания можно строить

¹⁰ Примечательно, что в четырехтомной «Новой философской энциклопедии» (ИФ РАН, М.: Мысль, 2000-2001) категория «трансцендентальное» представлена восемью статьями с однокоренными понятиями, а категория «трансцендентное» только одной статьей.

сколько угодно. Думается, что одним из свидетельств этих затруднений вполне можно считать резкую и даже, можно сказать, вопиющую асимметричность конфигурации той эпистемологической инфраструктуры, которая образовалась вокруг этой проблемы. В ней оказался доминирующим когнитивный вектор, устремленный резко вниз, в субструктурные глубины сознания. Познавательные интересы сосредоточились вокруг темы отношений сознания со своими антропологическими, биопсихическими основаниями, именуемыми бессознательным. Последнее стало рассматриваться в качестве едва ли не главной детерминанты развития и деятельности индивидуального сознания, в виде его чуть ли не единственного основания. На этой почве стало возникать множество редуцированных моделей и схем, претендующих на роль объяснительных методологов относительно всех основных форм сознания, включая его художественные, моральные, философские, политические и др. формы. В результате появившиеся на протяжении эпохи модерна философские модели человека, картины его жизненного мира утратили равновесность, стали казаться резко накренившимися, т. е. обрели довольно странный вид, сравнимый разве что с видом парусника, легшего на борт и потому не только утратившего способность к дальнейшему движению, но и готового в любой момент пойти ко дну. Этот кризис методологического антропоцентризма сегодня столь очевиден, что едва ли стоит останавливаться на его специальных доказательствах.

Соотносить сознание только лишь с бессознательным, выявлять его связи только с низшим, игнорируя связи с противоположным полюсом, т. е. с высшим, — это значит заведомо зауживать сектор аналитического внимания и намеренно заземлять представления о природе нашего предмета. Сознание — это, конечно же, не только психическая жизнь человека, но и жизнь духовная, связанная еще и с духом, с трансцендентной реальностью, распространяющаяся далеко за пределы, очерченные антропоцентрической эпистемологией.

Сегодня, к примеру, можно с уверенностью констатировать, что самый одиозный из антропоцентрических проектов, опирающийся на фрейдистскую методологическую стратегию, потерпел историческую конфузию. Фрейдистская аналитическая философия сознания превратилась в подобие обесцененной валюты, еще недавно влиятельной и пользующейся спросом, а ныне готовой вот-вот превратиться в музейный экспонат. И этого следовало ожидать: Фрейд, пришедший после Ницше и Маркса, неизбежно должен был и удалиться следом за своими предшественниками, успевшими сыграть свои роли и покинуть сцену. Интеллектуальным кумирам эпохи модерна история указала на дверь, и новым поколениям осталось лишь наблюдать спины удаляющихся протагонистов некогда бурных философских драм.

То, что многие представители позитивистски ориентированной науки, признали принципиальную непроницаемость сознания для научного анализа, тоже говорит о многом, и в первую очередь о том, что в этих случаях косвенно подтверждается уместность представлений о присутствии в самой сути сознания трансцендентных начал. Только перед ними мог отступить амбициозный научный рассудок эпохи модерна, не желавший признавать никаких границ в своих устремлениях и не склонный говорить о своих слабостях.

Аналитики-антропоцентрики, сосредоточившие всё своё внимание на процессе рефлексивных погружений вниз, вглубь (это касается не только фрейдистского, но и гуссерлианского проекта), совершенно забыли, что у них имеется возможность устремить свои испытующие взоры ещё и ввысь – в трансцендентные сферы абсолютного и безусловного. Не способствовали назревшей переориентации и жесткие марксистские конструкции, помещавшие сознание в ту же самую бытийную плоскость, где пребывала социальная реальность с исходящими от нее непосредственными, «горизонтальными» детерминационными воздействиями.

Всё это позволяет уяснить то, почему понятия сознания и духа оказались в философии отделены, даже отсечены друг от друга. Это резкое, brutальное отсечение совершилось в эпоху богоборческого модерна, когда всё, имеющее хоть малейшее отношение к трансцендентной реальности, к теологии, библейско-христианскому наследию, было лишено права приближаться к позитивистско-философской модели человека. Понятие духа несло с собой слишком много нежелательных коннотаций традиционалистского характера, указывало на существование трансцендентной реальности, привлекало к ней внимание.

Между тем, понятие духа спокойно, несуетно выполняло функции своеобразного концептуального резервуара, который не только вобрал в себя многое из того, что было неотрывно от сущности сознания, что являлось принадлежностью его структур, но и сберегал это содержание до лучших времен, в ожидании, когда диктатура методологического секуляризма ослабнет и сбереженный интеллектуальный ресурс окажется востребованным.

Такая эпоха наступила вместе с переходом от зрелого модерна к модерну позднему, постмодерну, который ныне всё чаще называют эпохой постсекуляризма. В новой культурно-исторической ситуации уже не целесообразно настаивать на принципиальной нестыкуемости понятий сознания и духа. Гораздо важнее рассматривать их как концептуальные модусы единого целого – человека, жаждущего того, чтобы его сознание не было ни «разорванным», ни «бездуховным».

В большинстве современных философских определений духа, как правило, отсутствуют дефинитивные артикуляции, позволяющие провести отчетливую границу между ним и сознанием. Указывается на то, что дух есть нечто «высокое» и даже «наивысшее» из всего того, чем располагает человек. Но в чём суть этого высшего, остается не проясненным. Подобным прояснениям чаще всего препятствует секулярная ангажированность философской мысли, ее, хотя и остаточная, но еще прочная скован-

ность стереотипами методологического атеизма, закрывающего от нее мир трансцендентной реальности.

Между тем, суть духа заключается в том, чтобы связывать жизнь сознания с бытием трансцендентного мира. Именно поэтому дух, хотя и сопряжен с сознанием и неотрывен от него, но пребывает несколько «выше» его, напоминая что-то вроде антенны, укрепленной на крыше высотного здания, опирающейся на него и одновременно связывающей его обитателей с миром, простирающимся за пределами этого здания и уходящим в беспредельные выси.

Но для того, чтобы отстаивать подобные взгляды на сознание и дух, необходимо быть убежденным в том, что трансцендентная реальность, т. е. мир абсолютного, существует. Без такой уверенности в существование абсолютных смыслов, ценностей, норм, в бытии их абсолютного первоисточка – Бога, стоять на этой позиции невозможно. А поскольку существование Бога и трансцендентной реальности не верифицируемо и предполагает необходимость подхода к ним не с рациональных позиций разума, а с позиций личной веры, то для секулярной, рационалистической философии здесь образуется серьезный, почти непреодолимый камень преткновения.

Современная философская мысль, в которой еще сильны традиции атеистически-материалистического модерна, весьма критически реагирует на проекты объединения усилий науки и религии, разума и веры, сознания и духа, трансцендентального и трансцендентного. Этому недоверчивому критицизму сопутствует господство редуцированных определений духа, не только снижающих его истинный статус, но и ведущих к распространению упрощенных теоретических моделей сознания, где дух выглядит чем-то вроде его «бедного родственника». Здесь как бы сам собой срабатывает один из давних, а ныне атавистических принципов секулярной философии – принцип так называемой экономии мышления. Именно он, являющийся антиподом классического принципа богатства, глубины, высоты и широты

мышления, успел стать в эпоху советского модерна методологическим основанием практики производства непозволительно усеченных представлений как о сознании, так и о духе.

Сознание и дух оказались разъединены. В результате «великого раскола» дух лишился практически всех своих прав, в том числе права помогать человеку решать гуманитарные, мирообъяснительные, экзистенциальные задачи. А сознанию, лишённому связей с тем, что было, по сути, его наивысшим метафизическим, трансцендентным модусом, не осталось ничего другого, как поддерживать и развивать свои отношения с собранием своих действительно «бедных» родственников – эпистемологических конструкций, обладающих психической генеалогией и фрейдистско-юнгианской маркировкой.

Философы нового времени, хотя и размышлявшие преимущественно в русле антропоцентрической парадигмы, но еще не дошедшие до крайних форм атеизма, достигли значительных результатов в исследовании культуротворческих проявлений человеческого духа, его связей с мышлением, волей, интуицией, воображением. Русская религиозная философия, стремившаяся противостоять экспансии материализма и позитивизма, уделяла преимущественное внимание не столько эпистемологическим, сколько социокультурным, этическим и экзистенциальным проблемам бытия человеческого духа. Связанный со свободной единичностью отдельного субъекта, дух с его чуждостью любым формам витальных зависимостей и социального принуждения, предстал в статусе абсолютной ценности, с которой должны считаться как философы и ученые, так и общество с государством.

Дух указывает на то, что у сознания имеется верхняя граница, отделяющая «посюсторонность» от «потусторонности», что сознание – жилец только одного мира, посюстороннего и что, если оно надеется быть причастным и к «мирам иным», то ему следует не дистанцироваться от духа, а пребывать в тесном и дружественном союзе с ним. Только в этом случае естественные, антропо-

логические, социальные пределы, изначально ограничивающие сферу деятельности сознания, начнут отодвигаться все дальше и дальше и даже могут совсем исчезнуть, открыв человеку доступ в запредельность трансцендентной реальности. И тогда всё, чем располагает сознание, все смыслы, символы, ценности, нормы, которыми оно живет и оперирует, обретут свойство непрерывно пополняться новым содержанием, уводящим «я» в бесконечность абсолютного, безусловного и вечного.

Дух освобождает сознание от многих обременительных и малопродуктивных антропосоциальных ограничений, от тяжеловесной приземленности, навязываемой ему материальным окружением. Он же наделяет его способностью к трансцендированию, к рефлексивным взлетам. И той реальностью, которая открывается им во время свободных полётов, является трансцендентная реальность.

Более того, дух (еще раз хочется это подчеркнуть) способен выполнять функцию ключевого экзистенциала, не позволяющего сознанию быть «бездуховным», «разорванным», «несчастливым». Он придает сознанию истинную одухотворенность, неподдельную, истинную целостность, глубокую экзистенциальную удовлетворенность своими отношениями с сущим и должным.

В духе сосредоточена вся необходимая сознанию экзистенциология. Он предстает в качестве медиатора, в котором антропогенные устремления и социогенные нужды, которыми живет сознание, встречаются с абсолютными императивами, исходящими от Бога. В результате образуются разнообразные по форме и содержанию экзистенциальные фигуры. А они, в свою очередь, ориентируют деятельность сознания в целом и его отдельных гуманитарных, философских, научных моральных, художественных и прочих формах и направлениях, где относительное уже не имеет возможности заслонить собой абсолютное.

Трансцендентность истины

Истина не является принадлежностью одних лишь только научных, в том числе гуманитарных, текстов. Она присутствует или, по крайней мере, должна присутствовать и в литературно-художественных текстах. Говорить о том, что, в литературе и искусстве, как обиталищах добра и красоты, не должно быть места истине, – значит серьезно исказить саму суть мира художественных образов.

Истина – универсалия, и потому во всем, что делает человек, во всех его творениях следы ее присутствия должны непременно обнаруживаться. У нее есть свойства, позволяющие ей одновременно пребывать не только в дискурсивных пространствах рационального познания, но и в экзистенциальных пространствах общих и частных жизненных смыслов и ценностей.

Крайне сложная семантическая структура истины превращает ее анализ в чрезвычайно трудную задачу, которая к тому же непомерно усложнилась в результате секуляризации интеллектуального пространства гуманитарного знания. Подобное усложнение произошло вопреки всем ожиданиям и прогнозам. На первый взгляд может показаться, что попытки радикально дистанцироваться от трансцендентной реальности должны были существенно упростить картину культурного мира, сделать ее вполне обозримой и достаточно прозрачной. Возникла надежда, что, рано или поздно, гуманитарное сознание сможет произвести достаточно полную инвентаризацию большинства реалий, входящих в этот мир. Но, увы, эта надежда оказалась иллюзией, поскольку обнаружилось множество методологических препятствий, преодоление которых требовало погружений в область проблем фундаментальной гуманитарной теории. Выяснилось также, что эта теория, в свою очередь, связана с такими мета-теоретическими сферами, как метафизика и теология. В результате круг замкнулся: то, от чего секулярное сознание пыталось убежать, предстало вновь перед ним. Так что оставалось либо

кружить в замкнутом пространстве методологического атеизма, либо же вырваться из его плена. Этот, второй, путь, разумеется, не обещал быстрых успехов и легких побед.

Те истины, которые добываются отдельными людьми на жизненном пути, в процессе духовных исканий, несут на себе яркие и глубокие отпечатки их личностей. Из-за этого истины могут казаться разными, не похожими одна на другую. Но если они ориентированы, подобно компасам многих людей, в одном общем направлении, отчетливо прочерченном, скажем, в библейском тексте, то их можно считать шагами, приближающими человеческий дух к абсолютной истине Божьего откровения.

Мера истинности каждого предварительного шага, каждого частного открытия всегда относительна и сугубо конкретна. Она может быть либо весьма скромной, либо чрезвычайно значительной. Сфера же ее приложения и практической действенности может оказаться или крайне ограниченной во времени и пространстве, или же, напротив, весьма великой и распространяющейся «на все времена».

Справедливы утверждения тех, кто говорит, что в жизни человека гораздо больше истин, в которые он просто верит, чем тех, достоверность которых он установил самостоятельно. Не все они требуют религиозной веры; часто бывает достаточно механизма уважительного и доверительного отношения к авторитету других людей.

К религиозным истинам относятся истины, свидетельствующие о причастности человека к трансцендентной реальности. Они обладают особой сущностью, обусловленной их связью с верой человека в сверхъестественное, в спасительную силу Откровения, причастностью к бытию Бога. Религиозная истина способна выводить человека за пределы его материально-прагматических нужд, придавать его духовным исканиям отчетливую вертикальную устремленность, открывать перед ним возможность духовных соприкосновений с трансцендентной реальностью. Она способна центрировать духовный мир лично-

сти, придавать его внутреннему пространству теоцентрическую конфигурацию и защищать это пространство от соблазнов, исходящих от различных форм интеллектуальной вседозволенности.

Трансцендентные истины о мире, обществе, истории, человеку, о его витальном, социальном и духовном бытии не лежат на поверхности. Прикосновение к ним, открытие, а затем использование их в духовной и практической деятельности требуют от людей напряженного интеллектуального труда. Те трансцендентные из них, о которых свидетельствует библейский текст, обладают всеобъемлющим характером и способны обретать в своем приложении к разным реалиям сущего и должного вполне частные и конкретные формы.

В христианском сознании истина неотрывна от Бога, исходит от Него, утверждается в жизни Его волей. Причастность человека к ней возможна лишь на пути веры в Бога, любви к Нему. Уповая на Бога, подчиняясь Его воле, человек не впадает в рабство, а обретает вместе с истиной и свободу. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). То есть истина для христианина тождественна и вере, и надежде, и любви, и свободе. Их ценностные векторы фокусируются в одну точку, сливаются воедино, восходят к Высшему Абсолюту – Богу.

Трансцендентная истина Божьего Откровения, имеющая евангельскую форму Благой Вести, форму Слова Божьего, воплощенного в Христе, абсолютна, но не абстрактна. В христианстве истина «имеет природу Личности, она есть "Кто, а не что"» (С. С. Хоружий). Она предельно конкретна и в этой своей конкретности доступна каждому, у кого есть намерение приобщиться к ней, свободное стремление приблизиться к постижению ее сути. И лишь те, кто не в состоянии преодолеть стену скепсиса и релятивизма, лишают себя этой радости приобщения к абсолютной истине. «Известный вопрос Понтия Пилата к стоящему перед ним Иисусу "Что есть истина?"» (Ин 18,38) – классический пример сомнения в том, что истина вообще не мираж и не условность. Это пример абсолютного скепсиса и релятивизма,

основанный на полной духовной слепоте. Человеку воочию является Тот, Кто сам есть «Путь, Истина и Жизнь (Ин 14,4), но он не в состоянии эту Истину разглядеть и признать»¹¹.

Евангельская истина, неотрывная от личности Иисуса Христа, открывает перед каждым, кто того пожелает, возможность не просто обрести истину собственного существования, постичь смысл своей жизни, но и понять, что ему открылось высшее из всего, что доступно человеческому пониманию, что он вошел в соприкосновение с абсолютной ценностью. Универсальная трансцендентная истина откровения трансформируется внутри индивидуального «я» и обретает вид глубоко личной, экзистенциальной истины. В результате радикально изменяются основные структуры внутреннего «я» – познавательные, мотивационные, волевые. Изменяются жизненная стратегия, социально-нравственная позиция, а с ними и типовые фигуры ситуативного поведения.

Мысль Августина о том, что истина пребывает во внутреннем человеке, важна своим указанием на антропологическое основание, служащее, так сказать, «портом», принимающим трансцендентную истину, являющимся местом ее дислокации. Внутренний человек – это индивидуальный дух, устремленный к Богу, а также все те проявления его души, которые тяготеют не к телу, а к духу.

Внутренний человек с вниманием относится к тому, что происходит внутри него, в пределах его души и духа. При этом интроспекция не является для него самоцелью. Она – лишь средство, позволяющее ему жить не «по плоти», а «по духу», существовать в полном соответствии с законом Божиим и находить в этом истинное удовольствие (Рим. 7, 22). Подобная позиция позволяет ему с радостью предаваться духовным созерцаниям, молитвенному труду, следовать путями любви, долготерпения, милосердия.

¹¹ Иоанн Павел II. Из энциклики «Сияние истины». – Новая Европа. М., 1994. С. 13.

Между внутренним и внешним человеком возможны три типа взаимоотношений: 1) внутренний человек однозначно и безапелляционно господствует над внешним, использует последнего в качестве служебного инструмента; 2) внутренний человек и внешний человек находятся в отношениях перманентной конфронтации, складывающейся из попеременных доминирований то одной, то другой стороны, а также из периодически устанавливаемых компромиссных, равновесно-динамичных отношений; 3) внутренний человек пребывает в дремотном или анемичном состоянии, почти не дает о себе знать и потому находится в полном подчинении у внешнего человека, практически не обнаруживая сколько-нибудь явных и достаточно заметных поползновений к перемене своего рабского статуса. Чтобы человек достиг спасения, то пребывающий в нем внутренний человек должен победить человека внешнего. То есть необходимо пройти путь борьбы и преодоления. Идеалом, образцом для того, кто движется этим путем, служит Иисус Христос, в Котором внутренний человек абсолютно свободен от внешнего.

Бытие Христа и непосредственно связанной с Ним трансцендентной истины погружены в дискурс тайны, в вопросы Боговоплощения, рождения, смерти и воскресения Сына Божьего. Это означает, что очень многое в содержании трансцендентной истины не доступно для познавательных усилий разума. Апеллируя только к собственным рациональным, аналитическим, оценочным способностям, человеческое «я» непременно преткнется перед тайной Откровения. Обнадешивает лишь то, что на помощь ограниченным возможностям человека приходит Бог, протягивающий человеку руку поддержки, наделяющий его даром веры и через нее приоткрывающий врата в трансцендентную реальность, в мир тайны и истины. Закрытая для разума, чуждого вере, сторонящегося ее, истина открывается ему, когда стена сомнения и гордыни, отделявшая его от Бога и веры, обрушивается. Совершив выбор между неверием и верой как двумя стратегиями духовного бытия, человек радикально изменяет мо-

тивационные, эпистемологические и экзистенциальные структуры своего внутреннего мира.

Имя Иисуса Христа становится тем главным кодом, который открывает человеку путь к истине. Вне этого имени, вне веры в Христа истина может для него навсегда остаться за пределами досягаемости. Важнейшая из задач теологии состоит в том, чтобы «являть истину» (2 Кор. 4, 2), показывать ее место и роль в жизни людей, говорить о важности ответственного, бережного отношения к ней, о зависимости всего строя духовного и социального существования людей от характера этого отношения.

Успешность движения человека по пути, ведущему к истине, зависит от того принципиального состояния его внутреннего мира, которое определяется понятиями веры или безверия. И вера, и безверие представляют собой не только аксиологические, но и эпистемологические структуры. Вера просветляет разум, придает остроту внутреннему зрению, сообщает ему способность повсеместно, в том числе в литературных текстах, замечать те знаки трансцендентной реальности, которые без ее участия остались бы за пределами внимания. Безверие же, напротив, притупляет внутреннее зрение до такой степени, что мир начинает видеться человеку даже не как через «тусклое стекло», о котором писал апостол Павел, но как будто отображенным в кривых зеркалах собственных домыслов. В подобных случаях разглядеть истину оказывается крайне затруднительно, поскольку семантические очертания, аксиологические пропорции и нормативная суть окружающих человека реалий существенно искажаются.

Фундаментальный познавательный принцип единства разума и веры отчетливо прописан в Библии. Вера приходит на помощь разуму, позволяя ему сосредоточиться на самом важном. Она упорядочивает и направляет деятельность разума, указывает на связь земных реалий с трансцендентной реальностью, помогает разуму понимать всю глубину тех событий, свершений, деяний, в которых участвует Бог.

Так образуется то особое направление духовной деятельности, которое неведомо секулярному сознанию и которое может быть названо *познанием посредством веры*. Оно предполагает, что между разумом и верой обязательно существует внутренняя связь, требующая внимательного к себе отношения и серьезного продумывания. Движение гуманитарного сознания в этом русле способствует возникновению новых когнитивных конструкций. Оно позволяет индивидуальному духу нацеливать свое внимание на деятельность трансцендентных сил, проявляющих себя в истории мира, социума, культуры, в духовно-практической жизни человека. Разум как будто наделяется повышенной проницательностью, способностью проникать на глубину, не достижимую для секулярного рассудка, и постигать то, что скрыто от того.

Вера оберегает экзистенциальные структуры внутреннего «я» от рассудочных интервенций скептически-прагматического характера. Она создает прочное основание, на которое опираются как духовная жизнь человека, так и его практическое поведение. Она же дает личности надежду на исполнение своих ожиданий, дарует возможность упования на высшие силы, любви к Творцу и Его творениям. Вера, – как утверждал апостол Павел, – есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Если предположить, что ожидаемое может не осуществиться, а невидимое оказаться плодом воображения, то тогда вера предстает как акт экзистенциального риска. Поэтому верующий подобен отважному путешественнику: оказавшись у кромки мира неведомых ему сущностей, он готов двинуться вперед, туда, где перед ним открывается манящее духовное пространство. В его силах одним волевым движением погасить свет над этим миром и сделать его как бы несуществующим. Можно легко погрузиться в состояние безверия и тем самым вычеркнуть из своей жизни множество усложняющих ее проблем. Гораздо труднее превратить религиозную реальность в собственное духовное достояние, в содержимое своего внутреннего мира. Для этого необходимы духовная доблесть,

нравственное мужество, дерзновенное бесстрашие перед всем косным, полурастительным и полуживотным, готовым погрузить личность в духовную спячку.

Вопреки атеистическим предрассудкам, эпистемологические структуры веры не затрудняют, а облегчают разуму доступ к истине, делают путь к ней более прямым и широким. Они не только предостерегают его от чрезмерного рационализма, но и несут в себе то, что можно назвать гарантом права человека на истину. У того, кто при выборе между верой и безверием предпочел веру, гораздо больше возможностей для реализации этого права, а значит, и для получения доступа к истине.

Всякие попытки разрушить фундаментальное единство между верой и разумом, намерения предоставить разуму независимость от веры оборачиваются потерями и поражениями для человека, его духовности, нравственности, культуры. Отстраненность веры от участия в познавательном процессе влечет за собой невозможность установления конструктивных связей между индивидуальным «я» и трансцендентной реальностью, перекрывается канал, через который разум мог бы получать из трансцендентного мира дополнительную энергию, расширять и обновлять свои духовные ресурсы.

Трансцендентность как софийность

В истории русской религиозной мысли серебряного века, пытавшейся найти особые подступы к теме трансцендентного, есть страницы, связанные с ее интересом к проблеме софийности и окрашенные в характерные девиантологические тона. У разрабатываемой философами софиологической проблематики имеется существенный аспект, на который до сих пор мало кто обращал внимание. Его суть можно обозначить, с одной стороны, в виде вопроса: «Почему тема Софии-мудрости стала интересна определенной части русской интеллигенции серебряного века?».

Предположительный ответ мог бы выглядеть нижеследующим образом. Прежде всего, следует принять во внимание, что

серебряный век – это эпоха невиданного дотоле в России расцвета культуры апостасийного модерна, когда в глазах субъектов-носителей гуманитарного сознания резко умалился и почти исчез образ Бога. Вместе с ним стали исчезать и страх Божий, и истинная мудрость, которая, согласно Библии, есть страх Божий. Чем явственнее звучали мотивы богоотступничества, тем отчетливее прорисовывалась ситуация богооставленности. Высокая, пронизанная библейским духом мудрость, которая еще не так давно была присуща поэзии Пушкина и романам Достоевского, вытекала из посеребренного сосуда русской культуры, и к началу XX века ее осталось в нем только на доньшке.

Несмотря на то, что культура молодого русского модерна с катастрофической скоростью теряла истинную мудрость, никто об этом особо не жалел. И только незначительная часть творческой интеллигенции задумалась над сутью этой утраты, сосредоточив внимание на Софии-мудрости, сделав ее доминирующим экзистенциалом. Через их встревоженное гуманитарное сознание софийная проблематика вошла в дискурсивное пространство русской культуры. При этом она оказалась практически вырвана из своего законного лона, из библейского текста, отдалена от него и очутилась во власти не всегда оправданных рефлексий и не слишком продуктивных спекуляций.

Сама по себе тема Софии предоставляет широчайшие возможности для теологических, философских, культурологических, этических и экзистенциальных размышлений. Характерно, что русская религиозно-философская мысль в лучшую пору своего развития не преминула воспользоваться этой возможностью и образовала пространное дискурсивное поле вокруг этого древнего концепта.

Библиологема мудрости (хокма, софия, Божья премудрость) занимает важное место в Книгах Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, в ряде неканонических книг, которые из-за этого даже именуются *книгами мудрости*. Эти тексты отличает особая глубина экзистенциальной рефлексии, целенаправленная прора-

ботка богословско-онтологических и богословско-антропологических оснований софиологического дискурса, что сближает их с теми классическими философскими текстами, где речь идет о мудрости как вневременной и надситуативной *философско-этической универсалии*, сохраняющей свою значимость во все эпохи и при любых обстоятельствах.

Библейская Божья премудрость – это, во-первых, сущностный атрибут Бога и, во-вторых, ведущий принцип воздействия Творца на тварный мир. В этих своих качествах она позволяет Богу регулировать отношения с миром, природой, обществом и человеком.

На сущность миротворящей премудрости проливает определенный свет аристотелевское учение о причинности. Согласно Аристотелю, существуют четыре основных типа причин – формообразующие, материальные, деятельные и целевые. Каждая пребывает отдельно от других и, лишь соединившись вместе, слившись в общий причинный континуум, в единый энергетический вектор, они приводят к возникновению той или иной реальности, а взятые в качестве эпистем, позволяют увидеть данную реальность не в статике, а в динамике возникновения, становления и существования. Аристотель употребляет, наряду с категорией причины, еще и понятие начала, отождествляя их. В его понимании это оправдано, поскольку причины действительно пребывают у истоков вещей и выступают как их исходные начала.

Указанные четыре причины с присущими им признаками всеобщности, необходимости и достаточности свидетельствуют, что в детерминации любой из реальностей, которыми живы мир и человек, участвуют не только *прошлое* (материальные причины), *настоящее* (деятельные причины) и *будущее* (целевые причины), но и сама вечность и сверхфизический мир (формальные причины). Не исключено, что на концепцию Аристотеля могла оказать влияние теоретическая позиция Платона, который, по свидетельству Псевдо-Плутарха, выделял *три* сходных типа причин: 1) «то, под воздействием кого...» (творящая причина); 2) «то,

из чего...» (материальная причина); 3) «то, для чего...» (целевая причина).

Аристотель обозначил общие признаки своей каузальной конструкции в ее необходимой и достаточной полноте, которая была полнотой не описательной, а концептуальной. Методологическая ценность этого метафизического эскиза такова, что позволяет использовать его в качестве исследовательского инструментария при изучении самых сложных объектов. Так, примененная к задаче осмысления библиологемы премудрости, она позволяет предположить, что та может рассматриваться как средоточие всех четырех причин. Если она была при Господе «художницею» (Притч. 8, 30), то это означает, что она играла одновременно роль формообразующей, деятельной и целевой причин. При ее посредстве Господь образовал «начальные пылинки вселенной», землю, горы, холмы, воды (Притч. 8, 26-29), т. е. всё то, что стало материальным основанием житнетворческого процесса.

В эпоху модерна теологема премудрости перемещается из классического, традиционно теоцентрического дискурса в дискурс антропоцентрический, переходит из богословского контекста в философско-антропологический и художественный контексты¹². В результате премудрость-софия утрачивает трансцендентный характер, превращается в личное существо, в символ женственности, а в отдельных случаях и в обобщенный образ земной женщины (А. Блок), что заставляет говорить уже не столько о софиологии, сколько о поэтической *софиографии*.

Вл. Соловьев сблизил Софию с идеей всеединства и практикой философствования, увидев в ней «единство истинное», не противопоставляющее себя множественности, не исключающее ее, а напротив, *всё* в себя включающее. Он утверждал, что в человека

¹² Характерно, что модернистская софиология стала преимущественным достоянием светского богословия и почти не затронула церковных богословов. Особый, не типичный случай своеобразного раздвоения творческого «я», совмещавшего в себе ортодоксального богослова и самобытного философа, представлен в софиологическом творчестве С. Н. Булгакова.

заложены стремление к мудрости, любовь к ней, часто имеющие вид глубинного интереса к философствованию. Иногда эта любовь принимает причудливый вид платонической любви мужчины к женщине, в которой он усматривает отдельные черты и признаки образа Софии. В подобных случаях мужчина обнаруживает способность любить в своей избраннице Софию, а в Софии – свою возлюбленную.

Н. А. Бердяев в работе «Смысл творчества» двинулся еще дальше по пути антропологизации софиологического дискурса. Утверждая, что истинный образ Божий сосредоточен не в мужчине и не в женщине, а в юноше-деве, он обратился за поддержкой к Я. Беме, к его идее андрогинности Адама, являвшегося, будто бы, до грехопадения юношей-девой, чье девство было мудростью-софией («Вечнодевой»), утраченной после грехопадения. Согласно Бердяеву, Христос взошел на крест, чтобы восстановить в человеке истинный образ Божий, освободить его андрогинную сущность от мужских/женских различий.

Эта, довольно странная, отнюдь не христианская софиологическая конструкция отклоняется столь далеко от исходных библейских смыслов, что превращается фактически в антибиблейскую, антихристианскую. Истинно христианское сознание, прочно стоящее на библейских основаниях, не в состоянии принять эту девиантную модель.

Примечательно, что вся эта история не осталась в прошлом, а имела продолжение уже в наше время, на излете эпохи модерна, в работах С. С. Аверинцева¹³. Его позиция представляет интерес как своеобразная коцептуальная квинтэссенция, как определенный итог исторического развития софиологического дискурса на протяжении последнего столетия, включая серебряный век русского модерна, «железный век» советского авангардизма и

¹³ См. статьи С. С. Аверинцева «София», «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской», «Софиология и мариология: предварительные замечания» в кн.: Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001.

переходное, смутное время, соединяющее/разделяющее модерн и постмодерн.

Из текстов С. С. Аверинцева видно, что его привлекли культурологические параллели между греческой богиней Афиной и Софией. Его частые попытки перевода библейских семантических формул и аксиологических фигур на язык греческой мифологии и платоновского идеализма создали широкое поле для интеллектуальных экзерсисов в духе культурологической компаративистики. Он охотно подчеркивал, что библейская характеристика Софии как «художницы», сближает ее с Афиной. «Как и эллинская Мудрость, облекшаяся в образ Афины, библейская Премудрость есть девственное порождение верховного Отца, до тождества к Нему близкая»¹⁴. Библейская мысль о Премудрости, вышедшей из уст Всевышнего (Сир. 24, 3) также заставляет его вспомнить Афины, исшедшую из главы Зевса.

Подход Аверинцева отличается парадоксальными сочетаниями глубоких и тонких формулировок с суждениями, которые весьма трудно принять, если придерживаться библейской концепции мудрости. С одной стороны, признается, что премудрость ветхозаветных книг – это «самораскрытие сокровенного трансцендентного Бога в строю природы, в строю человеческого коллектива и в строю индивидуальной человеческой "духовности"»¹⁵. Говорится также о том, что премудрость в своем отношении к Богу представляет собой «мироустраивающую волю». Но когда Аверинцев пишет о том, что в библейских книгах премудрость Божия присутствует как «личное, олицетворенное существо»¹⁶, с этим невозможно согласиться. То, что премудрость говорит как бы от своего лица, еще не значит, что она обладает онтологической самостоятельностью. У нее нет бытийной авто-

¹⁴ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – София-Логос. Словарь – К.: Дух і Літера, 2001. С. 227.

¹⁵ Там же. С. 230.

¹⁶ Аверинцев С. С. София // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 161.

номии, что видно уже из самого ее названия: она – *Божья* премудрость, то есть принадлежность Творца, Его атрибут, но никак не отдельное «существо», наподобие носительницы языческой мудрости, греческой богини Афины.

Невозможно согласиться и с суждением Аверинцева о Божьей премудрости как о «девственном порождении верховного Отца». Это указание на «девственность» премудрости, заимствованное из греческого мифологического контекста, где плотское, телесное составляет существенную составляющую теологического дискурса, в данном случае выглядит совершенно неуместным. Оно идет вразрез с библейской концепцией Творца как чистого духа и премудрости как Его же атрибута. Этот атрибут не может считаться «порождением» Бога-Отца, поскольку существует с ним вечно, «искони», пребывает при Нем всегда, так же как и другие Его свойства – всемогущество, благость, любовь, милость, всеведение и др.

Человеческая мысль, если она дорожит библейским духовным наследием, обязана хранить верность духу и букве Священного Писания. На этот счет в Библии существуют совершенно однозначные предписания, которые важны для верующих ученых. Так, в «Откровении святого Иоанна Богослова» говорится: «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей» (Откр. 22, 18-19). Теологическое сознание не вправе идти путем отделения свойств Бога от их носителя, гипостазировать их, придавать каждой из них относительную онтологическую автономию и тем самым изображать Творца окруженным свитой из гипостазированных «порождений». Подобный перевод трансцендентной премудрости из статуса сущностного атрибута Творца в статус сотворенного существа выглядит уступкой языческому политеизму.

Вызывает недоумение и следующий пассаж аверинцевского текста: «Специфику Софии составляет женственная пассивность, сопряженная с материнской многоплодностью... Если по отношению к Богу София – пассивно зачинающее лоно, "зеркало славы Божией", то по отношению к миру это – строительница, созидающая мир...»¹⁷. И в другом месте: «Премудрость как синоним начала есть материнское лоно изначальности, первопринцип бытия»¹⁸. Еще он говорит о том, что из образа Премудрости невозможно исключить «женственные черты»¹⁹.

Кроме аллюзий, отсылающих читателя к всё тому же мифо-языческому интертексту, здесь присутствуют коннотации, как мы бы сейчас сказали, феминистского характера. Они не столь выразительны, как у Вл. Соловьева с его концепцией Софии как «Вечной Женственности». Аверинцев остерегается двигаться в русле соловьевского концепта из-за его откровенно антибиблейского характера, однако совершенно избежать его влияний ему не удается.

Кому-то может показаться, что подобные феминистские ноты придают суждениям исследователя некий модернистский шарм. Несомненно, за ними просматриваются некоторые социокультурные обстоятельства, воздействующие с определенной степенью навязчивости на софиологическую мысль, в которой феминистский дискурс находит подспорье для подкрепления своих позиций. Но при этом та цена, которую приходится платить за сближение софиологии и феминизма, оказывается непомерно высока и вряд ли оправдана. Мысль Аверинцева, внешне пытающаяся казаться возвышенной и благородной, на самом деле незамедлительно падает с высот библейской одухотворенности, подобно подстреленной птице, соскальзывает туда, где царит ма-

¹⁷ Аверинцев С. С. София // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 161-162.

¹⁸ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 228.

¹⁹ Там же. С. 231.

териальность, напоминающая нечто вроде дантовской воронки, уходящей вниз и образующей то жизнепорождающее, «всезачинающее материнское лоно бытия», о котором рассуждает наш автор, но которое никак не вписывается в пространство библейской онтологии.

Гипостазирова и персонифицирова Софию, Аверинцев указывает на ее свойство «заступаться» за человечество. Но и этот благородный этический посыл оказывается несостоятелен, ибо здесь обнаруживается подмена: София сама по себе ничего не делает. Заступается не она, а Бог. Заступается Иисус Христос, обладающий божественной премудростью. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам называет Христа Божьей силой и Божьей премудростью (1 Кор. 1, 24), и это не означает, что означенные сила и премудрость обладают качествами деятельных субъектов и способны самостоятельно что-либо предпринимать.

Тот же Павел мог, например, писать о любви таким образом, что внешне его суждение выглядит так, будто любовь выступает в роли отдельного, самостоятельного субъекта, способного ко многим активным действиям: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4-7).

Сила любви, конечно же, велика. Может даже показаться, что человеческой мысли вполне позволительно двинуться следом за Эмпедоклом, у которого Любовь и Вражда управляют Вселенной, или за О. Мандельштамом с его известными строками: «И море, и Гомер – всё движется любовью». Но библейский дискурс в его каноническом виде не располагает к подобным шагам. Любовь в нем не субстанциальна, а атрибутивна. И мысль Павла о деятельной силе любви – это не более, чем риторический оборот, далекий от того, чтобы гипостазировать любовь, объявлять ее отдельным существом, способным к самостоятельному бытию. Любовь вместе с премудростью – Божьи атрибуты, сви-

детельствующие о характере и главной особенности отношения Творца к тварному миру, но не подменяющие Его в Его созидательной деятельности²⁰.

Примечательно, что Аверинцев едва ли не жалеет тех ранних христианских мыслителей (Иеронима, Оригена, Афанасия Александрийского), которые будто бы не могли освоить библейские речения о Премудрости иначе, как отнеся их все без исключения к Сыну, к Логосу. Подобная направленность раннехристианской мысли выдается им за недостаток. А позднейшая деконструкция софиологического дискурса в культуре русского модерна изображается им как несомненное достижение религиозной мысли.

Такой оценочный изворот оказался возможен из-за того, что произошла эпохальная переоценка многих ценностей. Секуляризм, набравший в модернистском сознании невиданную дотоле силу, сообщал субъектам религиозного философствования ощущение беспрецедентной свободы от канонических толкований библейского текста. В результате то, что прежде считалось непозволительным, стало возможным и даже поощряемым.

Чтобы подтвердить недостаточность сугубо христологической интерпретации Божьей премудрости, Аверинцев прибегает к «догматическому», «априорному», как он выражается, доказательству. Он ссылается на библейский текст, в котором якобы «Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог "сотворил" ее "началом путей Своих"»²¹. Однако, открыв соответствующее место ветхозаветной Книги Притчей Соломоновых в синодаль-

²⁰ Здесь нельзя не вспомнить о космическом Эросе Платона, вселенском Уме (Нусе) Аристотеля, мировой Воле Шопенгауэра, обо всех этих гипостазированных, отдельных, обособленных силах. Одновременно нельзя не признать, что библейская концепция Бога-Творца стоит несравнимо выше всех их. Единый трансцендентный Бог выступает обладателем, носителем наивысших степеней и ума (премудрости), и воли, и жизнепорождающей силы, и любви, и всемогущества и бесконечного ряда прочих превосходных качеств и свойств.

²¹ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 231.

ном переводе, читаем: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч. 8, 22). Очевидные текстологические расхождения касательно слов «сотворил» и «имел меня» имеют в данном случае принципиальный характер с далеко идущими концептуальными последствиями. Если Бог «сотворил» премудрость, то тогда ее действительно можно в определенных пределах сопоставлять с греческой Афиной, рожденной Зевсом и обладавшей собственным онтологическим статусом. Но если она «имелась» при Господе «искони», «от века», была при Нем всегда, вечно, это означает, что в ней нет и «тени тварной природы», что она предстает *вечным атрибутом вечного Бога*, Его насущным свойством, позволившим Ему сотворить тот чудный, дивно устроенный мир, о котором в библейском тексте далее идет речь.

Соблазн гипостазирования Премудрости проявился в свое время в феномене появления иконописных изображений Софии в виде крылатого ангела в царственных одеяниях. Православная иконография XV–XVI вв. стала свидетельством стремлений делать невидимое видимым, а в данном случае превратить атрибут в ипостась. На навязчивость подобных зрительных впечатлений указывают слова учеников, обращенные к Христу: «Покажи нам Отца, и довольно для нас» (Ин. 14, 8).

В XVI – XVII вв. в России стали появляться иконы с изображениями Бога-Отца. К этому времени в Европе уже существовали ватиканские фрески Микеланджело Буонаротти, изображавшие Бога Саваофа в виде могучего, седобородого старца.

Но Бог-Отец трансцендентен, недоступен чувственному созерцанию, и потому московский Собор 1667 г. вынужден был обратить внимание на недопустимость попыток изображать неизобразимое и сформулировал категорический запрет на любые изображения Саваофа, поскольку «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24). Были осуждены и запрещены иконы «Новозаветной Троицы», изобра-

жавшие вместе с Богом-Отцом и Богом-Сыном также и Бога-Духа Святого в образе голубя. Однако впоследствии этот соборный запрет постоянно нарушался и продолжали появляться иконы, где трансцендентный Бог-Отец изображался, как и у Микеланджело, в зримом образе.

Стремление к визуальному восприятию трансцендентных, невидимых сущностей через тексты связано с двумя несходными типами логики. «Если текст основан на логике исключенного третьего, то иллюстрация основана на логике, которую можно назвать логикой «исключенного второго», ибо сводится она к прямому изображению предмета, к непосредственному установлению суждения. Она действует на нас непосредственно, без помощи промежуточного словесного аппарата, с его положениями и отрицаниями»²². Эта логика «исключенного второго», принявшая вид потребности в превращении невидимого в видимое, проявилась в практике создания древнерусских икон, изображавших Софию. Аверинцев объясняет это следующим образом: «Во-первых, возраставшая в историческом процессе трансцендентность библейского образа Бога, Его удаленность от сотворенного мироздания, все настоятельнее требовала некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах Его самобытия, и отлична от него... Во-вторых, в обстановке остроличностного строя ветхозаветного мировоззрения самораскрытие Бога в мире явлений должно было быть понято опять-таки как лицо (или «как бы лицо»), как второе и подчиненное Я Бога»²³.

Данное суждение вызывает возражение, поскольку трудно согласиться с мыслью о возрастании трансцендентности образа Бога. Большей трансцендентности Творца, чем в библейских книгах, не может быть, и возрастать ей, как *абсолютной* данности,

²² Линцбах Я. Принципы философского языка. Опыт точного языкознания. Пг., 1916. С. 56 – 57.

²³ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 227.

просто некуда. Трансцендентность, как пребывание за пределами времени и пространства, не является исторически меняющейся величиной. Изменялись различные составляющие практики взаимодействия Творца и творения, но не сам Творец и не Его сущностные качества. Рассуждения о том, будто бы в ответ на некие исторические требования могут появляться опосредствующие сущности, имеющие прямое отношение к Богу, отдают духом гегельянства, чуждым классическому христианскому богословию.

Когда в вышеприведенном суждении говорится о «втором лице Я Бога», то совершенно непонятно, почему и на каком основании этим вторым лицом должна была стать Премудрость-София. Поскольку ни в какой легитимный теологический дискурс, отвечающий критериям библейской достоверности, это предположение не вписывается, то остается только одно: списать его по ведомству свободной игры религиозно-философской фантазии автора, пытавшегося подвести теоретическую базу под аканоническую, девиантную практику иконизации образа премудрости.

Смешения библейских и мифоязыческих аллюзий могли бы показаться непростительными, если бы мы относились к Аверинцеву как к богослову. И хотя его трудно заподозрить в теологической некомпетентности, однако, столь же трудно традиционалистски ориентированному христианскому сознанию, мыслящему о библейских реалиях исключительно библейскими категориями, принять «инноватику» его теоретических пассажей. И лишь понимание того, что мы имеем здесь дело не с одним лишь строго монистическим, теоцентрически организованным дискурсивным пространством догматического богословия, а с дискурсом философским, причудливо соединяющим библеизм с интеллектуализированным неоязычеством и с утонченным, рафинированным секуляризмом, расставляет все по своим местам. Что не позволительно богослову, вполне допустимо для философствующего интеллектуала. Когда-то подобное смешение богословия с философией поставило С. Булгакова в оппо-

зицию к православным богословам²⁴. В случае с Аверинцевым оно не вызывало со стороны последних аналогичной негативной реакции, поскольку тот принадлежал к иному профессиональному сообществу. Единственное, в чем можно упрекнуть ученого, – это в том, что его софиологические тексты с присущим им богатством культурологических коннотаций в данном случае не несут никакого обогащающего начала для истинно христианского сознания.

Светские интеллектуалы, мыслящие преимущественно секулярными категориями даже когда они рассуждают о Боге, Библии, Иисусе Христе, могут восторгаться тонкой игрой мысли, изящными рациональными построениями, гибкостью

²⁴ Профессор Мадридского университета Георгий Ц. де Вильярдо писал: «Проф. прот. Сергей Булгаков, бывший марксистский профессор... прославился как богослов, развивший свое "софиологическое" богословие, существовавшее в зародыше в Восточной Церкви с самых древних времен. Следует заметить, что большинство православных иерархов квалифицируют его богословие как неправоверное. Развивая свои доктрины о Святой Софии Премудрости Божией, прот. С. Булгаков, по мнению православных традиционных богословов, превращает ее в некую "Четвертую Ипостась" в недрах Пресвятой Троицы, придавая ей характер вечного женского начала. Неясно чувствуется в богословии Булгакова скрытая тенденция к известного рода отождествлению Святой Софии Премудрости Божией с Пресвятой Девой и Церковью, "Невестой Жениха", как выражается автор. С другой стороны, прот. С. Булгаков, как кажется, был сторонником древней теории оригеновского богословия "апокастасиса", то есть конечного оправдания всего творения и, вероятно, самого дьявола. Заметим, что Владимир Соловьев тоже весьма предавался "софиологии", но не давал ей какого-либо определенного богословского значения. Также следует отметить, что в России большинство соборов посвящено Успению Божией Матери, одновременно именуясь Софийскими. Во всяком случае, покойный богослов о. Булгаков рассматривается многими и особенно знаменитым богословом русского Православия Антонием Храповицким, как полуеретик, если не прямо еретик. Учение прот. Булгакова во всей его совокупности было официально осуждено указом Московской Патриархии в 1936 г.» (Георгий Ц. де Вильярдо. Дух русского христианства. Пер. с испан. Мадрид, 1962. С. 56-57).

языка и прочими достоинствами аверинцевского дискурса, но к углублению библейского понимания Софии всё это не ведет и к концепции Божьей премудрости равным счетом ничего не прибавляет.

Стратегия концептуального гипостазирования Божьей премудрости (Софии), характерная для русской религиозно-философской мысли, предстает в двух семантически-аксиологических ракурсах. В свете библейского богословия она выглядит как нечто совершенно недопустимое, идущее вразрез с фундаментальными библейскими основоположениями, с догматическим богословием и его главным пунктом – учением о трансцендентном Боге. Если же смотреть на данную стратегию сквозь призму принципов сугубо философской дискурсивности, то здесь все выглядит несколько иначе. Как известно, философия, в отличие от теологии, обладает гораздо большей степенью интеллектуальной свободы. Она не привязана, как первая, к религиозно-церковной догматике и потому может позволять себе достаточно смелые интеллектуальные выражи, вплоть до самых дерзких и умопомрачительных бросков в совершенно неожиданные метафизические горизонты. Если поместить российскую софиологию в семантические и ценностно-нормативные координаты классического библейско-христианского дискурса, то сразу же обнаружится ее чужеродность последнему, ее откровенно девиантная коцептуальная природа. Но если рассматривать ее в сугубо философском, метафизическом ключе, то вопрос об ее концептуальной легитимности даже не возникнет.

Характерно, что эпоха модерна предоставила всем, кто хотел бы попробовать свои силы на метафизическом поприще, самые широкие возможности, вплоть до права на демонстрацию крайних проявлений интеллектуального произвола. Основания для этого предоставила эпохальная динамика секуляризации, заключавшаяся в неуклонном расширении дискурсивного пространства за счет стирания тех семантических, аксиологических и нормативных границ, которыми классические библейско-хри-

стианские тексты некогда были ограждены от всего чужеродного и вредоносного. В этом отношении правомерно предположить, что «серебряно-вековое» учение о Софии – это, в некотором роде, дитя процесса секуляризма-модернизма. Жажда свободы от библейских заповедей, церковных догматов и базовых богословских принципов, потребность избавиться от их дисциплинарных «оков», некогда заявлявших о себе посредством многочисленных апокрифов и ересей, в конце концов приняли вид влиятельной секулярной парадигмы, в русле которой и сложился русский софиологический дискурс, столь вольно распорядившийся темой трансцендентности.

*А. Шмеман и его «исследовательская лаборатория»
по теологии литературы*

Вернемся, однако, к литературной реальности. Современное культурное сознание охотно признает существование художественных текстов, в которых есть много такого, что не поддается объяснениям не только с литературоведческих, но даже и с философских, социологических, культурологических, антропологических, психологических и прочих гуманитарных позиций. Ссылаясь на нерелексированные семантические «резидиумы» и смысловые «бездны», присутствующие в таких текстах, это сознание, однако, далеко не всегда дает себе отчет в том, что констатации такого рода окрашены, как правило, в секулярные тона. И уж совсем редко можно услышать, что все эти затруднения связаны с игнорированием *внутренней трансцендентности*, присутствующей в каждом художественно значимом тексте, и что именно она-то и есть та «кладовая» абсолютных смыслов, ключи от которой могут быть лишь у исследователей, мотивационно предрасположенных и профессионально подготовленных к теологическим интерпретациям художественных текстов.

В наш секулярный век специалистов, склонных к интерпретациям подобного рода, не так уж много. Именно поэтому столь цен-

ными представляются аналитические опыты русского богослова Александра Шмемана (1921–1983). Окончивший Православный богословский институт в Париже, учившийся у С. Н. Булгакова, А. В. Карташева, Б. П. Вышеславцева, К. В. Мочульского, разносторонне образованный, влюбленный в литературу, предпочитавший чтение всем прочим формам заполнения досуга, о. Александр оставил множество интереснейших мыслей, тонких наблюдений, касающихся как отдельных писателей, русских и западных, так и всего литературного процесса в целом. Ими наполнены его дневники, изданные в России в 2005 г.²⁵

Необычайно много читая, Шмеман особенно любил мемуары, дневники, переписки, жизнеописания как священнослужителей, так и людей сугубо светских, как православных, так и католиков, и протестантов, и даже неверующих. Его всерьез интересовали автобиографические тексты «с обратным знаком», принадлежащие умным, талантливым, честным в своих самооценках атеистам. Он видел несомненную пользу таких сочинений в том, что они способны вводить читателя в такие мирозерцательные лабиринты, куда редко удастся проникнуть теоретикам-гуманитариям. Примечательно, что картины живой жизни человеческой души, заплутавшей в смыслах бытия, вызывали у него несравненно больший интерес, чем абстрактные рассуждения о «высоких материях» иных ученых мужей. Кого-то может шокировать признание Шмемана в том, что на него нагоняли неимоверную тоску сочинения многих отцов и учителей церкви и что важное место в жизни его души и духа занимали, кроме самых разных дневников и биографий, также русская и французская поэзия и проза. Он признавался: «Я не люблю "идейной" литературы: философии, богословия и т. д. Не люблю потому, думаю, что ощущаю ее ненужной мне, моему видению жизни и религиозному опыту. Идеям и идеологиям предпочитаю конкретное, живое, единичное. Так, всю жизнь читал о французских модернистах, но интересуют меня они как люди, а не их идеи... Никакие "общие идеи"

²⁵ См.: Шмеман А., прот. Дневники (1973–1983). М.: Русский путь, 2005.

не объясняют реальности и потому, в сущности, не нужны...» (21 мая 1975)²⁶.

Шмеману присуще развитое в высшей степени умение оценивать прозаические и поэтические тексты не только в категориях эстетики и этики, но и в понятиях христианской теологии. Точнее, его оценки оказываются чаще всего интегральными, синтетичными, то есть одновременно и эстетическими, и нравственно-этическими, и теологическими. Это существенно повышает их значимость, придает им какую-то особенную глубину, почти афористичную ясность и чеканность. Его оценочные суждения, питаемые библейско-христианской ценностно-нормативной традицией, надежно защищены от проявлений неосновательного субъективизма и капризной «вкусовщины».

Будучи священнослужителем, профессором-богословом, более двух десятилетий возглавлявшим Свято-Владимирскую духовную семинарию в Нью-Йорке, о. Александр не писал трудов по теории литературы. Но очень много читая и будучи по складу своего ума интеллектуалом-аналитиком, наделенным необычайной проницательностью, тонким вкусом, даром слова, умением облекать самые сложные и глубокие мысли в блестящие литературные формы, он, как бы походя, превратил свои дневники в нечто, вроде исследовательской лаборатории по теологии литературы, где образы и факты литературной жизни рассматривались в свете библейского духовного опыта, в христианских категориях греха и праведности, гибели и спасения, демонизма и святости.

Во всякой человеческой драме, коллизии, проблеме, запечатленной литературно-художественным или документально-биографическим текстом, Шмеман умел находить духовно-религиозную подоплеку. Скрытая или отчетливо проступающая, она была для него тем главным, что в наибольшей степени интересо-

²⁶ Здесь и далее цитируется электронный текст «Дневников» А. Шмемана (см.: http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_43.htm). В данной статье приводимые цитаты маркированы датами, проставленными автором «Дневников».

вало его и о чем он любил размышлять. Когда это была история атеиста, далекого от веры, никогда не думавшего о Боге, подменившего Его чем-то другим, то в таких случаях мысль Шмемана устремлялась по пути поиска скрытых механизмов и пружин такой подмены, анализа ее причин и конечных результатов. Его особо интересовали личности крупных писателей, погруженных в холодные темницы убежденного безверия, в чьем творчестве секулярность обретала вид темных всполохов демонизма, отчуждавшего их от высших принципов добра, от абсолютных ценностей и смыслов.

Трезво оценивая духовное состояние современного мира, Шмеман удивлялся не тем писателям, поэтам, ученым, которые, при всем богатстве их творческих дарований и высоте нравственных помыслов, оказались вне христианства, а тем, кто устоял под напором секуляризма, не потонул в пучине релятивизма, не захлебнулся в волнах всеядного плюрализма, не стал заложником плоского редукционизма, сохранил верность абсолютным ценностям. Так, например, он высоко ценил Франсуа Мориака, видел в нем «одного из последних больших христианских голосов нашего времени», умевшего, подобно Достоевскому, вскрывать демоническую ложь соблазнов «левого» радикализма.

Искусство, литература, все формы творчества должны свидетельствовать о возможности прорыва человека к Богу и помогать ему в трудном духовном восхождении. Однако это их свойство, с сожалением констатирует Шмеман, крайне слабо представлено в литературе модерна. Так, его совершенно нет у М. Пруста, чьи образы утраченного времени далеки от вечности, пропитаны тлением и свидетельствуют больше о смерти, чем о жизни. Погруженность во время, в котором не отражается вечность, а также внимание к тем частям целого, сквозь которые это целое не просвечивает, привычны для писателей-модернистов, чье творчество не способствует взлетам духа, а лишь гасит его живые порывы.

Дневники Шмемана, будучи культурно-эстетической формой интимно-исповедального самовыражения, предстают в качестве

своеобразного литературного зеркала жизненного мира их автора, где отразилось многое из того, что наполняло, внутренние пространства его социального, конфессионального, духовного «я». Они позволяют заглянуть не только в сферу непосредственной, повседневно-житейской фактографии, но и открывают доступ к передаточным механизмам ее рефлексивного сопровождения, к истокам самых тонких оценочных нюансировок, к трудноуловимым полутонам мотивационной и аналитической деятельности сильного и оригинального русского мыслителя. Они же делают очевидными те связи, которые соединяли его внутренний мир с большим миром крупных религиозных, культурно-исторических, общественно-политических и духовно-нравственных идей. Эгоцентрически выстроенный текст-мониторинг, что соответствует жанру дневника, много говорит читателю как о самом о. Александре, так и о той культурной, литературной «семиосфере», внутри которой протекала его духовная жизнь. Самое же главное в этой «семиосфере» – это логика деятельности теономного сознания, постоянно переводящего все важные для него проблемы, а также сопряженные с ними смыслы, ценности и нормы в теоцентрическую систему координат отношений личности с трансцендентной реальностью.

В позиции Шмемана присутствует характерная особенность, которую, при первом приближении можно назвать и противоречием и парадоксом. Твердо убежденный в том, что вера выше безверия, христианство выше атеизма, он, однако, порой готов признать, что лично для него иные труды представителей секулярного литературоведения гораздо ценнее и значимее сочинений академических богословов, писавших о литературе. Так, его неподдельное восхищение вызвала книга А. Синявского «В тени Гоголя», превзошедшая, в его глазах, «благочестивые» труды о Гоголе В. Зеньковского и К. Мочульского. И он задается вопросом: отчего иной раз люди, далекие от церковности и богословия, оказываются обладателями более тонкой богословской интуиции? Дело здесь, вероятно, не только в мере таланта ис-

следователя, но и в степени творческой раскованности, свободы от заказа «делать апологетику». Ведь иной раз «достаточно человеку усвоить ключ "благочестия"... его начинает тянуть на все бездарное, серое, рабье, лишь бы оно было благочестивым» (9 апреля 1976). Между тем, углубленное творческое вчитывание, вдумывание, вслушивание может оказаться неизмеримо важнее принципов методологической «априорности». Именно логика вдумчивого погружения в текст позволяет талантливому исследователю достичь таких глубин, где уже нет границ между «религиозным» и «светским», где, как сказал бы Достоевский, «берега сходятся», где «все противоречия вместе живут». И если такой исследователь не стремится выдавать зло за добро, а ложь за истину, то результаты его изысканий будут интересны не только атеистам, но и верующим. Из этого следует, что совсем не обязательно ратовать за непреодолимую пропасть между секулярным литературоведением и теологией литературы. Между ними могут и должны существовать «мосты», чтобы представители каждой из сторон, уважая принципы разномыслия, могли, так сказать, ходить друг к другу в гости, посещать дискурсивные поля соседей с пользой для дела.

Всё это в какой-то степени объясняет то обстоятельство, что сам Шмеман далеко не всегда предстает в образе «чистого» богослова. Многие страницы его дневника довольно часто напоминают суждения вполне светского литературоведа, культуролога, философа. Но при этом в них нет и намек на потерю конфессиональной идентичности, измену самому себе, своей вере, собственной принципиальной христианской позиции. В каждой строчке он остается верен себе, и эта верность тому сущностному, глубинному, что есть в нём, не позволяет ему непрерывно стучать себя в грудь и уверять, кого бы то ни было, в своей преданности истине. Интеллектуальная жизнь аналитика-христианина – это движение мысли не вдоль натянутого каната из догм, норм, императивов, но в направлении ясно видимого ориентира – Христа. И о. Александр хорошо понимал,

что в этом движении его творческая мысль только тогда может быть плодотворной, эвристичной, когда она свободна в своих поисковых маневрах, когда над ней не довлеет страх нечаянно ошибиться. Главное для нее – хранить верность духу Христову, а он уж не подведет и позволит аналитику оставаться христианином в самых смелых суждениях, в самых неожиданных предположениях.

Особенность аналитических экскурсов Шмемана в смысловые глубины литературных текстов состоит в их неподражаемой личностной окрашенности, в том, что они продиктованы не академическими ангажементом, а внутренними потребностями его души и духа. Примечательна его постоянная готовность интерполировать содержимое читаемых текстов во внутреннее пространство своего «я», выявлять в нем пункты либо сближений, либо взаимоотталкиваний. В этом для него, ценившего в читаемых книгах не столько прямое содержание, сколько способность заставлять работать мысль, состояла духовная польза постоянного чтения.

Шмеман не противопоставлял религию культуре, а богословие гуманитарным наукам, но всегда умел обозначить смежные проблемные зоны, где сходятся линии экзистенциальных вопрошаний культурного сознания, содержащие в себе духовно-интеллектуальный фермент богоискательского характера. Он всегда стремился выявлять и прочерчивать связи литературных явлений с духовно-религиозным опытом самого сложного свойства. Его интересовало то, в какой степени и в каких формах в конкретном литературном тексте присутствует внутренняя трансцендентность, как в нем представлены абсолютные смыслы и ценности или, напротив, какова степень и в чем причины уклонений авторского сознания от этих универсальных ориентиров. В рефлексиях Шмемана относительно различных явлений литературной жизни всегда заметно присутствие строгого и мощного нормативного начала, направлявшего его мысль в русло экзистенциально насыщенной библейско-христианской

традиции, где невозможны ни экстравагантные интерпретационные капризы, ни малейшие проявления методологического анархизма.

Трансцендентное в тексте всегда выходит за пределы земных реалий, будучи по своей природе «не от мира сего». Как оно приходит и обосновывается в тексте – тайна, поскольку «дух дышит, где хочет, и не знаем, откуда приходит и куда уходит» (Ин.3,8). При этом внутритекстовая трансцендентность может быть либо светоносной, либо темной, способной прибавлять в человеческом мире либо света, либо тьмы. И здесь для читателя важно умение различения духов. «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но различайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4,1). Это умение, равнозначное умению отличать добро от зла, истину от лжи, совершенно утратил человек эпохи модерна. Отсюда те устрашающие заблуждения миллионов людей, считающих темное светлым, приемлющих ложь как истину, а зло как добро. «...Написаны, созданы тысячи "светоносных" свидетельств. И отрекается от них наша несчастная "современная культура", просто не видит, не слышит, не воспринимает их» (30 октября 1979). А это противоречит сущности человека, призванному быть образом и подобием Божьим, т. е. носителем света, добра, истины, а не средоточием тьмы, зла и лжи.

В каждом человеке всегда присутствует, наряду с очевидным, таинственное и, наряду с банальным, также и великое. В нем много такого, что никогда не просвечивается до конца ни его собственной мыслью, ни мыслью других людей. Этим средоточием сложностей самой высокой степени является *трансцендентный человек* с его трансцендентной сущностью – самое важное и интересное в мире. К нему обращены Ветхий и Новый Заветы и другие высшие духовные дары, соединяющие человека с Богом, с вечностью.

Текстам свойственно стареть, утрачивать былую значимость, становиться жертвами забвения, но трансцендентность не досягаема для бренности. «Не стареет только то, что свидетельствует

о вечном, что само причастно вечности. И это совсем не значит "религиозное" в узком смысле этого слова. Не устареет, например, Чехов, то есть те "маленькие люди" под осенним дождиком, которых он описывал. Потому что они – *вечны*, не как "маленькие", а как люди...» (25 ноября 1981). Если писатель, стоящий на внецерковных позициях, обнаруживает в других людях трансцендентного человека, а в окружающей реальности – светоносную внутреннюю трансцендентность, то его творчество вполне достойно быть предметом теологии литературы.

Религиозность всегда шире конфессиональности. Об этом писал апостол Павел, усматривая исполнение Божьего закона в поведении людей, далеких от истинного Бога: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них записано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–15). То есть Бог оставляет каждому человеку открытой возможность приобщения к светоносной трансцендентной реальности.

Писатель-христианин, в отличие от писателя с секулярным мирозерцанием, ставит читателя перед трансцендентной реальностью без обиняков. Для него природа, история, культура – то, через что эта реальность прямо и непосредственно является человеку. Он следует призыву Христа: «Ищите прежде всего Царствия Божия, а остальное все приложится вам» (Мф. 6:33), и эти слова обретают для него особый смысл. Если интерес к предельному, последнему, трансцендентному входит в его текст именно как чаяние о Царстве Божиим, то к этому непременно приложится еще очень многое, откроются новые горизонты, новый мир в его необычайном величии. «Христианство, – пишет Шмеман, – призвано все время изнутри *взрывать* культуру, ставя ее лицом к лицу с последним, с тем, кто выше нее, но кто, вместе с тем, и "исполняет" ее, ибо на последней своей глубине культура и есть *вопрос*, обращенный человеком к "последнему"» (7 марта 1982).

Когда Шмеман задумал читать в своей семинарии курс «Церковь в русской мысли и литературе», то центральным тезисом для него стала мысль: *русская литература есть пророчество о распаде христианской культуры и одновременно воплощение этого распада*. Важность этой мысли, ее методологическая ценность заключается в том, что она имеет не узко литературоведческий, а гораздо более широкий, культурно-исторический, культурологический характер. В этом тезисе на место литературы можно поставить практически любую область искусства или гуманитарной мысли эпохи модерна, будь то музыка или живопись, философия или социология, антропология или психология, и каждый раз тезис будет сохранять всю полноту своей констатирующей силы и своего алармизма.

Русская литература XIX–XX вв. с ее взлетами и падениями, проявлениями необычайной одухотворенности и откровенной низости рождала в душе о. Александра одновременно и восхищение и оторопь: «Русская литература – ничего не боится! Прёт напролом, лезет на самый верх или в преисподнюю, карабкается, падает, снова карабкается. Невероятные удачи – добрались, доползли, и невероятное падение. Отсюда у некоторых... инстинктивный страх перед нею» (19 ноября 1974). Так, отдавая должное ярким дарованиям русских писателей, поэтов и мыслителей серебряного века, Шмеман был далек от безоговорочного и безразборного восхищения всеми их сочинениями. Имея твёрдые оценочные критерии, он ясно видел, что многим из них не удалось устоять перед искушениями той кажущейся свободы, врата в которую открывал русский секулярный модерн. Мало кому удавалось тогда избежать соблазнов философствующего легкомыслия, искушений редукционизма и смертельных опасностей, таящихся в тупиках брутального радикализма. Многие тогда оказались заложниками демонизма, позволявшего преподносить ложь таким образом, что она выглядела как истина и убеждала как правда.

Когда Шмеман утверждал, что верующий поэт не может быть «с пошлинкой», ибо последняя является следствием малой веры,

плодом самолюбования, результатом обращенности не к Богу, а в сторону себя, любимого, красивого, талантливого, то это суждение диктовалось чувством огорчения от того, что даже у любимых им Блока и Пастернака присутствовала эта «пошлинка», напоминающая червоточину, портящую прекрасный плод.

Любя Чехова, помногу раз перечитывая его рассказы, регулярно выступая с лекциями о его творчестве, Шмеман всегда умел отыскать в текстах писателя, считавшего себя неверующим, неповторимые свидетельства высоты и подлинности христианского мирозерцания: «Длинный, длинный день в семинарии. Но вечером – лекция о чеховском "Архиерее", как какое-то внутреннее освобождение и очищение: поразительная музыка этого рассказа, которую я и пытался дать почувствовать; эти темы – матери и детства, Страстной – на фоне оо. Сысоев и Демьянов Змеевадцев, все это такое высокое, такое чистое искусство, и в нем больше о какой-то внутренней сущности христианства и Православия, чем в богословских триумфалистических определениях. Тайна христианства: красота поражения, освобождение от успеха. "Скрыл сие от премудрых..." [Мф. 11, 25]. Все в этом рассказе – поражение, и весь он светится необъяснимой, таинственной победой: "Ныне прославился Сын Человеческий..." [Ин. 13, 31].

Вот почему богословие в отрыве от культуры, которая *это* (красоту поражения, свет победы в ней) одна может *явить* – ибо это неопределимо, так часто теряет свою соль и становится пустыми словами...» (4 ноября 1975).

Шмеман не отрицал того, что цивилизация, культура, литература модерна пребывают в поисках смысла. Но этот поиск заведомо обречен из-за того, что им нужен смысл *без* Бога. И в этом заключена «демоническая» тайна современной цивилизации. В культуре модерна почти всё пронизано жаждой конфликта, страстью к разрушению и в первую очередь желанием разрушить то, что отмечено печатью классической, христианской традиции. Модернистское сознание одолеваемо стремлением к непременному разрыву с этой традицией, к ярому противосто-

янию ее нормам и формам, к тому, чтобы поставить всё «вверх дном». В этом суть декларируемой модерном переоценки ценностей, которая на поверку оборачивается искривлениями важнейших духовных структур, заставляющими разум впадать в новые формы порабощения. Вчерашние модернисты становятся постмодернистами, переходят от рабского идолопоклонства Дарвину, Марксу и Фрейду в духовный плен к новым кумирам. Узнав о смерти одного из таких властителей дум, Ж.-П. Сартра, Шлеман записывает: «Этот страстный радикализм, эта путаница мыслей, этот культ "масс", "революций", "левого" – все это, в сущности и прежде всего, *ужасно маленькое*. Всю свою жизнь Сартр был рабом каких-то априорных идей и также совершенно несусветным *болтуном*. Но страшен не он сам по себе, а то, что такого человека наша эпоха сделала "властителем дум"... Какое самомнение, какая ненависть к Богу, какая ужасающая слепота во всем... (16 апреля 1980).

Шлеман не сомневается, что в галерее модных и влиятельных интеллектуальных кумиров регулярно будут появляться новые имена. Но при этом суть духовного порабощения не будет изменяться: сохранится всё та же апология опустошенного человека и практика приумножения стратегий и тактик дальнейшего духовного опустошения. И всё это оттого, что культура XX столетия совершенно игнорирует «высшее», не ищет его, не взывает к нему.

Потому столь неоднозначно отношение Шлемана к творчеству даже самых одаренных и ярких художников модерна, в том числе таких, как В. Набоков. Понимая, что Набоков – явление исключительное во всех смыслах этого слова, о. Александр, вместе с тем, не мог принять его иронического снобизма и какой-то «деланности» всего набоковского мира. Но в иные моменты он готов был всё это простить этому писателю, чья творческая жизнь являла собой «сплошное прощание с предметами и людьми... горький, безумный, мгновенный привет».

Если модерн – это опустошенность человеческого мира, в котором нет Бога, где пустота, надвигающаяся со всех сторон, гото-

ва воцариться везде и во всём, то в позиции Набокова, казалось бы, следует приветствовать его стремление видеть в литературе средство защиты от этой пустоты. Но тому, кто пребывает в состоянии личного безверия, как одной из форм внутренней опустошенности, защититься практически невозможно. И потому само перо в руках писателя, становится, как бы помимо его воли, орудием, не уничтожающим, а являющим пустоту, привносящим и усиливающим ее. Для Шмемана *пустота* – ключевое слово в истолковании набоковского творчества. «У Набокова литература – пишет он, – это как бы защита от пустоты, "наполняющей" мир и грозящей, нарастающей, наползающей отовсюду. Так что *есть* по-настоящему только то, что создает перо, хотя больше всего являет оно ту пустоту, на фоне которой создается, "есть" создаваемое пером. Кроме этой ослепительно отвлеченной *точки*, на которую направлено творческое *fiat* [утверждение. – В.Б.] писателя, ничего нет, "безвоздушное пространство". И созидание потому только подчеркивает, усиливает пустоту...» (12 апреля 1978).

В этой духовной пустоте утверждается особый метод художественного, философского, социального мышления писателя, который метко и беспощадно именуется Шмеманом через – хотя и неожиданное, но, увы, справедливое – понятие хамства: «Тоже вчера – две главы из "Дара" Набокова, который перечитывал много раз. Смесь восхищения и возмущения: какое тонкое разлито во всей этой книге *хамство*. Хамство в буквальном, библейском смысле этого слова: самодовольное, самовлюбленное издевательство над голым отцом. И бесконечная печаль набоковского творчества в том, что он хам не по природе, а по выбору, гордыне. А гордыня с подлинным величием несовместима. Он не "хамит" с природой, и тут его творчество подчас прекрасно, велико ("И хочется благодарить! А благодарить некого..."). "Хамит" он исключительно с людьми, которых он видит по-хамски: подобное познается подобным» (20 апреля 1973). Эта позиция и приводит к тому, что Набоков «всегда *упирается* в пустоту» (10 мая 1979). Потому, при всей очевидности генетиче-

ских связей Набокова с русской классической литературой, он, по убеждению Шмемана, – только карикатура на нее. Будучи ее частью, он не воспринял от нее самого главного – энергетики духовного поиска. Достоевского он практически вычеркнул из сферы своего духовного опыта. То, что мучило Толстого, его не мучит. Там, где у Гоголя трагедия, у него сарказм и презрение.

Между тем, в духовном мире самого Шмемана Достоевский, Толстой и другие русские классики занимали несравнимо большее место. В его текстах часто встречаются прямые ссылки на образы Достоевского – слезинку ребенка, «бесов», русских мальчиков, подростка, исправляющего карту звездного неба, и др. Толстой ему близок тем, что его искусство насквозь пронизано благодарением. «И когда он перестал "благодарить" (суть гордыни), он ослеп» (20 октября 1979). В Чехове Шмеман любил не только писателя, но и человека, ценил его выдержку и глубокую, тайную доброту, приближавшую его к христианству. Это для него тем более важно, что на его глазах литература модерна, лишенная доброты и смирения, ищущая смысла помимо Бога, уже стала превращаться в литературу постмодерна, т. е. в собрание эпитафий не только на смерть Бога, но уже на смерть и автора, и героя, и читателя. И этот процесс был логически закономерным следствием того, что обнаружилось в ней еще в первой половине XX века. Так, уже в поэзии Цветаевой Шмеман увидел знаки полубезумного богоборчества, психологию вызова, стремление идти напролом, жажду самоутверждения во что бы то ни стало, готовность ставить творчество выше служения и одновременно неспособность этого творчества высветлять тьму и преобразовать хаос. Нарциссическая духовность, замкнутая на самой себе до степени полной невосприимчивости Бога и Божьих предписаний, несла в себе малый созидательный ресурс, но зато обладала несомненным потенциалом саморазрушения. Будучи тайным союзником секуляризма, духовность такого рода легко становилась и орудием богоборчества, и свидетельством распада жизненного мира современного человека. Писательская интеллигенция, ратующая за такую духовность, ли-

шенную внутренней трансцендентности, не имеющую целостного видения мира и человека, шла по пути упрощений, в результате которых из рисуемых ею картин сущего и должного оказывалось изъято самое главное – то, что связывает человека с Богом.

Перед человеком, конструирующим не только художественные, но и социальные миры по своим, сугубо секулярным рецептам, открылась угроза полного расчеловечивания. Всё сущее и должное, люди и культура, государство и общество стали местами превращаться в устрашающие резервации, в филиалы земного ада, где темная, демоническая трансцендентность заполняла собой почти всё жизненное пространство. Свидетельствующее об этих роковых трансформациях инфернальное письмо Платонова, Солженицына, Зиновьева оставляло изображаемую демоническую реальность в той плоскости, откуда была почти не видна линия горизонта, отделяющая тьму от света, безверие от веры. В их текстах демонические структуры безраздельно господствуют, и заветная линия теряется в густой тьме властвующей бесовщины. Даже в голосах авторских «я» почти не улавливаются ноты надежды на победу над ней. Вместо них – ощущение бесконечного кошмара, безнадежной грусти, безысходной тоски. Библейская логика действующего проклятия, обрушившегося на народ, оставивший Бога, явлена этим авторам отнюдь не полностью, а лишь в той части, где открываются устрашающие следствия проклятия. Что же касается истинных причин, приведших это проклятие в действие, а также путей спасения от него, то ни у кого из этих писателей нет ясных представлений о них: они никак не прописаны, не явлены ни им самим, ни их читателям. Отсюда впечатление удручающей неполноты инфернальных текстов, умалчивающих о самом главном, не уравнивающих темную трансцендентность образами трансцендентности светлой. В этом их разительное отличие от библейских пророческих книг, в которых за картинами грозных наказаний, тяжелейших испытаний израильского народа постоянно ощущается присутствие грозного, но милостивого

Бога, способного как наказывать своих детей, так и прощать их, при условии их покаяния и духовного возрождения. Потому в Библии и нет картин земного ада, потому что Бог в ней землю не покидает. Земной ад становится возможен лишь во тьме общего безверия, то есть там, где Бог скрывается за линией жизненного горизонта и от неверующих писателей, и от почти утратившего веру народа, где в ответ на библейский крик: «Сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи?» (Ис. 21, 11), раздающийся в этой тьме, не слышно утешительного ответа о том, что приближается утро.

В этом отношении особенно огорчал Шмемана А. И. Солженицын, талантом и мужеством которого он искренне восхищался. «Такого человека, – писал он в 1974 г., – в русской литературе *не* было, он и не Пушкин (нет и не может быть той надмирной гармонии), он и не Достоевский (нет той философски-космической глубины в подвалы человека и вверх ко Христу), он Солженицын – нечто новое и огромное, призванное произвести какой-то всемирный *катарсис* очищения истории и человеческого сознания от всевозможных миазмов... Ум невероятный: он все заранее понимает, даже то, что ему еще не сказали. В некотором роде он визионер...» (23 февраля 1974).

Шмеман усматривал в талантах Солженицына и дар пророчества, и дар различения духов, и невероятное нравственное здоровье, и подлинное смирение при несомненном сознании своей миссии, и способность нести невероятное по своей тяжести бремя служения. Всё это доказывало, что даже в демонических структурах современной цивилизации демонизм не господствует в полной мере, что всегда остается место и для чего-то иного, противоположного духу тьмы. Ведь, по сути, эти структуры создает не дьявол, а человек, хоть и утративший многое из того, что его делало некогда образом и подобием Божьим, но вместе с тем сохранивший в себе остатки высших начал.

Солженицын, при наличии множества несомненных достоинств, при той высоте, не которую судьба вознесла его, не сумел

защититься от соблазнов, существенно ослабивших его духовные силы. Искушения догматизмом, авторитаризмом, упрощенчеством оборачивались для него серьезными творческими издержками, производившими тяжелое впечатление на о. Александра, которого волновали и тревожили непростительно часто обнаруживавшиеся в выступлениях автора «Архипелага ГУЛАГ» примитивизм сознания, невероятная самоуверенность, сознание своей непогрешимости, мешавшие тому чувствовать оттенки и сознать сложность многих вещей и отношений. Тот иммунитет против всех этих искушений, который могло бы ему сообщить христианство, к сожалению, не образовался. Христианство так и осталось для Солженицына чем-то внешним, не проникшим в его творческое сознание. Метаноя как истинно христианское возрождение духа и преображение ума не состоялись в должной мере, что имело для творческого сознания писателя весьма неблагоприятные последствия. Оттого во время встреч и продолжительных бесед с Солженицыным у Шмемана, по его собственному признанию, все время было чувство, что он – «старший», имеющий дело с ребенком, капризным и даже избалованным, для которого нужно все упрощать, с которым нужно говорить «на его уровне», которому все равно «всего не объяснишь» и потому лучше уступить во имя мира, согласия и с надеждой – «подрастет – поймет...»

Шмеман глубоко убежден в том, что увидеть правду о прошлом и настоящем «можно действительно только "в Боге". А если этого нет, хотя бы в желании, в расположении сердца, в смирении перед Правдой, каждый, во-первых, видит это прошлое в свете своего "сокровища сердца", а во-вторых – путем "прошлого" навязывает всем свое "настоящее". Кто в русской истории видел и говорил *правду* о России? Пожалуй, Пушкин, а все остальные, включая даже Достоевского, только "отчасти", только до тех пор, пока не овладевала ими слепота страсти, требующей из России сделать либо идола, либо чудовище» (24 сентября 1979).

Теологический подход Шмемана к литературе позволял ему осуществлять принципиально иную контекстуализацию как от-

дельных художественных и публицистических текстов, так и всего литературного процесса в целом. Помещая их в систему особых координат, взятых не из сфер секулярной философии, культурологии или социологии, но из области библейско-христианского, тринитарного богословия, он неизменно обретал возможность усматривать в них те особые смыслы и ценности, которые оставались скрытыми от носителей нехристианского гуманитарного сознания.

ПРИТЧА О БЛУДНОМ СЫНЕ И «РУССКИЙ ПУТЬ» ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

*Культурное пространство антиномии
«Бог умер – Бог жив»*

Экзистенциальное направление начало складываться в русской культуре в XIX веке, когда позиции религии, церкви, пастырского богословия стали заметно ослабевать, а человеческий интерес к предельным вопросам бытия не собирался угасать и требовал удовлетворения. В этих условиях на писателей, философов, ученых-гуманитариев оказалась возложена часть тех духовных, путеводительских обязанностей, которые должны были выполнять священнослужители-проповедники.

В XX веке западные либеральные теологи заговорили о необходимости научиться рассуждать о Боге и вере на языке современного мира, т. е. на общепонятном, преимущественно секулярном языке, доступном всем, даже очень далеким от христианства людям. Но ведь именно эту задачу еще в XIX веке довольно успешно решала русская литература. Она уже тогда владела искусством доводить высокие религиозно-экзистенциальные смыслы до умов и душ обычных людей. И делала она это посредством не эзотерического богословского языка, а через понятный всем язык художественных образов. Когда, например, автор «Братьев Карамазовых» говорил о Боге и смысле человеческого существования языком секулярного мира, то его слышали даже те, кто еще не удосужились открыть Новый Завет и были глухи к прямым воззваниям церковных проповедников, академических богословов и религиозных философов.

В той части совокупного русского художественного текста, которая окрашена в экзистенциальные тона, важное место занимают два комплекса крупных вопросов. Оба они связаны с исторической динамикой распространения секуляризма как массового безверия. Первый – это ансамбль вопросов безрелигиозного существования человека в религиозном мире. Второй – вопросы, касающиеся религиозной жизни личности в безрелигиозном окружении. В обоих случаях речь идет о неконформистских моделях существования. Обе модели имеют ярко выраженную экзистенциальную окраску. Обе существуют в напряженных смысловых пространствах, создаваемых полюсами антиномий *«Бог жив – Бог умер»*, *«жизнь с Богом – жизнь без Бога»*. Их тезисам и антитезисам сопутствуют многочисленные духовные, этические, социальные и прочие вопросы, как старые, так и новые: *«Кто есть Бог и что есть вера?»*, *«Что значат для человека состояния безбожия, безверия?»*, *«Какова природа и истинная суть атеизма?»*, *«Какая модель существования (в единстве с Богом или в отдалении от Него) способна приносить человеку большую меру удовлетворения и радости?»*, *«Как верующему выстраивать свои отношения с секулярным окружением?»*, *«Где неверующему искать ответы на «проклятые» вопросы бытия?»* Эти и многие другие, примыкающие к ним, вопросы требовали для их осмысления значительных духовных усилий и немалых интеллектуальных затрат.

С позиций богословия, идея «смерти Бога» – экзистенциальный предел, которого способно достичь человеческое сознание. Ее принятие означает провал индивидуального «я» в бездну абсолютной духовной тьмы. Готовность защищать и отстаивать ее равнозначна падению на «дно» экзистенциального ада, где царит абсолютный мрак, поглощающий все высшие смыслы и ценности человеческого бытия. Дальше этого нет уже ничего, только пустота, небытие, ничто. Для человеческого «я» уже невозможно продолжать двигаться куда-то еще, дальше этого «дна». Самое лучшее, что оно может сделать, – это не оставаться наедине с

демонами, обитающими в экзистенциальной пропасти, а устремиться прочь от этого проклятого места.

Во всем этом есть много такого, что напоминает смысловую конструкцию евангельской притчи о блудном сыне. Ее герой, очутившийся на пределе своего падения среди свиней, сам доведший себя едва ли не до скотоподобного состояния, когда его главным желанием стало утоление голода месивом из свиных корыт, он вдруг как бы пробудился от сна и вспомнил, что существует путь возврата назад, в покинутые отчие пенаты, где пребывают отец и брат, где его любили, где когда-то его жизнь была полна смысла и радости.

Эта притча богата не только экзистенциальным, но и историко-софским содержанием. Ведь, в сущности, всё, что произошло с русским миром, русским массовым сознанием, русской гуманитарной мыслью за последние два столетия, похоже на начало истории блудного сына, на первую часть евангельской драмы, переживаемой не только отдельным человеком, но и симфонической личностью целого народа, его коллективной душой, ушедшей в никуда, потерявшей себя и до сих пор не нашедшей ни себя, ни пути возврата из исторического и духовного тупика.

Самое примечательное в этом кризисе, оказавшемся необычайно глубоким и продолжительным, – то, что на первых порах он обернулся появлением великой литературы и уникальной философии. Эпохальный духовный катаклизм сыграл роль мощного стимулирующего начала. Без него вряд ли смог бы заявить о себе с такой силой тот особый вектор духовных исканий, который придал русской гуманитарной мысли неповторимую ценностно-смысловую окраску и экзистенциальную направленность. Под его прямым давлением литература и философия предстали в качестве претендентов на духовный престол, предназначенный для пастырского слова церкви.

Главным для гуманитарного сознания стал вопрос: как человеку лучше жить – с Богом или без Бога? В тех случаях, когда он решался в пользу Бога, человеческое существование тракто-

валось как подлинное, истинное. Что же касается жизни в отдалении, отчуждении от Бога, то она чаще всего изображалась как неподлинное существование, лишенное высшего смысла и достойного содержания. Художественно-философская мысль, движущаяся вдоль этой траектории, рисовала разнообразные картины человеческого существования, беззащитного перед различными материальными соблазнами и темными демоническими искушениями. Жизнь представляла наполненной нескончаемыми тревогами и заботами, социальной злостью и агрессивной энергией, скукой и тоской, легко переходящими в мысли о невыносимости гнетущей пустоты и о возможности самоубийства.

Сугубо атеистического крыла в русском литературно-художественном экзистенциализме фактически не было. Как только художественная мысль утверждалась на атеистических основаниях и погружалась в атмосферу безверия, из нее сразу же исчезала экзистенциальная составляющая. С какой-то роковой неизбежностью литературный текст лишался требуемой степени художественности и превращался в инструмент плоской, приземленной описательности самых простых форм внешней жизни, либо эгоистично-прагматичной, либо же нигилистически-агрессивной. Подобные тексты лишали себя права присутствовать в первых рядах литературных номинаций и переключивались во внеэкзистенциальные типологические рубрики совершенно иного свойства.

Это происходило из-за того, что оппозиция «вера-безверие» полностью охватывала всё мировосприятие как писателя. Оптика веры, доверия, с одной стороны, и оптика неверия, скепсиса, сомнений, подозрительности, с другой, либо открывали перед творческой личностью ресурсы библейско-христианского духовного опыта, либо блокировали доступ к ним. В результате художественный текст либо наполнялся неисчерпаемыми богатствами этого опыта, либо, напротив, будучи отрезан от них, представал как нечто в духовном отношении крайне скудное, не способное утолять духовный голод читателя.

*«Пушкин» Достоевского: концепция
духовного скитальчества*

В очерке «Пушкин», прочитанном Достоевским 8 июня 1880 г. в заседании Общества любителей российской словесности, писатель сформулировал основные пункты концепции духовного скитальчества, которую можно считать философской сердцевинной русского литературно-художественного экзистенциализма. Попытаемся воспроизвести эту концепцию в ее главных чертах.

Достоевский создает собственный образ Пушкина, в который привносит очень много своего, личного, сокровенного. Можно даже говорить о том, что на глазах у читателя возникает некая сдвоенная фигура Пушкина-Достоевского: она говорит языком Пушкина-Достоевского и излагает мысли Пушкина-Достоевского. В наши времена какой-нибудь поклонник Ильфа и Петрова, придумавших своего Толстоевского, мог бы, вероятно, на этот счет сострить в том же духе и назвать возникший писательский интеллектуальный гибрид, ну, скажем, Пушкоевским.

Но если говорить серьезно, то в очерке Достоевского действительно налицо мощный интеллектуальный синтез, соединение аналитических ресурсов двух пронизательнейших русских гениев. На глазах у читателя рождается глубокая и прозорливая концепция экзистенциальной драмы русского гуманитарного сознания. Эта концепция обладает значительным, по сути, неисчерпаемым эвристическим потенциалом, к которому мы понастоящему еще и не подступали.

Примечательно, что представленный в очерке тип русского гуманитарного сознания уже с самого начала оценивается Достоевским как «отрицательный тип». Почему? Откуда этот оценочный негативизм относительно культурной силы, внесшей наибольший вклад в духовное развитие страны и нации? Достоевский отвечает на это прямо и однозначно: данный тип невозможно считать положительным потому, что он поражен опасной, заразной духовной болезнью – безверием.

Писатель довольно искусно выстраивает свою линию аргументации. Выступая перед интеллигентной аудиторией, состоящей из писателей, профессоров, студентов, а затем предлагая эту речь вниманию образованной публики в виде очерка, он прекрасно понимает, что его слушатели и читатели – это, в основном, секулярная аудитория, состоящая из людей, симпатизирующих атеизму, материализму, позитивизму, социализму, научному прогрессу. Поэтому он не бьёт никого наотмашь, не говорит: «Вы утратили веру в Христа и потому достойны осуждения!» Он говорит преимущественно о неверии русских интеллектуалов в «родную почву», в «родные силы». Но не надо быть большим прозорливцем, чтобы не увидеть за словами об этих частных формах неверия главную, общую для всех беду – неверие в Бога. Отпав от Бога, ухватившись за атеизм как за последнее слово просвещенной Европы, люди становятся духовными скитальцами. Утратив компас, они либо растерянно толкуются на месте, либо бредут наугад среди сбивчивой, сутолочной жизни русских интеллигентных сообществ. Они блуждают между разбросанными смыслами, разрозненными ценностями, взаимоисключающими идеями, соблазнительными теориями, напоминая оторвавшиеся от своих корней и носящиеся по воздуху легковесные былинки. При этом среди них есть и те, кто либо болезненно ощущает, либо ясно сознает, духовную неосновательность своего положения и страдает от этого.

Но самое печальное состоит в том, что «отрицательный тип» духовного скитальца поселился в русской земле, скорее всего, надолго и еще, ох как, не скоро исчезнет. Этот гордый «интеллигентный русский», несчастный скиталец в своей родной земле явился с исторической неизбежностью и уже стал неотъемлемой принадлежностью русской жизни. При всём своём самомнении он редко умеет облечь собственную тоску и томление в правильные слова и мысли. Блуждая и томясь, он искренне страдает о недоступной правде, потерянной кем-то и когда-то. Но в чем эта правда, он не знает и склонен ждать спасения от сил, преимуще-

ственно внешних, располагающихся где-нибудь в Европе, в странах с твердым строем и установившейся гражданской жизнью.

Достоевский выстраивает целую галерею русских скитальцев, представленных в литературе XIX века. И первыми у него оказываются Алеко и Онегин, в которых Пушкин с гениальной прозорливостью вывел новый для России тип блуждающего сознания, несчастного в своей неприкаянности и бездомности.

За Алеко и Онегиным выстраиваются следующие поколения блудных сыновей русского духовного мира – Печорины, Рудины, Лаврецкие, Оленины, Болконские. К ним можно добавить героев и самого Достоевского, ушедших от Бога, да так и не вернувшихся из своих духовных блужданий, – подпольного господина, Раскольников, Версилова, Степана Верховенского, Ставрогина, Кириллова, Ивана Карамазова. Они существенно отличаются от своих предшественников трагическими изломами судеб. Герои Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Толстого переживали экзистенциальные кризисы, но не катастрофы. Они переживали духовные, нравственные падения, но последней черты не достигали. Они уходили далеко от Бога, но в inferнальные бездны не проваливались. Никто из них не брался за топор, не лез в петлю, не пускал себе пулю в лоб, не впадал ни в сумасшествие, ни в состояния скотского сладострастия или преступного звероподобия. Никто из них еще не добрался до своего личного, персонального Скотопригоньевска и не утолял голод из свиных корыт с мерзким варевом из богопротивных идей воинствующего атеизма и агрессивного, социально-мизантропического имморализма. Они просто слонялись вдали от Бога, утоляя свой духовный голод чем попало и не догадываясь об истинных причинах своего, всё более усугубляющегося духовного нездоровья.

Достоевский заговорил о новых поколениях русских скитальцев, успевших к его времени вырасти, повзрослеть и выйти на широкую жизненную стезю, выдвинуться на историческую сцену в качестве протагонистов. В них уже не было внешнего благообразия их литературных предшественников. Это были раздра-

женные, бесцеремонные богоборцы, готовые ради стакана чая, заваренного собственными фантазиями, опрокинуть в преисподнюю весь мир. Их присутствие на социальном теле русского мира обозначилось «больной язвой», всё более расширяющейся и углубляющейся.

*Три экзистенциальных разворота в истории
русского гуманитарного сознания*

Для того, чтобы экзистенциальная тематика вошла в литературно-художественное сознание и проблематизировала его творческую жизнь, необходимы были, по меньшей мере, два условия: во-первых, отчетливо ощущаемый внешний напор процесса секуляризации и, во-вторых, осознание того, что ключевой антитезой внутренней жизни человека, исходным пунктом его духовного самоопределения является оппозиция *веры-безверия*. И это касалось не только индивидуального, но и культурно-исторического сознания, которое также вело свой духовный поиск. В этом поиске усилия многих творческих личностей соединялись в единый вектор духовной жизни симфонической личности всего народа.

В русском самосознании процесс экзистенциального самоопределения нации приобрел затяжной характер и простерся в историческом времени от Пушкина и Чаадаева вплоть до наших дней. В этой культурно-исторической динамике просматриваются несколько важных, определяющих пунктов. Их значимость столь велика, что есть возможность говорить если не о духовных революциях, то, по меньшей мере, о существенных *экзистенциальных разворотах* в русском гуманитарном сознании.

На протяжении двух последних столетий экзистенциальные вопросы, беспокоящие русское гуманитарное сознание, образовали три крупных, эпохально значимых проблемных комплекса. Если обозначить их в самом общем виде, то получится следующая картина.

В XIX веке:

- поиск доказательств права человека на разрыв с Богом, права на отказ от абсолютных, безусловных смысловых, ценностных и нормативных ориентиров;
- смена картины мира и начало перемещения гуманитарного сознания из одной символической вселенной в другую, а точнее – из беспредельной, теоцентричной Вселенной Бога в замкнутую, антропоцентричную «галактику Гуттенберга»;
- повышенная активность гуманитарного сознания за пределами христианства, его лихорадочный поиск мирозерцательных альтернатив и сугубо секулярных жизненных ориентиров;
- интеллектуальные апробации, этические экспертизы, гуманитарные проверки практической действенности секулярных моделей мироотношения с использованием разнообразного художественного, философского, социологического, психологического, литературоведческого и прочего материала.

В XX веке:

- насильственное и почти полное искоренение из гуманитарного сознания, из сферы культуры, из мира литературы всего, что хотя бы в малейшей степени напоминало о Боге, трансцендентной реальности, абсолютных смыслах, ценностях и нормах;
- разработка набора идеологически мотивированных жизненных программ и прикладных социальных стратегий, приспособленных к существованию человека в замкнутой, цензурно ограниченной символической галактике политизированных идеологем коммунитарного характера;
- практическое насаждение суррогатных форм свободы, жизненных моделей секулярного толка, нацеленных на восполнение обнаружившегося дефицита жизненных смыслов.

В XXI веке:

- расширение и углубление понимания того, что ни научное знание, ни государственная идеология не являются опти-

мальными средствами приближения гуманитарного сознания к истине, добру и красоте;

- пробуждение интереса к трансцендентной реальности и к связанным с ней экзистенциалам, попытки начать восстановление в правах ранее отвергаемых теоцентрических картин мира и культуры;

- разработка мирозерцательных стратегий по размыканию замкнутой «галактики Гуттенберга», по ее гуманитарному расширению до масштабов символической Вселенной Бога;

- интеллектуальное движение в сторону гуманитарной реанимации классического принципа «Credo ut intelligam» («Верую, чтобы понимать»), а с ним и важнейших экзистенциалов, генетически связанных с миром библейско-христианских абсолютов; восстановление деформированных смысловых и ценностных структур этих абсолютов, возвращение им прежних мирозерцательных функций.

Каждый раз перед тем, как гуманитарному сознанию предстояло выдвинуться на очередной духовный рубеж, этому выдвижению предшествовала серьезная подготовительная работа. Ее проделывали крупные писатели, поэты, философы. Их фигуры оказывались на переднем крае со своими знаковыми текстами и представленными в них антропологическими и экзистенциальными типами, готовыми занять доминирующее место в культуре предстоящего периода.

Художником-мыслителем, запечатлевшим начало первого экзистенциального разворота в русском гуманитарном сознании можно считать Пушкина. Именно он изобразил в «Евгении Онегине» новый для русской культуры экзистенциальный тип *духовного скитальца*. Он ощутил первые симптомы начинающегося экзистенциального кризиса, грозящего русскому гуманитарному сознанию большими бедами.

Строго говоря, это был не столько разворот, сколько зачин той духовной траектории, того «русского пути», который художественно-философская мысль обнаружила перед собой, на ко-

торый она встала, чтобы затем двигаться по нему на протяжении последующих столетий. Состоялось нечто вроде экзистенциального пробуждения русского духа. Оно заключалось в осознании чрезвычайной серьезности процессов, совершающихся в социокультурном мире. Внутреннее пространство встрепенувшегося духа осветилось пониманием того, что необходима мобилизация всех духовных сил, всех интеллектуальных ресурсов для того, чтобы справиться с натиском секуляризма, с усиливающимися порывами ветра перемен, становящимися всё ощутимее и резче.

Автором, предугадавшим и обозначившим неизбежность второго экзистенциального поворота в русском гуманитарном сознании, стал Достоевский. В его текстах произошли смена антропологической доминанты и презентация нового экзистенциально-антропологического типа. Русского духовного скитальца сменяет тип *русского богоборца*. Это был всё тот же блудный сын и духовный скиталец. Но, в отличие от своего предшественника, он выглядел уже не столь индифферентным и безобидным, поскольку знаменовал приход исторической фазы открытого мятежа человека против Бога. Он занял радикальную, откровенно люциферическую и потому социально опасную позицию. Ему хотелось успеть выговориться еще до того момента, когда стихия гуманитарной аномии, общего беззакония захлестнет окружающий мир и тот рухнет в провал геополитической катастрофы.

И, наконец, если говорить о писателях, чье творчество можно было бы считать свидетельством готовящегося, третьего экзистенциального разворота, то здесь, увы, уже не наблюдается таких крупных фигур, как Пушкин и Достоевский. Ту творческую работу духа, которую каждый из классиков-гениев мог когда-то проделать в одиночку, ныне, в условиях общего духовного оскудения нации, перемолотой, измельченной жерновами невиданных социальных катаклизмов, пришлось совершать уже коллективными усилиями целых писательских когорт. В текстах таких, хотя и не гениальных, но очень талантливых авторов, как Венедикт Ерофеев, Александр Зиновьев, Виктор Пелевин и др.,

проступили черты нового экзистенциально-антропологического типа – *русского жеманфишиста*¹ (от фр. *je m'en fiche*), для которого *всё равно*, которому в этой жизни по большому счету *на всё наплевать*. Он пережил сокрушительную экзистенциальную катастрофу, утратил всё, что только можно было утратить, и превратился в жалкую духовную развалину, ощущающую гибельную пустоту внутри себя.

Н.Я. Мандельштам писала в «Воспоминаниях» о катастрофичности биографий своих современников и соотечественников, о том, что время не формировало их биографии, а *расплющивало*. Однако примечательно то, что большинству этих людей их собственное расплющенное, деформированное мировоззрение и такие же расплющенные судьбы, как правило, не казались таковыми. Напротив, многие были убеждены в магистральной прямооте собственных жизненных путей, в цельности, твёрдости, монолитности, безупречной мировоззренческой выверенности своих жизненных позиций.

Причина подобного ослепления заключалась в том, что сознание, отмеченное штампом «сделано в СССР», потому и не замечало собственных деформаций, что в процессе его «расплющивания» непоправимо повреждались те его внутренние структуры, которые должны были отвечать за верность самооценок, за точность самоидентификаций, за надежность оценочных критериев. И этот экзистенциальный тупик ослепления оказался тем самым пределом, дальше которого уже не было пути и оставались только две возможности: либо окончательно духовно сгнуться в этом тупике, либо повернуть вспять, возвратиться к покинутым смыслам, полузабытым ценностям, к затерявшимся в атеистической мгле жизненным ориентирам.

Каждый из трех исторических поворотов означал эпохальный сдвиг в смысловых, ценностных и нормативных структурах гуманитарного сознания. Первый из них был вхождением этого со-

¹ Жеманфишизм – неологизм, введенный писателем Ю. Слезкиным (1885–1947).

знания в самую раннюю фазу русского модерна – протомодерн, второй – погружением в зрелый модерн, а третий знаменовал расставание с модерном, начало его закатной фазы – постмодерна. При этом всех их связывает не только логика нарастания внутренней опустошенности и динамика погружения в состояние гуманитарной аномии, но и общий для всех духовный итог, который нельзя назвать иначе, чем *всемирно-историческим экзистенциальным поражением русского духа*.

*Притча о блудном сыне и логика
экзистенциального поражения*

Пониманию истинной сути той экзистенциальной катастрофы, к которой русское гуманитарное сознание постепенно приближалось на протяжении всего XIX века и которую ему, несмотря на отчаянное сопротивление, всё-таки пришлось пережить в XX столетии, может способствовать обращение к евангельской притче Иисуса Христа о блудном сыне.

В Евангелии от Луки Иисус говорит:

«У некоторого человека было два сына; и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую мне часть имения. И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно. Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться; и пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней; и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему. Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих. Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его. Сын же сказал ему: отче! я

согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим. А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги; и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться! ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. И начали веселиться. Старший же сын его был на поле; и возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование; и, призвав одного из слуг, спросил: что это такое? Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой заколол откормленного теленка, потому что принял его здоровым. Он осердился и не хотел войти. Отец же его, выйдя, звал его. Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими; а когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного теленка. Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое, а о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лук. 15, 11-32).

Для нас значимость данной притчи состоит в том, что она запечатлела жизненную коллизию со всеми признаками настоящего архетипа. В ней сосредоточилась глубинная суть экзистенциального кризиса огромной силы и напряженности. Блудный сын – это универсальный экзистенциальный тип духовного скитальца, потерявшего не только Бога, но и самого себя, вначале утратившего, а затем вновь обретшего собственную идентичность. И его притчевая безымянность лишь подтверждает архетипическую природу евангельской истории и обозначенного в ней человеческого типа.

В притче налицо два принципиальных экзистенциальных выбора, совершенных младшим сыном: первый связан с решением уйти от отца, а второй – с решением вернуться к отцу. В первом случае им движет буйное, дерзкое своеволие, во втором – натиск навалившихся испытаний голодом, страданиями, страхом гибели, отчаянием, а также жажда спасения и раскаяние. В на-

чале притчи он ведет себя с безумной, бунтарской дерзостью и наглым бесчувствием. Его не смущает то, что он требует своей доли наследства у живого отца, обращаясь с ним так, будто тот уже мертв. Намереваясь присвоить себе то, что ему пока еще не принадлежит, он поступает как беззаконник, нарушающий божеские и человеческие законы, переступающий нормы религии, морали и права.

Дальнейшие странствия младшего сына – это история его бесчинств, саморастраты себя как духовного существа, забвения всего того, что когда-то связывало его с отчим домом. В этих блужданиях его «я» обретает всё больше внутренних изломов, изъянов, дефектов, пока не превращается в нечто, совершенно неподобающее. Накануне своего возвращения это уже «живой труп», почти духовный мертвец (вспомним слова его отца: «он был мертв...»). В динамике самораспада он превратился в жертву настоящей антропологической и экзистенциальной катастрофы, которая совершилась с ним по его собственной вине и оказалась заслуженным наказанием за его беспутство и бесчинства.

То, что случилось с блудным сыном, – не первая экзистенциальная катастрофа, описанная в Библии. В сущности, весь библейский текст, начиная с рассказа о грехопадении прародителей, – это пространное повествование о всеобщем, всемирно-историческом экзистенциальном кризисе, в который умудрилось погрузиться человечество и который стал закономерным следствием превратных проявлений людьми своей свободной воли. Осознавшие, что в их распоряжении имеется всё, чтобы действовать, ни на кого не оглядываясь, они стали регулярно заявлять собственное своеволие и столь же регулярно впадать во всевозможные зловключения.

В Библии парадигма духовного скитальчества блудных сыновей и дочерей часто связана со скитаниями физическими, пространственными. При этом они окрашены, как правило, в оценочные и нормативные тона заслуженных наказаний и даже проклятий, посылаемых людям свыше за нарушения ими Бо-

жых заповедей.

Первыми библейскими скитальцами становятся Адам и Ева, послушавшиеся Бога, выказавшие опрометчивое своеволие, изгнанные за это из рая и предоставленные самим себе. От них эстафета скитальчества перешла к их сыну Каину, который за совершенное им братоубийство стал «скитальцем на земле» (Быт. 4,12). В той же Книге Бытия аналогичное наказание понесли и дерзкие строители Вавилонской башни, которых Бог наказал, рассеяв по земле и также сделав скитальцами (Быт. 12, 8).

Распутные похождения блудного сына – это демонстрация превратных форм существования и самоутверждения. Герой притчи полагал, что проявляет свою свободу, в то время как на самом деле выказывал своеволие. Он считал, что встал на путь личностной самореализации, но в действительности покатился по наклонной личностного саморазрушения. Не пожелав пребывать под отцовским кровом и его же попечением, он очутился под игом темной власти демонических сил, которые стали направлять и контролировать его судьбу, пока не привели добровольного отщепенца на моральное и социальное дно.

Логика его жизненных перемещений оказалась логикой падения. Он начал падать с того момента, когда ощутил в себе демоническую силу противозаконного желания преждевременно завладеть наследством. Не пожелав погасить его, он продолжал падать до тех пор, пока не оказался рядом со свиным корытом, среди грязных животных, сытости которых он стал завидовать.

История блудного сына сохраняет непреходящую значимость для всех времен и народов. В ее свете всякий вид духовного скитальчества, любая разновидность духовной неприкаянности и расхристанности выглядят как наказание за безверие, за богопротивное поведение, за богоборческую деятельность. А это, в свою очередь, свидетельствует о действенности универсального нравственного закона, запрещающего всякому человеку, без исключений, подобную деятельность. Этот закон существовал, существует и будет существовать до тех последних времен, когда

«земля и все дела на ней сгорят» (2Пет. 3,10). И никому из людей не дано безнаказанно выскользнуть из-под его власти.

У притчи обнаруживаются не только глубочайшие библейско-теологические и культурно-исторические корни, но и богатейший ресурс экзистенциальных смыслов. Люди, рвущие отношения с Богом, неизбежно превращаются в духовных скитальцев. Для одних эта участь становится в конце концов привычной, они принимают ее, смиряются, привыкают и в этом состоянии проживают оставшуюся жизнь. Другие же, напротив, мучаются своей отверженностью, не смиряются с ней как с пожизненной участью и начинают поиск путей воссоединения с Богом. Для первых богоотступничество так и продолжает оставаться богоотступничеством. Для вторых богоотступничество оборачивается богоискательством.

Кому-то может показаться, что блудный сын слишком легко выпал из состояния веры, а потом слишком легко вернулся в него. Но это не так. Вся коллизия предстанет не в столь облегченном виде, если учесть, что в обоих случаях не обошлось без вмешательства трансцендентных сил. Поначалу блудного сына провоцировали, подталкивали к роковому выбору и к беспутной жизни темные, inferнальные силы. Демонические структуры противозаконных соблазнов атаковали незрелое сознание, вклинивались в него до тех пор, пока им не удалось вытолкнуть юношу из состояния полудетской, незрелой веры в холод и пустоту безверия. Но затем, после длинной череды злоключений Бог, знающий о несчастях и страданиях, обрушившихся на скитальца, внял его мольбам раскаяния и, словно спасатель, отзывавшийся на крик о помощи, пришел на выручку.

Самое важное в притче – это присутствие в ее содержании внутренней трансцендентности, задающей человеческому сознанию ориентацию на поиск таких форм жизнестроительства, которые позволяли бы личности не существовать в разладе с Богом, в отрыве от Него, а искать единства с Ним. В ней присутствует прямое, недвусмысленное указание на то, что у каждо-

го человека, оказавшегося вдали от Бога, имеется возможность вернуться к утерянному единству на любой стадии жизненного пути, в любой фазе экзистенциального кризиса.

Если говорить о том экзистенциальном кризисе, в который русское гуманитарное сознание начало погружаться еще на заре эпохи модерна, то притча как бы предуказывает возможный путь и желательную логику разрешения этой затянувшейся духовной драмы. В ней, как в истинном архетипе, представлена не только исчерпывающая полнота сценария экзистенциального катаклизма. Она содержит и экспозицию сопутствующих ему форм должного и недолжного, приемлемого и запретного, благословенного и отмеченного печатями проклятий. И самое главное – она предлагает свободный выбор между этими двумя типами смыслов, ценностей и жизненных траекторий.

Русский гуманитарный текст как исповедь духовного скитальца

В сущности, всё собрание смысложизненных исканий, которыми так богата русская литература, все представленные в ней истории экзистенциальных блужданий, кризисов и катастроф – это множество различных по форме, но сходных по сути переложений одного и того же экзистенциального сюжета из притчи о блудном сыне. И в этом есть что-то парадоксальное. Казалось бы, русское гуманитарное сознание XIX века с его преимущественно секулярными приоритетами было далеко от того, чтобы намеренно двигаться в русле какого бы то ни было из евангельских сценариев. Тем поразительнее обнаруживающиеся отдаленные переклички и явные, прямые совпадения многих художественно-философских фигур русского литературного гипертекста с ценностно-нормативной структурой евангельской параболы. И хотя во всех случаях авторская мысль движется в соответствии со своими, ей одной ведомыми творческими мотивами, но итоговая траектория ее движения оказывается почему-то такой же,

как и в притче Христа. Смысловые линии и содержательные границы притчи предстают соразмерными жизненным судьбам самых разных русских скитальцев. Как будто какая-то высшая сила выводит их на эту параболическую экзистенциальную траекторию, ни в малейшей степени не насилуя при этом авторскую мысль и волю.

Получается почти как у Шекспира: евангельский архетип обнаруживает щедрость короля Лира – способность легко раздавать своим дочерним текстовым, художественно-философским формам всё, что у него есть. Но, в отличие от шекспировского героя, он от этого не беднеет, а, напротив, демонстрирует неопровержимую действенность еще одного шекспировского парадокса: «Чем больше отдаю, тем больше остается». Оттого его смысловых богатств хватает всем – и Пушкину, и Достоевскому и еще очень многим после них и помимо них. Получается, что на глазах у всех происходит смычка человеческого с Божьим, подобная сочетанию внутренности замка с предназначенным для него ключом. В этом проявляется всепроникающая и необоримая сила евангельского откровения.

Притча Христа с ее универсальной смысловой природой, с ее всеохватностью экзистенциальной парадигмы изначально обладает той особой духовной силой, которая позволяет ее смыслом не просто перекликаться с множеством жизненных ситуаций и культурно-исторических сюжетов, но втягивать их в энергетическое поле евангельского откровения, выпрямлять их капризные содержательные зигзаги в соответствии с экзистенциальной траекторией, прочерченной Христом.

Чтобы увидеть и понять это, человеку необходимо «духовное зрение». Именно оно позволяет творческому «я» действовать не в режиме автономии и самодостаточности, но с использованием ресурсов библейско-христианского духовного опыта. Таким зрением обладал Достоевский, сумевший проникнуть в смысловые глубины истории русского духа, недоступные для секулярного рассудка. Он увидел в собрании литературных историй о рус-

ских скитальцах общую картину «жития великого грешника», единую историю блужданий атеистического сознания. Более того, он понял, что всех их объединяет экзистенциальная фигура евангельской параболы духовных блужданий человека, хотя и падшего, но в своем падении еще не погибшего окончательно и бесповоротно. И пусть этот «великий грешник» пребывает пока еще вдали от покинутой им отчей обители, но евангельское откровение прямо говорит о том, что возможность спасения для него не закрыта.

Притча о блудном сыне дает возможность взглянуть на русскую культуру эпохи модерна-постмодерна как на единый гуманитарный текст. Она же позволяет усмотреть в нём такой уровень осмысления экзистенциально-богословских проблем, который ничуть не уступает уровню теологической рефлексии крупнейших религиозных мыслителей того же периода. В этом совокупном тексте, включающем большое разнообразие художественно-философских подходов, доминирует логика *диастаза*. Этим термином крупнейший богослов XX века Карл Барт обозначил экзистенциальную логику разрыва отношений между Богом и человеком. Данное понятие фиксирует негативную динамику рокового «размыкания» их связи и, как нельзя лучше, соответствует смыслу притчи о блудном сыне.

Драма подобного «размыкания» обнаружила глубокий разлад между подлинными и неподлинными формами человеческого существования. В том же XX веке этот разлад оказался в центре теории другого крупного богослова современности – Рудольфа Бультмана. Тот предпринял попытку почти анатомического вскрытия внутреннего мира секулярного человека и показал, что существование вне веры неподлинно, не соответствует человеческому предназначению, делает людей подверженными приступам тягостной озабоченности, лишает их иммунитета против всевозможных беспокойств, тревог и страхов. Но даже в этом состоянии человек, согласно Бультману, имеет шанс вырваться из плена экзистенциальных фобий, поскольку, истомившись и вдо-

стать пострадавшим, он, в конце концов, может обрести способность воспринять библейское провозвестие (керигму) как спасительное для него «непрямое сообщение», обращенное ко всем людям сразу и к нему лично.

С богословской точки зрения, причина чрезвычайной распространенности той формы экзистенциального кризиса, который запечатлен в притче о блудном сыне, заключается в том, что притча – это не обычное слово, а Слово Божие, прозвучавшее из уст Христа, Сына Божьего. А это означает, что оно, прозвучав однажды, уже не умолкает, звучит всегда и везде. Описанное им не отодвигается в прошлое, а продолжает пребывать и в настоящем, т. е. происходит с многими людьми. Поэтому и выход из жизненного кризиса, указанный Христом, остаётся непреложной реальностью, открытой возможностью всегда, везде и для каждого. Об этом свойстве притчи писал Шарль Пеги в своем стихотворении «Врата, вводящие в таинство второй добродетели»:

Это слово Иисуса попадает в самую отдаленную цель,
мое дитя.

Оно оказалось самым успешным

Во времени и вечности.

Оно пробудило в сердце

Даже и не скажешь, какой ответ.

Не сравнимый ни с чем.

Оно славится даже у нечестивцев.

Даже там оно нашло для себя вход.

Может быть, оно одно остается утвержденным в сердце

нечестивца,

Как острие нежности.

И еще Он сказал: у некоторого человека было два сына.

Даже для того, кто слышит это в сотый раз,

Всё словно бы в первый раз.

Словно бы он слышит в первый раз.

У некоторого человека было два сына.

Это слово прекрасно у Луки. Оно прекрасно везде.
Оно есть только у Луки, но оно везде.
Оно прекрасно на земле и на небе. Оно прекрасно везде.
Стоит подумать о нем, и рыдание подступает к гортани.
Это то среди слов Иисуса, которое порождает самый
сильный отзвук

В мире.
Которое получает самый глубокий отголосок
В мире и в человеке.
В сердце человека.
В сердце верующего и неверующего².

То, что случилось с младшим сыном, происходит в той или иной степени практически с каждым человеком. Любой из людей в своей духовной жизни неоднократно уходит от Бога и возвращается к Нему. У каждого это совершается по-разному и в разных формах: у одних только в помыслах, у других еще и в поступках, у кого-то лишь в обыденной жизни, а у иных и в творчестве. Но суть всегда одна – в чередующихся уходах и возвратах. Одни уходят на мгновение и тут же возвращаются, другие оставляют Бога надолго, а третьи – навсегда, чтобы уже не вернуться.

Среди обладателей современного гуманитарного сознания есть много интеллектуалов, «всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины» (2Тим. 3,7). Это люди, которые несут в себе архетип духовного странничества, пребывают в статусе скитальцев, пока еще не осознавших, от чего ушли, куда движутся и чем это для них чревато.

Когда от Бога уходит человек, являющийся философом или писателем, то он при этом уводит от Бога и свои идеи, и образы. Они, как и их создатели, тоже отправляются в странствия, оказывающиеся, как правило, такими же блужданиями. В этих

² Шарль Пегй. Врата, вводящие в таинство второй добродетели (пер. С. С. Аверинцева) // Вестник Русского Христианского Движения. Париж–Нью-Йорк–Москва. 1996, №173 (1). С. 148.

скитаниях идеи, отчужденные от Бога, ведут себя почти как люди – тоже безумствуют, блудят, производят на свет порочное потомство, дичают, чахнут и бесславно гибнут.

Если евангельская притча о блудном сыне – законченное повествование, то русская история блужданий гуманитарного сознания – открытый культурно-исторический сюжет, добравшийся лишь до середины пути. Герой этой, поныне длящейся истории еще не вернулся под отчий кров и пребывает в духовном странствии. Он еще не пережил полномасштабной внутренней метанойи, его ум, душа, сердце не изменились, и потому он еще не пустился в обратный путь. Он еще может продолжать думать, что оставленный им Бог «мертв», но притча ясно говорит: «Бог жив, а умерший – это ты. Но у тебя еще есть возможность ожить, духовно воспрянуть. Не упусти ее».

Впереди, в том будущем, которое уже сегодня называют *пост-постмодерном*, нас, скорее всего, ожидает теологический поворот в гуманитарном знании, философии, литературе. Одним из его предзнаменований можно считать то обстоятельство, что «великая новость», злая весть Ницше, объявившего, что «Бог умер», безнадежно устарела, и её вытесняет другая, по-настоящему великая и благая весть о том, что *Бог жив*, что *Христос воскрес*. Отсюда наблюдающийся рост интереса гуманитарного сознания к темам, связанным с трансцендентной реальностью, с абсолютными смыслами, библейскими ценностями, всем духовным опытом христианской культуры, то есть внимание ко всему тому, что уже не отдаляет, а приближает блудного сына к отчому дому.

ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП

Сквозь художественное к экзистенциальному

В русской культуре существуют художественные тексты, к которым отечественная мысль регулярно возвращается, открывая в них всё новые и новые смысловые глубины. При этом оснащённость гуманитарного сознания новым социокультурным опытом и обновленной оптикой многое меняет в их восприятии и понимании. Новые поколения, вглядывающиеся в миры известных образов и идей, черпают свежие впечатления и мысли из тех интеллектуальных интриг, которые возникают при взаимодействиях текстов с контекстами.

Всё это в полной мере относится к пушкинскому «Евгению Онегину». Хрестоматийный текст, читанный и перечитанный, изученный, казалось бы, вдоль и поперек, всесторонне прокомментированный, удостоившийся специальной именной двухтомной энциклопедии¹, продолжает оставаться хранителем многих неизреченных тайн. Как и подобает истинному поэтическому шедевр, он в своих смыслах неисчерпаем.

Внешне роман в стихах выглядит как собрание «пестрых глав» о разных сторонах русской жизни. Но за этим внешним кроется нечто большее, позволяющее говорить о «Евгении Онегине» как о романе-пророчестве, указующем на пришествие в русскую культуру нового типа экзистенциального сознания, чья позиция постепенно окрашивалась в сумрачные тона богоотрицания и богоборчества.

¹ См.: Онегинская энциклопедия: В 2 т. — М.: Русский путь, 1999—2004.

Чтобы увидеть фигуру этого пришельца с достаточной отчетливостью, надо располагать готовностью не столько к историко-литературоведческому, сколько к философско-теологическому восприятию романа. Но это отнюдь не простое дело, поскольку «Евгений Онегин» почти всегда пребывал за пределами религиозно-богословского дискурса. Русские религиозные философы, если и пытались касаться трансцендентных смыслов романа, то делали это, как правило, походя, в контекстах общих рассуждений о мирозерцании и поэтике Пушкина. А русские богословы романа почти не касались.

Между тем, предпосылки для того, чтобы главный пушкинский текст был восстановлен в своих философско-теологических правах и был рассмотрен как средоточие национального религиозного опыта, существуют. На фоне общего настроения современного гуманитарного сознания на сближение литературы с философией и богословием намерения преодолеть традиционное засилье в «онегинском» дискурсе сугубо атеистических объяснительных схем уже не кажутся неосуществимыми.

То обстоятельство, что у нас мало тех, кто пытался или пытается поместить «Евгения Онегина» в контекст русской религиозной жизни и духовной истории, легко объяснимо. Русская мысль, уже давно, еще полтора-два столетия тому назад, начавшая симпатизировать атеизму, а затем и вообще погрузившаяся внутрь его воинствующей стихии, лишила себя возможностей адекватного понимания тех художественно-интеллектуальных ценностей, которые рождались за пределами антропоцентрической картины мира и были пронизаны библейско-христианскими умонастроениями. Укоренившаяся привычка рассматривать пушкинский роман в сугубо секулярном ключе столь прочно утвердилась в отечественном гуманитарном сознании, что попытки подхода к ним с противоположных, религиозно-философских позиций могут быть встречены с большим неодобрением и раздражением: мол, религиозно-церковная тема в романе отсутствует, в нем практически нет ничего сакрального, его главные герои

чужды трансцендентным сферам бытия, и вообще он никак не связан с исторической динамикой русской религиозной жизни.

Но так ли это на самом деле?

Современное гуманитарное сознание не склонно связывать собственный глубокий и непомерно затянувшийся кризис с динамикой секуляризации. Мысль, издавна и прочно ангажированная атеизмом, привыкла воспринимать собственное секулярное обличье как нечто естественное и неотъемлемое. При этом она пытается убедить себя в том, что это никак не связано с ее кризисным состоянием, что атеизм здесь совершенно ни при чем, что ее внутренние проблемы – это трудности особого рода, не совсем, правда, понятно какого, но другого и т. д. и т. п. И вот в таком клубке противоречий гуманитарное сознание существует уже довольно длительное время.

Между тем, не только гуманитарная мысль, но вся литература, художественная жизнь, культура, вся духовная жизнь человека и человечества подчинены фундаментальной закономерности: если они отмечены печатью безверия, то рано или поздно им суждено оказаться в экзистенциальной ловушке, угрожающей появлением признаков закоснения, угасания, духовного омертвения. И в русской культуре одним из первых это понял Пушкин. Он заговорил об этом громким, сильным и прекрасным языком своего романа в стихах. Его «Евгений Онегин» – это развернутая поэтическая кардиограмма человеческого сердца, пораженного болезнью безверия, первый масштабный опыт диагностирования души, медленно иссыхающей от этого недуга. Одновременно это и художественное введение в философию русского экзистенциализма.

Задача помещения романа в экзистенциально-теологический контекст универсальных смыслов человеческого бытия настолько же трудна, насколько и многообещающа. Ее решение способно совершенно уничтожить историческую дистанцию между романом и нами, поместив автора, героев и читателей в единое экзистенциальное пространство с общими для всех проблемами духовной жизни.

Принято считать, что каждый литературный герой – сын своего времени. Онегин в этом смысле не исключение. Но он – сын не только своего времени, но и нашего. Его время – это эпоха раннего секуляризма, только вступившего тогда на территорию российской жизни и культуры и едва начавшего набирать силу. По прошествии времен потенциал этой парадигмы не иссяк, и она по сей день продолжает доминировать в социокультурной жизни. Произошло лишь превращение раннего секуляризма в секуляризм поздний. И на этом фоне мы с некоторым удивлением вынуждены признать, что Онегин остается довольно близок и эпохе постмодерна, и нам, ее насельникам.

Причина этой близости в том, что и онегинское время, и наше составляют общий исторический континуум, единый протяженный период *секулярного модерна*, раннего (начавшегося вместе с Пушкиным), зрелого (начавшегося с Достоевским) и позднего (т. е. нынешнего постмодерна). Поэтому мы, одолеваемые нашими собственными экзистенциальными проблемами, питаем к Онегину вполне родственные чувства и видим в нём духовного собрата.

Тайна личности Онегина

Всё вышесказанное, однако, не мешает нам испытывать смутное ощущение некой тайны, присутствующей в онегинском тексте и в онегинской судьбе. Но ответить на вопрос, что она собой представляет, эта тайна, в чем ее суть, не так-то просто.

Чтобы хоть чуть-чуть продвинуться в этом направлении, стоит вспомнить сон Татьяны Лариной. Эту поэтическую фантазмагорию можно, конечно, рассматривать как собрание полумистических картин фольклорно-сказочного характера, как поэтическую арабеску-вставку, расцветивающую скромные сцены незамысловатой деревенской жизни. Но как показывают дальнейшие события романа, такой упрощенный подход себя не оправдывает.

Художественно-этическая семантика и метафизическая символика сновидения перекликаются с картинами Иеронима Босха, где мир, покинутый Богом, оставлен на произвол судьбы и потому пребывает во власти темных сил. Мирок, распахнувшийся перед Татьяной, – такой же страшный. В его ночном пространстве так же, как и у Босха, нет знаков присутствия Бога, оно заполнено всякой нечистью, силами тьмы и смерти, омерзительными и злобными чудовищами. Вся эта эстетика безобразного переливается своими смыслами через край наивно-лубочной картинности и выводит мысль на уровень понимания того, что фантастическое видение – это сон-прозрение, сон-пророчество, открывающий Татьяне тайну демонического начала, присутствующего в природе и личности Онегина. Через ночной кошмар она как будто заглянула в душу Евгения и увидела там демонов беззакония и убийства. Ее сон был того же рода, что и сны Марьи Тимофеевны Лебядкиной, усмотревшей через них в Ставрогине то темное и гибельное, что от всех остальных до поры до времени было скрыто.

В сне Татьяны Онегин, «сей надменный бес», – это персонификация малой степени демонизма, его пока еще слабая личностная форма. Впоследствии в следующих поколениях литературных героев (Печорин, Ставрогин и др.) мера демонизма будет неуклонно возрастать. Пока же Татьяне загодя, с упреждением открылась устрашающая тайна онегинской личности – его, хотя и скрытая от окружающих, но несомненная вовлеченность в инфернальный мир зла.

До поры до времени эта вовлеченность была в каком-то смысле тайной и для самого Онегина. Его натура в своей основе не была порочной, и он не подозревал о собственной опасной близости к инфернальному «подполью». Вместе с тем, у него отсутствовали защитные механизмы, которые бы надежно оберегали его внутренний мир от проникновения в него демонических структур. Воспитание, окружение сыграли в этом свою роль и усугубили эту беззащитность. Европейская мода во всех ее фор-

мах, в том числе в виде интеллектуальной моды на вольтерьянство и английский скептицизм, пропитала его насквозь и духовно разоружили.

К этому времени европейская культура, литература, философия всё более становились средствами отстранения, отчуждения человека от Бога. По этой причине европеизированное сознание Онегина пребывало в существенном отдалении от христианства и продолжало удаляться от него. Если Татьяна была «русская душою», то про Онегина затруднительно сказать, что он был «русский душою». Его душа, максимально европеизированная французским воспитанием и петербургской жизнью, пребывала в отдалении от национального духовного опыта. Безразличие к вопросам религии он приобрел от своих учителей и воспитателей, среди которых одну из главных ролей сыграл «француз убогой», пустой, легкомысленный атеист. Церковь, вера, учение Христа оказались далеко за пределами онегинского мира. Библию, судя по всему, он не читал и осведомленностью ни в священной истории, ни в религиозной истории христианской цивилизации не блистал.

Поэтому не приходится удивляться, что атеизму удалось опустошить восприимчивую душу Онегина от всякого интереса к трансцендентному, оставить ее обладателя в сиротливом и тягостном одиночестве, без попечения и защиты свыше и тем самым лишить способности сопротивляться темным искушениям. Опасные соблазны, вторгающиеся в пределы онегинского «я», не встречали с его стороны должного сопротивления. Именно поэтому зло временами одолевало его, как это случилось с демоническим искушением, подтолкнувшим его к ссоре с Ленским, а затем и к убийству приятеля, не сделавшего ему ничего дурного.

Печальная история Онегина – это красноречивый рассказ о самых первых шагах русского сознания по пути ухода от Бога. Это первый акт исторической драмы блудного сына, русского скитальца, экзистенциального девианта, понадеявшегося на свои силы, но не рассчитавшего их, заблудившегося в смыслах

бытия и в результате потерпевшего сокрушительное жизненное фиаско.

Пушкин, сотворивший Онегина, вступил, сам того не подозревая, на территорию будущего экзистенциализма. Он создал образ поистине нового человека с особым типом мировосприятия. Его герой предстал обладателем сознания, лишенного опоры и ощущающего под собой лишь зыбкую хлябь, бездонную пучину релятивизма, в которой легко обесценивались все ценности и обесмысливались любые смыслы. С «Евгением Онегиным» появился первый русский роман о «смерти» Бога внутри индивидуального «я» и о глубоком экзистенциальном кризисе этого «я» как следствии позиции богоотрицания.

Пушкин динамичен: прочерченная им экзистенциальная траектория стремительна. Внутренние трансформации совершились с Онегиным быстро, гораздо быстрее, чем это происходит у многих в реальной жизни. Поначалу в нем пробудился плотский человек, пребывающий во власти чувственных пристрастий и гедонистических вожделений. Сразу же за этим открылось широкое поле деятельности для его душевного человека, ощутившего притягательность жизненной роли оболстителя-виртуоза. Однако избыточность плотской жизни, пресыщение непомерной массой доступных удовольствий вскоре дали о себе знать. Амплуа Дон Жуана с чередой сменяющих друг друга любовных увлечений довольно быстро предстало в его глазах как *«мнимое бытие»*. Разбросанный образ жизни без постоянства и сосредоточенности на чем-то значительном и серьезном, рассеянное существование, напоминающее скитальчество, меланхолические перемещения в пределах малоинтересной ему коммуникативной среды не могли заполнить пустоты, образовавшейся в онегинском «я». Тем временем духовный человек в нем, хилый, слабый как недоношенный младенец, не был в состоянии помочь Онегину вырваться из вязкой стихии неподлинного существования, не мог защитить его от надвигающейся угрозы полной саморастраты.

Духовный человек мог бы возродиться, взрасти и окрепнуть в Онегине через Татьяну, которая, как личность, была духовно богаче и сильнее его. Через любовь Бог мог бы его спасти. Но Онегин не дал себе труда понять, чем она могла бы стать для него. Татьяна написала ему: «Я знаю, ты мне послан Богом...». Но ведь и ему она была послана тоже Богом, допустившим, чтобы линии их жизней пересеклись. Бог явил им обоим Свою любовь и милость. Бог готов был через Татьяну посеять семена спасения в его жизни, но почва оказалась слишком жесткой, не плодородной, и семена не дали благих всходов. Онегин не был готов к такой встрече и упустил главный шанс своей жизни, погубил в себе собственного духовного человека, погубил своей слепотой, отказом и вскоре последовавшим убийством соседа-друга.

Пушкин создал художественный тип нового, *секулярного человека*, который, как оказалось, впоследствии обнаружил все признаки того, чтобы считаться не просто типом, но образом *человека-парадигмы*. Внутренняя жизнь этого человека заметно отклонилась от той магистрали, по обочинам которой стояли указатели в виде библейских ориентиров, евангельских заповедей, христианских призывов. Его жизнь устремилась в какой-то боковой туннель, где уже не было ни Божьего света, ни прежних ориентиров, а подстерегали самые разные, дотоле неведомые опасности – страхи, тревоги, опустошенность, скука, тоска и еще многое другое, столь же неприятное. Обступившие блудного сына христианской культуры на девиантной траектории его движения, они оказались источниками тех самых проблем, которые впоследствии заняли центральное место в русском и европейском экзистенциализме. Более того, им суждено было превратиться в универсальные экзистенциалы всей культуры секулярного модерна, его литературы, искусства, философии, психологии, социологии и прочих гуманитарных направлений.

Стремление секулярного человека вынести Бога «за скобки» собственного мира, максимально отдалиться от Него, неизменно оборачивалось приближением к противоположному полюсу, где

не было Бога, но присутствовал Его антипод. Говоря «нет» Богу, человек одновременно говорил «да» врагу человеческому и всем силам тьмы. Оказаться по ту сторону «да» и «нет», добра и зла, божественного и демонического не дано ни одному человеку, ни одному тексту, ни одному фрагменту художественно-эстетической или интеллектуально-гуманитарной реальности. Гуманитарное сознание, отпрянувшее от Бога, неизменно становится предметом повышенного внимания со стороны inferнальных сил и демонических структур. Принявшие вид безверия, представлений об абсурдности всего сущего и должного, облекшиеся в формы всех тех негативных экзистенциалов, о которых шла речь выше, они способны вести самостоятельную жизнь и распространять свое влияние далеко за пределы текстовых границ.

Если «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), то враг человеческий есть тьма, и нет в нем никакого света. Нет никакого света ни в демонических структурах, ни в измышляемых под их воздействием «бесовских текстурах». Говорить об их творческой природе невозможно, поскольку творчество по своей сути светоносно. Их же дело – разрушение и только разрушение, куда бы они ни проникли, будь то личная или общественная жизнь, литература или философия, мораль или искусство, наука или право.

Тоска как демоническая структура

Там, где заградительная система, предназначенная защищать внутренний мир человека от демонических атак со стороны негативных экзистенциалов, остается беспризорной, в ней рано или поздно образуются бреши и проломы. У Онегина в такую брешь устремляются две, внешне безобидные, но по своей сути разрушительные силы – скука и тоска. Их демоническая природа обнаружилась в том, что они духовно разоружили его. «Бес благородный скуки тайной» опустошил Онегина, сделал никчемным, ни на что не годным скитальцем, не знающим, для чего он родил-

ся и живет. Он превратил его духовное «я» в подобие былинки, уносимой ветром неведомо куда. Из-за этого «беса» онегинское существование обернулось беспорядочным блужданием без плана и цели, в стороне от торной дороги возможной деятельной жизни, которая могла бы быть наполнена смыслом, созиданием, творчеством, любовью к Богу и к людям.

Если рассматривать Онегина с точки зрения его религиозности, то вряд ли можно увидеть в нем обладателя наивного сознания, еще не нашедшего Бога и потому не сумевшего уверовать в Него. В нем нет наивности и простоты. Напротив, он преисполнен самомнения и гордыни. Движимый ими, он считает себя вполне состоявшейся и самодостаточной личностью. Но в биографии его «я» не просматривается динамики расширения внутреннего, духовного пространства за счет обретения религиозного опыта. Это «я» существует практически за пределами реальности, именуемой коллективным религиозным опытом. Онегин не привык допускать Бога в своё мышление, не умеет обращаться к Нему за советом и помощью при принятии ответственных решений. Он привык рассчитывать только на себя и силу своего рассудка.

Но если его рассудок столь совершенен и силен, что не нуждается в помощи свыше, то откуда тогда те тяжелые, роковые ошибки, которые он совершал в важные моменты жизни? Отчего создается впечатление, будто секулярный рассудок Онегина, создавший для себя обстановку закрытости от горизонтов мировой религиозной мысли, привыкший довольствоваться крохами мудрости, подобранными из случайно подвернувшихся книг, имеет цель не служить своему хозяину, а вредить ему?

Нельзя не заметить, что у внутреннего человека, живущего в Онегине, нет положительной динамики духовного роста, а напротив, налицо динамика нисхождения. Он не развивается по восходящей, а ведет крайне скромное, если не жалкое, существование, чтобы в итоге вообще оказаться зажатым в тиски глубокой депрессии. Для него не существует задач духовного поиска и целенаправленных самоизменений, а есть лишь череда импуль-

сивных реакций на механические толчки внешних событий. Под их влиянием внутреннее «я» не переживает благотворных перемен, а остается в состоянии застылости.

В тоске пушкинского скитальца, в его тяге в никуда мало сходства с романтическим томлением по бесконечности, с фаустовской жадью недостижимого. Здесь всё гораздо прозаичнее, тягостнее и сумрачнее, поскольку связано с самым зловещим из всех возможных «мыслепреступлений» – принятием идеи «смерти» Бога. И хотя убить Бога невозможно, однако, субъективно, в воображении вполне может совершиться акт отказа Ему в праве на существование. Само это деяние, безрассудно дерзкое и вместе с тем до крайности наивное, свидетельствует о духовной несостоятельности личности, поскольку напоминает поведение маленького ребёнка, который, рассердившись на взрослых, говорит им угрожающим голосом: «Сейчас сделаю вам темно!» – и закрывает глаза.

Человек может производить впечатление абсолютно взрослой и зрелой личности, но при этом глубинные внутренние структуры его духовного «я», отвечающие за его отношения с Богом, с трансцендентной реальностью, с абсолютными ценностями и смыслами, могут по каким-то причинам, в силу тех или иных обстоятельств, либо не развиваться, либо оказаться деформированными, поврежденными. В результате это оборачивается той ущербностью, при которой человек лишается восприимчивости к знакам присутствия Бога в мире и легко соглашается с утверждениями о том, будто Он «мертв».

Подобное признание, бессмысленное с точки зрения объективного состояния теоцентрически организованного мира, имеет огромное значение для экзистенциального самосознания личности, для всей ее судьбы. Оно грозит ей нешуточными внутренними эксцессами и даже экзистенциальной катастрофой. Ведь не случайно Онегин, которому нет еще и тридцати, уже успел переступить некий жизненный рубеж, отнюдь не благой и очень похожий на внутренний надлом. Двадцатishестилетний молодой

мужчина, по нашим меркам, совсем еще юноша, уже не только «в любви считался инвалидом», но был совершенно готов превратиться и в инвалида духовного.

В личности и судьбе Онегина присутствует несомненная внутренняя проблематичность. Спрашивается, как молодой, сильный, здоровый, ничем не обделенный человек, перед которым были открыты все пути, так бездарно использовал имеющиеся у него силы и возможности? Почему он так невероятно быстро растратил себя? Отчего запас его духовных сил так быстро иссяк?

Ответы на эти вопросы вряд ли нас удовлетворят, если мы будем искать их исключительно средствами психологии, социологии или атеистической философии. Без помощи богословия здесь вряд ли обойтись. А взгляд на человека с теологических позиций предполагает: для того, чтобы исполнить своё земное предназначение, он должен иметь достаточный запас не только физических и душевных сил, но и сил духовных, источником которых является абсолютный дух, т. е. Бог. Без живой связи с Богом восполнять этот запас просто неоткуда, и потому духовное истощение наступает очень быстро.

Беда Онегина в том, что у него такой связи не было, что он, говоря словами русского философа И. А. Ильина, существовал на сквозняке между небом и преисподней, а его опыт был опытом жизни без Бога, без веры. Бог не служил для Онегина ни регулятивным, ни объяснительным принципом. Будучи самодостаточен, эгоцентричен, замкнут на себе, на своих интересах и желаниях и имея достаточно средств для их удовлетворения, он не обращался к Богу с трудными вопросами, не просил о помощи и поддержке. Без участия Бога он пытался решать и проблему собственной самоидентификации. Бог в его глазах – некая избыточная реалья, которой не место в его личной картине мира. Хозяином своей жизни он всегда считал себя, а в качестве меры всех вещей использовал только своё собственное «я». Однако отсутствие живого религиозного опыта, т. е. опыта общения с

Богом, замкнуло горизонт его мировосприятия, засушило, выхолостило душу, деформировало весь строй мышления, изменило структуру «я». Он стал духовно чахнуть и слепнуть, внутренне мертветь, скользить по наклонной всё более углубляющегося экзистенциального кризиса.

Лишь на первый взгляд может показаться, что в романе царит дух секуляризма. На самом деле поэт ведет читателя отнюдь не атеистическими тропами, а совсем другим путем. У Онегина, конечно же, нет веры, но зато она есть у Пушкина. Поэт и его герой – два очень разных человеческих типа. Носителем высшей правды романа выступает не Онегин, а Пушкин, который показывает пагубность жизненного пути того, кто отклонился от следования этой правде. Если Онегин – скептик и агностик, то Пушкин – христианин, и потому он в духовном отношении несравнимо богаче Онегина, который живет, «томясь душевной пустотой». Пушкин, в отличие от Онегина, лишенного не только веры, но и творческого дарования, обладает и тем, и другим.

В мировоззренческом отношении поэт – консерватор, тяготеющий к библейско-христианскому наследию в несравнимо большей степени, чем к новомодным интеллектуальным веяниям. Онегин же – авангардный мировоззренческий типаж, устремленный не в прошлое, а в будущее, в ту отдаленную перспективу, где секуляризм со временем станет общим местом, превратится в закон жизни для миллионов людей. Он – родоначальник целой генерации будущих социокультурных типов, состоящей из тайных богоотступников и откровенных богоборцев, скептических интеллектуалов-гуманитариев, демонических вольнодумцев-либертинов, рафинированных интеллигентов-атеистов. Отсутствие Бога в личной картине мира не является для них ощутимым пробелом. Они не испытывают потребности во взаимодействии с трансцендентным миром. Их не мучает метафизическая жажда запредельного.

В XX веке Мартин Хайдеггер, крупнейший из философов-экзистенциалистов, заявит, что всем, кто равнодушен к религии,

вере, теологии, полезны такие вещи, как фигуры умолчания, паузы в мышлении, временные моратории в области суждений о Боге. Однако Онегину и таким, как он, подобные паузы не требовались, поскольку они не склонны к размышлениям такого рода. Про Онегина можно сказать, что вся его сознательная жизнь проходит внутри такой паузы, в состоянии моратория на высказывания о Боге. Он не столько отвергает Бога, сколько просто не знает Его, и потому не берется судить о том, существует Он или нет. Онегин не интересуется этой мирозерцательной антитезой, не дает себе труда поразмышлять над ней, не говорит ни «да», ни «нет» и живет в состоянии хайдеггеровского умолчания, пытаясь комфортно устроиться внутри него. И этому, духовно необременительному существованию сопутствует задняя мысль, «подпольная» уверенность в том, что тот, о ком он ничего не знает, не может реально существовать. А поскольку невозможно верить в того, кого не знаешь, кто, скорее всего, вообще не существует, то и вопрос о вере для Онегина не встает и никоим образом его не беспокоит.

Почему Пушкин не поместил Онегина в условия, при которых тот оказался бы перед необходимостью размышлять о Боге и о вопросах, связанных с верой и безверием? Скорее всего, оттого, что тонким духовным чутьём гения-провидца поэт избрал тот вариант онегинской судьбы, который был максимально аутентичен не только в художественном смысле, но и в экзистенциально-историческом значении. Онегин был важен для него как тип *секулярного человека*, как носитель всех тех духовных, нравственных, экзистенциальных и прочих проблем, которые нес с собой набиравший силу секуляризм.

Текст «Евгения Онегина» – ранняя пташка, чья песня зазвучала, когда еще ни Д. Штраусом, ни Э. Ренаном не были написаны секулярные биографии Христа, когда было далеко до безумного вопля Ницше о том, что «Бог умер», а также до карамазовского афоризма «Если Бога нет, то всё позволено». Но «человек беззакония», носитель парадигмы богоотрицания, чувствовавший

себя внутри нее как рыба в воде, уже возник на горизонте русской культуры. И созданный Пушкиным образ Онегина стал первой крупной поэтической презентацией этого новоявленного типа.

По европейским меркам Онегин – вольнодумец-либертин, по русским – духовный скиталец, по евангельским – блудный сын христианского мира. И об этом Пушкин постоянно помнил, проводя через весь текст романа образ-метафору легковесной былинки, уносимой ветром неведомо куда. Ум Онегина странствует по книгам, не привязываясь ни к одной из них. Физически, телесно он странствует по городам и весям, внутренне оставаясь равнодушным и холодным. Его душа склонна странствовать в поисках разнообразных впечатлений, которые способны лишь на краткое время слегка оживлять ее. Не странствует лишь его дух. Для этого ему не достает ни внутренней энергии, ни побудительных мотивов, ни надежных ориентиров. Онегин не испытывает ни особой духовной жажды, ни признаков духовного голода и потому не нуждается и в средствах их утоления. Более того, даже когда он временами ощущал что-то похожее на них, то не мог идентифицировать их должным образом, поскольку в его распоряжении не было языка, не имелось соответствующих слов для описания, анализа и понимания этих состояний.

Бог не являлся для Онегина объяснительным принципом. Мысль о существовании интеллектуального ресурса такого рода никогда не приходила ему в голову. Он с легкостью пренебрег всем этим, и в результате мир абсолютных смыслов и ценностей, мир, несущий в себе разгадки тайн человеческого бытия, остался скрыт от него. А это, в свою очередь, обрекло его на беспомощность и незащитность перед инфернальной реальностью и демоническими структурами, преследующими его в обличьях приступов депрессии, злости, ожесточенности, готовности к лжи, коварству, убийству.

Читателя изумляет, из-за какого пустяка, с какой бездумно-капризной легкостью Онегин поддался темному искушению и вступил на путь, ведущий к кровопролитию:

Надулся он и, негодуя,
Поклялся Ленского взбесить
И уж порядком отомстить.

Темное, демоническое начало, будто почувствовав, что здесь ему есть чем поживиться, пробивает, подобно тарану, брешь в горделиво обособленном, замкнутом на самом себе онегинском мирке и вторгается в него. Оно лишает Онегина внутренней свободы, делает его, не готового к сопротивлению, безвольной марионеткой, начинает править его жизнью, превращает ее в подобие «страшного, непонятного сна» и добивается своей цели – заставляет обагрить руки кровью, стать убийцей.

Получается, что у Онегина, при всём его несомненном уме, не было не только внутренней свободы, но и дорогих ему мыслей, идей, которые прорастали бы из глубин его внутреннего «я» и защищали бы от демонических соблазнов чуждых и опасных умонастроений. Нет у него и выношенных убеждений, которые даются духовным трудом, готовностью к тщательному собиранию, вынашиванию, возвращению, расположенностью не только к анализу, но и к синтезу. Анализ стоит у него на первом месте. В его размышлениях и рассуждениях привычка к разъятию смыслов довлеет над практикой их собирания в целостности. Критицизм господствует над всеми прочими методами мышления и, подобно кислоте, разъедает в его картине мира все основания и структуры. Одновременно он вытесняет за линию мыслительного горизонта всё, на чем лежит одухотворяющая печать абсолютного, трансцендентного, еще более оголяя, опустошая пространства его внутреннего мира.

Онегин, пребывая в состоянии безверия, не может найти ни во внешнем мире, ни внутри себя ничего такого, что могло бы его надолго заинтересовать, воодушевить, подвигнуть к чему-то значительному, социально значимому, сверхличному. Вместо этого он находит в себе пустоту. И знаком этой внутренней опустошенности выступает тоска («жестокая хандра»). Съедающая его, она

подобна злой крысе, не щадящей ничего и выгрызающей внутри него всё и вся. Ее безнаказанные бесчинства свидетельствуют о слабости, недееспособности, беспомощности духа, который один мог бы с ней справиться, если бы пребывал в полном здравии, в состоянии должной развитости, в хорошей, боевой форме.

Пространство внутреннего мира становится похожим на шагреновую кожу: оно неумолимо убывает из-за беспощадных натисков тоски. Сокращаются масштабы онегинской личности, она мельчает, сжимается до незначительного и даже отчасти жалкого существа, бездарно и бесплодно изживающего свою никчемную жизнь.

Тоска-хандра, имеющая не столько социальную и психологическую, сколько экзистенциальную природу, выглядит несомненным злом, страданием особого рода, угнетающим и омрачающим внутреннюю, эмоциональную, интеллектуальную жизнь Онегина. Вместе с тем, в природе тоски, в ее экзистенциальной сути присутствует совершенно особая двойственность. При определенных обстоятельствах провидение, способное оборачивать зло во благо, может использовать эту двойственность и направить тоску в благое русло, т. е. обратить ее в средство духовного возрождения человека.

Дух, запертый в темную и душную клетку безверия, тяжело изнемогающий в ней и при этом не понимающий истинной природы своих страданий, может начать испытывать какое-то особое томление. Если он еще не омертвел окончательно, то это неясное томление может послужить его выходу из тупика. Оно вполне может оказаться томлением по Богу, то есть некой предварительной, пока еще очень смутной формой неосознанного богоискательства. Приведу один характерный пример.

Как-то автору этих строк довелось смотреть «Игру в бисер» – интеллектуальную передачу общероссийского телеканала «Культура». В один из зимних вечеров 2012 года она была посвящена «Евгению Онегину», и ведущий Игорь Волгин предложил каждому из участников вообразить свой вариант будущей судьбы

главного героя. Открытый финал романа как нельзя лучше располагал к таким фантазиям. И подумалось: а ведь с Онегиным впоследствии вполне могло бы произойти то, что в середине 1870-х гг. случилось с целым рядом представителей высшей петербургской аристократии. Краткий обзор этого необыкновенного события-процесса был представлен Н. Лесковым в очерке «Великосветский раскол». О нем же писали в те годы Ф. Достоевский и Л. Толстой.

Суть этой истории в том, что под впечатлением проповедей английского миссионера, лорда Г. Редстока большое число столичных аристократов, номинально считавшихся православными, а, по сути, ни во что не веровавших, стали евангельскими христианами-протестантами. Личный друг императора Александра II, богач-миллионер В. А. Пашков, прямой потомок Екатерины II, министр путей сообщений, граф А. П. Бобринский, барон М. М. Корф, княгини Н. Ф. Ливен и В. Ф. Гагарина, генеральша Е. И. Черткова, дочь поэта-партизана Дениса Давыдова Ю. Д. Засецкая и др. превратились в горячих молитвенников, неустанных проповедников, инициаторов широкой социальной и просветительской деятельности среди низших социальных слоев, в воспитательных домах, больницах, тюрьмах.

Не углубляясь в подробности, приведу лишь один эпизод из жизни Василия Пашкова. Один из современников оставил характерный словесный портрет этого полковника-аристократа: «Красивый брюнет, роста выше среднего, с манерами и обращением чистого аристократа, он имел приятный мягкий тенор, большие выразительные глаза. К делам веры, церкви и религии В. А. Пашков был совершенно равнодушен, а в вопросах канонических по-детски невежествен; о набожности никогда не зарождалось и мыслей в голове В. А. Пашкова, страстного охотника, любителя танцев, балов, крупного игрока в карты и лихого наездника».

Пашков с большим скепсисом относился к тому повышенному интересу, какой питало к проповедям лорда Редстока его

ближайшее окружение. В глазах полковника Редсток был «бессмысленным болтуном», не заслуживающим траты времени на выслушивание его разглагольствований. Но случилось неожиданное. Однажды Пашков, вернувшись из Москвы, застал у себя дома, среди гостей, приглашенных его женой, лорда Редстока. Избегнуть общения оказалось невозможно. За обедом шел разговор о Христе. После обеда все перешли в гостиную, и Редсток предложил всем вместе помолиться, первым встав на колени. Пашкову не оставалось ничего другого, как присоединиться к присутствующим. Впоследствии он вспоминал, что именно тогда, во время молитвы ему впервые довелось прочувствовать, как в него проникло сознание того, что зло пребывает в глубинах его существа, что он опутан множеством грехов. Одновременно он испытал и желание освободиться от этого темного, губительного груза. Ему открылось, что своими силами ему не избавиться от грехов, а можно это сделать только с помощью Бога. Только через Христа, протягивающего ему руку помощи и обещающего не вспоминать его прегрешений, он сможет изменить и обновить свою внутреннюю и внешнюю жизнь. Он ощутил в своем сердце горячее желание покаяться, освободиться от власти греха, начать новую жизнь, посвятить служению Христу всего себя, все свои силы и средства. Так он и поступил.

Неожиданные и поразительные перемены, произошедшие с душой и личностью Пашкова, не могли не изумить всех, кто его знал. Он изменился до неузнаваемости, стал другим человеком, совершенно не похожим на прежнего. Отставной полковник оказался незаурядным организатором. Его яркая личность и открывшийся дар проповедничества притягивали к нему людей. Он охотно свидетельствовал о своем духовном возрождении, о том, что пережил. Его огромный дом на Выборгской стороне стал местом проведения регулярных молитвенных собраний. Они привлекали большое число людей. В иные дни зал особняка, предназначенный для великосветских балов, вмещал до полутора тысяч человек. Одним словом, началась совершенно иная жизнь.

Прежний духовный опыт представителей высшей знати не отличался ни особой просветленностью, ни глубиной, ни обширностью. Вообще среди русских аристократов – как пушкинской эпохи, так и пореформенных десятилетий – твёрдая вера в Иисуса Христа была уже большой редкостью и являлась скорее исключением, чем правилом. Французская модель секуляризма, самая радикальная в тогдашней Европе, была перенесена на российскую почву и была принята дворянством почти без сопротивления и всё прочнее укоренялась в русской жизни и культуре.

Кто был виноват в том, что православная церковь не обрела в их глазах должного авторитета и не оказала почти никакого влияния на их духовное становление? Почему дух, душа, ум каждого из них прошли мимо нее? У Пушкина в романе есть крохотный намёк на отношение русской аристократии к официальной церкви и ее служителям. Это авторская ремарка, указывающая на тот страх, который испытывала юная Татьяна при одном только виде православного монаха в его черном одеянии.

Официальное православие, без меры утяжеленное бременами византизма, перегруженное обрядовой театральностью и церковно-славянской архаикой, не могло отзывать должным образом на духовные нужды прихожан. Но то, чего не смогло сделать оно, сделали простые, безыскусные проповеди не слишком красноречивого, но очень искреннего и горячо верующего проповедника, умевшего обнажать самую суть учения Христа. Высокие и прекрасные евангельские истины, освобожденные от всего наносного, легко входили в изголодавшиеся, опустошенные, истомившиеся человеческие души и преображали их. В результате богатые и титулованные блудные сыновья и дочери, уже успевшие до этого превратиться в духовных скитальцев, возвратились к Богу, минуя православную церковь с ее косным и жестким византизмом, через протестантизм. И произошло это в той самой среде, внутри которой жил и вращался Онегин.

Но если это так, то тогда спрашивается, почему случившееся с Пашковым, Бобринским, Корфом и другими, не могло бы про-

изойти и с Онегиным? Ведь не случайно в конце романа Пушкин, перечисляя те роли и амплуа, которые могли бы привлечь Онегина, указывает на возможность его превращения в квакера, т. е. в убежденного христианина протестантского толка. Ведь окажись Онегин в доме, где проповедовал лорд Редсток, то с ним вполне могло бы случиться то, что произошло с теми русскими графами, баронами, княгинями, чьи встречи с Богом состоялись.

Строго говоря, герои «великосветского раскола» пошли, конечно же, не за Редстоком, а за Христом, которого открыл им лорд-проповедник. Эти внешне более чем благополучные люди ощущали пустоту своей внутренней жизни. Она томила их до тех пор, пока в их души не вошли чистые евангельские истины, пока им вот таким неожиданным образом, через приезжего англичанина не открылись истинные, животворные глубины библейских откровений.

*Пушкинский роман – источник и тайна
русского экзистенциализма*

В. Набоков, изрядно потрудившийся над переводом «Евгения Онегина» на английский язык и создавший комментарий к нему, напоминающий лёгкое скольжение по текстовому паркету романа, не постеснялся назвать свой теоретический труд «кабинетным подвигом». Соглашаясь с такой оценкой, мы должны также признать, что оригинальный текст романа заслуживает титула подвига в несравнимо большей степени. Это действительно был подвиг не только художественный и интеллектуальный, но и общедуховный, культурно-исторический.

Подлинные масштабы этого творческого подвига по достоинству оценил Достоевский в своей знаменитой Пушкинской речи 8 июня 1880 года. Для него Онегин – блудный сын, русский скиталец, духовный странник. А в культуре XIX века люди такого типа – это почти всегда интеллектуалы, которые утратили интерес к библейско-христианскому духовному опыту, для которых

Бог «умер», а с Его «смертью» перестал существовать весь мир абсолютных смыслов, ценностей и норм.

Почему, спрашивается, таких героев, как Онегин, не было прежде в русской литературе? Причина состоит, вероятно, в особенностях хронологии тех депрессивных изменений, которые совершались в русском духе под влиянием процесса секуляризации. В допушкинские времена они были единичными, скрытыми, не слишком острыми и не оказывавшими серьезных воздействий на общее состояние культуры. Но динамика секуляризации всё настойчивее давала о себе знать, а с нею шел и процесс зарождения новой культурно-исторической, гуманитарной реальности. И Онегин предстает у Пушкина как олицетворение этой новой тенденции, как тип *секулярного человека*, в котором сосредоточены наиболее характерные знаки происходящих духовных изменений. Общая конфигурация экзистенциальных структур этого типа существенно отличалась от аналогичных структур *человека традиционного*, сформированного христианской цивилизацией и культурой. Открывалась новая, только еще нарождающаяся эпоха русского секулярного модерна, и Онегин принадлежал уже ей.

Если задаться вопросом, содержит ли «Евгений Онегин», этот с виду вполне секулярный роман о несчастной любви, какой-либо религиозный опыт, то ответ, как ни странно, должен быть утвердительным. Опыт этот, конечно же, весьма своеобразен: в нем много печали и мало радости. Он сумрачен и напоминает опыт героя евангельской притчи о блудном сыне. Пушкин раздвинул занавес и позволил читателю всмотреться в частную жизнь умного, одаренного русского человека, а также поразмышлять над судьбой, не освещенной светом Божьего присутствия. Причины же ее непросветленности в том, что Онегин, в отличие от блудного сына из Евангелия от Луки, не только не вернулся в покинутый отчий дом христианской веры, но даже еще и не начинал думать о возможности такого возвращения. Он находится в начале своего скитальческого пути и только лишь пригубил горь-

кую чашу своих духовных мытарств. Ему еще предстоит испытать ее до дна.

Методом от противного Пушкин доказывает, что вера – это высшее из всего, чем может обладать человек. Он помогает понять, что всякий, кто полагает, будто еще не дорос до веры, гораздо счастливее того, кто пытается убедить себя в том, что перерос ее. Первый имеет перед собой духовную перспективу, а второй лишает себя возможности иметь ее перед своими глазами. Перерасти веру невозможно, как невозможно духовно возвыситься над Богом. Нет такой точки жизненной траектории, откуда вхождение в состояние веры было бы невозможно. И Онегину еще только предстояло когда-нибудь это понять.

Пушкин поступил мудро, что не сделал своего героя обреченным на казнь декабристом, не послал его служить на Кавказ и не дал ему погибнуть в стычке с горцами, хотя такие варианты его судьбы поначалу и могли предполагаться. Он оставил его жить, скитаться, томиться. Поэт расстался с ним, когда тот пребывал в состоянии глубочайшего экзистенциального кризиса. Выберется ли Онегин из него, мы не знаем...

В сущности, «Евгений Онегин» – это роман не просто о духовном кризисе одного частного лица, но о кризисе христианского сознания как такового, о кризисе христианства в целом. Он уж объявился в России, начал набирать силу и обещал обрушить на гуманитарное сознание неисчислимое множество сложнейших проблем. И заслуга Пушкина в том, что он практически первым в русской литературе приступил к художественному исследованию этого процесса.

Судьба Онегина, этого русского скитальца, осталась в романе открытой, устремленной в некую перспективу, неведомую ни автору, ни читателю. И лишь сегодня, спустя почти двести лет, мы можем констатировать, что эта перспектива оказалась мрачной и жестокой. Но как в эмбрионе еще не просматривается будущий человек, как в младенце еще не проступают черты будущего страдальца или насильника, – так и в Онегине лишь едва проклюнул-

ся росток того атеизма-демонизма, который потом распустится ярким и страшным цветком в образе Ставрогина, засверкает зловещими красками на полотнах полубезумного Врубеля, а еще позднее рассеет семена богоборческих сумасшествий едва ли не по всему русскому тексту и по просторам всей русской земли. Они взойдут диким бурьяном бешеного богоненавистничества и едва ли не насмерть забудут ослабевшие и истончившиеся ростки истинной духовности, надолго оставив многие поколения онегинско-ставрогинских праправнуков без должной духовной пищи, внутренне выхолощенными, обреченными испытывать ощущения гнетущей пустоты в душах, сердцах и умах.

С «Евгением Онегиным» берет начало новая интеллектуальная традиция – исследование художниками экзистенциальных драм богооставленности, переживаемых как отдельными лицами, так и симфонической личностью всего русского народа. С каждым шагом на этом пути приобретался опыт, как мы бы сегодня сказали, «глубинного бурения», опыт проникновения в «подпольные» уровни индивидуального и коллективного «я», где «дьявол с Богом борются».

Эта борьба не была слишком успешной, и потому на авансцену русского гуманитарного сознания выдвигались тяжелые духовные проблемы, связанные с переживаниями состояний безверия, отчуждения, одиночества, скуки, тоски, отчаяния, безнадежности, бессмысленности всего сущего. Так складывался особый тип гуманитарного дискурса, которому предстояло получить название экзистенциальной философии. Примечательно, однако, то, что ее главным мотивом осталось то самое умонастроение, которое Пушкин облек в слова жалобного онегинского стенания: «Чего мне ждать? тоска, тоска!»

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

Теологическое призвание Достоевского

Общеизвестно, что тексты Достоевского открыты для теологического прочтения. Однако еще при жизни писателя среди аналитиков, интересующихся его творчеством, стали лидировать и задавать тон в основном представители секулярных направлений общественной мысли. Рассматривавшие его произведения преимущественно в позитивистском ключе, они, как правило, игнорировали присутствующую в них религиозную проблематику. Эта линия стала впоследствии господствующей в советском литературоведении. В атмосфере большевизма даже такие крупные, самобытные исследователи, как М. М. Бахтин, не имели возможности, при всей их любви к Достоевскому, уделять должное внимание его теологическим идеям. Только богословы, писатели и литературоведы русского зарубежья, остававшиеся свободными в своих мировоззренческих ориентациях и творческих пристрастиях, имели возможность рассматривать идейно-творческий мир Достоевского в его целостности и приближаться вплотную к богословским смыслам его текстов.

Если в богословии видеть только строгую систему теоретических знаний в виде доктрин, идей, принципов, нацеленных на осмысление индивидуально-коллективного религиозного опыта, то Достоевский оказывается за его пределами. Если учитывать, что он не теоретик, не систематик, то получается, что любые попытки выстроить некую целостную, рационально сконструированную систему из его религиозно-философских воззрений обречены на неудачу. Но если под богословием понимать совокупность тех

представлений и знаний, которые возникают в результате творческого стремления человеческого духа приблизиться к пониманию богооткровенных истин, то тогда возникает возможность говорить о *художественном богословии* писателя. Достоевский признавал существование Бога, веровал в Его благую волю, в воскресение Иисуса Христа и привносил этот духовный настрой в свои произведения, где присутствуют многочисленные свидетельства тому – библейские образы, символы, мотивы, прямые и скрытые цитаты из Священного Писания.

В пользу необходимости разговора о художественном богословии Достоевского свидетельствует еще одно обстоятельство. Современное богословское сознание видит одну из задач теологии в том, чтобы учитывать перемены, происходящие с миром и человеком, и стремиться как можно полнее и ярче высвечивать суть основополагающих богословских истин при помощи современных выразительных средств. Достоевский умел это делать как никто, что и превратило его творчество в предмет постоянного внимания профессиональных богословов всех христианских конфессий – православных, католиков и протестантов.

Признать Достоевского художником-богословом – это значит высветить в его философско-религиозном наследии не только то, что его сближает с общепринятыми формами богословствования, но и то, что отличает его от них. Первое же отличие, сразу бросающееся в глаза, заключается в особенностях тех внешних форм, посредством которых Достоевский размышляет о реалиях трансцендентного мира. Это, прежде всего, погруженность его религиозного дискурса в пространство *наррации*, в стихию художественно-образной повествовательности, в результате чего возникает нечто особенное, что не часто встречается в истории христианской мысли, – *единство теологии и художественности*.

То обстоятельство, что художественно-образная наррация Достоевского переводима на язык богословских идей, не облегчает, а, напротив, затрудняет задачу реконструирования его богословия в целом. Писатель не сочинял теологических трактатов, содержащих систематический анализ библейских или

святоотеческих текстов, не стремился к созданию спекулятивных богословских конструкций, не занимался ни экзегезой, ни библейской герменевтикой, ни какими-либо иными богословскими изысканиями. И все же мы позволяем себе говорить о нем как о богослове потому, что у нас перед глазами есть тексты Четвероевангелия, написанные в нарративной форме и тоже не являющиеся образцом систематического богословия. Но, как известно, из евангельских текстов выросла христианская теология, и потому отношения между текстом Евангелия и совокупным интертекстом христианского богословия могут служить исходной эпистемологической моделью при анализе типологически сходных ситуаций.

Иными словами, нет никакой надобности выстраивать на основе всей совокупности текстов Достоевского некую теологическую систему. Равно нет необходимости и в том, чтобы «поражать в теологических правах» сильного и оригинального мыслителя, который облачал свои религиозно-философские идеи в художественные формы, не стремясь к выстраиванию собственной модели теологического дискурса со строго рациональной архитектурой.

Если исходить из определения богословия как совокупности запечатленных в текстах размышлений о Боге и Его отношениях с мирозданием, человечеством и отдельной личностью, то такое богословие у Достоевского имеется. Не являясь создателем систематической теологии, он, однако, был разработчиком целого ряда крупных богословских идей, которые облачены у него либо в художественные, либо в публицистические, либо в эпистолярные формы. Его богословие не просто повествовательно, но и художественно, и эта художественность такова, что за образами, диалогами, драматическими сценами всегда присутствует убежденность автора в том, что Бог, с одной стороны, и силы тьмы, с другой, активно действуют в этом мире, и что люди, независимо от того, учитывают они это или нет, пребывают в духовном пространстве, где дьявол с Богом борется.

Образы Достоевского, всегда конкретные и неповторимые, насыщены явственным теологическим содержанием, которое невозможно не замечать, с которым нельзя не считаться, и которое требует к себе самого серьезного отношения. И хотя, с одной стороны, художественная нарративность выводит тексты Достоевского за пределы цеховой корпоративности христианских богословов как профессионального сообщества, она же, вместе с тем, открывает врата для сознания, неискушенного в вопросах веры, и даже для тех, кто вообще пребывает вне веры, словом, для тех, кто никогда в жизни не прикоснется ни к одному богословскому сочинению.

Только на первый, самый поверхностный взгляд может показаться, что художественное и философско-теологическое мышление Достоевского подчиняются разным правилам. Однако на том семантическом уровне, где речь идет о предельных смыслах бытия и абсолютных ценностях, налицо несомненное сходство используемых писателем дескриптивно-аналитических средств. Их сближают как общая ориентированность на истины Евангелия, так и общность охватываемого ими проблемного пространства. Если теология, как утверждают сами богословы, «погружена скорее в вопросы веры, надежды и любви, греха и спасения, жизни здесь и теперь, в наши надежды на загробную жизнь, а прежде всего – задается вопросом о Боге и тем, что Бог совершил во Христе»¹, то в это же самое погружена и художественная мысль Достоевского. Богословствование и живописующая художественность сосуществуют в его текстах на паритетных началах. Между ними установлены отношения конструктивного взаимодействия, где каждая сторона дополняет другую и вносит в общую повествовательную ткань свои содержательные штрихи и смысловые оттенки. В результате получается так, что художественность не препятствует, а способствует постижению теологической значимости идей и образов.

У художественного богословия Достоевского есть еще одна особенность, к которой применимо известное понятие *магиче-*

¹ Моррис Л. Теология Нового Завета. СПб., 1995. С. 11 – 12.

ского реализма. К его истинному смыслу помогает приблизиться мысль Вяч. Иванова о том, что художник-реалист – это тот, кто способен сочетать в своем творчестве «верность вещам» с верностью идеям, идеалам, священным символам и для кого открывается возможность творческого продвижения «от реального к реальнейшему». Именно этой способностью проникать сквозь реальное и приближаться к «реальнейшему» обладал Достоевский. Он не возражал против того, чтобы критики называли его реализм «идеализмом», видя в этом глубокий смысл: «Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики. Мой идеализм – реальнее ихнего. Господи! Порассказать толково то, что мы все, русские, пережили в последние 10 лет в нашем духовном развитии, – да разве не закричат реалисты, что это фантазия! А между тем это исконный, настоящий реализм! Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавает... Ихним реализмом – сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты»². Для Достоевского «казенный взгляд» на обыденные явления, присутствующий в произведениях многих заурядных литераторов, – это еще не реализм. Там, где писатель не в состоянии проникнуть за поверхность явления, за внешнюю оболочку факта в его глубины, которые всегда непостижимо фантастичны, т. е. когда ему не под силу движение «от реального к реальнейшему», он не вправе называть себя реалистом.

Достоевский умел в своих произведениях смещать временные координаты и перемешивать временные потоки. То же самое он делал и с пространством: оно зачастую теряет у него устойчивость, лишается привязанности к чему-либо прочному, заставляет читателя утратить всякое представление о том, где его «я» находится на самом деле. В художественных мирах Достоевского зачастую существенно ослаблена или даже иногда сведена к минимуму психофизическая причинная детерминация изображаемых состояний и событий. Ее замещает логика, не вписывающаяся в обыч-

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 28, ч. II. Л., 1985. С. 329.

ные каузально-детерминационные схемы, подчиняющаяся неким таинственным силам, в сущность которых человек не в состоянии проникнуть. При этом обе реальности, физическая и сверхфизическая, сосуществуют в таком глубоком взаимопроникновении, что даже их мысленное, условно-теоретическое разделение теряет всякий смысл. Самое же удивительное из того, что происходит с читательским «я», осознавшим подобную двойственность бытия, — это не отрыв от реальности, а напротив, возникновение ощущения, что оно погружается в такие смысловые пласты сущего и должного, где ему открывается жизненная правда самой чистой и высшей пробы, которая прежде была от него скрыта.

Главная особенность магического реализма Достоевского состоит в том, что это не языческий, не оккультный, а *христианский* реализм. И это придает его художественно-религиозному письму теологическую значимость, способность полноправно, в полную силу участвовать в жизни и развитии христианского богословского дискурса. С. Фудель верно заметил, что «христианство Достоевского в искусстве — это не речи проповедника. Это почти не определяемая локально, но всегда ясно ощущаемая общая точка зрения на мир, какой-то луч света, откуда-то сбоку освещающий темное царство его художественных трагедий. Попадая в стихию его больших романов, мы знаем, что мы вошли в стихию христианского миропонимания, мы стали видеть и понимать мир похристиански, что в этом аду нас сопровождает Вергилий, христианское чутье которого адекватно его чутью художественному»³.

Достоевскому после того, как он почувствовал и осознал, что Бог как главное путеводное начало вошел к нему в душу, в творческое сознание, нужен был Христос не приземленный, секуляризованный, как у Ренана и Штрауса, а абсолютный, истинный. Только в такого Христа он хотел верить и только Ему поклоняться. О том, насколько высоко он ценил это свое стремление, говорит его следующее признание: «Верить, что нет ничего прекраснее, глуб-

³ Фудель С. Явление Христа и современность // Ф. М. Достоевский и Православие. М., 1995. С. 138.

же, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»⁴.

Каждый исследователь, признающий в Достоевском крупного и самобытного русского богослова, вправе иметь собственную точку зрения на религиозные воззрения писателя. Каждый вправе выстраивать, реконструировать собственную модель богословия Достоевского, позволяя ему, при сохранении незыблемым текстуального, идейно-содержательного ядра, обретать различные концептуально-дискурсивные формы. Последние будут при этом зависеть от множества частных обстоятельств, связанных с эпохой и культурой, внутри которых живет интерпретатор, с особенностями его ментальности, мировоззрения, творческих наклонностей и т. д. Поэтому можно сказать, что на сегодняшний день, при отсутствии общепризнанной дискурсивной модели теологии Достоевского, существуют теология Достоевского-Бердяева, Достоевского-Мережковского, Достоевского-Булгакова, Достоевского-Розанова, Достоевского-Лосского, Достоевского-Антония Храповицкого, Достоевского-Гвардини и т. д.

Мы имеем все основания говорить об особом теологическом призвании Достоевского. Богословская проблематика вошла в его творчество не сразу и не в результате его целенаправленных усилий, а как бы помимо его воли. Несколько важных факторов сыграли при этом определяющую роль. Во-первых, потребовались серьезные испытания, тяжелейшие личные потрясения, чтобы писатель отошел от тех либеральных воззрений, которые едва не захватили и не поглотили его целиком в начальный период творчества. Петропавловская крепость, инсценированная казнь на Семеновском плацу, долгие годы каторги и солдатчины придали его духовному зрению и слуху повышенную чуткость к религиозно-богословским вопросам.

⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 28, ч. I. Л., 1985. С. 176.

Во-вторых, переходная эпоха пореформенной России, ее медленная трансформация из традиционного общества в индустриальное, и одновременное вхождение российской цивилизации и культуры в эпоху модерна с его секуляризмом, крушением иерархий теоцентрически ориентированных ценностей бросали вызов христианству. Надвигавшийся на российскую цивилизацию тяжелейший духовный, экзистенциальный кризис необходимо было осмыслить не только в позитивистских, материалистически-нигилистических терминах социального радикализма, но и в христианских категориях. Нужна была христианская теология кризиса, теология аномии, как индивидуальной, так и социальной. И Достоевский принял этот вызов истории и создал свое *богословие греха и беззакония*. И, в-третьих, на фоне застоя официального церковного богословия религиозно-философская мысль, аутентичная запросам времени, нашла в России возможность развиваться в иных формах, предоставляемых областью литературно-художественного творчества. Приняв эти вызовы⁵

⁵ Спустя десятилетия, уже в XX в. английский историк-культуролог Арнольд Тойнби сформулирует концепцию, в которую задним числом впишется та непростая логика духовного поиска, через которую прошел Достоевский. Тойнби изобразит историю как экзистенциальную драму, в которой разыгрываются сцены всевозможных испытаний, обрушиваемых на человека высшими силами. Испытания могут выступать в виде естественных и социогенных катаклизмов, внешних нашествий и завоеваний, возникновения опасных очагов социального возмущения внутри локальных цивилизаций и т. д. Так мир бросает свой вызов человеку, который обязан достойным образом ответить на него. Ответ же, в свою очередь, предполагает энергичные творческие усилия, позволяющие справиться с обстоятельствами и, по возможности, разрешить обнаружившиеся противоречия. Затем следует новый «вызов», порождающий новые «ответы», не позволяющие цивилизации впасть в состояние дремоты, самодостаточности и самодовольства. Ритмические чередования «вызовов» и «ответов» составляют пульс существования локальной цивилизации от рождения до ее угасания. Характерно, что на все «вызовы» мира отвечает не общество в целом, а в первую очередь его творческая элита, ведомая жизненным порывом, заряжающая своей энергией массы и ведущая их за собой.

и встав на путь открывшихся духовных возможностей, Достоевский сумел силой своего творческого гения оказать живительное воздействие на духовно-религиозную жизнь российского общества, на русскую религиозную философию и даже на православное богословие в лице его наименее ортодоксальных и наиболее творческих представителей (Антоний Храповицкий и др.). То есть можно говорить, что в каком-то смысле Достоевский и русская религиозная метафизика приняли на себя миссию развития богословской мысли в России. Более того, Достоевский оказался признанным духовным лидером этого процесса, так что даже после его смерти эта лидирующая роль за ним продолжала сохраняться. Одним из свидетельств тому может служить то обстоятельство, что практически каждый крупный религиозный философ, церковный и светский богослов серебряного века, а затем и русского зарубежья считали своим долгом уделить его творчеству особое внимание в своих трудах. И это несмотря на то, что в теологическом дискурсе Достоевского тема неверия была представлена гораздо отчетливее темы веры. И это понятно: эпоха модерна и секуляризма давали о себе знать и настойчиво актуализировали тему массового безверия.

Характерно, что сам Достоевский никогда не скрывал глубокой противоречивости своего личного религиозного опыта и неоднократно признавался, что на протяжении всей жизни мучился вопросом о существовании Бога и что чем больше его разум приводил доводов «против», тем сильнее была в его сердце жажда веры⁶. В русле этой коллизии внутренней жизни сложился за-

⁶ Данное состояние типично не только для человека эпохи раннего модерна, каковым являлся Достоевский, но и для человека позднего модерна и постмодерна. Оно присуще не только людям, пребывающим в состоянии полуверы-полуневерия, но и искренне и глубоко верующим христианам. В этом смысле характерно признание крупного современного богослова К. Мартини, утверждавшего, что «верующий» и «неверующий» – это не только два типа людей, но и два состояния одного и того же человека. В каждом христианине, даже в богослове и священнослужителе, есть что-то от того и от другого (См.: Эко У., К. Мартини. Диалог о вере и неверии. М., 2007. С. 15).

мысел романной эпопеи «Атеизм», протагонист которой, выступавший художественным «alter ego» автора, должен был пройти через горнило тех же сомнений. В 1869 г. Достоевский в письме А. Н. Майкову писал, что жизнь главного героя задуманного романа предстанет как история борения с собой, история падения и воскрешения, а сам он будет напоминать вольтеровского Кандида с той существенной разницей, что его странствия станут совершаться преимущественно в сфере духа. Эпопея должна была стать грандиозной русской теодицеей. Позднее идея «Атеизма» трансформировалась в замысел сверхромана «Житие великого грешника», частичными воплощениями которой стали романы «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы», в содержании которых важное место заняли «настоящие русские вопросы» о существовании Бога и бессмертии души.

Если учитывать, что одна из главных задач богословия состоит в том, чтобы облекать духовную силу христианских догматов в современные дискурсивные формы, вписывать их в духовный контекст новой эпохи, не позволять растворяться в нем и сохранять свои путеводительские свойства, то Достоевский умел это делать как никто. Это и превратило его творчество не только в предмет постоянного внимания профессиональных богословов, православных, католиков и протестантов, но и придало христианской поэтике его романов способность успешно выдерживать натиск самой секулярной из эпох.

Теология «Записок из подполья»

«Записки из подполья», этот маленький шедевр Достоевского, органично соединяют в себе черты не только гениальной литературы и неординарной философии, но и загадочной теологии. В тексте «Записок» есть много такого, что не поддается объяснениям ни с литературно-критических, ни с философских позиций. Остаются скрытыми целые пласты экзистенциальных смыслов, залегающих в труднодоступных семантических глуби-

нах текста, связанных с его внутренней трансцендентностью и нуждающихся не только в метафизической, но и в теологической интерпретации.

Среди ученых-гуманитариев популярна полушутливая поговорка о том, что главная цель интерпретации – понять текст лучше, чем его понимал сам автор. Как бы то ни было, но любая интерпретация либо приближает к авторскому замыслу, погружая в его семантические глубины, делая их более прозрачными и помогая разобраться в смысловых кодах, требующих дешифровки, либо же отдаляет от решения этих задач, удерживая на поверхности. Но задача многократно усложняется в тех случаях, когда приходится иметь дело с текстом столь невероятной смысловой глубины и демонстративной провокативности, как «Записки из подполья», вводящие читателя в состояние не только когнитивного диссонанса, но и эмоционального шока.

Гете утверждал, что природа не делится на разум без остатка. Это утверждение можно толковать гораздо шире, добавив к природе еще и общество, а также человека, культуру и литературу. В этот же ряд можно поставить и «Записки из подполья», чье содержание также не делится без остатка на разум. В нем присутствует многое из того, что не вписывается в схематику обычных рациональных принципов детерминистского анализа. К смысловым кодам «Записок» бесполезно подходить с ключами, изготовленными в мастерской методологического атеизма. Самые важные из них попросту не откроются и будут требовать более аутентичных подходов.

Достоевский, вынесший темное содержимое внутреннего мира героя «Записок из подполья», как некоего загадочного антропологического «черного ящика», на уровень публичной рефлексии, создал образ человека-парадигмы. Возник танатологический и одновременно генеалогический текст-репортаж о смерти и рождении – о «смерти Бога» внутри индивидуального «я» и о рождении нового человека с новым типом мировосприятия, с сознанием, лишенным опоры и ощущающим под

собой лишь бездонную хлябь релятивизма. Подполье же предстает в виде экзистенциальной и одновременно трансцендентной реальности, неисчерпаемой по своей содержательной глубине, могущественной по своей действенности и влиятельности на мировосприятие, мышление, поведение человека. Слова О. Мандельштама об «изрытой и всколебленной смысловой поверхности» текста дантовской «Божественной комедии» вполне применимы к семантическому полю «Записок из подполья». Но при этом возникают вопросы о том, кто «изрыл» это поле и что его «всколебало»? И здесь нам не обойтись без помощи принципа методологической теонии.

На первый взгляд может показаться, что данный принцип ориентирован на преимущественное исследование религиозно окрашенного материала и мало пригоден там, где его нет, где автор и его герои демонстрируют полное отсутствие малейшего религиозного чувства или интереса. Но не следует спешить доверять этому взгляду, и прежде всего потому, что он не учитывает такого свойства теологической методологии, как *универсализм*. Ведь подобно тому, как ни одна из реалий, включая те, что пребывают в бесконечном отдалении от Бога, не выпадает из Его поля зрения, так и ни одной проблемно-тематической области литературного мира не грозит оказаться за предметными границами теологии литературы. Существование таких тематических богословских сфер, как «теология греха», «теология беззакония», «теология безверия» и проч., указывает на возможность богословского анализа литературных текстов, в которых господствует обстановка беззакония и безверия, царит дух секуляризма, девиантный с точки зрения богословия.

Общеизвестно, что тексты, в которых описываются девиантные формы человеческого существования, доминируют в мировой культуре. Их абсолютное количественное преобладание фактически превратило мировую литературу в девиантографию. Один из ответов на вопрос, почему так произошло, содержится в книгах Ветхого и Нового Заветов, рассказывающих о том,

как склонность человека «заявлять своеволие», т. е. демонстрировать свою свободу не должным образом, ослабила его связь с Богом и, как следствие, резко уменьшили его духовный потенциал и творческие силы. Внутри человека, отклонившегося от должного пути, заданного заповедями Творца, нарушилась дарованная гармония духовного и естественного, а в общественной жизни людей утвердились дисгармоничные формы взаимодействий духовных и социальных начал. «И поскольку они не рассудили иметь познание Бога, предал их Бог безрассудному уму делать недолжное» (Рим.1,28). Человеку, с роковым постоянством оказывавшемуся игрушкой трудно управляемых плотских и социальных сил, требовались огромные усилия для поддержания равновесия между духовным и плотским, с одной стороны, и духовным и социальным, с другой. А поскольку духовного потенциала чаще всего оказывалось недостаточно, то история превратилась в череду нескончаемых девиаций – пороков и преступлений, лишь изредка оттеняемых картинами духовных побед. При этом самым печальным оказалось то, что литература, развивавшаяся параллельно с историей, обрела, кроме способности к созиданию духовности, еще и способность к ее разрушению. Таким орудием деструктивных интервенций в жизненный мир человека стали *демонические структуры*, имевшие своей целью всё большее отдаление человека от Бога и прочно утвердившиеся внутри литературной реальности. Можно сказать, что практически эти структуры – ровесники человеческого рода. Ведь когда библейский змий-искуситель заговорил с прародительницей Евой и не встретил с ее стороны явного сопротивления, то внутри нее незамедлительно образовалась первая греховная, демоническая структура. Ею стала мотивация, подтолкнувшая к нарушению Божьего запрета, нацелившая на получение удовольствия от запретного плода, на обретение такого соблазнительного свойства, как обещанное дьяволом всезнание. Роковой, губительный характер этой мотивационной структуры незамедлительно обнаружился, сделав ее пусковым механизмом

неисчислимым бедствиям в судьбах как самих прародителей, так и их бесчисленных потомков. Впоследствии массовый секуляризм нового и новейшего времени лишь резко усилил действенность богоотрицающих, ресентиментных сил, разнообразил их перечень, расширил поле их деятельности, стимулировал процесс повсеместных подмен христианских воззрений легковесно-оптимистическими прожектами, устремленными в иллюзорную бесконечность предполагаемого прогресса, привел к почти полной утрате массовым человеком нравственной бдительности относительно серьезных угроз, исходящих от демонических структур, корнящихся как внутри него, так и в окружающем его социальном мире.

Если говорить о литературе, то внутри нее демонические структуры (или их художественно-образные отображения и воплощения) дают знать о себе тогда, когда авторское «я» (или «я» протагониста, занимающего позицию богоотрицания) стремится вынести Бога «за скобки» собственного мира, отдалиться от Него, что неизменно оборачивается приближением к противоположному полюсу, где нет Бога, но есть Его антипод. Говоря «нет» Богу, автор или его герой одновременно говорят «да» врагу человеческому и всем силам тьмы. Оказаться по ту сторону «да» и «нет», добра и зла, божественного и демонического ни авторское «я», ни литературный текст, ни существующая внутри текста художественно-эстетическая реальность не в состоянии.

Литературно оформленные демонические структуры, несмотря на текстуальные границы, способны вести самостоятельную жизнь и превращаться из вторичных, производных в первичные, задающие тон, детерминирующие не только содержательный строй произведения, но и характер соприкасающихся с текстом внетекстовых данностей. Если они, эти структуры, занимают хозяйское, господское положение, как, к примеру, в произведениях де Сада, Бодлера, Лотреамона, Арто, Жене, не встречаются нигде ни малейшего сопротивления, устраиваются внутри текстов с основательностью и даже комфортом, то тогда уже сами тексты

становятся демоническими, богоборческими структурами, способными генерировать богоотрицающие реалии антропологического, социального, политического характера.

Если «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), то враг человеческий есть тьма, и нет в нем никакого света. Нет никакого света и в демонических структурах. И невозможно говорить об их творческой, т. е. светоносной природе. Зло не есть творческая сила ни в исторической, ни в общественной, ни в личной, ни в интеллектуальной, ни в художественной жизни. Демонические структуры узко специализированы: их дело – разрушение и только разрушение, куда бы они ни проникли, будь то наука, мораль, искусство, философия, право или политика.

Довлеющие в «Записках из подполья» дух «скверного анекдота», атмосфера истерической скандальности – это только внешние признаки реальности, получившей название подполья. Данное понятие следует признать весьма удачной находкой автора, поскольку присутствующая в нем метафорика уже сама по себе приближает к пониманию того, что такое внутренняя трансцендентность темного, демонического характера. Оно недвусмысленно указывает на тьму трансфизической бездны, в глубинах которой теряются основания демонических структур.

Ключевыми факторами, либо страхующими, защищающими человека от интервенций демонических структур, либо придающими его сущностным способностям демоническую направленность, служат *вера* и *безверие*. В христианской теологии эта оппозиция является базовой для жизненного мира личности и ее судьбы. Стоит человеку лишь перевести стрелку магистральной ориентации и отвернуться от Бога, как возникает совершенно особое видение и понимание мира, общества, культуры, и в личностных структурах, в мышлении, в иерархии ценностей и норм незамедлительно начинают совершаться серьезные изменения. Индивидуальное «я», ведомое безверием, как бы затемняется, сужается и мельчает, происходит глубинная девиантологизация всех его сущностных структур – душевно-эмоциональных, воле-

вых, мотивационных, интеллектуальных. И напротив, чем органичнее вера включена в жизненный мир человека, чем явственнее ее проявления, тем надежнее она защищает его от опасности демонизации внутренних свойств, тем успешнее обеспечивает выходы «я» в трансцендентную беспредельность абсолютного, позволяя ему ощущать на себе его высветляющую действительность.

Несоответствие жалкой, ничтожной внешней жизни героя «Записок» масштабам бурной, почти титанической жизни его внутреннего «я» не есть проявление несправедливости. Напротив, оно как раз демонстрирует воздающую справедливость, поскольку неприглядная внешняя жизнь подпольного господина есть не что иное, как возмездие, уже при жизни настигшее его. Здесь несомненно присутствие причинно-следственной цепочки: от *безверия как определяющей демонической структуры к демонизации внутренней жизни*, затем к *глубокой депрессивности мировосприятия* и, наконец, к *эмоциональным, интеллектуальным и поведенческим девиациям*. Описание всех звеньев этой цепи и составляет основное содержание новеллы, превращая ее в полномасштабный девиантографический этюд с несомненной теологической подоплекой.

Безверие, как духовное грехопадение, сместило траекторию жизненного пути героя, поменяло в его судьбе все плюсы на минусы, придало ей вид жалкого и уродливого существования, поддающегося адекватному описанию только в терминах экзистенциальной девиантологии. Именно оно, безверие, предстало в качестве главной демонической структуры, задающей всему тон и преобразующей как внутреннюю, так и внешнюю жизнь подпольного господина, превратило эту жизнь в негатив, противоположность тому, чем она должна и могла бы быть. Судорожно пульсирующая мысль этого блудного сына, устремленная не к Богу, а в противоположную сторону, утратившая под влиянием «злых идей» саму память о Боге, движется, сама не зная куда, ищет чего-то *своего*. Автономный разум, воспаленный,

взвинченный сознанием своей самодостаточности, черпает силу в сумеречной энергетике собственного подполья и не видит вокруг себя соперников, способных сравниться с ним в остроте и пронизательности. При этом он ничего не желает знать о трансцендентных высотах сущего и должного; они для него не существуют. В отличие от Гете, подпольный господин убежден в том, что все в мире делится на разум без остатка и что сам он есть *человек разумный* и только. Но, хотя он действительно чрезвычайно умен, а его суждения точны и остры, и в мировой литературе трудно отыскать конкурирующую с ним фигуру, всё же его ум бесконечно отдален от истинной мудрости, пораженный каким-то странным недугом, будто хромотой, придающей герою черты гениального калеки, блуждающего в стороне от магистралей не только мудрости, но и простого, жизненно необходимого здравого смысла. Этот ум «со сдвигом», импульсивный и капризный, склонный к интеллектуальным вывертам, несущий в себе начала личного беззакония, одержимый «метафизической истерией», отклоняется от должного и постоянно претывается. Одержимый идеей своеволия, трактуемой как идея автономии разума, он приходит к тому, что сама способность к «усиленному сознанию» оборачивается против него и начинает расцениваться им как болезнь, поскольку не укрепляет его жизненные позиции, а постоянно приводит к обидным и позорным поражениям. Изреченные мысли оказываются ложью, склонность к рефлексии оборачивается гротескной исповедальностью без покаяния, катарсиса и метанойи, опыты автопортретирования превращаются в скандальные формы самозаголений и самообнажений. Вместо мудрости приходит нечто, напоминающее безумие, заводящее раскрепощенный разум в тупики превратных констатаций и оценок. Подпольный господин оказывается в той категории интеллектуалов, о которых некогда было сказано, что они «осустились в умствованиях своих... Называя себя мудрыми, обезумели... Они заменили истину Божью ложью... И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать не-

потребства... Так что они исполнены всякой неправды... злобы... распрей... Злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло...» (Рим. 1, 21-32).

Подпольного господина одолевает не декартовское сомнение, а всеобъемлющее недоверие по отношению ко всем проявлениям истины, красоты, добра, справедливости. Он фактически заявляет: не верю никому и ничему! Его «самость», отстранившаяся от Бога, и его разум, перечеркнувший все абсолютные смыслы, ценности и нормы, сами превращаются в демонические структуры, готовые самодовлеть, стремящиеся господствовать. В его глазах оптический принцип тотальной подозрительности предпочтительнее презумпции доверия Богу. Но опасность предпочтений такого рода и злокачественность их последствий не замедлили обнаружиться. Принципиальный отказ от ресурсов библейско-христианского духовного опыта влечет за собой оскудение души, порождает чудовищные диспропорции в архитектонике внутреннего мира, приводит к тому, что рядом с великолепно развитым интеллектом обнаруживается истощенный, опустошенный, полумертвый дух, неспособный обуздывать «страсти ума», укрощать непомерные амбиции разума. Этот разум, предоставленный самому себе, пытающийся утвердиться на своих собственных основаниях, неожиданно для себя оказывается наедине с мрачным зевом подполья, на краю трансфизической бездны и начинает погружаться в ее тьму, переходя в состояние глубокой мировоззренческой депрессии. Если учитывать, что в христианской антропологии депрессия есть явный знак господства демонических начал (структур) в жизненном мире человека, то запись речей подпольного господина обретает вид депрессивного нарратива, внутренне демонизированного текста, который затруднительно причислить к жанру изящной словесности.

Только весьма поверхностному взгляду может показаться, что подпольный господин будто бы совершил чуть ли не духовный подвиг, сумев в дерзких выпадах против традиционных норм интеллектуального благочестия отважно «заголить и обнажить»

экзистенциальные структуры своего «я». То, что он проявил отвагу, это действительно так, но назвать этот вызов подвигом, т. е. нравственным деянием, заслуживающим исключительно положительной оценки, невозможно. Когда духовное «я» человека на глазах у читателя распадается, разваливается, «захлёбывается в потоке мысленном страстей» (П. А. Флоренский), безпокаянно гибнет в судорогах, конвульсиях, скверне самооплёвывания, налицо не подвиг, а сокрушительный крах. Когда это «я» становится похоже на человеческое тело, оказавшееся жертвой теракта, оставившего от него лишь отдельные устрашающие фрагменты, растерзанные брутальным натиском демонических структур, налицо истинная трагедия.

Какую же катастрофу, какой личный апокалипсис надо было человеку пережить, чтобы превратиться в то, что изображено в «Записках»? В контексте тех мировоззренческих и методологических посылов, которые задает теология литературы, напрашивается только один-единственный ответ: такой катастрофой, имевшей столь тяжелые экзистенциальные последствия, стала для героя «смерть» Бога в его личном жизненном мире. И всё то, что критики называли и называют в этой новелле, в образе ее протагониста безобразным, гнусным, низменным, отвратительным, служит одной цели – заставить читателя содрогнуться и ужаснуться при виде человека, растерзанного, раздавленного собственным безверием.

ПРОВИНЦИАЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

Старорусский период: эвристичность биографического

Наиболее плодотворный период творческой биографии Ф.М. Достоевского связан с ежегодными продолжительными пребываниями семейства писателя в Старой Руссе в 1872–1880 гг. В этот период, самый благополучный и сравнительно спокойный в бурной жизни писателя, создавались главы романов «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы», были написаны многие страницы «Дневника писателя».

Несомненно, правы те, кто считает, что культурно-исторический феномен, именуемый «Достоевский и Старая Русса», пребывает в одном ряду с такими реалиями отечественной культуры, как «Пушкин и Михайловское», «Толстой и Ясная Поляна». И он, конечно же, требует соответствующего осмысления с использованием современных методов гуманитарного познания.

История обретения Достоевскими своего дома в Старой Руссе известна в своих основных чертах достаточно хорошо. В 1971 году, после возвращения из Европы, денежные затруднения серьезно осложнили жизнь писателя и его семейства. Дороговизна столичной жизни стала для него столь ощутимой, что возникла мысль об отъезде куда-нибудь в не столь отдаленную провинцию, где жизнь была значительно дешевле и где можно было бы переждать трудные времена. В это время профессор Петербургского университета Михаил Иванович Владиславлев, родственник писателя (с 1865 года он – муж племянницы писателя Марии Михайловны), уроженец Старой Руссы, посоветовал Достоевскому

обратить свое внимание на этот город-курорт, известный своими лечебными минеральными водами.

Весной 1872 г. Достоевский писал своей сестре Вере (в замужестве Ивановой): «...А так как вопрос о даче для нас слишком важен, то мы, по совету Владиславлевых, и поручили им (у Владиславлева там отец) нанять дачу в Старой Руссе. Владиславлевы хвалят место, хвалят воды, дешевизну и комфорт. Правда, место озёрное и сыренькое, это известно, но что делать. Воды действуют против золотухи и полезны будут Любе... Скажу только, что, кажется, наверно найдем в Старой Руссе, тем более, что уж очень много удобств — дешевизна, скорость и простота переезда и, наконец, дом с мебелью, с кухонной даже посудой, воксал с газетами и журналами и проч. и проч»¹.

Дом, который устроил бы Достоевских, удалось снять не сразу. Поначалу пришлось поселиться у священника о. Иоанна Румянцева, где ощущалась некоторая стесненность. Лишь в следующем, 1873 году появилась возможность провести лето в сравнительно просторном и удобном доме отставного подполковника Александра Карловича Гриббе.

В 1876 г. семидесятилетний Гриббе умер. Анна Григорьевна, огорченная и встревоженная этим печальным событием, писала: «Кроме искреннего сожаления о кончине доброго старичка, всегда так сердечно относившегося к нашей семье, нас с мужем обеспокоила мысль, к кому перейдет его дача и захочет ли будущий владелец ее иметь нас своими летними жильцами. Этот вопрос был для нас важен: за пять лет житья мы очень полюбили Старую Руссу и оценили ту пользу, которую минеральные воды и грязи принесли нашим деткам. Хотелось и впредь пользоваться ими. Но, кроме самого города, мы полюбили и дачу Гриббе, и нам казалось, что трудно будет найти что-нибудь подходящее к ее достоинствам. Дача г-на Гриббе была не городской дом, а скорее представляла собою помещичью усадьбу, с большим тенистым

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 29, кн. 1. Л., 1986. С. 234-235.

садом, огородом, сараями, погребом и проч. Особенно ценил в ней Федор Михайлович отличную русскую баню, находившуюся в саду, которою он, не беря ванн, часто пользовался.

Дача Гриббе стояла (и стоит) на окраине города близ Коломца, на берегу реки Перерытыцы, обсаженной громадными вязами, посадки еще аракатеевских времен. По другие две стороны дома (вдоль сада) идут широкие улицы, и только одна сторона участка соприкасается с садом соседей. Федор Михайлович, боявшийся пожаров, сжигающих иногда целиком наши деревянные города (Оренбург), очень ценил такую уединенность нашей дачи. Мужу нравился наш тенистый сад, и большой мощеный двор, по которому он совершал необходимые для здоровья прогулки в дождливые дни, когда весь город утопал в грязи и ходить по немощеным улицам было невозможно. Но особенно нравились нам обоим небольшие, но удобно расположенные комнаты дачи, с их старинною, тяжелою, красного дерева мебелью и обстановкой, в которых нам так тепло и уютно жилось»².

Наследница умершего А. К. Гриббе выставила дом на продажу. Друг семьи Достоевских, священник о. Иоанн Румянцев посоветовал им приобрести дом. Однако долги, с которыми писатель до сих пор не рассчитался, воспрепятствовали покупке. И тогда А. Г. Достоевская нашла выход: она попросила своего брата И. Г. Сниткина купить дом на себя с условием, что, как только у Достоевских появятся деньги, они сразу же выкупят его. Так семья писателя приобрела полюбившийся им дом.

Характерной особенностью жизни Достоевского в Старой Руссе стало то, что она разительно отличалась от той прежней жизни, которую он вел ранее. В доме Гриббе установился размеренный семейный уклад с твердым распорядком дня, заранее определенными часами труда и отдыха, общим обеденным столом, собиравшим всех членов семейства, беседами родителей с детьми, прогулками, играми, бытовыми хлопотами. Писательство и семейная повседневность, творчество и быт слились для

² Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1990. С. 334-335.

него в одно неразрывное целое полноценной жизни. Так продолжалось до смерти писателя зимой 1881 г.

После его кончины А. Г. Достоевская продолжала приезжать с детьми на лето в свой старорусский дом. Ее усилиями кабинет мужа сохранялся в неприкосновенности. Лишь на стенах добавились фотографические портреты Федора Михайловича.

В 1899 г. дом был обновлен и немного расширен, сохранив свою прежнюю планировку. Некоторым изменениям подверглась лишь столовая. Последнее его переустройство, заключавшееся в установке новых печей, состоялось в 1914 г., и это был последний приезд вдовы писателя в Старую Руссу.

После революции дом Достоевских вместе со всем имуществом, мебелью был передан в распоряжение местного отдела народного образования. В 1931 г. отмечалось пятидесятилетие со дня смерти писателя, и на стене дома была установлена мемориальная доска. Тогда же у набережной и у Мининского переулка, на пересечении которых стоял дом, появились новые названия – набережная Достоевского и Писательский переулок.

В годы войны дом серьезно пострадал. В разрушенном краеведческом музее практически не сохранились личные вещи Достоевского. После того, как дом был восстановлен, в нем в разные годы располагались городская библиотека, бюро ЗАГС и детская музыкальная школа.

В 1971 г., к празднованию 150-летия со дня рождения Достоевского по инициативе научного сотрудника краеведческого музея Г. И. Смирнова в доме на набережной была открыта временная экспозиция, посвященная жизни и творчеству писателя. Она просуществовала несколько лет и стала основой мемориального дома-музея Ф. М. Достоевского, который был открыт 4 мая 1981 г.

Сам факт того, что за более, чем сто лет до этого, в переходную эпоху начала кардинальных социальных перемен и духовных трансформаций величайший из русских гениев оказался в древней сердцевине русской земли, где она некогда зачалась, откуда берут свое начало слова «русский» и «Русь» (в прошлом,

когда уроженцев, жителей Старой Руссы спрашивали, откуда они, те отвечали: «мы – русские»), содержит пока не раскрытую загадку, еще не осмысленную нами симптоматику «вызова» и «ответа». Уже хотя бы поэтому данный культурно-исторический факт достоин особого внимания и углубленного исследования. Нет однозначного ответа на вопрос, была ли это простая биографическая случайность, или же писатель самим Богом был призван туда, где произошло рождение «Братьев Карамазовых» из духа Старой Руссы, где его духовному взору открылась угроза возможного превращения России в мировой Скотопригоньевск, населенный миллионами богоборцев – «карамазовых» и «смердяковых».

К сожалению, до сих пор мировое достоевскоеведение, как правило, ограничивается лишь отдельными коннотациями такого рода, как *Старая Русса – Скотопригоньевск* или *дом А. Гриббе – дом Федора Павловича Карамазова* и др., не располагая целостной картиной связей и взаимодействий творческого «я» писателя со старорусской социальной, культурной, религиозной фактурой. Пока ни культурологически, ни социологически, ни антропологически, ни, тем более, теологически не проанализированы в достаточной полноте социокультурные отношения жизненного мира Достоевского с организованным единством провинциального микросоциума. Существующие биографические нарративы, затрагивающие личность «старорусского» Достоевского и изображающие сопутствующие фактографические, событийные ряды, носят большей частью либо сугубо дескриптивный, либо фрагментарный характер, не имея под собой отрефлексированных концептуально-методологических оснований.

Так возникает многогранный проблемный комплекс в виде противоречия между необходимостью в актуализации духовного опыта Достоевского, почерпнутого им в пределах старорусского хронотопа, в структурах провинциальной повседневности, и существованием явных пробелов в наших представлениях о последней, равно как и об ее воздействиях на мировоззренческие

константы и мирозерцательные переменные творческого духа писателя. Данный комплекс следует рассматривать как предмет междисциплинарных исследований историко-архивного, литературоведческого, культурологического, социологического, антропологического характера.

В нынешнем музейном пространстве дома Гриббе присутствуют многочисленные знаки вовлеченности Достоевского в кочевую динамику «уходов-и-возвратов», в цикличность попаданий в разнотипные социокультурные пространства с разными образами жизни, с несходными коммуникативными средами и жизненными темпоритами. Просматривается в музейных артефактах и нежелание хозяина дома дистанцироваться ни от одного из этих миров, а напротив, очевидна готовность ценить то и другое, способность преодолевать образуемую ими антиномичность стилей существования, стремление превратить ее в диалогическую общительность двух форм бытия.

Эта жизненная модель повседневного существования позднего Достоевского представляет особый интерес в силу своей экзистенциальной парадигматичности: в нее вписываются судьбы многих русских мыслителей, писателей, интеллектуалов прошлого и настоящего. Сопутствующим ей психологическим противоречиям, социальным коллизиям и духовным проблемам свойственно обострять у творческой личности самосознание своей идентичности. Эти коллизии устраняют из ее повседневности обыденную рутинность, заставляют прилагать серьезные усилия к примирению внутри себя «возмущающих воздействий» двух сравнительно автономных и вместе с тем отнюдь не герметичных миров – столичного и провинциального.

Все эти проблемы, обладающие несомненной социокультурной актуальностью, будучи в достаточной степени артикулированы, позволяют нам сегодня внутренне сближать особенности своей жизненной повседневности с творческой жизнью великого писателя и лучше понимать ее. Но для этого важно творчески осмыслить, теоретически проработать достаточно большое

число непростых проблем социокультурного характера. Необходимо выстраивание особого типа биографического нарратива, повествующего о «старорусском» Достоевском, чьим онтологическим основанием служит, во-первых, локальный старорусский *топос* последней трети XIX в., воссоздаваемый на основе историко-архивных исследований, и, во-вторых, хронографический «архипелаг» отстоящих друг от друга во времени отдельных периодов пребывания писателя в Старой Руссе. При этом сравнительный анализ двух типов социокультурных пространств, существенных для творческой жизни Достоевского, петербургского и старорусского, даст возможность по контрасту отчетливо представить характерные типологические особенности провинциального топоса на фоне топоса столичного.

Научно-теоретическая реконструкция всего того, что в Старой Руссе сопутствовало творческой жизни Достоевского, с необходимостью включает в себя и элементы деконструкции, поскольку предполагает преодоление некоторых интерпретационных стереотипов, успевших сложиться в достоевствоведении XIX–XX вв., в том числе одного из самых очевидных – явной диспропорции в степенях внимания исследователей к «петербургскому» и «старорусскому» Достоевскому.

Для этого требуется хронографическая карта типовых и экстраординарных событий старорусской жизни Достоевского как «человека повседневного», погруженного в «труды и дни», пребывавшего наедине с собой и в лоне семейства в будни и выходные, в каждодневных житейских ситуациях и праздничных ритуалах. Сюда же должны войти описания ролевых функций и поведенческих стратегий членов семейства, отношений между супругами, между родителями и детьми, посещений и приемов знакомых, особенностей форм досуга, прогулок по городским набережным и паркам, на курорт минеральных вод, общения с природой, семейного чтения, детских игр, ведения домашнего хозяйства, решения финансовых вопросов, приобретения покупок, приемов пищи, застольных бесед, отходов ко сну, пробужде-

ний и т. д. Особенно важна религиозная составляющая старорусской повседневности Достоевского, когда он был прихожанином местной церкви Св. Георгия и близким другом ее настоятеля, священника о. Иоанна Румянцева.

Необходимое использование эвристического потенциала метода *интертекстуального анализа* позволяет рассматривать всю совокупность текстов, имеющих непосредственное отношение к старорусским реалиям раннего модерна (включая соответствующие тексты самого Достоевского), как единую социокультурную реальность, как общий старорусский интертекст, обладающий внутренней целостностью полифонически организованного ансамбля смысловых, ценностных и нормативных структур, дискурсивных форм и культурных кодов. Всем им свойственна постоянная переключка как между собой, так и с внешними, находящимися за пределами старорусского хронотопа, родственными и контрагентными структурами. Данный метод позволяет рассматривать жизненный мир «старорусского» Достоевского как средоточие и эпицентр указанного интертекста, вместивший в себя все вышеозначенные структуры и коды и генерирующий свои, уже сугубо авторские коды и структуры.

Биографический метод идентификации всех текстов Достоевского позволяет рассматривать их как единый «эго-текст», поскольку во всей их совокупности отчетливо присутствуют признаки ауторефлексии, исповедальности, автобиографизма, автодокументальности. Это дает основание поискам и в старорусских текстах писателя признаков старорусского же «эго-текста», осуществляющего в явных или скрытых формах презентацию тех ареалов внутреннего «я» автора, тех его личных экзистенциалов, которые непосредственно связаны со старорусскими реалиями.

Все указанные методологические конструкты и аналитические стратегии обладают, несмотря на несходные генеалогические характеристики, внутренним смысловым единством. Они ориентируют на прицельный анализ глубинных связей творче-

ского «я» писателя с окружающей его социокультурной реальностью. Их главная ценность в том, что они проблематизируют и актуализируют многие из давно, казалось бы, уже известных фактов жизни писателя и позволяют представить тему «Достоевский и Старая Русса» не в упрощенном виде механически перечисляющей дескрипции, но как междисциплинарное пространство гуманитарных дискурсивных практик, где литературоведческие конструкты соприкасаются с дискурсами не только исторической социологии, социологии литературы, социальной антропологии, но и теологии.

*Старорусский бунт 1831 года в свете теории
ресентимента Макса Шелера*

«Бывают странные сближенья», – сказал поэт. Именно таким «странным сближеньем» может показаться в историко-методологическом исследовании ряд из трех, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга реалий – холерного бунта 1831 г. в Старой Руссе, имен Макса Шелера и Федора Достоевского. Не менее странным для кого-то, может быть, выглядит и рядоположенность таких конструктов, как *«ресентимент»* и *«подполье»*. Попробуем разъяснить возможные, хотя и не обязательные, недомыслия на этот счет.

Существуют ситуации, когда разнородные идеи историков, социологов, художников слова оказываются равно нужны друг другу. Опыт свидетельствует, что, при попытках взглянуть в эту разнородность, мы порой неожиданно для себя обнаруживаем, что она – кажущаяся, и что на самом деле в несходном гораздо больше общего, чем различного. Так возникает задача: не просто прописать эти сходства и сближения, но выявить в них дополнительный эвристический потенциал, помогающий теоретическому сознанию сделать хотя бы небольшой шаг вперед по ступенькам понимания и тем самым вырваться из плена иллюзий о кажущейся беспроblemности давно знакомых исторических

ландшафтов.

1830-е годы в России, о которых пойдет речь ниже, – время, когда социальные эксцессы, массовые выступления, бунты с кровавыми всплесками непомерной жестокости были сравнительно редким явлением. Это позднее, в XX в. кровопролитные социальные конфликты станут неотъемлемым атрибутом российской повседневности. Но для николаевской России они были явлениями из ряда вон выходящими.

Таким экстраординарным социальным эксцессом явился бунт старорусских военных поселенцев и мещан в июне 1831 года. Давно заслоненный более масштабными потрясениями, он до сих пор не вызывал у историков ни особых вопросов, ни повышенного интереса. Однако существует одно «но», позволяющее взглянуть на этот эксцесс иными глазами. В данном случае это логика развития современных историко-социологического и историко-антропологического дискурсов, динамика несомненного расширения угла исторического зрения, направленного в прошлое. Процесс углубляющейся проработки методологических оснований исторической антропосоциологии, все более отчетливо проявляющийся интерес к ним отечественных историков и социологов подвигает теоретиков на рассмотрение известных исторических событий под новыми углами зрения, в свете ранее не использовавшихся методологических конструкций.

Элементарная дескрипция уже давно расценивается историческим сознанием как наивно-архаический метод, над которым оно пытается возвыситься во что бы то ни стало. Ему, как правило, мало одного лишь описательного «объективизма» и всегда хочется добавить касательно избранного предмета хотя бы какую-нибудь не слишком тривиальную интерпретацию, приносящую элемент некоторой новизны, добавляющую некий освежающий оттенок в привычную концептуальную палитру. Это стремление вполне естественно и мало у кого вызывает возражения. Его можно рассматривать как интенцию, синтезирующую

в себе оба метода познания, некогда обозначенные В. Дильтеем как методы *объяснения* и *понимания*.

Теория *ресентимента*, родившаяся в полемике Макса Шелера с Фридрихом Ницше, содержит оба вышеуказанных методологических вектора и являет собой как бы сдвоенную аналитическую стратегию *объяснения-понимания*. В 1912 году была опубликована работа Шелера «О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры». Некоторое время спустя автор издал ее под несколько измененным названием «Ресентимент в структуре моралей»³. Для Шелера понятие *ресентимента* (фр. *ressentiment* – злопамятство) стало базовым конструктом в сложившейся концепции. Он его трактует как значимое переживание, которое, как правило, реактивно, т. е. является психологическим ответом (реакцией) на социальные действия других людей, имевших (явный или пригрезившийся) отрицательный, обидный, агрессивный, оскорбительный характер. Его основной признак – это внутреннее напряжение между импульсами зависти, ненависти и мести, с одной стороны, и сознанием собственного бессилия, с другой, что способно приводить к высшей точке пси-

³ Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Gessamelte Werke. Bd. 3 / Hrsg. Von Maria Scheler. Bern: A Francke AG Verlag, 1972. В России работа «Ресентимент в структуре моралей» впервые была опубликована в российском «Социологическом журнале» (1997, № 7). Публикация сопровождалась комментаторскими статьями Чер-унг-Пака («Ресентимент, оценка, знание и социальное действие в учении Макса Шелера: опыт исследования социологии чувств») и Малинкина А. Н. («Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии»). В этом комплексе публикаций содержался характерный ориентационный вектор из двух составляющих: во-первых, просветительское намерение, имеющее целью познакомить отечественных гуманитариев с оригинальным и продуктивным теоретическим концептом и, во-вторых, стремление обратить внимание профессиональных аналитиков на содержащийся в теории Шелера серьезный эвристический потенциал. Оба эти вектора как бы подталкивали читателя к тому, чтобы испытать «в деле» шелеровский конструкт, использовать его в практической исследовательской работе с конкретным социально-историческим материалом.

хологического «экстремума».

Ресентимент напоминает мину замедленного действия; его реактивность до поры до времени поддается контролю, может быть растянута во времени, отложена на будущее, до появления условий, более подходящих для выброса вовне накопившейся темной, деструктивной энергии; но фактически эта психологическая «мина» может взорваться в любой момент. Главные признаки этой «мины»:

- почти обязательное перемещение ресентиментного переживания в эпицентр индивидуального «я», которое в результате лишается внутреннего равновесия и спокойствия;
- постоянные мысленные возвращения личности к ресентиментному переживанию; образование мощной, долговременной доминанты, некоего эмоционального «водоворота», из которого внутреннее «я» не может вырваться своими силами, ощущая при этом свою слабость, собственное бессилие перед лицом истинных или воображаемых враждебных сил;
- негативность, деструктивность доминирующего переживания, несущего в себе посыл явной враждебности (чувство уязвленности, жажду мести, возмущение, негодование, гнев, ярость) по отношению к виновникам его возникновения; импульс мести – самый подходящий отправной пункт для формирования ресентимента;
- способность ресентиментного переживания к относительно автономному существованию во внутреннем мире личности: «освободившиеся от своих первоначальных объектов аффекты словно сжимаются в одну сплошную ядовитую массу и образуют очаг воспаления, которое в момент, когда верхний уровень сознания становится проницаемым, начинает распространяться как бы само по себе»⁴;
- высокая интенсивность и напряженность ресентимент-

⁴ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // Социологический журнал. 1997, №7. <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/97-4.htm> (дата обращения: 15.03.2011).

ного переживания, подчиняющегося логике возникновения, укоренения, кульминации и возможного, хотя и далеко не во всех случаях обязательного, разрешения.

На основе этого семантического комплекса, заключенного в рамках весьма емкого и красноречивого термина, Шелер выстраивает антропосоциологическую конструкцию, которая может быть кратко охарактеризована при помощи ряда нижеследующих положений.

- Ресентимент – системное, интегративное социальное чувство, точнее, комплекс социальных чувств, сошедшихся в одну точку сознательных и бессознательных интенций, сплетшихся в единый узел эмоций и страстей.

- Ресентимент несовместим с гармонией внутреннего мира; он деформирует личностное «я», придает индивидуально мирозерцанию, всей системе ценностных ориентаций личности аутодеструктивный характер.

- Ресентимент образуется в конкретном социальном пространстве, внутри определенной социальной среды и является результатом практического взаимодействия социальных субъектов, средоточием множества детерминационных связей исторического, социального, культурного характера, тянущихся как к нему, так и от него.

- Ресентимент аффективен, взрывоопасен, способен обрести самодовлеющий характер внутренней причины активных социальных действий как индивидов, так и масс, заряжать их деструктивной энергией, детерминировать открытые, ожесточенные социальные конфликты, взрывы чувств агрессивной враждебности, мстительной ненависти, завистливой злобы, яростного ожесточения.

- Формирование и распространение ресентимента внутри конкретных групп зависит как от реального антропологического материала, так и от тех социальных структур, внутри которых этот материал существует.

- Ресентимент – сугубо негативный атрибут социального

взаимодействия двух сторон, принадлежащих к разным группам, общностям, слоям.

- Ресентимент интерсубъективен и способен влиять на всех участников социального взаимодействия, на их мировоззрение, мотивационные структуры, ценностные ориентации и, конечно же, практическое поведение. Он имеет свойство вовлекать в поле своего тяготения всё новых субъектов, заряжая их деструктивной энергией.

- Ресентимент формирует особую категорию социальных типов («ресентиментные типы»), в мировоззрении и поведении которых всё индивидуальное подчинено ресентиментной доминанте, что, в свою очередь, делает их лидерами или наиболее активными боевиками ресентиментных эксцессов.

- Существует отдельная категория ресентиментных типов, чье социальное поведение детерминировано не их индивидуальными характерами, а типовыми критическими социальными ситуациями.

- На ресентименте не могут основываться исторические системы ценностей, смыслов, норм, оценок позитивного, истинно нравственного характера. Из него вырастают лишь их антиподы – системы превратных, ложных семантических и аксиологических ориентиров, заставляющих индивидов и массы блуждать и забредать в экзистенциальные тупики.

М. Шелер, хотел он того или нет, фактически взял за основу своей концепции библейскую модель взаимодействия Каина и Авеля, стоявшую у истока мировой истории. В отношении старшего брата к младшему можно обнаружить зачатки всех основных компонентов ресентимента – зависть, озлобленность, ожесточение, враждебность, желание отомстить более удачливому брату, угодившему Богу, снискавшему Его благоволение.

Очевидны доминантный характер этого комплекса негативных чувств – попадание Каина в полную зависимость от них, состояние полной отравленности ими и неспособность с ними совладать. Попавший во власть темной силы, ужалившей его в самое сердце,

неспособный вырвать жало ресентимента, вошедшее в него и быстро напитавшее его душу ядом, Каин оказался глух к увещаниям Бога: «...Если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4, 7). Однако не Каин господствует над грехом, а грех (ресентимент) господствует над ним. Обладая физической силой, он совершенно лишен силы духовной, и это духовное бессилие делает его пленником сумрачной, злой силы, превращает в безвольную игрушку стихии ресентимента, вздыбившейся внутри него.

Именно она стала одной из господствующих антропосоциальных парадигм межсубъектных взаимодействий для человеческого рода на всю последующую историю его существования. И то, что Шелер придал ресентименту вид психосоциальной *универсалии*, антропологической *первопричины* абсолютного большинства социальных взаимодействий негативного типа, лишь подтверждает данное предположение.

По сути, ресентимент является глубинным изъяном человеческой природы, детерминирующим изнутри массу человеческих пороков, проступков и преступлений. Шелер ясно сознавал, что совершенно избавиться от этого антропологического излома, а значит, и от порождаемого им зла невозможно. Даже в самой благоприятной социальной обстановке, которая уже сама по себе является редкостью, всегда найдутся причины и поводы для проявления деструктивных сил и тенденций, которые будут прямо или исподволь вскармливать ресентимент либо же сами явятся следствиями его подспудных шевелений.

По отношению к старорусскому бунту 1831 г., да и не только к нему, концепция ресентимента может служить чем-то вроде теоретического, антропосоциологического ключа, открывающего доступ к его соответствующей интерпретации. Она позволяет переместить это локальное социально-историческое событие из сферы исторической эмпирики в методологические контексты исторической социологии и исторической антропологии.

Старорусский социально-исторический эксцесс удобен в ка-

честве предмета теоретической апробации шелеровского конструкта в силу целого ряда обстоятельств. Четкость фактографических контуров этого эксцесса, обозримые микросоциальные масштабы, отчетливая пространственная и временная локализованность, сравнительно небольшое, исчислимое, документально зафиксированное число непосредственных участников, малое время протекания (несколько дней), ясно проступающие начало, кульминация и финал и, наконец, отсутствие у историков каких-либо явных затруднений по поводу должной интерпретации всего этого материала, его герменевтическая прозрачность позволяют ему выступать в качестве подходящей фактографической площадки для апробации того аналитического ресурса, которым располагает теория ресентимента.

Напомним основные факты, составляющие историческую канву старорусского бунта. В 1824 г. Старая Русса была передана в ведомство военных поселений и стала одним из административных центров поселенных войск на новгородской земле. Поселяне носили военную форму, имели ружья, амуницию, занимались маршировкой, несли караульную службу и одновременно выполняли различные строительные и сельскохозяйственные работы: строили дороги и мосты, пахали, сеяли, жали, разводили домашний скот и т. д.

В июле 1831 г. в период эпидемии холеры в Старой Руссе вспыхнули беспорядки, обернувшиеся проявлениями непомерной жестокости и братоубийственным кровопролитием. Военные поселенцы 10-го военно-строительного батальона и присоединившиеся к ним мещане учинили расправу над военными и полицейскими чинами, а также над рядом ни в чем не повинных старорусских граждан.

Началось всё с того, что 10 июля мещанин Воробьев заметил в поле офицера, который, как ему показалось, рассыпал во ржи отраву. Почти одновременно у одного из поселенцев вызвал подозрение другой офицер, шедший через поле, нечаянно уронивший кисет, просыпавший табак и подбивавший его. По Старой

Руссе быстро распространился слух, что начальство умышленно отравляет простой народ, намеренно распространяет холеру. Возмущение солдат военно-строительного батальона было столь сильным, что к ним в лагерь для усмирения прибыл военный полицмейстер, майор Манджос. Реакцией на его обращение был общий взрыв ярости: майора стащили с дрожек и зверски убили. Затем толпа, руководимая выслужившимся из солдат поручиком Соколовым, двинулась в центр, на городскую площадь. По дороге она учинила разгром домов, в которых квартировали Манджос, штаб-лекарь Вейгнер и пристав Дирин.

На площади уже успели собраться мещане, которые заявили поселенцам, что те не имеют права распоряжаться в городе и должны вернуться к себе. Но поселенцы переубедили мещан, и в результате те присоединились к бунтовавшим. Далее начался поиск попрятавшихся начальников, и бунт принял вид сплошного погрома всех присутственных мест. Толпа убила обнаруженного штаб-лекаря Вейгнера. От удара поленом по голове погиб генерал-майор Мовес. Камнями были забиты майор Розенмейер, капитаны Балашевич и Хамов. Жертвами разгрома аптеки стали провизор и аптекарь, чьи тела были буквально растерзаны толпой. Подверглись жестоким истязаниям приведенные на площадь квартальные надзиратели Севастьянов и Деньщиков, отставной майор Болотников, фортмейстер Добровольский, штабс-капитан Браунс, купец Силин, чертежник Захаров. Всех их бунтовщики намеревались публично казнить. Одновременно шел грабеж жилищ жертв насилия.

Прибывшим в Старую Руссу войскам удалось восстановить порядок. О силе впечатления, произведенного бунтом на верховную власть говорит факт прибытия 25 июля в Новгород императора Николая I. Были арестованы и привлечены к суду все нижние чины военно-строительного батальона, девяносто мещан, тридцать два торговца. Лишь 18 человек были оправданы, остальные были приговорены к разным видам наказаний – зачинщики к каторжным работам, активные участники к телесным

наказаниям шпицрутенами и розгами, которые были проведены с таким рвением, что 7% наказанных умерли во время экзекуции⁵.

Даже при самых строгих моральных и юридических оценках кровавых бесчинств нельзя сбрасывать со счета то, что социальный статус военных поселенцев и та среда, внутри которой они пребывали многие годы, была крайне неблагоприятной. В ней было чрезвычайно много того, что порождало чувства обиды, злобы и ожесточения. Эпидемия холеры, панический страх перед ней завершили фазу формирования предпосылок для возникновения ресентиментного эксцесса. Неблагоприятные внешние факторы соединились с комплексом негативных внутренних переживаний, и в результате произошло резкое углубление и расширение зон ресентиментных переживаний.

На этом фоне не замедлили обнаружить себя те из военных поселенцев, кто оказался к этому моменту максимально заряжен ресентиментом. Отличающиеся наибольшей подозрительностью, злопамятством и агрессивностью, они-то и стали зачинщиками бунта, увидев в нем возможность реализовать жившую в них жажду мести. Так, один из поселенцев, поручик Соколов, выслужившийся из солдат, но пониженный майором Розенмейером за провинности, обуреваемый желанием отомстить начальнику, начал внушать солдатам, что их намеренно отравляют. Сам отравленный ядом ресентимента, пребывающий в состоянии сумрачного беспокойства, Соколов приложил недюжинные усилия к тому, чтобы его личный импульс мести захватил и его сослуживцев. Таким образом, то, что социологи называют «омассовлением» субъекта, произошло в точном соответствии с логикой теории Шелера, утверждавшего, что ресентименту подвержены в первую очередь те, кто находится в зависимом, подчиненном положении, служит вышестоящим, попадает в немилость, терпит унижения и, в итоге, впадает в состояние беспредельного

⁵ См.: Бунт военных поселян в 1831. Изд. "Русская Старина", 1871; Иллюстрированный историческо-статистический очерк города Старой Руссы и Старорусского уезда. Сост. М. Полянский. Новгород, 1885.

ожесточения, готового при малейшей возможности прорваться наружу и пойти вширь, захватывая всё новых adeптов мстительной вседозволенности. Из индивидуально-личностной области ресентимент, который, по словам Шелера, «всегда наготове и рычит», перетекает в общественную сферу, психологическое становится социальным, коллективным, массовым. В результате произошедшей иррадиации негативных эмоций и умонастроений, взаимного психологического «заражения» возникло ранее не существовавшее, неустойчивое, но чрезвычайно деятельное ресентиментное сообщество – взбунтовавшаяся толпа, обуреваемая жадой деструктивного активизма.

Напряженные отношения господства-подчинения между авторитарной властью и теми, кто ей служит, являются питательной почвой для возникновения и последующего распространения ресентиментных настроений. Присущее военным поселенцам состояние социальной придавленности сказывалось на их психическом состоянии. Постоянный надзор начальства, жесткая уставная регламентация основных форм жизнедеятельности, строгая дисциплина, жестокость командиров, телесные наказания розгами и шпицрутенами тех, кто проявлял нерадивость, недовольство или неповиновение, нелегкий физический труд делали их повседневную жизнь весьма тяжелой. Поэтому внутри них укоренились и жили своей тайной жизнью многие негативные чувства. Лишенный возможности открыто проявлять их, военный поселенец вынужден был постоянно откладывать на неопределенное будущее грезящийся ему в его тайных желаниях акт отмщения за все свои унижения. При этом он, хотя и считался принадлежавшим к православному вероисповеданию, но возлагал надежды отнюдь не на Бога. Библейская логика, соответствующая принципу «Мне отмщение, и Аз воздам», в его представлении была нереалистична, в противном случае он бы воспринимал все испытания и невзгоды с христианским смирением, веруя, что Бог воздаст его обидчикам. Его мотивация имела совсем иной вид: «Мне причиняют зло, и я надеюсь, что у меня появится, в конце концов, воз-

можность самому отомстить моим обидчикам». Мечь откладывалась до поры до времени, ее жажда поселялась внутри человека, и «необыкновенно прилипчивая отрава ресентимента» (Шелер) пропитывала его душу и сознание.

Шелер говорит еще об одной важной психологической составляющей ресентимента: это экзистенциальная зависть как чувство контраста между собственной малостью, слабостью, зависимостью и чужой значительностью, силой, властью, принадлежностью к более высоким социальным слоям. Ненавистный контраст проистекает из практики постоянных, вольных и невольных, сопоставлений и сравнений себя с другими людьми. Подобный метод интерсубъектного компаративизма амбивалентен: он способен как подвигать личность на легитимные усилия и действия по социальному самовозвышению, так и толкать ее на путь аморальных и криминальных акций по принижению, а то и социальному уничтожению тех, кто стоит выше. Несомненно, что старорусские бунтари избрали второй путь не в результате какого-то сознательного предпочтения, не потому, что им была свойственна рефлексия выбора. Нет, они сделали это почти произвольно из-за того, что были внутренне подготовлены к данной акции тем полномасштабным конфликтогенным ресентиментом, который к тому времени уже доминировал в их чувствах, мыслях, мирозерцании и уже готов был переместиться в сферу практической активности, в область социальных взаимодействий. И достаточно было появиться двум совершенно неосновательным, явно провокативным «свидетельствам» об увиденных кем-то якобы «отравителях», как ресентимент, дотоле придавленный в каждом из них мощной системой внешних социальных нормативов, прорвался через порог, сквозь все дисциплинарные запоры и начал бесчинствовать, словно взбесившийся дикий зверь. Его носителями оказались не только военные поселенцы, но и доселе вполне законопослушные старорусские обыватели.

Та легкость, с которой многие из мещан перешли на сторо-

ну бунтовщиков, говорит о том, что они сами к этому моменту тоже уже были отравлены ресентиментом. Иное объяснение здесь подыскать трудно. Столь невероятная метаморфоза, почти мгновенное превращение мирного обывателя в устрашающее подобие кровожадного зверя, готового безжалостно терзать, истязать до смерти своих же сограждан, с которыми еще накануне он мирно взаимодействовал, не может произойти без внутренней предрасположенности к преступлениям, уже гнездящейся в нем. Она, уже успевшая сформироваться, предстает в качестве той злой силы, того подобия порохового заряда, который взрывает личность изнутри и уничтожает ее человеческий облик. Те из людей, кто на протяжении жизни успевает взрастить в себе темную силу ресентимента, обретают черты и свойства *ресентиментных типов*. Они легко становятся, как уже отмечалось выше, либо лидерами, либо наиболее активными боевиками ресентиментных эксцессов.

И все же следует признать, что далеко не все люди несут в себе разрушительный заряд ресентимента, не все подпадают под его безраздельную власть даже в самых тяжелых условиях социального существования. Даже среди военных поселенцев были те, кто выказал свою духовную независимость от его губительных воздействий. Так, 23 июля, когда по Старой Руссе прокатилась еще одна волна бунта, два десятка солдат, вооруженных заостренными кольями, явились во двор дома генерал-майора Гербея, находившегося в это время в отъезде. Его жена, полагая, что сейчас начнется расправа, была вдвойне потрясена, узнав, что эти люди пришли защищать от бунтарей семью и дом их командира. Таким образом, даже в сравнительно однородной социальной среде военных поселенцев обнаруживаются полярности нравственного характера, свидетельствующие о том, что ресентимент, при всей его разрушительной мощи, не всепроникающ и не всеобъемлющ, что всегда находятся личности, в чьи мотивационные структуры он не может вторгнуться и подчинить их своей власти. Эта полярность нравственных реакций

и позиций – объективная социальная реалья. Нижеследующее высказывание Шелера можно рассматривать как этико-социологический комментарий к ней: «Человек, подверженный ресентименту, постоянно сталкивается в жизни с позитивными явлениями – счастьем, властью, красотой, силой духа, добром и т. д. Как бы он ни грозил им втайне кулаком, как бы ни хотел "вычеркнуть их из этого мира", чтобы избежать мучений от конфликта между собственным желанием и бессилием его осуществить, – от них никуда не уйти, они как бы навязываются! Игнорировать их удастся не всегда, а в долгосрочной перспективе это вообще невозможно»⁶.

Исходя от зачинщиков и лидеров социального эксцесса, ресентимент разрастается, вовлекая в сферу своего воздействия всё новых индивидов, находя всё новые средства и способы распространения, расширяя пространство творимых бесчинств, осуществляемых деструкций. В Старой Руссе в число его жертв попали уже не только непосредственные начальники мятежников, но и те, кто должен следить в городе за порядком – полицейские. Ярость толпы обрушивается также на лекарей и аптекарей, беспочвенно заподозренных в распространении холеры. Спастись от этой волны безумных жестокостей можно было, как оказалось, только каким-то из ряда вон выходящим поступком, способным вызвать изумление бунтовщиков, но при этом не направленным против них. Так, у захваченного полковника Менделеева обнаружился флакончик с лимонной кислотой, которую он, будучи очень полным, употреблял во время июльской жары для утоления жажды. Он, казалось, был обречен, поскольку толпа мгновенно поверила, что это та самая отрава, которую злоумышленники распространяют по уезду. Однако полковник на глазах у всех бестрепетно проглотил содержимое флакона, чем произвел на безумцев сильное впечатление, на какой-то момент

⁶ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // Социологический журнал. 1997, №7. <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/97-4.htm> (дата обращения: 15.03.2011).

отрезвившее их, и в результате остался жив.

Преодолению аксиологической дистанции между авторитетом вышестоящих социальных субъектов и собственным низким статусом должна предшествовать переоценка ценностей, а точнее, ценностная девальвация всего того, что отмечено печатью авторитетности. «Сознание собственной большей ценности или равноценности, к которому стремится "подлый человек" и которое снимает напряжение, достигается иллюзорным путем за счет *принижения* ценных качеств объекта сравнения или с помощью выработки особой "слепоты" по отношению к ним»⁷. На основе процедур фальсификации и девальвации возникает роковое заблуждение – «ресентиментная иллюзия», граничащая с состоянием той особой социальной слепоты, о которой пишет Шелер, и которая не позволяет отличать позитивное от негативного, высокое от низкого, истинные ценности от ложных, но зато дает «подлому человеку» возможность дискредитировать чуждые ценности, гнетущие его ум и раздражающие его чувства.

В ситуации старорусского бунта прямым поводом для подобных операций фальсификации, девальвации и дискредитации стала холера. Безликая сила эпидемии, губительной волной катящейся по России, была персонифицирована на местечковом уровне. Абсурдные измышления связали ее вспышки в Новгородской губернии со всеми теми лицами, по отношению к которым в социальном сознании военных поселенцев и старорусских обывателей давно уже складировался «душевный динамит», зрели ресентиментные настроения. Явная нелепость обвинений начальства в сознательном отравлении местного населения, хотя и была очевидна, но удержать стихию ресентимента, который сам стал походить на эпидемию, готовую распространиться с быстротой урагана, удержать не удалось. Когда 10 июля старорусский мещанин Ульян Воробьев привел в полицию задержан-

⁷ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // Социологический журнал. 1997, №7. <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/97-4.htm> (дата обращения: 15.03.2011).

ного им в поле подпоручика Ашенбфенера, заподозренного в рассыпании отравы, то сам был немедленно арестован. Однако тут же разнесшиеся по городу слухи взбудоражили как горожан, так и военных поселенцев, и на другой день вспыхнул бунт. Под покровом громогласно декларируемой идеи борьбы с холерой началось избивание всех, кто принадлежал к высшим слоям военной и гражданской администрации. Эта подмена мотивации удвоила мстительную энергию бушевавшей толпы и даже позволила ей привлечь, хотя бы только внешне, на свою сторону некоторых священнослужителей. Так, под угрозой расправы настоятель местного монастыря, архимандрит Серафим был принужден организовать крестный ход и на городской площади привести мятежников к присяге – не изменять друг другу.

Разрушение аксиологических оснований социальной иерархии, девальвация авторитета местных властей, подмененная мотивация, ритуал ложного освящения должны были, по представлениям бунтовщиков, легализовать их бесчинства, придать им законный, морально оправданный характер. Совершённая ценностная рокировка, проделанный мятежным сознанием аксиологический перевертыш, объявляющий братоубийственное насилие богоугодным делом, должны были заставить не только бунтовщиков, но и всех горожан увидеть в кровопролитиях и погромах социальное благо, оправданное средство борьбы с холерой, и тем самым освободить их от чувства вины за творимый разгул насилия.

Переоценки ценностей, попытки объявить черное белым, а белое черным составляют обязательную рациональную, идейную подоплеку ресентимента. Без них он не способен ни достичь высокого накала, ни масштабно реализоваться в массовых практических действиях. Даже толпа из безграмотных простолюдинов и полуграмотных мещан, движимая ресентиментом, способна довольно быстро осуществить такую рациональную деятельность и логически увязать свои деструктивные намерения и учиняемые акции мщения с некими реальными или вымышленными, фактическими или мифическими основаниями, придав тем самым

своему опасному воодушевлению еще более высокий градус⁸.

Бунт и подполье

Размышляя над старорусскими событиями 1831 года, невозможно не обратить внимания на ту связь, которая образовалась между ними и Ф. М. Достоевским, который в период с 1872 по 1880 гг. каждое лето проживал в Старой Руссе, написал там многие главы «Дневника писателя» и романов «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы».

Как уже отмечалось выше, владельцем дома в Старой Руссе, который семья Достоевских поначалу снимала как дачу, а затем, после смерти хозяина, приобрела в собственность, был отставной подполковник Александр Карлович Гриббе (1806-1876). Служивший в молодости в военных поселениях, он, обладавший склонностью к литературным занятиям, после выхода в отставку опубликовал в «Русской старине» несколько очерков своих воспоминаний, в том числе статьи об Аракчееве и старорусском бунте⁹.

Номер журнала со статьей о старорусском бунте хранился в

⁸ Эпидемии, кризисы, катастрофы создают ситуацию аномии с присущим ей ослаблением нормативных, дисциплинарных скреп, поддерживавших прежний социальный порядок. В свою очередь аномия служит благоприятной социально-психологической почвой для материализации ресентиментных настроений. Спустя несколько десятилетий И. А. Бунин покажет в «Окаянных днях», как в условиях аномии долго сдерживавшиеся в «низах» социальная зависть, злость, ненависть к «верхам» получают возможность прорываться наверх через множество социальных «клапанов» и «каналов». Революционные идеологи, десятилетиями разрабатывавшие разнообразные конструкции таких «клапанов» в виде теорий легализованного насилия «низов» над «верхами», обеспечили в конце концов невиданный взрыв братоубийственной распри. Еще через несколько десятилетий А. И. Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ» покажет, как созданная большевиками государственная машина усиленно насаждала при помощи идеологемы «врагов народа» ресентиментные настроения в стране и по всему миру, подверстав их траектории под свои политические сверхзадачи.

⁹ Русская старина. 1875, т. I; 1876, т. XVII.

личной библиотеке Достоевского. Писатель, имевший с «добрым старичком» самые дружеские отношения, передававший ему в своих письмах к жене в Старую Руссу приветы, несомненно, читал воспоминания Гриббе и, вполне вероятно, обсуждал такое неординарное событие, как местный холерный бунт, с его непосредственным свидетелем. Сведения, полученные из первых рук, обладали в глазах Достоевского высокой ценностью и, учитывая его повышенный интерес профессионального аналитика к разрушительным социальным эксцессам, были, вероятно, отложены им в один из уголков его творческой памяти.

Примечательно, что, работая в Старой Руссе, Достоевский не обошел своим вниманием тему бунта. Она присутствует в заключительных главах романа «Бесы», сочинявшихся там. Она всплывает в несколько измененном качестве в одном из ключевых мест романа «Братья Карамазовы» – в пространном диалоге Ивана и Алеши в трактире «Столичный город». Она же окрашивает в мрачные тона историю лакея Смердякова, завершившуюся его бунтом и убийством своего господина Федора Павловича Карамазова.

Эти факты и предположения приобретают дополнительный смысловой оттенок в свете еще одного обстоятельства. Дело в том, что Достоевскому принадлежит оригинальная концепция, объясняющая бунтарское поведение личности и вскрывающая движущую бунтарем глубинную предкриминальную мотивацию, – концепция «подполья»¹⁰.

Первые шаги по пути разработки этой концепции Достоевский совершил во время работы над новеллой «Записки из подполья». Ее герой, мелкий петербургский чиновник, сорокалетний холостяк, желчный, саркастичный, чрезвычайно умный, признается в том, что его одолевает злость на всех людей и на весь мир.

¹⁰ См.: Бачинин В. А. Достоевский: метафизика преступления. СПб., изд. СПбГУ. 2001; Бачинин В. А. Достоевский как введение в русскую криминологию: антропологема «подполья» // Российский криминологический взгляд. 2007, № 2.

Ему никто не мил и никто не нужен, и он задается удивительным вопросом: вот, например, если надо будет выбирать – миру провалиться или ему, скажем, чаю не пить, что он выберет? Ответ оказывается таким: пусть весь мир провалится, но ему чтобы чай всегда пить! То есть весь мир не стоит стакана чая, предназначенного лично ему.

Этот маленький «гнусный петербуржец» (так он себя называет) сравнивает себя с такой же маленькой, злой мышью, которая сидит в своем темном подполье и оттуда злобно поносит весь мир. Так обнаруживается один из смыслов понятия подполья, хотя и достаточно внешний. Однако у него есть и другой смысл, более глубокий. Подполье – это все темное, что пребывает на дне человеческой души. Это подвал души, куда не проникает свет веры, добра, любви. Это маленькая преисподняя, которую человек носит в себе, и там, в этом персональном аду заперто все самое низменное, что есть в нем. Оттуда исходит энергия зла, которая заставляет нарушать все божеские и человеческие законы – лгать, ненавидеть, красть, убивать. И вот на протяжении всей новеллы герой занят тем, что, как бы, ведет репортаж из темной утробы своего личного «подполья», бесстрашно описывая открывшуюся темную, уродливую, безобразную реальность, высказывая свои «подпольные» мысли, нисколько не стесняясь их отталкивающей сути.

Не боясь преувеличения, можно сказать, что Достоевский совершил открытие, которое по достоинству еще не оценено современной исторической антропологией. Он как бы маркировал то место, где прячется пусковой механизм совершаемых индивидами и массами преступлений против власти, общества и личности. Писатель дал, хотя и не совсем обычное, но достаточно точное название мрачному прибежищу тех разрушительных позывов, которые толкают людей на политические и уголовные преступления. Он, говоря современным языком, «запеленговал» ту демоническую реальность, которая служит внутри человека концентратором темной, безблагодатной энергии, не пригодной

для созидательных работ, но зато легко устремляющейся на всевозможные разрушения, бесчинства, мятежи и бунты. Тем самым Достоевский радикально изменил распространенную в его время концептуальную модель человека, строившуюся на началах рационализма, просветительства и прогресса.

Достоевский был абсолютно прав, считая осуществленную им художественную разработку темы «подполья» одной из своих главных творческих заслуг. «Я горжусь, – писал он, – что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону. Трагизм состоит в сознании уродливости... Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, не стоит и исправляться! Что может поддержать исправляющихся? Награда, вера? Награды – не от кого, веры не в кого! Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство), Тайна... Подполье, поэт подполья – фельетонисты повторяют это как нечто унижительное для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда... Причина подполья – уничтожение веры в общие правила. “Нет ничего святого”»¹¹.

Не заметить сходства между подпольем и ресентиментом невозможно. Не углубляясь в анализ того общего и особенного, что связывает и одновременно разделяет эти два неординарных конструкта, ограничимся лишь констатацией того несомненного обстоятельства, что оба мыслителя, Достоевский и Шелер, говорят об одном и том же антропологическом изъяне, об одной и той же коренной особенности человеческой природы – склонности людей к психологическим, мотивационным и поведенческим девиациям. Они говорят об этом разными языками, описывают свои предметы при помощи разных средств, но их сближает точность диагноза и сознание огромной опасности, которая заключается в этом изъяне. Всё, что говорит Шелер о своем *ресентиментном типе*, полностью относится к *подпольному типу* Достоевского.

¹¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 16. Л., 1976. С. 329-330.

В свою очередь характерологическая дескрипция Достоевского ни в малейшей степени не противоречит аналитике Шелера. То есть фактически перед нами не две антропологические модели, а одна, зафиксированная лишь в разных ракурсах. Это похоже на то, как если бы два художника, находящиеся в разных углах мастерской, написали бы одновременно портрет одного и того же человека.

Нижеследующее высказывание Шелера выглядит одновременно и как комментарий к текстам Достоевского, и как перевод рассуждений русского писателя о «подпольных» типах на язык психосоциологии. Ценностный негативизм, – утверждает Шелер, – способен проявляться «во взрывах внезапной ненависти, лишенных, на первый взгляд, каких бы то ни было оснований. За этим кроется неприятие даже самых элементарных вещей, ситуаций, естественных явлений, связь которых с первоначальным объектом ненависти давно разорвана и может быть найдена только в результате сложнейшего анализа. Правда, такие случаи... все же ограничиваются областью патологии. На этой стадии вытесняемый аффект переходит вдруг границу внутреннего восприятия сразу во всех незащищенных местах сознания. Иногда при внешне спокойном состоянии духа во время отдыха, работы он неожиданно вырывается наружу в форме беспредметной брани. Как часто выдает себя человек, внутренне одержимый ресентиментом, внезапным смехом, незначительным с виду жестом, оборотом речи, проскальзывающим вдруг в выражении приятельского расположения или участия!»¹².

По мысли Шелера, особо благоприятная почва для образования ресентиментных настроений существует в тех социальных системах, где у каждого есть право сравнивать себя с каждым, но где крайне затруднительно реально сравняться с вышестоящими из-за бесчисленного множества почти непреодолимых социаль-

¹² Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // Социологический журнал. 1997, №7. <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/97-4.htm> (дата обращения: 15.03.2011).

ных преград. В таких условиях сама *структура социальности* оказывается заряжена ресентиментом, и если власти не будут с этим считаться, то им придется регулярно сталкиваться с его крайне неприятными следствиями.

Иерархическая структура социальности, всегда предполагавшая существование социальных верхов и низов, наличие восходящих и нисходящих траекторий социальных передвижений, делает ресентимент неустранимой принадлежностью общественной жизни, психосоциальной универсалией, фундаментальной парадигмой социальных взаимодействий между индивидами и сообществами.

У Достоевского с характерной для него направленностью его аналитического мышления на взрывоопасные коллизии и болевые точки российского социально-исторического организма наиболее концентрированными персонификациями ресентимента (после героя «Записок из подполья») предстают образы двух убийц – Раскольникова и Смердякова. Раскольников демонстрирует психосоциальные особенности высших представителей ресентиментного сообщества, его интеллектуальной элиты, Смердяков же – его низов. Если Раскольников, в силу отнюдь не низкого происхождения, врожденного благородства натуры, широты мирозерцания и имевшихся возможностей выбора достойных ценностных ориентиров, мог и не поддаться ресентиментным умонастроениям, то Смердяков уже в силу особенностей своего рождения (низкое, незаконное происхождение от сумасшедшей матери, жившей асоциальной жизнью и подвергшейся циничному насилию), социального положения (лакей, смерд), характерологических черт (ревнивая зависть к трем братьям Карамазовым, которые пользовались преимуществами и привилегиями, которых он не имел, хотя и был их братом по отцу), пережитых унижений (даже воспитавший его слуга Григорий не раз оскорблял его: «"Ты разве человек... ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто" ... Смердяков, как оказалось впоследствии, никогда не мог простить ему

этих слов»), был как будто изначально заряжен ресентиментом («мальчик рос "безо всякой благодарности"»). Его «бытие-такое-как-оно-есть» как бы взывало к отмщению; в нем с детства жили не только сознание несправедливости, с которой обошлась с ним судьба, не только чувство своей незаслуженной оскорбленности, но и сумрачное желание отомстить за свою униженность.

Шелер охотно приводил слова Гете о том, что против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви. Для Смердякова, не ведающего о существовании этого средства и даже не помышлявшего о возможности воспользоваться им, и потому оказавшегося внутренне безоружным перед разрушительной силой вошедшего в него ресентимента, оставался только один путь – вынашивать, возвращать в себе либо неприязненную брезгливость, либо злую ожесточенность по отношению ко всем, без исключения, людям.

До поры до времени взрыв «ресентиментного динамита» сдерживался в Смердякове жадой социального самоутверждения, принявшей вид мечты о «сверхкомпенсации» – открытии своего ресторана в Москве, а еще лучше – в Париже. И лишь сплетение роковых обстоятельств, связанных со ссорой Дмитрия Карамазова с отцом, ускорили ресентиментный взрыв и неожиданно направили волны рожденных им следствий к суицидной развязке, когда острое отмщения обратилось уже против самого ресентиментного типа и на смерть поразило Смердякова.

Образ лакея-убийцы из провинциального Скотопригоньевска, прописанный Достоевским с достаточной смысловой отчетливостью, позволил писателю точно обозначить границы того сдвоенного, психологического и одновременно социального пространства, где ресентимент предстает в качестве *экзистенциала*, предопределяющего индивидуальную судьбу. Писатель продемонстрировал не только его предельный радикализм, но и негативизм его аксиологии, его несовместимость ни с какими формами духовности, творчества, нравственности, права, культуры.

Таким образом, указанного героя, многие страницы биогра-

фии которого создавались писателем в Старой Руссе, можно типологизировать в свете как антропологии Достоевского (подпольный тип), так и антропосоциологии Шелера (ресентиментный тип). И вряд ли здесь стоит специально доказывать, что этот образ, несмотря на свою художественную генеалогию, отличался высокой степенью реалистичности. Художественная правда русского гения не противоречила жизненной правде, а напротив, явилась ее концентрированным выражением, отличавшимся высокой степенью художественной обобщенности.

У истоков скотопригоньевской цивилизации

Старорусский мирок времен царствования Александра II, несмотря на всю его провинциальность, не производил впечатления социокультурной теснины, куда его обитатели загнаны жизненными обстоятельствами. Да и сам Достоевский, пребывая в нем, не чувствовал себя узником глуши, равноудаленной от обеих столиц. Его творческое «я» не требовало здесь для себя «воздуха», как требовал его обитавший в Петербурге герой «Преступления и наказания». Здесь, в провинции, «воздуха» писателю вполне хватало. Жизненный мир Старой Руссы был в его глазах полем тех же самых исторических, социальных, нравственных, духовных напряжений, что и большой всероссийский мир. Глубинным писательским чутьем он ощущал здесь те же самые подспудные брожения, что давали о себе знать по всей России.

Примечательно, что Старая Русса, ставшая у Достоевского основным местом проживания семейства Карамазовых, получила в романе не слишком благозвучное название Скотопригоньевска. Ответить на вопрос, почему так произошло, нелегко. Самый простой ответ обычно ограничивается указанием на то, что в Старой Руссе времен Достоевского, в десяти минутах ходьбы от его дома, находился так называемый Скотопригоньев рынок, куда крестьяне и перекупщики пригоняли на продажу домашний скот и прочую живность. Но эта незамысловатая вер-

сия, не требующая особых усилий для ее осмысления, при всей ее уместности и даже обязательности, явно не достаточна. Она с неизбежностью рождает новые вопросы.

Спрашивается, почему писатель с богатейшим творческим воображением, мастер изобретать для своих героев чрезвычайно красноречивые фамилии, в данном случае не потрудился дать городку Карамазовых более благопристойное наименование? Столь нелестное, малоэстетичное, носящее метафорически снижающий, уничижительный характер, обладающее чуть ли не разоблачительным звучанием, оно, вероятно, должно было значить что-то особенное, выходящее за непосредственные пределы заурядного провинциального топонима.

Можно предположить, что красноречиво-двусмысленное слово Скотопригоньевск вполне может свидетельствовать об определенных особенностях человеческого существования внутри охватывающего его пространства, указывать на некие сущностные свойства его обитателей, кодировать определенные текстовые и внетекстовые реалии, требующие отдельного углубленного осмысления. По всей видимости, в нем должна присутствовать достаточная степень тождества знака и значения, слова и референта, номинации и денотата.

В отличие от щедринского города Глупова, являющегося чистейшим авторским вымыслом и не имеющего конкретного прообраза, с которого он мог бы быть хотя бы частично списан художником-литератором, у Скотопригоньевска такой прообраз есть. Это реальный уездный городок Новгородской губернии, обладающий множеством конкретных пространственно-временных признаков, имеющий своё неповторимое лицо, свою задокументированную биографию, погруженный в прошлое и настоящее, в реальную историю и в совершенно определенный тип социальности.

Если согласиться с тем, что Достоевский, искавший название для городка Карамазовых, чуть ли не с земли подобрал то, что валялось у всех на виду, то возникает вопрос, отчего название

старорусского крестьянского рынка показалось ему приемлемым, подходящим к его замыслу? Не оттого ли, что в подручной семантике местечкового топонима, не содержащего в тот момент в себе ничего иносказательного, ему приоткрылось нечто такое, чего, может быть, во всей России никто, кроме него, не смог бы прозреть. Так иногда случается с очень одаренными поэтами, которые, найдя нужные слова для художественного пересказа своих смутных интуиций, лишь позднее, спустя какое-то время, начинают сознавать истинное значение посетивших их прозрений и запечатлевших их слов. В нашем случае эмбрион будущей страшной катастрофы уже существовал, и Достоевский, получается, одним из первых предсказал не только ее близящееся рождение, но и дал имя страшному младенцу, которому предстояло убить мать.

Писатель сумел точно, сильно, ярко воссоздать в романе картины повседневной жизни скотопригоньевцев – взрослых и детей, мужчин и женщин, господ и слуг, богатых и бедных. Они живут у него социальной, хозяйственной, нравственной, интеллектуальной, религиозной жизнью, любят и ненавидят, дружат и враждуют, сталкиваются с властью и законом, выражают свои чувства и мысли посредством разнообразных языковых и поведенческих форм. При этом писателю важно не то, что в Скотопригоньевске имеется обширная торговля домашним скотом, птицей, квасом, печенкой и яйцами, а совсем другое. Он населяет свой городок не головотяпами-глуповцами, а людьми совершенно иной формации – карамазовыми. Именно через них русский дух готовится заявить о себе уже посредством совершенно особых манифестаций частного и публичного характера. Вырисовываются не совсем привычные для XIX века очертания грядущего коллективного «мы», проступают контуры какого-то нового типа симфонической личности. Готовится историческое рождение будущей трагедии из духа типичного провинциального городка.

Скотопригоньевск предстает таким же полноценным героем

романа, как и прочие его персонажи – Карамазовы, Смердяков и др. Более того, если изменить оптику прочтения и взглянуть на роман из некоего метафизического далека, как бы через перевернутый бинокль, аннулирующий детали и оставляющий лишь самое крупное, то симфоническая личность уездного городка предстанет в качестве едва ли не единственного протагониста «Братьев Карамазовых».

Достоевский не считал нужным применять биографический метод к этому своему герою, и городок Карамазовых, в отличие от прочих ведущих персонажей, остался без биографии. Сейчас, спустя много времени, можно сказать, что это была не промашка, а очень верный авторский ход. Если бы писатель потрудился над такой биографией и Скотопригоньевск удостоился бы, подобно городу Глупову, подробного исторического очерка, то это бы лишило его ряда важных свойств. В первую очередь исчезло бы всё то, что по сей день придаёт его названию что-то вроде метафизической ауры, окрашивает его мысленный образ в социально-мистические, устрашающе зловещие тона. Не имея конкретной биографии, он обрел обобщенные черты города-символа, а с ними и способность выполнять в последующие времена в различных сферах гуманитарного дискурса несравненно большее число функций, чем щедринский Глупов.

Сегодня Скотопригоньевск воспринимается в пространстве этого дискурса как масштабный знаковый комплекс с многими смысловыми измерениями, явными и скрытыми коннотациями и с необъятным социокультурным контекстом, неуклонно расширяющимся и отбрасывающим на сам топоним всё новые семантические тени и аксиологические блики.

Скотопригоньевск в роли ценностно-смыслового конструкта, переменной семиотической величины обладает большим смыслопорождающим потенциалом и достоин самого серьезного внимания со стороны современного гуманитарного сознания. Впрочем, для его способности генерировать новые социокультурные смыслы характерна импульсивность. Сегодня нам доподлинно

известно, сколь разной она была в конце XIX века, в середине XX столетия и сегодня, в начале третьего тысячелетия.

После выхода романа в свет гуманитарная новизна топонимического смыслообраза стала зависеть не столько уже от текста, сколько от контекста и от способностей аналитиков фиксировать семантические интерференции вместе с возникающими интерпретационными коллизиями и направлять их в то русло гуманитарной рефлексии, где происходило бы не растрачивание понимания, а приращение смыслов.

В литературном топониме оказался заключен некий социокультурный код, позволяющий видеть в Скотопригоньевске, в сопровождающей и окружающей его текстово-внетекстовой реальности что-то вроде метафорически окрашенного символа всего российского мира. Ведь в изначальном поле его смыслов присутствуют не только провинциальность, являющаяся его главным атрибутом, но и элементы столичности, и даже европеизма. На это указывают непосредственные, жизненно-бытовые связи героев романа с Петербургом и Европой, а также то немаловажное обстоятельство, на которое указал С. Н. Булгаков, заметивший, что в маленьком городке, где живут Карамазовы, бьется пульс мировой мысли.

Скотопригоньевский мир – это не корпускула; он не замкнут, не герметичен. Самые разные факторы, самородные мысли, залётные идеи, экстравагантные фантазии, глубокие прозрения, религиозные откровения образуют в этом мире бурный водоворот, в который вовлечено множество скотопригоньевцев, от местных обывателей и чиновников до приезжих высокообразованных гостей. Этот водоворот свидетельствует о существовании глубин духовной жизни, которые доступны восприятию далеко не всякого читателя и вызывают к весьма серьезным размышлениям.

Зрительно-звуковой образ топонима, его грубоватая колористика энергично подталкивают мысль читателя в достаточно определенном направлении. Они заставляют предположить, что обитателям российского провинциального городка присущи

черты отнюдь не возвышенного свойства. Метафорические коннотации, отсылающие к образам понурого рабочего скота, а также скота, гонимого на убой, если они связаны с человеческими сообществами, указывают на способность этих сообществ проваливаться из сравнительно цивилизованной, «искусственной» среды в бездны докультурной, внекультурной «естественности» скотских состояний и зверских отношений. Достоевскому это свойство людей открылось еще во времена пребывания на сибирской каторге. В «Записках из мертвого дома» он писал о нем. Мысль о том, что даже «самый лучший человек может огрубеть и отупеть... до степени зверя», не покидала его и во время создания «Братьев Карамазовых».

В Старой Руссе, где писались многие главы романа, Достоевскому приходилось наблюдать разнообразные картины жизни простых местных жителей. Это были, по преимуществу, добродушные мещане и мирные пригородные крестьяне. До революций было еще далеко. Так же далеко было и до гражданской войны, способной, как писал он в «Дневнике писателя», «озверять людей на целое столетие». Никто еще всерьез не размышлял о возможности массовых превращений русских обывателей в яростных убийц, уничтожающих друг друга в мясорубке кровавых, братоубийственных распрей. Далеко было и до времен, когда миллионы людей превратятся в стада, гонимые на убой железными жезлами беспощадных вождей и подстёгиваемые окровавленными бичами их сатрапов. Далеко было до создания ГУЛАГа, до написания «Архипелага ГУЛАГ», в котором Солженицын расскажет о своём устрашающем геополитическом видении, о пригрезившемся ему небывалом скульптурном образе-символе мирового тюремно-лагерного Скотопригоньевска, занявшего к тому времени уже 1/6 часть земной суши: «Где-то на Колыме, на высоте – огромный Сталин, такого размера, каким он сам мечтал себя видеть, – с многометровыми усами, с оскалом лагерного коменданта, одной рукой натягивает вожжи, другою размахнулся кнутом стягать по упряжке – упряжке из

сотен людей, запряженных по пятеро и тянущих лямки. На краю Чукотки, около Берингова пролива это тоже бы очень выглядело»¹³.

Когда Достоевский перенес обычный рыночный топоним в совершенно новую смысловую среду социально-философского романа, когда, спустя много лет, русское гуманитарное сознание обогатилось сумрачными коннотациями, обусловленными известными историческими мутациями российского мира, то грубовато-простонародное слово с безобидной семантикой и неприязнительной аксиологией превратилось во впечатляющий смысловой концентрат, в многозначительный символ, в морально-политическую метафору мощной обличительно-саморазоблачительной силы. Топоним оказался словом-айсбергом. Обнаружилось, что наименее ценна в нем видимая часть, отсылавшая к старорусскому Скотопригоньеву рынку. Она почти сразу перестала вызывать какой-либо особый интерес. Но зато другие смысловые пласты, поначалу скрытые, начали постепенно всплывать на поверхность. Стало открываться такое, что и в голову не могло придти ни одному старорусскому обывателю, регулярно посещавшему Старопригоньев рынок. Впрочем, от читателей 1880-х, когда роман «Братья Карамазовы» явился во всей полноте авторского замысла, эти смысловые глубины, скорее всего, также были скрыты. Лишь после того, как время, история основательно потрудились в том разрушительном направлении, которого так опасался создатель романа, пугающий смысл литературного топонима начал проясняться, расширяться, углубляться, пока не достиг нынешней степени полноты и очевидности.

Сегодня, когда герменевтические ресурсы антропоморфных, «машиноморфных», «социоморфных» и прочих метафор нынешнего социального мира, продолжающего «лежать во зле», успели в значительной степени исчерпаться, то «зооморфно-

¹³ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ 1918–1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I–II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 192. Примечание).

скотоморфная» метафора авторитарно-коммунитарного мироустройства, найденная когда-то Достоевским, оказалась весьма кстати. Ее вполне можно поставить в тот же ряд, где ныне пребывают такие «украшения» нашего социально-политического языка, как «крысарий» и «человейник» А. Зиновьева, а также прочие лингвистические зеркала, смотрясь в которые, современный мир узнает себя. Почерпнутая не из развязно-ругательского лексикона раздраженных публицистов, имеющая солидную генеалогию, приличный культурно-исторический возраст, она способна многое поведать и объяснить не только профессиональным литературоведам, но и прочим субъектам современной культурной, социальной, политической жизни и, в первую очередь, тем, кто склонен тешить себя успокоительными иллюзиями, будто архипелаг Скотопригоньевск бесследно погрузился на историческое дно, подобно древней Атлантиде.

В пространстве того дескриптивно-аналитического дискурса, который сегодня именуют россиеведением, слово Скотопригоньевск вправе занимать место фундаментальной дескриптивной единицы. Метафорическая насыщенность этой единицы такова, что позволяет ей производить тот особый эффект, в результате которого гуманитарное сознание как бы выдвигается из темного тоннеля на освещенное пространство. Однако здесь его поджидают некоторые затруднения, требующие дополнительных аналитических усилий.

Дело в том, что провокативно-эпатажная смысловая начинка топонима такова, что поднимает его до уровня социально-исторической парадигмы, маркирующей эпоху, чья собственная провокативность и эпатажность были запредельными. Но в новых исторических условиях начала третьего тысячелетия кое-что изменилось. Ныне титаны богоборческого модернизма и стратеги брутального тоталитаризма уже сошли со сцены, а их сменили юркие и суетливые наследники с мелкими чертами политических эпигонов. Зловещая идея имперского Скотопригоньевска, некогда залитого кровью, как великим потоком, ото-

двинулась в прошлое и утратила значительную толику своей мрачной ауры. Новые поколения уже не соприкасаются с ней непосредственно, а узнают о ней и ее воплощениях в основном через опосредующие звенья художественно-документального характера. При этом они чувствуют себя окруженными чем-то вроде противоударных, смягчающих подушек. Изготовленные не из надежных материалов защитно-правового характера, а всего лишь из таких эфемерид, как способность времени затягивать раны, человеческая склонность к забыванию, нежелание людей расстраивать себя неприятными воспоминаниями и т. д. и т. п., эти подушки, несмотря на их очевидную ненадежность, отчего-то многих устраивают. И вот тут обнаруживается самое интересное. Оказывается, память о скотопригоньевском периоде евразийской цивилизации успела прочно закрепиться в механизмах социальной наследственности и приобрела новые формы, уже не скоротечные, а долговременные. Нынешние поколения уже не нуждаются в том, чтобы ими правили с помощью огня, железа и крови, чтобы их погоняли жезлами и бичами. Их деды и отцы, вымуштрованные прежними гуртоправами, передали потомству способность к послушанию, к политически корректным демонстрациям своей покорности. Теперь достаточно лишь негромкого окрика, чтобы массы дружно устремлялись в указанном направлении. При этом личность погонщика совершенно не важна. На его месте может быть кто угодно – масса всё равно останется послушной. Погонщик может спокойно уйти в долгосрочный отпуск, улететь на Луну, впасть в безвозвратную кому – процесс все равно будет идти своим прежним чередом. Для этого достаточно лишь регулярно озвучивать в эфире щёлканье бича. Благоприобретенные и передающиеся по наследству внутренние адаптивные механизмы пугливого самосохранения способны сами успешно справляться с путеводительской функцией. Погонщик уже давно переселился внутрь каждого отдельного политического животного, создавая у последнего иллюзию свободного передвижения по

политическому выгону.

Несомненно, что Достоевский создал в «Бесах» и «Братьях Карамазовых» мифологему, обозначающую зачинающуюся цивилизацию нового типа с совершенно особым строем практической и духовной жизни. Эта мифологема у него постепенно разворачивалась через основные сюжетные линии его романов. Ее контуры постепенно прояснялись и становились всё более отчетливыми. Однако культурно-историческая жизнь бесовско-карамазовской мифологемы не ограничилась пределами литературного пространства. В последующие десятилетия денотату, обозначаемому словом Скотопригоньевск, удалось обрести поистине геополитические масштабы.

Из всего этого следует, что отнюдь не напрасно и не случайно Достоевский проявил «трагическое остроумие», когда не пожалел приютивший его тихий городок Старую Руссу и нарёк его Скотопригоньевском. Основаниями тому послужили не только интуитивные прозрения гения, угадавшего в настоящем уже начавшие проступать темные знаки грядущего, но и вполне конкретные факты старорусской жизни из не слишком отдаленного прошлого.

Если задаться вопросом о том, какая связь существует между 1831 годом (старорусский холерный бунт), 1880 годом (завершение романа «Братья Карамазовы») и теми годами XX века, когда разыгралась историческая драма устрашающего самоистязания и самоистребления великого народа, то в контексте разговора о старорусском Достоевском и о его пророческих романах эта связь не только обнаружится со всей отчетливостью, но и не оставит никаких сомнений относительно своей природы.

Дело в том, что от конца 1870-х, когда «Бесы» уже читались всей Россией, а «Братья Карамазовы» дописывались, на примерно равном хронологическом удалении расположились две устрашающие трагедии. В прошлом, в 1831 году – кровавый и беспощадный бунт взбесившихся от страха перед холерой старорусских военных поселенцев и горожан. В будущем – жесто-

кая всероссийская резня народа, обезумевшего от рек пролитой братской крови и как будто решившего извести под корень самого себя.

Даже современного читателя, осведомленного об «окаянных» днях, годах и десятилетиях советской истории, потрясает описание того, как мирные старорусские обыватели, православные христиане почти мгновенно превратились в звероподобных громил. Спрашивается, почему во времена, когда еще не существовало подстрекательской большевистской пропаганды, они не устояли перед лицом тёмных, демонических искушений? Почему православная вера не удержала их от падения, от расчеловечивания?

Кому не приходилось слышать рассуждений о высоком предназначении «Святой Руси», о великой миссии русского «народа-богоносца», а также противоположных высказываний с полярными оценочными акцентами? Кто же прав: те ли, кто относится всерьёз к прекраснодушным преданиям и харизматическим иллюзиям, или же те, кто считает, что их давно пора поместить в один ряд с массовыми религиозно-политическими мифами?

Споры обо всём этом, имеющие свойство то едва теплиться в русском сознании, то крепнуть и широко распространяться, начались достаточно давно и неизвестно, когда закончатся. Достоевский в своё время тоже в них участвовал. И хотя писателю идея «народа-богоносца» очень нравилась, это не мешало ему ясно видеть и понимать, что в недрах коллективной души русского народа бродит темное вино богоборческого своеволия, грозящего разорвать не слишком прочные меха российского гражданского и государственного порядка. В «Дневнике писателя» есть прелюбопытная зарисовка, проливающая некоторый свет на вопросы глубины и твёрдости православной веры у «народа-богоносца» в те времена, когда на эту веру еще никто не покушался. В одном селе начался пожар, загорелась церковь, и сельчане стали ее тушить. Когда вспыхнул расположенный недалеко от

нее кабак, то кабатчик бросился к мужикам с обещанием выставить им бочонок водки, если помогут ему справиться с огнем. В результате, – резюмирует Достоевский, – кабак отстояли, а церковь сгорела.

Когда же в начале XX века у этого «народа-богоносца» запылала с четырех концов вся «святая Русь», и появились политические мошенники, пообещавшие ему коммунистические амбары, наполненные всевозможным добром, то народ ринулся за ними, забыв о Боге и своей вере. А «Святая Русь» сгорела дотла.

Размышляя над феноменом старорусского бунта, невозможно не обратить внимания на ту любопытную нить, которая протянулась от него, через отставного подполковника А. К. Гриббе к Достоевскому, а затем к братскому взаимоистреблению миллионов русских людей в XX веке.

В 1917 г., когда русский царь и его семья были уже арестованы, но еще живы, философ Василий Розанов записал характерную реплику встретившегося ему выходца из новгородской губернии (это вполне мог быть кто-то из жителей Старой Руссы): «...Старик лет 60 "и такой серьезный", Новгородской губернии, выразился: "Из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть". Т. е. не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезать из его кожи ленточка за ленточкой. И что ему царь сделал, этому "серьезному мужичку". Вот и Достоевский...»

Несомненно, что проницательный философ, вспомнивший Достоевского, усмотрел в этом высказывании простолюдина карамазовский дух рвущейся наружу жажды насилия. Как здесь не вспомнить обещание Дмитрия Карамазова истолочь в ступе того же Смердякова, когда тот был еще не отцеубийцей, а обыкновенным, тихим лакеем-«бульонщиком». Для Розанова же тут отчетливо проступила прямая связь времен – связь между самым прозорливым из русских писателей и самой зловещей из русских революций.

Действительно, в «серьезном мужичке» из Новгородской гу-

бернии всё сошлось: и прошлое, и настоящее, и даже будущее. С него открывалась новая историческая глава, где страна погрузится в долговременный кошмар и превратится в настоящий, почти буквальный Скотопригоньевск. Новые поколения «серьезных мужичков», уверенных, что если Бога нет, то всё позволено, займутся тем, что, за неимением царя, на протяжении десятилетий станут «вырезывать из кожи ленточки» у других «серьезных мужичков» и «толочь в ступе» их жен и детей. И всё это ради того, чтобы уездные и губернские Скотопригоньевски слились в единую евразийскую, имперскую, геополитическую громаду.

Не от того ли Скотопригоньевск – это не просто романский топоним, а нечто гораздо большее? Он оказался не только литературным «зазеркальем» того уездного городка, в котором когда-то жилал создатель «Братьев Карамазовых», но обозначением inferнального «подполья» целой цивилизации, носителем сумрачных метафизических смыслов того, что происходило и до сих пор происходит с ней.

Впрочем, Достоевский в «Братьях Карамазовых» обозначил всего лишь *идею* будущего Скотопригоньевска. Эта идея была по своему первична, подобно идеям Платона или концепции Шигалева из «Бесов». А уж затем, какое-то время спустя, она облеклась в плоть сотен тысяч истязателей и в кровь десятков миллионов их жертв, страдальцев и мучеников. Эта идея, имевшая поначалу чисто художественную внешность и уже в силу этого не смевшая, казалось бы, претендовать ни на что серьезное, оказалась далека от чистого вымысла. Время показало, что она несла в себе достаточно много из того, что позволяет ее называть предвосхищением того геополитического кошмара, который был учинен народом-богоборцем. В ней с самого начала оказалась запрятана роковая, устрашающая сущность, которая впоследствии приоткрылась. С ней произошло нечто, напоминающее судьбу Эдипа, которому предначертано было совершить бросающие в дрожь преступления – убить отца и жениться на матери. И как Эдип, несмотря на его сопротивление, не

смог предотвратить осуществления страшного прогноза, так и идея Скотопригоньевска пробила себе путь с упорством мощного ледокола. В результате русский Эдип, оказавшийся всё тем же «серьезным мужичком», взялся за свои тёмные дела с таким рвением и размахом, что оставил далеко позади своего древнего мифического предтечу.

Если уж ссылаться на греческую античность, то можно еще раз вспомнить учение Аристотеля о четырех типах причин, господствующих в мире. Согласно автору «Метафизики», среди них весьма важную роль играет *целевая причина*. Ее своеобразие состоит в том, что она соединяет в себе свойства как причины, так и цели. Это делает ее похожей на что-то вроде намагниченного ориентира, который издали действует притягательным образом на предмет, содержащий металл, и заставляет его устремляться к себе как к чему-то манящему, желанному. Топоним-символ, введенный Достоевским, оказался таков, словно писатель наделил его притягательной силой долговременной целевой причины, побуждавшей широкие скотопригоньевские массы двигаться именно туда, где их должны были «резать или стричь».

Разумеется, это всего лишь философская фантазия, впрочем, не совсем беспочвенная. Ведь писал же С. Булгаков (еще раз сошлюсь на его замечательное высказывание) о том, что в городке Карамазовых бился пульс мировой мысли. Так отчего в том достопамятном городке не мог бы под мерный перестук этого ритма зародиться проект будущей геополитической, культурной, антропологической катастрофы, коль были уже в наличии все ее основные условия, компоненты и, главное, готовые к действиям исполнители – карамазовы, смердяковы и их единомышленники из губернского города – верховенские, липутины и прочие?

Но, пожалуй, самое существенное здесь то, что данный проект утверждался уже не только на уровне коварной рефлексии интеллектуальных проходимцев, мнящих себя философскими новаторами (подобных опытов к тому времени было уже предостаточно и в Европе, и в России), а в глубинах коллективной

души народа. Увы, душа была к этому вполне готова. Уже имелся диагноз, подтверждающий эту готовность. Поставленный еще в начале XIX века сладкоголосым певцом свободы, он оказался горьким пророчеством. Ведь не были же случайным поэтическим капризом эти пушкинские слова:

Свободы сеятель пустынный,
Я вышел рано, до звезды;
Рукою чистой и безвинной
В поработанные бразды
Бросал живительное семя —
Но потерял я только время,
Благие мысли и труды...

Паситесь, мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь.
Наследство их из рода в роды
Ярмо с гремушками да бич.

Кто еще в России знал эту горькую правду о времени, которое действительно будет потеряно, и о мыслях и трудах, которые окажутся напрасно потрачены? Кто ее знал во времена Пушкина? А во времена Достоевского? Только впоследствии это знание, в котором оказалось слишком много печали и еще больше горечи, начало медленно прорастать робкими всходами рождающегося понимания того, кто мы, откуда мы и куда мы идём.

Кто мог предположить, что все те уроки этики, которые русская литература пыталась преподать, не пойдут впровок, и ското-пригоньевская цивилизация утвердится наперекор им во всей своей красе? Куда делось ее облагораживающее воздействие много лет спустя, когда «лагерная пыль» толстым слоем покрывала весь наш политический выгон, когда уже некуда было

девать битую человечину, когда адская машина устала «резать» и «стричь», когда, наконец, появилась новая плеяда «серьезных мужичков», задумавших в середине 1950-х взорвать атомную бомбу над головами мирных, безропотных скотопригоньевцев и реально взорвавших ее в «небе крупных оптовых смертей»?

Человек из Скотопригоньевска, духовно выхолощенный, выпотрошенный, растративший всё, что только можно было растратить, зараженный всевозможными социальными порчами, оказался придавлен к земле непомерной тяжестью перенесенных испытаний. Но в отличие от библейского Иова, так же согбенного непомерными страданиями, он не славил Бога, а продолжал Его хулить.

Скотопригоньевск во мгле

Перед людьми, конструирующими литературно-художественные миры, даже если они делали это по своим, сугубо секулярным рецептам, не могла не открыться угроза полного расчеловечивания, нависшая над миллионами их сограждан, загнанных в рукотворный филиал земного ада, где темная, демоническая трансцендентность заполнила собой почти всё жизненное пространство. Однако инфернография таких художников, как Платонов, Солженицын, Шаламов, Зиновьев, Холин и др., оставляла изображаемую демоническую реальность в той плоскости, откуда была почти не видна линия горизонта, отделяющая тьму от света, безверие от веры. В их текстах демонические структуры безраздельно господствовали, а заветная линия терялась в густой тьме властвующей бесовщины. В голосах авторских «я» почти не улавливались ноты надежды на победу над ней. Вместо этого – ощущение дряхлеющего кошмара и безнадёжной, безысходной тоски.

Этот настрой не был случайным, поскольку христианство, вера, Бог оставались для них чем-то внешним, существующим помимо их творческого сознания. Библейская логика действу-

ющего проклятия и возмездия, обрушившегося на народ, оставший Бога, была явлена им отнюдь не полностью, а лишь в той части, где открывались устрашающие следствия проклятия. Что же касается истинных причин, приведших это проклятие в действие, а также путей спасения от него, то ни у кого из них не было ясных представлений обо всем этом. Отсюда впечатление удручающей неполноты этой инфернографии, умалчивающей о самом главном и не уравнивающей темную трансцендентность образами трансцендентности светлой.

В этом их разительное отличие от библейских пророческих книг, в которых за картинами грозных наказаний, тяжелейших испытаний израильского народа постоянно ощущается присутствие грозного, но милостивого Бога, способного как наказывать своих детей, так и прощать их, при условии их покаяния, очищения и духовного возрождения. Оттого в Библии и нет картин земного ада, потому что Бог в ней не покидает землю. Земной ад становится возможен лишь во тьме общего безверия, то есть там, где Бог скрывается от утратившего веру народа за линией жизненного горизонта. Когда же из уст неверующих писателей раздаются отчаянные вопрошания, похожие на библейский крик: «Сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи?» (Ис.21,11), то в общей тьме ни они, ни их неверующие читатели не слышат утешительного ответа, что, мол, хотя еще ночь, но уже близится утро.

Когда Достоевский назвал Старую Руссу Скотопригоньевском, он фактически предрекает всем, кто проживал в ней, их будущее реальное переселение в совершенно иной мир, где им придется стать скотопригоньевцами. И это перемещение исторического человека в пространство совершенно новой цивилизации обернулось для него настоящей антропологической катастрофой. Оставаясь географически на своём прежнем месте, массовый русский обыватель пережил многогранную, всестороннюю мутацию-инволюцию, охватившую всё его существо и сокрушившую основные структуры его «я» – социальные, моральные, духов-

ные. По сути, это был акт массового исторического суицида традиционного геополитического субъекта, старавшегося до этого жить по классическим законам теоцентрически организованного мира, но в нужный момент не принявшего мер предосторожности и самозащиты и потому фактически подставившего свои, не слишком прочные духовные конструкции под удар исторического тайфуна с красивым названием «Модерн».

В XX веке одна из самых впечатляющих хроник одичания человека из Скотопригоньевска была написана Андреем Платоновым. Он изобразил социальный мир, в котором процессу распада оказалось подвержено всё, что досталось ему от прежних эпох – религия, культура, нравственность, право. Человек, насильственно погруженный в искусственно нагнетаемую атмосферу социально-го беспамятства, быстро утратил способность к аутентичным объяснениям происходящего. Отныне он принужден был покорно обретать смысл жизни из «трубы радио». «Труба» же требовала одного – расчеловечивания человека. Ей нужно было, чтоб люди вели себя так, будто спешили вернуться в докультурное, доморальное, доправовое прошлое «войны всех против всех». И они действительно с большой скоростью погружались в состояние утробного косноязычия, «распущенности языка», разгула «черных слов» и «многочисленности хамства». В атмосфере духовной деградации образовывался новый мир риторической и гуманитарной аномии, абсурдной грамматики, где сами слова сбрасывали с себя нормативные покровы, агонизировали и распадались. Языковое пространство становилось прибежищем смертоносных демонических начал агрессии, тьмы и хаоса. Духовные, этические структуры, тонкие и хрупкие, перемалывались под воздействием мощных тектонических сдвигов. Человек, несущий в себе лишь жалкие обломки этих структур, воспринимал как должное собственное превращение в идеологизированное социальное животное с сумеречным и тесным, как чулан, внутренним миром, с грубыми чувствами и не способной к размышлениям головой. Давнее аристотелевское определение человека как «*zoon politikon*» («по-

литическое животное») обрело теперь, две с лишним тысячи лет спустя, слишком буквальное звучание.

Государственная машина, невиданная по своей жестокости, созданная при активном и пассивном участии миллионов скотопригоньевцев, «толкла в ступе» в первую очередь их самих. Напоминающая карательную борону Ф. Кафки («В колонии»), но увеличенная в миллионы раз, она срывала с них тонкие покровы внешней цивилизованности и перемалывала внутри них те несущие конструкции, на которых держались традиционные социокультурные механизмы самосознания и самоидентификации. Это делалось для того, чтобы они прочно усвоили: отныне формула их идентичности – «тварь дрожащая».

Когда-то Достоевский в «Записках из мертвого дома» сравнил баню, в которой ему довелось мыться на каторге, с дантовским адом. И для него это был предел, которого достигло его воображение. Однако через несколько десятилетий Солженицын в своём описании тюремных бань, устроенных конструкторами рукотворного ада, изобразил нечто запредельное. «Что ждет нас в бане? – спрашивает писатель. – Этого никогда не узнаешь. Вдруг начинают стричь наголо женщин (Красная Пресня, 1950, ноябрь). Или нас, череду голых мужчин, пускают под стрижку одним парикмахершам. В вологодской парной дородная тетя Мотя кричит: «Становись, мужики!» – и всю шеренгу обдаёт из трубы паром. А Иркутская пересылка спорит: природе больше соответствует, чтобы вся обслуга в бане была мужская, и женщинам между ногами промазывал бы санитарным квачом – мужик. Или на Новосибирской пересылке зимой в холодной мыльной из кранов идет одна холодная вода: арестанты решаются требовать начальство: приходит капитан, подставляет, не брезгуя, руку под кран: «А я говорю, что вода – горячая, понятно?»¹⁴

Различия между двумя банными зарисовками – сугубо эти-

¹⁴ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 485.

ческие. Если во времена Достоевского люди в каторжной бане еще чувствовали себя людьми, хотя бы и помещенными в предельные обстоятельства, то в «архипелаговских» картинах царит злой дух тотального пренебрежения человеческим достоинством узников, каждый из которых обязан чувствовать себя «тварью», дрожащей от диких, невиданных унижений.

У Солженицына, мученика скотопригоньевского архипелага, есть мысль о том, что поражения, беды, страдания нужны народам, поскольку позволяют людям углубить свою внутреннюю жизнь и возвыситься духовно¹⁵. Однако это высказывание, кажущееся на первый взгляд верным, обращает на себя внимание своей недоговоренностью. Да, конечно, страдания способны духовно возвышать людей. Но почему же тогда народ, прошедший через страдания, невиданные по своей тяжести, так и не смог в последующие десятилетия углубить свою внутреннюю жизнь? Отчего с тех пор, когда государственная мясорубка приостановила свою кровавую работу и миллионы людей облегченно вздохнули, они так и не смогли ни духовно возродиться, ни нравственно возвыситься? Отчего выздоровительный процесс не сдвинулся с мертвой точки? Почему неисчислимо множество страдальцев так и остались в состоянии нравственной растоптанности и духовного ничтожества? Почему они, вместе с их народившимся потомством, оказались духовно безоружными перед надвинувшимися на них новыми испытаниями, перед раскрашенными идолами масскульта и коварством новых генераций идеологических манипуляторов и политических напёрсточников?

А причина заключается в том, что страдания, как показывают опыт, исцеляют и духовно возвышают не всех и не всегда, а только тех и тогда, когда люди, потрясенные испытаниями, встают на путь покаяния, очищения, метанойи, открывают для себя мир высших ценностей, устремляются к абсолютным смыслам, обретают Бога, веру. Когда Бог становится главным средоточием внутренней жизни человека, утверждается в центре нее и уже

¹⁵ Там же. С. 252.

не оставляет места для эстрадных, спортивных, политических и прочих идолов, тогда можно сказать, что перенесенные страдания действительно духовно исцелили и возвысили его.

В свое время страдания спасли Достоевского. Тюремное заточение, каторга, солдатчина и неустанный труд ума, души и духа открыли ему Бога, освободили от атеистических заблуждений, сделали истинным, а не номинальным христианином. Вера спасла его от той духовной слепоты, которой были поражены многие из его современников, она открыла ему глаза на то, что от них было скрыто, обострила его духовное зрение, дала возможность отличать истину от лжи. Не обрети он этой веры, мир не имел бы того Достоевского, который сегодня стоит в одном ряду с Данте и Шекспиром.

С теми, кто оказался внутри скотопригоньевской цивилизации, всё сложилось исключительно трагично. Миллионы людей, страдавших за ее оградой от страшных унижений, не пытались найти Бога и обрести истинную веру и потому духовно гибли. Лишь очень немногим удавалось уверовать или сохранить свою прежнюю веру, и для них перенесённые страдания действительно становились источником еще большего углубления их внутренней жизни.

Старая библейская истина гласит: Бог посылает страдания отдельным людям и целым народам, чтобы они очнулись, очистились и вышли из состояния духовного небытия. С кем такое пробуждение происходит, кто находит живого Бога и самого себя, тот обретает такой запас духовных сил, который уже не позволит ему духовно пасть.

Горький опыт перенесенных страданий способен приблизить не только отдельного человека, но и целый народ к той черте, где секуляризм заканчивается, где становится очевидной неспособность атеистического мышления объяснить сложнейшие перепады социальной истории, столь богатой катастрофами. И тогда перед ищущим духом открывается иное измерение бытия.

Когда-то П. Я. Чаадаеву открылась способность России пре-

подносить миру великие уроки. У Александра Исаевича Солженицына эта мысль приобрела новый оттенок: уроки, преподносимые миру Россией, тяжелы и горьки. Но они могут стать поистине страшными, если она не встанет на путь покаяния и очищения. В этом случае страна и ее народ будут обречены на длительную агонию и гибель.

В 1960-е гг., когда Солженицын завершал работу над «Архипелагом ГУЛАГ», его поразили собственные сопоставления СССР с Германией. Он сравнил цифровые данные по политическим преступникам, «архитекторам» и «прорабам» советского Скотопригоньевска и немецкого тоталитаризма. Оказалось, что к 1960-м годам в Германии их было осуждено 86 тысяч, а в СССР «около тринадцати человек». Это сравнение подействовало на писателя крайне удручающе: «Загадка, которую не нам, современникам, разгадать: *для чего* Германии дано наказать своих злодеев, а России – не дано? Что ж за гибельный будет путь у нас, если не дано нам очиститься от этой скверны, гниющей в нашем теле? Чему же сможет Россия научить мир?»¹⁶.

И хотя писатель восклицал и призывал, но в его тоне не чувствовалось уверенности в том, что он будет услышан согражданами: «Мы должны осудить публично самую *идею* расправы одних людей над другими! Молча о пороке, вгоняя его в туловище, чтобы только не выпер наружу, – мы *сеем* его, и он еще тысячекратно взойдет в будущем. Не называя, не порицая злодеев, мы не просто оберегаем их ничтожную старость – мы тем самым из-под новых поколений вырываем всякие основы справедливости. Оттого-то они "равнодушные" и растут, а не из-за "слабости воспитательной работы". Молодые усваивают, что подлость никогда на земле не наказуется, но всегда приносит благополучие. И неуютно же, и страшно будет в такой стране жить!»¹⁷.

Эти слова нуждаются в теологическом комментарии. Здесь

¹⁶ Солженицын А. И. Указ. соч. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 167.

¹⁷ Там же. С. 168.

следует принять во внимание, что для христианского сознания существует такой феномен, как корпоративная греховность. Подобно тому, как коллективная святость – это избранность данного сообщества Богом, корпоративная греховность – это богооставленность сообщества, его отчужденность от Бога, лишенность Его милостей и благословений.

Это, второе, состояние не обещает народу ничего хорошего. Библейская книга «Плач Иеремии» свидетельствует о том, как ветхозаветный пророк Иеремия горько плакал и тосковал об участи своего народа, пораженного язвами коллективной греховности: «Тяжко согрешил Иерусалим, за то и сделался отвратительным; все прославлявшие его смотрят на него с презрением, потому что увидели наготу его; и сам он вздыхает и отворачивается назад. На подоле у него была нечистота, но он не помышляет о будущности своей, и поэтому необыкновенно унизился, и нет у него утешителя». (Плач. 1, 8-9).

Так же выглядела в глазах Солженицына и его страна, о судьбе которой он сокрушался. Ему представлялось, что Германия выйдет из своего состояния поражения и позора гораздо быстрее и успешнее: «Страна, которая восемьдесят шесть тысяч раз с помоста судьи осудила порок (и бесповоротно осудила его в литературе и среди молодежи) – год за годом, ступенька за ступенькой очищается от него. А что же делать нам?.. Когда-нибудь наши потомки назовут несколько наших поколений – поколениями слюнтяев: сперва мы покорно позволяли избивать нас миллионами, потом мы заботливо холили убийц в их благополучной старости. Что же делать, если великая традиция русского покаяния им непонятна и смешна?..»¹⁸.

В результате того, что ни покаяния, ни очищения не произошло, антропологическая катастрофа перешла в свою новую фазу. А. Зиновьев, у которого имелся свой взгляд на динамику этой катастрофы, обратил внимание на процессы дальнейших, усугубляющихся деформаций духовных структур у миллионов лю-

¹⁸ Там же. С. 168.

дей. В 1960-1970-е гг. brutальный социум стал превращаться в гигантское подобие какого-то фантастического крысария.

В созданной коммунистами, тогда еще очень прочной, замкнутой и жесткой социально-политической системе, как и в сообществе крыс, повсеместно хозяйничали управленцы особого типа. Наделенные ничтожными созидательными способностями и огромным разрушительным потенциалом, они утвердили свой проект «дарвиновской эпопеи наыворот». При них господствовал противоестественный отбор, приводивший к тому, что лучшие становились жертвами худших, и повсеместно царил универсальный принцип «выживания среднего». В таком обществе человеку было невероятно трудно оставаться нравственным, поскольку вся социальная система пребывала значительно ниже обязательного этического минимума. «Здесь бездарность есть не просто отсутствие таланта, но наличие наглого таланта душить талант настоящий. Здесь глупость есть не просто отсутствие ума, но наличие некоего подобия ума, заменяющего и вытесняющего ум подлинный. Цинизм, злоба, подлость, пошлость, насилие здесь пронизывают все сферы бытия и образуют общий фон психологии граждан».

Это и был социальный «крысарий», в котором господствовал «Дьявол Социальности» и которому не нужны были духовно богатые личности. Такую систему вполне устраивали индивиды с упрощенными личностными структурами, обученные выполнять не слишком сложные, вполне конкретные социальные функции. Внутри нее окончательно утвердился и прочно закрепился новый массовый социальный тип, чьи жизненные правила были крайне незамысловаты: 1) меньше риска, больше выгоды; 2) меньше ответственности и больше почета; 3) меньше дать и больше взять; 4) меньше зависимости от других и больше зависимости других от тебя; 5) обман – наиболее выгодная форма социального поведения и т. д.

Коварство этих правил, которые фактически заменили традиционные нормы культуры, религии, нравственности, заключалось в том, что они отвечали самым примитивным свойствам

человеческой природы и потому легко и быстро усваивались людьми, придавая им повышенную жизнеспособность, обеспечивая тех, кто делал на них ставку, быстрое восхождение по ступеням социальных иерархий.

История скотопригоньевской цивилизации – это не столько политическая драма, сколько религиозная трагедия. Пока налицо два ее акта. Первый акт – история дерзкой до безумия апостасии, т. е. богоотступничества «народа-богоборца», его отпадение от Бога, измена Богу. Второй акт – сумрачная трагедия богооставленности огромного социального мира. И как невозможно пересказать главные смыслы Библии атеистическим языком, так же обречены на неудачу любые попытки секулярных истолкований этой трагедии, длящейся вот уже почти целое столетие.

Внутри скотопригоньевской цивилизации, находившейся «под игом безумия», полным ходом шла не столько *аккультурация* (процесс социальных, ментальных, психологических, поведенческих изменений, возникавших в результате контактов и взаимодействий представителей разных социокультурных сфер), сколько *декультурация*, суть которой в том, что под прессами физического и духовного террора образовывалась бесформенная социальная масса, напоминающая усмирненное, покорное стадо безличных существ, гонимых безжалостными гуртовщиками.

При этом обнаружился парадокс, который до сих пор производит на аналитиков удручающее впечатление: совершалось глубокое погружение миллионов прессуемых властью скотопригоньевцев в *ситуацию непонимания* того, что происходило с ними и с их страной. Громада абсурдных по своему внешнему виду событий и фактов не поддавалась удовлетворительной расшифровке. Даже профессиональные интеллектуалы, чья мысль пыталась прорваться сквозь множество воздвигнутых властью идеологических нагромождений, постоянно претыкались, поскольку были не в силах объяснить происходящее никакими нормальными рациональными соображениями. Многие испытывали состояние *эпистемологической фрустрации*, т. е. некой оторопи и растерян-

ности перед феноменом невиданной результативности воспитательной и истребительной механики адской социальной машины. Лишь временами это состояние прерывалось вспышками неких озарений, и тогда приоткрывались пространства дотоле неведомых смыслов. Но поскольку в этих озарениях присутствовало что-то религиозно-мистическое и они не вписывались в жесткие рамки общепринятых рационально-атеистических воззрений, то мысль не задерживалась на них и спешила в своих поисках вперед, вдоль магистралей секулярных смысловых рядов, уходя от этих проблесков света всё дальше и дальше во тьму усугубляющегося непонимания. А страшная загадка скотопригоньевской модели мироустройства, тайна девиантной природы шигалевско-карамазовско-смердяковского проекта продолжала оставаться чем-то вроде непокоренной альпинистами Джомолунгмы.

Этих «альпинистов» объединяло одно общее ощущение: они чувствовали себя *жертвами*. Стремясь понять, почему, за что, во имя чего их приносили в жертву не какие-нибудь жрецы, титаны или полубоги, а такие же скотопригоньевцы, как и они сами, не блиставшие никакими особыми доблестями, не отличавшиеся ни культурным, ни интеллектуальным, ни каким-либо другим превосходством, они создали целое поисковое направление.

Суть этого виктимологического (от лат. *victim* – жертва) дискурса, выстроенного советской гуманитарной интеллигенцией, определялась отнюдь не представлениями об общей вине и ответственности всех за происшедшее. Вопросы о вине самого народа-богоборца, его атеистической интеллигенции и византистской церкви, растерявшей свой духовный авторитет еще задолго до трагедии, практически не обсуждались. Дискурс чаще всего опирался на бинарную оппозицию «жертвы-палачи», «мы-они», где коллективное «мы» – это мирные, невинные, преданные советской власти скотопригоньевцы, а «они» – гнавшие, стригшие и резавшие «нас» неизвестно за что чекистские, ежовские, бериевские и прочие волки.

Секулярное сознание, вначале советское, а теперь уже и пост-

советское, до сих пор не может выбраться из лабиринта непонимания истинной сути того поворота, который произошел в исторической судьбе его народа в XX веке. Не помогает бесчисленное и постоянно возрастающее множество конкретных фактов по истории отечественного аутогеноцида. Даже интенсивное развитие в последние десятилетия таких, сравнительно новых, дисциплин, как историческая социология, социальная история, политическая социология, тоже пока не возымело действия и не произвело заметных изменений в этой области. Не прояснило сути дела и существенное обновление методологического инструментария современных социальных наук.

Самым же примечательным во всем этом является то, что от носителей секулярного сознания и поклонников методологического атеизма практически невозможно услышать каких-либо внятных объяснений касательно причин своей очевидной интеллектуальной немощи. Они продолжают, подобно белке, бежать в своём дискурсивном колесе, не продвигаясь ни на шаг вперед и довольствуясь различными паллиативными объяснительными конструкциями, ничуть не меняющими общую ситуацию глубинного непонимания сути величайшей из мировых антропологических катастроф.

И здесь, как это часто бывает, ближе к пониманию истинной сути этой катастрофы оказываются не ученые, а художники. Когда Солженицын писал о «слепом нашем существовании»¹⁹, то это надо понимать как констатацию того духовного итога, к которому пришло секулярное гуманитарное сознание советского образца. Когда он обозначил социальный тип ученого слепца, к которому вполне подошло бы вольтеровское определение *простодушный*, то в нем узнаются черты и нынешнего интеллектуала-атеиста.

Это, на первый взгляд, довольно странное сочетание интеллектуализма и простодушия обнаруживается в тех случаях, когда гуманитарное сознание самозамыкается в узких пределах су-

¹⁹ Там же. С. 402.

губо рационалистического мироистолкования. Рационалисту же совершенно недоступно понимание той древней истины, суть которой хорошо передаёт уже упоминавшийся выше афоризм Гете о природе, не делящейся на разум без остатка. Если эту формулу максимально расширить (что не только возможно, но и необходимо), то тогда получится, что ни сущее, ни должное не делятся на разум без остатка. Выходит, что за пределами рационалистической системы координат, а значит, и за пределами компетенции гуманитария-рационалиста оказывается гораздо больше нерешенных проблем и непроясненных явлений, чем внутри нее.

Скотопригоньевский социально-политический мир, конечно же, не является исключением и также не желает делиться на разум без остатка. Рационалист-атеист же, размахивающий своим секулярным знаменем, на котором выведено «Бог умер!», не желает с этим считаться. Доверяя лишь ограниченному набору привычных прямолинейных схематизмов, он демонстрирует то опасное простодушие, которое становится еще одной предпосылкой его интеллектуальных зловключений.

Многие из тех, кто писал о большом терроре, неоднократно воссоздавали ситуации попадания таких *простодушных* в капканы, расставленные для них скотопригоньевской системой. Поджидавшие ловушки чаще всего безотказно срабатывали, вопреки уверенности жертв в их совершенной невинности: «По долгой кривой улице нашей жизни мы счастливо неслись или несчастливо брели мимо каких-то заборов, заборов, заборов – гнилых деревянных, глинобитных дувалов, кирпичных, бетонных, чугунных оград. Мы не задумывались – что за ними? Ни глазом, ни разумением мы не пытались за них заглянуть – а там-то и начинается – страна ГУЛАГ, совсем рядом, в двух метрах от нас. И еще мы не замечали в этих заборах несметного числа плотно подогнанных, хорошо замаскированных дверок, калиток. Все эти калитки были приготовлены для нас! – и вот быстро распахнулась роковая одна, и четыре белые мужские руки, не привыкшие к труду, но схватчивые, уцепляют вас за ногу, за руку, за ворот-

ник, за шапку, за ухо – взволакивают как куль, а калитку за нами, калитку в нашу прошлую жизнь, захлопывают навсегда»²⁰. При этом самое удивительное, что человек почти никогда не сопротивлялся, не возмущался, не вопил, не отбивался. И эта едва ли не всеобщая покорность способствовала безнаказанной, беспрепятственной расправе над миллионами.

Если в ловушки попадали простые люди, не слишком образованные, не склонные к размышлениям и анализу и потому впадавшие в ступор глубокого недоумения, то это еще как-то можно понять. Но как объяснить, что в эти незатейливые силки, из которых потом невозможно было высвободиться, часто попадали образованные, мыслящие люди, профессиональные интеллектуалы с развитыми аналитическими способностями, умевшие, казалось бы, просчитывать наперед и свои собственные шаги, и шаги истории? Как объяснить, что они тоже непростительно часто не находили удовлетворительных, исчерпывающих ответов на свои недоуменные вопрошания?

Рационалистически-атеистические силки плетутся отнюдь не гениями. Нити-мысли, из которых они скроены, чаще всего отличаются вульгарной, примитивной грубостью. И, тем не менее, они исправно выполняют свои функции ловчих снастей. По сей день в них попадают достаточное число умов, убежденных в истинности гегелевской максимы «Всё действительное разумно». Благодаря их усилиям по сооружению всевозможных теоретических подпорок и по сей день рационалистические схемы скотопригоньевского проекта хотя и трещат по всем швам, но всё никак не развалятся.

ВЛАСТЬ ТЬМЫ

Политические «бесы» и проблема авторизации «Протоколов сионских мудрецов»

Когда в начале XX века «Протоколы сионских мудрецов» явились миру, то перед читателями предстал текст якобы политического документа, содержащего план завоевания вселенского господства мировым еврейским сообществом. Он имел форму сочинения, состоящего из 24-х пронумерованных частей («протоколов»), которые были будто бы составлены одним из «сионских мудрецов» – членов тайного мирового правительства. По содержанию текст выглядел как развернутый проект создания единого всемирного государства, которое позволило бы евреям ликвидировать все нееврейские государства и беспрепятственно господствовать над всеми народами мира. Иными словами, некая тайная еврейская организация выступала в качестве геокриминального сообщества, не только не скрывающего своих имморальных, преступных намерений, но и с откровенным цинизмом их декларирующего.

Суть криминально-политической программы сводилась к следующим ключевым утверждениям:

1) евреи – избранный народ, высшие существа, с которыми не могут равняться никакие другие народы и которым свыше дано право господствовать над миром и человечеством;

2) «второсортность» всех не евреев («гоев») позволяет обращаться с ними самым бесцеремонным образом, игнорируя нормы морали и права; все, кто не признает за евреями права на мировое господство, должны быть безжалостно уничтожены, а

остальным ничего не останется, как смириться с их ролью глобального гегемона;

3) в результате деструктивно-криминальной политической стратегии власть над миром сосредоточится в руках нескольких «сионских мудрецов», которые вручат бразды правления «царю Израильскому» из рода Давидова и впоследствии будут передавать их всё новым потомкам царя Давида.

История «Протоколов сионских мудрецов»¹ есть *социальная* история их создания, распространения, вхождения в мировой антисемитский интертекст и последующего функционирования в геополитическом и геокультурном пространстве XX – XXI вв. Ее особенность – в ярко выраженной детективности всей цепочки событий и в отчетливой конспирологической и криминально-политической ориентированности главенствующего замысла, движущего событиями, сопровождавшими динамику социального функционирования этого документа.

Первые сведения о загадочном сочинении впервые появились в России в начале XX в. В печать «просочились» сведения о каком-то таинственном политическом документе, обнаружившемся во Франции. В 1902 г. публицист-антисемит М. О. Меньшиков обнародовал в «Новом времени» информацию о том, что в Ницце некая особа¹ показала ему текст, содержащий проект захвата евреями мирового господства. По ее словам, документ был похищен из тайного еврейского хранилища в Ницце и очутился у нее благодаря какому-то французскому журналисту, имя которого она не сообщила. Она поспешила перевести его на русский язык².

¹ Как выяснилось позднее, этой таинственной дамой была Юстинья Дмитриевна Глинка (р. 1836), дочь русского дипломата Д. Г. Глинки, внучатая племянница В. К. Кюхельбекера. С 1871 по 1880 гг. она являлась фрейлиной императрицы Марии Александровны. После убийства Александра II проживала в Париже, где выполняла отдельные поручения русского Департамента полиции (Аронов Л., Баран Х., Зубарев Д. К предыстории «Протоколов сионских мудрецов»: Ю. Д. Глинка и ее письмо императору Александру III. – Новое литературное обозрение. 2006, № 82).

² См.: Меньшиков М. Письма к ближним. XVI. Заговоры против человечества. – Оккультные силы России. СПб., 1998.

В 1903 г. «Протоколы сионских мудрецов» были опубликованы в петербургской газете «Знамя» под названием «План еврейского завоевания России». Их издал публицист П. А. Крушеван³.

В 1905 г. писатель С. А. Нилус⁴ включил «Протоколы» во второе издание своего сочинения «Великое в малом, или антихрист

³ Павел Александрович Крушеван (1860 – 1909) – выходец из Молдавии, литератор. Писал статьи, путевые очерки, рассказы, романы. В 1897 г. в Кишиневе основал газету «Бессарабец», которая сначала была либеральной, затем заняла позиции крайнего антисемитизма. В ней Крушеван печатал материалы провокационного характера, разжигавшие ненависть к евреям и призывавшие к погромам. В 1902 г. он опубликовал сообщение о некоем молодом человеке, христианине, ставшем будто бы жертвой еврейского ритуального убийства и утопленном в колодезь. Однако вскоре был обнаружен истинный убийца, отнюдь не еврей, и провокация провалилась. На следующий год Крушеван повторил свой прием; на этот раз его призыв к антиеврейскому погрому основывался на данных о мальчике, найденном убитым в Дубоссарах. Еще одна провокационная выходка журналиста была связана с распространением слухов о якобы вышедшем императорском указе, разрешавшем христианам в течение трех дней праздника Пасхи «восстанавливать попорченную справедливость кровью евреев». В конце 1903 г. Крушеван основал в Петербурге газету «Знамя». Переехав из Кишинева в Петербург, этот «борец с еврейским засильем», как он называл себя, стал депутатом Государственной Думы второго созыва и одним из организаторов черносотенного «Союза русского народа», учрежденного в ноябре 1905 г.

⁴ Нилус Сергей Александрович (1862 – 1929) – русский религиозный публицист, из дворян, учился на юридическом факультете Московского университета. Служил в канцелярии по делам дворянства Министерства внутренних дел. Публиковался в периодических изданиях под разными псевдонимами, нередко демонстрируя откровенно антисемитскую позицию. Намеревался стать православным священником, но получил отказ митрополита Евлогия. Страдал нервным недугом, отличался психической неуравновешенностью. Был склонен к принятию «самых радикальных (подчас антигуманных) следствий из исходных посылок» (Рейтблат А. И. Нилус Сергей Александрович (Библиографическая статья). – Новое литературное обозрение. 2006, № 78). По свидетельству того же А. И. Рейтבלата, труды Нилуса пока еще не стали в России предметом серьезного научного изучения, что говорит о явной заторможенности процесса теоретического

как близкая политическая возможность»⁵.

Известно, что после публикации Нилусом «Протоколов» митрополит Московский распорядился, чтобы 16 октября 1905 г. во всех 368 церквях Москвы была прочитана одна и та же проповедь, кратко пересказывающая главное содержание «Протоколов» и акцентирующая внимание на злокозненности преступного замысла мирового еврейства. Текст проповеди был также опубликован в газете «Московские ведомости». В период с 1903 г. по 1907 г. в России вышло в свет несколько отдельных изданий «Протоколов».

В 1906 г. комендант Зимнего дворца, генерал Д. Ф. Трепов ознакомил Николая II с «Протоколами». На полях текста император оставил несколько пометок, среди которых были такие: «Не может быть сомнений в их подлинности», «Какая глубина мысли!», «Какая предусмотрительность!», «Наш 1905 год точно под дирижерство мудрецов» и т. д.⁶

Вскоре, однако, по заданию П. А. Столыпина было проведено секретное дознание, установившее, что «Протоколы» – это не более, чем фальсификация. Царь, узнав правду, весьма огорчился, но нашел в себе силы, чтобы принять здоровое решение, которое он и сформулировал в одной из своих резолюций: «Протоколы изъять, нельзя чистое дело защищать грязными способами»⁷.

освоения сложнейших проблем российского историко-литературного процесса XX столетия (Рейтблат А. И. Нилус и «Протоколы сионских мудрецов» (Обзор публикаций последних лет). – Новое литературное обозрение. 2006, № 78).

⁵ После расстрела царской семьи в Екатеринбурге, среди вещей императрицы были найдены и внесены в опись три книги: Библия на русском языке, первый том романа Л. Н. Толстого «Война и мир» и книга С. А. Нилуса «Великое и малое» с «Протоколами сионских мудрецов». (См.: Кон Н. Благословение на геноцид: Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколы сионских мудрецов» (рус. пер. М., 1990).

⁶ Бурцев В. Л. В погоне за провокаторами. «Протоколы сионских мудрецов» – доказанный подлог. М., 1991. С. 297.

⁷ Там же.

«Протоколам» с самого начала было суждено пребывать на границе двух социокультурных миров – еврейского и антисемитского. Тем более, что в его содержании доминировала идея их несовместимости. Это предопределило их культурно-историческую и политическую судьбу как маргинального текста, который в принципе исключал однозначность оценок его содержания.

В настоящее время существует большое число работ, в которых обсуждается проблема авторства «Протоколов»⁸. В них

⁸ См.: Аронов Л., Баран Х., Зубарев Д. К предыстории «Протоколов сионских мудрецов»: Ю. Д. Глинка и ее письмо императору Александру III. – Новое литературное обозрение. 2006, № 82; Багдасарян В. Э. «Протоколы сионских мудрецов» в контексте развития отечественной историографии. – Армагеддон. Кн. 3. М., 1999; Бегунов Ю. К. Тайные силы в истории России. Сборник статей и документов. СПб., 1996; Бен-Итто Х. Ложь, которая не хочет умирать. «Протоколы сионских мудрецов»: столетняя история. – Пер. с англ. М.: Рудомино, 2001; Брачев В. Постигший «тайну беззакония». – Молодая гвардия. 1992, № 8; Бурцев В. В погоне за провокаторами: «Протоколы сионских мудрецов» – доказанный подлог. М., 1991; Делевский Ю. Протоколы Сионских мудрецов. История одного подлога. Б., 1923; Дудаков С. Ю. История одного мифа: Очерки русской литературы XIX – XX вв. М., 1993; Дудаков С. Ю. Этюды любви и ненависти. М., 2003; Жевахов Н. Д. С. А. Нилус: Краткий очерк жизни и деятельности. Новый Сад, 1936; Кацис Л. Текстология «Протоколов Сионских мудрецов». – Новое литературное обозрение. 2006, № 78; Кон Н. Благословение на геноцид: Миф о всемирном еврейском заговоре и «Протоколы сионских мудрецов». Пер. с англ., М., 1990; Меньшиков М. Письма к ближним. XVI. Заговоры против человечества. – Оккультные силы России. СПб., 1998; Микелис Ч. Дж. «Протоколы Сионских мудрецов». Невысказанный манускрипт, или Подлог века. – Пер. с итал., Минск – М., 2006; Нилус С. А. «Близ есть, при дверех»: О том, чему не желают верить и что так близко. М., 2004; Перегудова З. И. Политический сыск России (1880 – 1917). М., 2000; Рейтблат А. И. Нилус и «Протоколы сионских мудрецов». – Новое литературное обозрение. 2006, № 78; Рейтблат А. И. Нилус Сергей Александрович (Биобиблиографическая статья). – Новое литературное обозрение. 2006, № 78; Рууд Ч., Степанов С. Фонтанка, 16: Политический сыск при царях. М., 1993; «Протоколы Сионских мудрецов». – Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000; Сватиков С. Г. Создание «Сионских протоколов» по данным официального следствия. – Евреи и русская революция: Материалы и ис-

представлены в основном два типа полярных позиций. Одни авторы убеждены в подлинности «Протоколов», а другие утверждают, что это текст-контрафакт, политическая фальшивка, служащая разжиганию межнациональной розни и ксенофобии.

Существование полюсов *pro et contra*, напряженная поляризованность идейно-политического пространства, в котором вот уже на протяжении целого столетия существуют «Протоколы сионских мудрецов», вовлеченность этого текста не только в процесс литературных споров, но и в динамику реального распространения ксенофобии, экстремизма и «преступлений ненависти» – заслуживают серьезного внимания к нему со стороны не только историков и литературоведов, но и специалистов по политической криминологии.

К настоящему времени накоплено большое количество сведений, касающихся судьбы «Протоколов». Это позволяет говорить о необходимости и возможности выхода на новые аналитические уровни социологической, политологической и политико-криминологической рефлексии. Однако, учитывая особенности данного материала, в котором политический криминал тесно переплелся с множеством религиозных факторов, приходится признать, что криминологам, не имеющим серьезной религиозоведческой подготовки, будет нелегко разобраться в нем. А поскольку в России до сих пор отсутствовали профессиональные криминологи-религиоведы, то становится понятным, почему до сих пор маргинальные социокультурные феномены, подобные «Протоколам сионских мудрецов», требующие рассмотрения в специфическом проблемно-дисциплинарном ракурсе, остаются пока за пределами криминологического поля.

следования. М. – Иерусалим, 1999; Скуратовский В. Проблема авторства «Протоколов сионских мудрецов». К. Дух и литера, 2001; Спиридович А. И. Охранка и антисемитизм в дореволюционной России. – Вопросы истории. 2003. № 8; Платонов О. Терновый венец России: Загадка Сионских протоколов. М., 1999; DeMichelis C. G. Non-existent manuscript: A study of the "Protocols of the Sages of Zion". Lincoln. – L., 2004; Klier J. Imperial Russia's Jewish Question, 1855 – 1881. Cambridge, 1995 и др.

«Протоколы» требуют не просто определенных интерпретаций в соответствии с теми или иными проблемно-аналитическими углами зрения. Они нуждаются в декодировании тех социокультурных, религиозно-политических смыслов, которые в них сосредоточены и пребывают не на поверхности внешне незамысловатого повествования, но в его аксиологических «углублениях», скрытых от непосредственного восприятия и вместе с тем представляющих серьезную опасность для обыденного сознания непритязательного читателя. В эти «волчьи ямы» дремучей ксенофобии за сто лет активной циркуляции «Протоколов» в геополитическом пространстве современного мира успело попасть бесчисленное число жертв. И надеяться на то, что их количество может начать уменьшаться, в ближайшее время пока не приходится.

Для того, чтобы процесс декодирования и перекодирования содержания данного аудиозаписи текста принес должные плоды, не существует иного пути, кроме обстоятельного обсуждения всего комплекса проблем, присутствующих как в самом тексте, так и в окружающем его социокультурном контексте. Замалчивание, не важно какое, пугливое или стыдливое, ничего, кроме вреда, не обещает. Оно лишь позволит этому тексту продолжать беспрепятственно сеять на российских пространствах гибельные семена ксенофобии и экстремизма.

Совершенно особая природа «Протоколов» как социокультурного артефакта, как идеологического, политического, юридического нарратива, предполагает использование продуманной методологии их анализа. Налицо возможность и необходимость рассмотрения их в нескольких аналитических ракурсах:

- Анализ политико-правового содержания текста в его собственном виде, т. е. с позиций доверчивого читателя (не важно, гипотетического или реального), стремящегося узнать в первую очередь, что представляет собой данная декларация, чего хотят, к чему стремятся ее создатели.

- Выявление тех противоречий, указание и объяснение тех явных несообразностей, которые обнаруживаются в тексте, выдвижение гипотез их происхождения.
- Обзор существующих версий истинности и подложности текста; обоснование целесообразности той модели избирательных предпочтений, на которую опирается аналитик; характеристика принятой версии происхождения текста.
- Анализ истинной позиции и мотивационных структур действительных авторов текста.
- Обзор исторического, политического, социокультурного интертекстов с целью определения истинного места «Протоколов» в социальной, геополитической, духовной реальности прошлого и настоящего.

Исходная посылка «Протоколов» – презумпция превосходства евреев над другими нациями, идеологема непримиримого антагонизма между евреями и «гоями» (всеми прочими и в первую очередь христианскими народами), заговор первых против вторых. Как известно, в уголовных законодательствах всех цивилизованных государств заговор с целью свержения законной власти оценивается как политическое преступление. Однако ни одно из законодательств до сих пор не предусматривало такого заговора, который был бы направлен на свержение *всех правительств, всех государств мира*. Абсолютному большинству здравомыслящих юристов-законодателей такая возможность никогда не представлялась серьезной и заслуживающей соответствующего правового осмысления и должной юридической интерпретации. В этом отношении «Протоколы сионских мудрецов» выглядят как совершенно беспрецедентный текст, способный своей невиданной дерзостью поразить умы не только одних обывателей.

У «сионских мудрецов» отсутствует правосознание в общепринятом смысле этого слова. Их позиция может быть охарактеризована в терминах противоположного характера, для обозначения которых Г. В. Гегель в своей «Философия права» (1826) ввел

понятие *неправа*, придав ему следующие значения: 1) действия субъектов с неразвитым правосознанием, не отличающих право от его противоположности; 2) сознательный обман, позволяющий создавать видимость правомерности; 3) демонстрация откровенного неуважения к праву⁹. Для позиции «мудрецов» характерны второе и третье значения категории неправа. Их кредо – это ставка на применение кулачного права в геополитических масштабах, опора на право силы, опирающейся на власть золота, могущество капитала: «Наше право – в силе. Слово "право" есть отвлеченная и ничем не доказанная мысль. Слово это означает не более, как: "Дайте мне то, чего я хочу, чтобы я тем самым получил доказательство, что я сильнее вас... В государстве, в котором плохая организация власти, безличие законов и правителя, обезличенных размножившимися от либерализма правами, я черпаю новое право – броситься по праву сильного и разнести все существующие порядки и установления, наложить руки на законы, перестроить все учреждения и сделаться владыками тех, которые предоставили нам права своей силой, отказавшись от них добровольно, либерально"» (Протокол 1).

«Мудрецы» планируют использование в процессе достижения всемирной власти всех тех средств, которые традиционно осуждаются мировым сообществом, считаются аморальными, противоправными, криминальными, противоречащими элементарным нормам цивилизованного общежития.

В глазах «сионских мудрецов» либеральные, демократические ценности, в том числе понятия свободы, равенства, братства, – это слова-«червяки», которые уничтожают мир, спокойствие, разрушают основы государства. Свобода, рассматриваемая в контексте антитезы «вера – безверие», – отрицательная духовная и социальная величина. Поэтому это слово должно быть исключено из человеческого лексикона.

⁹ См. об этом подробнее в: Бачинин В. А. Неправо (негативное право) как категория и социальная реалия. – Государство и право. 2001, № 5.

Мышление «мудрецов» носит антагонизированный характер. Они рассматривают весь спектр социально-политических проблем сквозь призму бинарной оппозиции «свои – чужие», «наши – враги», «мы – гои», «господа – рабы». При этом в качестве субъекта, обозначаемого вторыми терминами диад, выступают все не евреи.

«Мудрецы» постоянно прибегают к приемам софистики, цинично используя многозначность многих элементов юридического языка. Они откровенно заявляют: «Мы должны выискивать в самых тонких выражениях и загвоздках правового словаря оправдания для тех случаев, когда нам придется произносить решения, могущие показаться непомерно смелыми и несправедливыми, ибо эти решения важно выразить в таких выражениях, которые казались бы высшими нравственными правилами правового характера. Наше правление должно окружать себя всеми силами цивилизации, среди которых ему придется действовать. Оно окружит себя публицистами, юристами-практиками, администраторами, дипломатами и, наконец, людьми, подготовленными особым сверхобразовательным воспитанием в наших особых школах. Эти люди будут ведать все тайны социального быта, они будут знать все языки, составляемые политическими буквами и словами; они будут ознакомлены со всей подкладочной стороной человеческой натуры, со всеми ее чувствительными струнами, на которых им надо будет уметь играть» (Протокол 8).

Таким образом, над действительным, традиционным правом будет введена весьма своеобразная форма контроля: существующие законы постепенно будут приведены в состояние дисфункциональности и бездейственности.

В «Протоколах» масса макиавеллистских штампов, с той лишь разницей, что они демонстрируют политические амбиции не регионального, а глобального масштаба и претендуют на радикальное изменение всего мирового порядка: «Политика не имеет ничего общего с моралью. Правитель, руководствующийся моралью, не политичен, а потому непрочен на своем престоле. Кто

хочет править, должен прибегать и к хитрости, и к лицемерию. Великие народные качества – откровенность и честность – суть пороки в политике... Эти качества должны быть атрибутами гоевских царств, мы же не должны руководствоваться ими» (Протокол 1).

Вот лишь некоторые формулы геополитического имморализма, которыми насыщен текст «Протоколов»:

- использование социальных «масок», позволяющих скрывать истинные мотивы и цели: «Вооружиться большой хитростью и пронырливостью во время переговоров и соглашений, но в том, что называется "официальным языком", мы будем держаться противоположной тактики и будем казаться честными и сговорчивыми. Таким образом, народы и правительства гоев, которых мы приучили смотреть только на показную сторону того, что мы им представляем, примут нас еще за благодетелей и спасителей рода человеческого» (Протокол 7);

- практика тотального интриганства («интригами мы запутаем все нити, протянутые нами во все государственные кабинеты политикой, экономическими договорами или долговыми обязательствами» (Протокол 7);

- руками простолюдинов будет уничтожаться аристократия;

- использовать разрушительный потенциал намеренно создаваемых тайных обществ, в которые «обыкновенно поступают всего охотнее аферисты, карьеристы и вообще люди, по большей части легкомысленные, с которыми нам будет нетрудно вести дело и ими заводить механизм проектированной нами машины» (Протокол 15).

- предоставить все необходимые полномочия своей «интернациональной агентуре», обладающей «миллионами глаз» и не ведающей никаких границ;

- разжигать межнациональные конфликты, обострять национальную рознь, делать все возможное для того, чтобы нации совершенно утратили способности к взаимопониманию;

- увеличивать производство оружия и как можно чаще развязывать войны;
- поощрять распространение пороков, пьянства, распутства, проституции.

Идеологические принципы:

- бахвальство тем, что удалось «подстроить успехи» дарвинизма, марксизма и ницшеанства, оказывающих растлевающее, обессиливающее воздействие на умы «гоев», обеспечивающих их духовное вырождение;
- апология абсолютной, деспотической власти как единственного средства спасения мировой цивилизации от разложения и гибели;
- презрение к народным массам, которые всегда отождествляются с толпой – «подлой, неустойчивой, непостоянной»;
- прагматическое использование декоративных фраз о «требованиях высшего блага».

Имморальная рецептура управления миром:

- Уверенность в успехе, опирающаяся на имеющийся опыт осуществления политических переворотов; стремление убедить всех, что многие политические катаклизмы, в том числе Великая французская революция, были подготовлены и проведены сионистами;
- до обретения абсолютного полновластия необходимо ставить во главе нееврейских государств людей, разорвавших духовные связи со своим народом, тяжко виновных перед ним, боящихся огласки их преступлений и потому готовых защищать интересы тех, кто их поставил на ответственные должности;
- выдвигать на высшие руководящие посты, в том числе на пост президента мирового государства, людей с темным прошлым, что позволит «сионским мудрецам» контролировать их деятельность, манипулировать ими;
- за каждым членом общества устанавливается тотальная слежка;

- учреждается тотальный контроль за средствами массовой информации, чтобы народы смотрели на мировые события «сквозь цветные стекла тех очков, которые мы им надеваем на глаза».

Религиозная позиция «сионских мудрецов»:

- практикуется причудливое сочетание религиозных аллюзий с демонстрациями откровенного безбожия; готовность, при надобности, сослаться на Бога (например, в протоколе 11: «Бог даровал нам, Своему избранному народу, рассеяние, и в этой кажущейся для всех слабости нашей и сказалась вся наша сила, которая теперь привела нас к порогу всемирного владычества»); одновременно обнаруживаемая сознательная опора на абсолютный секуляризм, убежденность в том, что творящей силой является не Бог, а природа;

- ссылки на установленное природой неравенство умов и способностей, предрасположившее одних людей к господству, а других к подчинению; установка на то, чтобы в будущем ввести повсеместное преподавание единой социальной науки, пропагандирующей расслоение и неравенство людей;

- пропаганда атеизма, стремление ликвидировать все религии и в первую очередь христианство;

- официальное установление господства одной религии – иудаизма, которая призвана выполнять не столько мировоззренческие, сколько политические функции и служить «декоративным» прикрытием истинной позиции мирового правительства;

- утвердить во главе мирового государства иудейского властелина из рода царя Давида;

- истинная религиозная позиция «сионских мудрецов» – не традиционный иудаизм, а нечто эзотерическое, окутанное таинственной завесой: «Никто никогда не станет обсуждать нашу веру с ее истинной точки зрения, так как ее никто основательно не узнает, кроме наших, которые никогда не посмеют выдать ее тайны» («Протокол 14»).

В тексте «Протоколов» присутствует многое из того, что заставляет вдумчивого читателя, не зараженного антисемитизмом,

начать сомневаться в их подлинности. Прежде всего это язык и стиль «Протоколов». Они таковы, что в них ничто не указывает на их иудейское происхождение. Ментальность его составителей явно не имеет ничего общего с иудейской ментальностью. Язык текста неприятно поражает развязным, откровенно циничным тоном. Он переполнен вульгаризмами – «одурела», «скоты», «завопил», «баранье стадо», «дураки», «молокососы», «пронырливость» и т. п., которых не может быть ни в одном серьезном программном документе. Постоянное хвастовство, топорная прямолинейность и грубость суждений, неприкрытая хамская наглость напоминают лексику героя романа Ф. Достоевского «Бесы» Петра Верховенского и тон «Катехизиса революционера» Сергея Нечаева.

Все это заставляет усомниться в том, что создателями текста могут быть люди, именующие себя «мудрецами», поскольку в «Протоколах» нет ни малейшего признака того, что принято считать мудростью. Возникает также предположение, что у истинных авторов текста были какие-то основания для столь явного пренебрежения нормами цивилизованного политического письма. Вероятнее всего, их цель заключалась в том, чтобы вызвать у читателей чувство раздражения против «сионских мудрецов», посеять семена не только рассудочного неприятия их идей, но и эмоционально-подсознательное отторжение всего, что исходит от этих дурно воспитанных людей с таким чудовищным лексиконом.

Еще одна несообразность текста – это неясное по своим истокам стремление к обнажению самых низменных мотивов, которыми будто бы руководствуются авторы текста. Столь бесстыдный «стриптиз» относительно чьих бы то ни было тайных стратегических намерений немыслим для серьезной политической декларации. Разглашение замыслов и целей экспансионистской программы глобального уровня выглядит таким же безумием, как обнародование штабом армии, готовящейся к наступлению, всех деталей планируемой боевой операции.

К явным несообразностям содержания «Протоколов» относится весьма неудовлетворительная, как бы мы сейчас сказали, религиозоведческая подготовка автора текста, его слабое знание религиозных, этнических и исторических обстоятельств существования иудаизма, отсутствие каких бы то ни было ссылок на Ветхий Завет, пренебрежение обращениями к текстам Талмуда и к сочинениям иудейских богословов. Подобное пренебрежение не характерно для иудаистской литературы. Если бы иудеи и попытались составить какую-либо политическую декларацию, то в ее тексте на первом месте непременно присутствовало бы библейское обоснование их позиции с прямыми ссылками на сакральные тексты. Между тем, «Протоколы» выглядят написанными так, как будто их сочиняли атеисты.

В. В. Розанов после ознакомления с сочинением С. А. Нилуса «Великое в малом, или антихрист как близкая политическая возможность» и с размещенным в нем текстом «Протоколов» писал, что эта книга, «лишенная какой бы то ни было учености, каких бы то ни было богословских сведений, рассчитана исключительно на темного читателя и представляет собой плод злостных выдумок», ибо основывается на «протоколах, достоверность которых ничем не проверена и никому не известна»¹⁰.

Итак, возникает резонный вопрос: на кого была рассчитана эта фальшивка? Конечно же, не на вдумчивого читателя, не на тонкого аналитика, не на профессионального исследователя-гуманитария. Ее главный адресат – это масса, толпа, улица, обыватель, живущий в городе Глупове, на Растеряевой улице. То, что подобный тип является вечной неотъемлемой принадлежностью российской реальности, мы убеждаемся и сегодня. Так, например, сегодня, никто уже не удивляется, что у ежедневно мелькающих на телеэкране политических лицедеев и глумливых прохвостов обнаруживаются миллионы поклонников среди наших соотечественников. И не приходится сомневаться, что очень

¹⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 232.

многие из этой категории «электората» вполне способны со слепым доверием отнестись к тому, что написано в «Протоколах сионских мудрецов», поверить в подлинность, документальность этого текста. Именно этому социальному типу и было адресовано данное произведение политического «маскульта», эта криминально-политическая «попса», вышедшая на городскую панель в начале XX века и продолжающая фланировать там же по сей день.

Единого, общепринятого мнения о происхождении и авторстве «Протоколов» до сих пор не существует, а есть лишь различные версии касательно этих вопросов. Большинство серьезных исследователей указывают на их компилятивную природу, на связь текста с памфлетом М. Жоли «Диалог в аду между Монтескье и Макиавелли».

В 1921 г. константинопольский корреспондент газеты «Таймс» Филипп Грейвс опубликовал статью, в которой утверждал, что «Протоколы» – это пространная парафраза старого французского памфлета выпуска 1864 года, направленного против авторитарных амбиций Наполеона III. Этот памфлет был написан неким Морисом Жоли, назывался «Диалог в аду между Монтескье и Макиавелли» и был построен в виде спора либерала Шарля Монтескье с апологетом деспотизма Никколо Макиавелли. Тираж брошюры, отпечатанной в Бельгии, был доставлен во Францию, но попал в поле зрения полиции и был конфискован. Автора приговорили к 15-месячному тюремному заключению. Впоследствии, в 1879 г. Жоли покончил с собой.

Таким образом, у макиавеллистского духа «Протоколов» обнаружился непосредственный текстовый источник, прямо отсылающий исследователей к учению итальянского апологета политического имморализма. В «Протоколах» воспроизводится значительная часть того, о чем в «Диалоге» говорит авторитарист Макиавелли.

На сегодняшний день достоверно известно, что замысел составления текста-симулякра принадлежал руководителю отде-

ла заграничной агентуры Департамента полиции П. И. Рачковскому, бывшему народовольцу, одному из будущих основателей черносотенного «Союза русского народа» и впоследствии второму лицу в указанном Департаменте. Для него создание черносотенных прокламаций, различных идеологических, политических фальшивок, их тиражирование и распространение входило в круг прямых профессиональных обязанностей¹¹. Набивавшее в России силу черносотенное движение нуждалось в идеологическом путеводительстве, в апологии практики антиеврейских погромов, в «документальном» подтверждении ее политической целесообразности. К этому времени ксенофобия в виде юдофобии имела уже продолжительную историю как в Европе¹², так и

¹¹ См.: Сватиков С. Г. Создание «Сионских протоколов» по данным официального следствия. – Евреи и русская революция. Материалы и исследования. М. – Иерусалим, 1999. С. 163 – 230.

¹² Одно из самых древних свидетельств юдофобии обнаружил историк Иосиф Флавий. Ему попались древние тексты египетских жрецов, где утверждалось, что евреи – это потомки больных проказой египтян, изгнанных за пределы Египта. Древние греки и римляне, будучи язычниками, относились к евреям-монотеистам, подобно египтянам, без симпатии, видя в них упрямых, негибких защитников своего Закона. В христианскую эпоху в массовом сознании ряда европейских народов закрепилось предубеждение против евреев как противников Христа, виновных в распятии Мессии и осужденных за это на вечные скитания. Еврейское население страдало от крестonosцев. В евреях нередко усматривали виновников эпидемий, и тогда они становились жертвами массовых погромов. Во время нашествия монголов на Европу среди христиан стала распространяться история о том, что эти завоеватели представляют собой потомков тех евреев, которые после вавилонского пленения не вернулись в Израиль. Страх перед кочевниками трансформировался в сознании европейцев в ненависть к проживающим рядом с ними евреям и послужил еще одной предпосылкой для многочисленных средневековых погромов. В XIII – XV вв. евреев неоднократно депортировали из европейских стран. Наиболее мудрые из христианских церковных иерархов, правителей и мыслителей выступали против дискриминации евреев. Так, папа Григорий I Великий (ок. 540 – 604) еще в VI в. сформулировал правовой принцип, которым должны руководствоваться христиане в их отношении к евреям: «Евреям не должны предоставляться

в России. С вступлением империи в эпоху тяжелейших социальных потрясений XX в. юдофобия обрела внутри нее невиданный дотоле размах. В этих условиях выбор Рачковского, который все это прекрасно понимал, пал на литератора М. В. Головинского (1865 – 1920), сотрудничавшего с охранкой в качестве агента Департамента полиции¹³. Он и стал непосредственным составителем пасквиля-мистификации. То обстоятельство, что никто из участников этой акции не оставил никаких свидетельств о своем участии в ней и что для идентификации текста потребовались специальные исследовательские усилия целого ряда специалистов разного профиля, говорит о способности «Протоколов» служить полновесным предметом изучения для такой дисциплины, как конспирология.

Таким образом, текст «Протоколов» предстает изначально как бы в двух ипостасях. С одной стороны, он подается как корпоративное творение некоего соборного «мы», как продукт коллективного разума «энного» числа таинственных «сионских мудрецов». С другой же стороны, это сугубо авторское (до некоторого времени анонимно-авторское) сочинение профессионального литератора, обладающее определенными признаками творческой

свободы, не дозволенные законом, но в то же время они не должны страдать от ущерба в чем-либо, что допущено законом». Базельский собор (1431 – 1449) вынес предписание, согласно которому евреи должны были проживать большими общинами в отдельных городских кварталах, чтобы беспрепятственно отправлять свои религиозные потребности и вести присущий им образ жизни. Это предписание вскоре обнаружило свой двойственный характер: с одной стороны, оно, казалось бы, повышало степень безопасности евреев в их повседневной жизни, но с другой – послужило толчком для создания резерваций. В периоды массовых гонений евреи в этих гетто становились легкой добычей антисемитски настроенных погромщиков.

¹³ Когда киевский исследователь В. Скуратовский уже в наше время проанализировал книгу М. В. Головинского «Из записной книжки писателя» (М., 1910) и его же брошюру «Опыт критики буржуазной морали» (М., 1919), то обнаружил в них большое число содержательных мотивов из «Протоколов сионских мудрецов» (См.: Скуратовский В. Проблема авторства «Протоколов сионских мудрецов». К. Дух и литера, 2001).

индивидуальности, национальной психологии и ментальности, несущее на себе печать «духа времени» и его предрассудков.

Это изначально заложенное в текст противоречие прошло в своем существовании, а точнее – в массовом восприятии, несколько этапов. В первый, начальный период текст воспринимался как результат коллективного творчества тех, кому он приписывался. На втором этапе, после проведенного следствия, в результате проделанной работы по его идентификации, – это уже не более, чем авторская компиляция из расхожих идейно-политических штампов антисемитского характера. Третий этап – это время восприятия «Протоколов» как продукта «масскульта», результата идеологического мифотворчества в духе традиционной антитезы «злой монстр и его настоящие и будущие невинные жертвы». Этот последний этап, длящийся по сей день, оказался наиболее сложным, поскольку предполагал переход с уровня проблем авторской атрибуции на уровень анализа механизмов массового мифотворчества, где в качестве главного действующего лица выступает массовое социальное сознание с его конструктивно-деструктивными ресурсами и предрасположенностью к оправданию одной из самых древних форм религиозно-политической ксенофобии и порождаемых ею «преступлений ненависти».

«Протоколы», по сути, увенчивают многовековую деятельность этого массового сознания и являют собой квинтэссенцию антисемитской мифологии. Головинский привнес от себя в их содержание очень мало; его вклад – это вклад компилятора, выполнившего полученный заказ, придавший литературную форму массиву идей и мифологем, одни из которых были разбросаны по множеству как давних, полузабытых, так и не слишком старых текстов¹⁴, а другие, что называется, «витали в воздухе».

¹⁴ Среди этих артефактов/контрафактов достойны упоминания легенды о практикуемых евреями отравлениях колодцев, ритуальных убийствах, политических провокациях, сговорах с масонами, многочисленные антисемитские публицистические тексты А. Туссенеля, А. Р. Гужено де Муссо, А. Штекера, в том числе «Книга кагала» (1869) Я. Брафмана, трактат «За-

Литератор актуализировал первые и придал относительную систематическую упорядоченность вторым, произведя максимальную концентрацию, схематизацию и политизацию тех и других. Одновременно на передний план был выдвинут агрессивно-криминальный настрой предполагаемых протагонистов, явившийся уже собственным изобретением заказчика и исполнителя, зеркально отражавшим те антисемитские настроения, которые доминировали в российской социальной среде накануне их институционализации в черносотенное движение «Союза русского народа». Этот шаг не требовал особой смекалки, поскольку к тому времени в России существовала уже большая коллекция политических деклараций, пронизанных духом социальной злобы и агрессии.

Логика рассуждений Рачковского, Головинского и др. инициаторов создания текста-фальсификации была достаточно проста: чтобы оправдать ксенофобско-юдофобские умонастроения, распространившиеся в России, и тем самым выполнить существующий социальный заказ, необходимо было изобразить самих евреев как ярых ксенофобов, ненавидящих представителей всех других наций. И тогда русская антисемитская ксенофобия получала оправдание, поскольку начинала выглядеть всего лишь как ответная, защитная реакция самосохранения.

Несомненно, что в ситуации с «Протоколами», наряду с грязной криминально-политической начинкой, присутствовало и отчетливое игровое или, точнее, провокаторско-игровое начало. Непосредственные создатели текста не могли не предполагать, что они вовлекут немало пытливых умов в игру под названием «А ну-ка угадай!». Другой игровой компонент состоял в самом

воевание мира евреями» (1873) В. А. Осман-Бея (Ф. Милленгея), «Победа еврейства над германством с единой точки зрения» (1873) В. Мара, «Талмуд и евреи» (1879 – 1880) И. Лютостанского, «Еврейский вопрос как вопрос расовый, моральный и культурный!» (1881) Е. Дюринга, а также романы Г. Гёдше «Биариц – Рим» (1870), Н. Вагнера «Темное дело» (1881), В. Крестовского «Тьма египетская» (1881) и др.

факте запуска фантомного объекта в реальный мир с намерением проследить, какие последствия он станет порождать своим присутствием в различных конкретных ареалах социально-политического пространства.

Несомненно и то, что «Протоколы» можно квалифицировать как явный, несомненный симулякр, в котором сконструирована мнимая реальность, обладающая завышенными претензиями на то, чтобы занять прочное место в идейной картине мира. Симулякрам же свойственно оказывать деформирующие воздействия как на рационально-мотивационные структуры индивидуального и массового сознания, так и на практическую деятельность людей. Они всегда предполагают существование неких тезисов, по отношению к которым занимают место антитезисов, т. е. являются представителями некоего ценностного «антимира». В случае с «Протоколами» мы имеем дело со странным текстом: это перевод с французского, у которого нет и не было оригинала. Это симулякр особого рода, который является не просто двойником некой, онтологически безусловной реалии, но выступает в качестве изначальной фикции. Вместе с тем, мнимостью здесь является только декларируемое авторство «Протоколов», указание на неких «сионских мудрецов». Что же касается всего остального и прежде всего его идейно-политической «начинки», то она – реальнейшая из реалий. Текст «Протоколов» – это конгломерат идей, имеющих провокативную направленность, раздувающих пламя ксенофобии в геополитических масштабах и тем самым исправно выполняющих свою провокаторскую функцию на протяжении целого столетия. В разные исторические периоды он оказывался востребован в разных регионах мира – в царской России, нацистской Германии, на арабском Востоке. И в этом отношении следует отдать должное истинным создателям симулякра – они попали своим сочинением в одну из самых болевых точек мирового политического организма.

Как бы мы ни относились к проблеме авторства «Протоколов», в любом случае тот шлейф экстраординарных социальных

последствий, который был рожден ими, заставляет относиться к этому симулякру с достаточной серьезностью. Даже если мы возьмем его как художественно-политический текст, т. е. будем рассматривать в свете категорий вымысла и воображения, это не позволит нам считать проблему ксенофобии-юдофобии несуществующей. Можно вообразить, например, что «Протоколы» возникли не как автономное и самодостаточное сочинение, но родились внутри художественного текста, скажем, того же романа Достоевского «Бесы». Кстати, они действительно легко могли бы вписаться в программы фанатика Шигалева и провокатора Верховенского. В этом случае проблема авторства, истинности или подложности совершенно исчезла бы и «Протоколы» предстали бы как чистой воды художественный вымысел писателя Федора Достоевского. Но далее произошло бы примерно то же самое, что и с легендой «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы». Внимание исследователей сосредоточилось бы на концептуальном, идейном содержании текста, на *сути* содержащейся в нем программы. И, подобно тому, как «Великий инквизитор» породил огромную комментаторскую литературу, так и «Протоколы», сочиненные романистом, повлекли бы за собой шквал самых разнообразных суждений.

Иными словами, проблема авторства «Протоколов сионских мудрецов», по сути, не так уж и важна. Гораздо важнее то, что стоит за нею и что следует из нее. Как утверждал американский социолог У. Томас, событие, факт или артефакт, нереальные по своей сути, но реальные по своим социальным последствиям, заслуживают внимания и изучения. Если интерес к «Протоколам» угасает в одних географических ареалах и тут же вспыхивает в других, если внимание к этому симулякру не угасает несмотря ни на какие доказательства его подложности, это означает, что он выступает знаком целого комплекса весьма острых социальных и политических проблем. Даже если проблема авторской атрибуции «Протоколов» будет решена с математической точностью и

подтверждена с максимально возможной достоверностью, проблемное поле, созданное ими, будет продолжать существовать и привлекать к себе столь же неослабевающее внимание, что и прежде. Артефакт останется артефактом, но сопутствующие ему социокультурные контексты и инспирируемые им геополитические реалии будут порождать все новые и новые семантические и аксиологические интерференции, беспокоящие общественное сознание.

И сегодня, в начале XXI столетия «Протоколы» вновь удивительно созвучны нашему, казалось бы, «сверхновому» времени. В них дух глобализации, пафос геополитических претензий оказались весьма органично соединены с традиционными и потому милыми сердцу обывателей всех стран и народов архетипами старой ксенофобии. Образ «другого», «чужого», без которого не может и не желает существовать современное политическое сознание, предстает здесь чудовищно увеличенным до глобального масштаба и потому пригодным для выполнения функций мировой «страшилки». И главное, не надо ничего выдумывать, всё уже есть в наличии – древняя манихейская схема разделения мира на черное и белое, злое и доброе. Есть глобальный сверхпреступник и его потенциальные жертвы, есть пугающий и испуганные, наступающий и защищающиеся. В этом своем качестве «Протоколы» блестяще справляются с мифогенной функцией, предлагая универсальную геополитическую картину, которая не устаревает в силу своей элементарности. Именно эта ее примитивность и сообщает ей невиданную живучесть. Ксенофобия, как массовое умонастроение, укорененное в коллективном бессознательном, приобретает с ее помощью свое оправдание и входит в состояние полной боевой готовности на потребу любого политика с деструктивно-криминальными ориентациями или темного обывателя, нередко несущего в себе потенциальную предрасположенность к совершению религиозно-политических «преступлений ненависти».

Человек лагерный и его эпистемологическая фрустрация

Александр Исаевич Солженицын, по его собственному признанию, с детства откуда-то знал, что его предназначение – писать историю русской революции¹⁵. Но жизнь расширила круг его задач и заставила начать с конца: не с причин революции, а с ее следствий. Она же, жизнь, заставила его пройти через процесс метанойи (радикальной «перемены», перестройки ума), открыла ему глаза, расставила в его сознании всё на свои места, помогла понять, что есть свет, а что – тьма. Тюремь, лагеря, ссылка вычистили его внутренний мир от идеологического мусора, освободили от наивных политических иллюзий¹⁶. Прежний социальный опыт, приобретенный им до ГУЛАГа, не годился для адекватного понимания сути социальных процессов, происходящих в стране. Потребовались сильнеешие, катастрофические потрясения личного характера, необходимо было пройти через состояние длительной душевной растерянности, прорваться через неразбериху понятий, чтобы в сознании развевалась «хмарь непроглядная» и смогли появиться уже сравнительно аутентичные оценки той макросоциальной реальности, которая именовалась сталинским социализмом. Они-то и составили ту глубоко личную, поистине выстраданную миро-

¹⁵ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 196.

¹⁶ Спустя полвека, в 2000 году Солженицын вспоминал: «Когда я попал в тюрьму, в 26 лет, то уже за один год я действительно полностью очистился от всего марксистского, потому что я в тюрьмах пытался спорить и всё время был бит, всё время мне не хватало аргументов. Так меня тюрьма перевоспитала, и уже с 27 лет я имел отчетливое представление – то, с которым прошел жизнь, с которым написал все свои произведения». (Солженицын А. И. Беседа с Витторио Страда // Он же. Собрание сочинений в 9-ти томах. Т. 8. М., 2005. С. 497).

воззренческую платформу, которая явилась основанием всей конструкции «Архипелага ГУЛАГ».

С первых страниц эпопеи видно, что автор находится в непримиримом конфликте с описываемой им системой – невиданной по своей чудовищной жестокости государственной машиной. Это не только морально-юридический конфликт жертвы и насильника, но это еще и идеологический конфликт антикоммуниста с коммунизмом, антимарксиста с марксизмом, антиленинца с ленинизмом, антисталинца со сталинизмом. И, наконец, это конфликт религиозный – между безбожной, богоборческой государственной системой и человеком, который, хотя еще и не стал истинным христианином, но уже занял позицию неприятия всего, что изрыгает хулу на Бога, гонит Его церковь, преследует тех, кто Ему служит и хранит верность.

В «Архипелаге ГУЛАГ» автор и описываемая им социальная система поменялись ролями. Прежде она судила его, теперь же он судит ее. Прежде сила была на ее стороне, теперь силен он. На ее стороне была сила физическая, на его же стороне – духовная сила, масштабы которой отнюдь не шуточные: творческая личность Солженицына вобрала в себя немало дарований – могучий социальный, гражданский темперамент, таланты художника, мыслителя-аналитика, ученого-историка и ученого-социолога, яркого публициста и моралиста.

«Архипелаг ГУЛАГ», состоящий из трех томов, был завершен в 1968 г. Книга представила собой художественно-социологическое исследование преступных форм, репрессивных стратегий тоталитарной государственности, феноменологию рукотворного социального ада, созданного советским режимом при помощи гигантской карательной системы. Автор подчеркнул аналитическую направленность книги подзаголовком: «Опыт художественного исследования». Подобный жанр предполагал соединение изобразительных возможностей искусства, публицистической злободневности с познавательно-аналитическим потенциалом историко-документального, социологического и макрокриминографического подходов.

Солженицын двигался путем, некогда уже проложенным русской классической литературой, где существовали очерки каторжных нравов Ф. М. Достоевского («Записки из мертвого дома») и А. П. Чехова («Остров Сахалин»). Имелось, однако же, и коренное отличие, состоявшее в особенностях общественно-исторических контекстов и соответствующих им социальных детерминант. Дореволюционные авторы описывали систему наказаний людей, действительно виновных в совершении уголовных и, как редкое исключение, политических преступлений. «Архипелаг ГУЛАГ» представлял собой описание пенитенциарной системы, жертвами которой были миллионы людей, не совершавших ни уголовных, ни политических преступлений. Различались и масштабы замыслов: ни Достоевский, ни Чехов не ставили перед собой задачи создания максимально полной картины функционирования российской тюремно-каторжной системы. То, что сделал Солженицын, имело иной охват, позволивший французскому исследователю Жоржу Нива назвать «Архипелаг ГУЛАГ» «энциклопедией советской каторги»¹⁷.

¹⁷ В русской художественной криминографии XX века в один ряд с А. С. Солженицыным может быть поставлен только поэт и прозаик В. Т. Шаламов (1907 – 1982), автор «Очерков преступного мира» и более ста рассказов о лагерной жизни Колымы. Шаламов описал отгороженную от всего цивилизованного мира каторжно-лагерную социосферу с ее жизненным укладом, своеобразным порядком, иерархией отношений, нормами общения, системой ценностей, бинарными оппозициями разных социальных сообществ (заключенные – охранники; политические – уголовники или «блатные»). Социография Шаламова строится на принципах органического единства документального и художественного начал. Документальность означает для него правдивость воссоздания запавших в душу впечатлений и воспоминаний. Художественность – творческая производная от личности самого Шаламова, от его писательского дара и стремления облечь свои воспоминания в определенные эстетические формы. Каждый его рассказ – это не только реалистическая сценка каторжных нравов с изображением действительных фактов и событий, но одновременно и художественная миниатюра в жанре маленькой трагедии. При этом, как признавался сам Шаламов, художественность для

Различны, конечно же, и нормативно-аксиологические контексты, в которые вписаны два типа пенитенциарных систем, дореволюционная и советская. Автор «Архипелага» показывает цинизм и коварство преступной государственной машины, проявляющиеся в ее стремлении подвести благие основания под человеконенавистническую истребительную практику политического геноцида против собственного народа. Чтобы спокойно и деловито, с сознанием собственной правоты творить зло, следовало наделить зло чертами добра и наоборот. И писатель прямо говорит о том, что советская идеология приходила на помощь каждому, кто не мог в своем сознании собственными усилиями подменить добро злом, и тем самым существенно облегчала палачам сбор кровавой жатвы. В соответствии с ее рецептурой была сконструирована печально знаменитая книга группы советских писателей во главе с Максимом Горьким о Беломорканале. В ней впервые в русской литературе был восславлен рабский труд, а невольники бесчестия, превращенные в рабочий скот, изображались как доблестные строители коммунизма.

В свете марксистско-ленинских деклараций и сталинских постулатов репрессии представляли как необходимая и справедливая форма защиты советского строя от его врагов. Преступления против миллионов людей изображались как благое дело, оправ-

него всегда вторична: «Писатель должен уступить место документу и сам быть документальным... Проза будущего – это проза бывалых людей» (Шаламов В. Манифест о «новой прозе» // Вопросы литературы. 1989, № 5. С. 233).

Шаламов и Солженицын по-разному оценивали свою лагерную жизнь. Так, Шаламов утверждал, что тюрьма, концлагерь дают человеку столь избыточно негативный социальный опыт, которого в принципе не должно быть в его жизни. Солженицын, в отличие от него, писал: «Я – достаточно там сидел, я душу там взрастил и говорю непреклонно: – Благословение тебе, тюрьма, что ты была в моей жизни!». При этом он ссылаясь на аналогичные оценки М. Сервантеса, издевавшего тяжесть рабства, Ф. Достоевского, благодарившего каторгу за дарованное духовное прозрение. Вспомнил он и Л. Толстого, высказывавшего сожаление, что ему не довелось испытать тягот заключения.

данное самой логикой исторического прогресса. Так сбывлся сон Раскольников, увиденный им на каторге. В нем Достоевский изобразил народы, пораженные идеологической чумой, зараженные идейными «трихинами» и размашисто творящие всевозможные злодеяния. Сталинские идеологи оправдывали и покрывали все злодеяния «органов». И эпоха советского модерна здесь не шла ни в какое сравнение с европейской классикой: «У Макбета слабы были оправдания – и загрызла его совесть. Да и Яго – ягненок. Десятком трупов обрывалась фантазия и душевные силы шекспировских злодеев. Потому что не было у них идеологии. Идеология! – это она дает искомое оправдание злодеянству и нужную долгую твердость злодею. Та общественная теория, которая помогает ему перед собой и перед другими обелять свои поступки и слышать не укоры, не проклятья, а хвалы и почет»¹⁸.

Когда в 1973 – 1974 гг. на Западе стали выходить первые тома «Архипелага ГУЛАГ», они произвели ошеломляющее воздействие на читателя, вначале западного, а затем и отечественного. Его можно назвать культурным шоком – состоянием, напоминающим ослепляющую вспышку и сопровождавшимся первоначальной дезориентацией, сильным стрессом и продолжительной фрустрацией. Будто некая сила перебрасывала человека в совершенно иную духовную ситуацию, где уже не действовали привычные культурные коды, где остались за пределами досягаемости обычные нормативные стереотипы и ценностные ориентиры и нужны были серьезные духовные усилия, чтобы справиться со всем этим.

Под впечатлением «Архипелага» на Западе начался массовый исход представителей «левой» интеллигенции из компартий. Французские философы и социологи А. Глюксман и М. Фуко, ранее тяготевшие к марксизму, стали говорить о себе как о «детях "Архипелага ГУЛАГ"». Сокрушительный удар, нанесенный по официальной советской идеологии, по сфабрикованному ею

¹⁸ Там же. С. 165.

мифам о гуманности социализма, оказался смертелен для всего блока советских лженаук – истории КПСС, политической экономии социализма, историческому материализму, научному коммунизму, марксистско-ленинской этики и др.

Несмотря на гигантские масштабы описанной социальной трагедии, книга, однако, не производила гнетущего впечатления, не рождала чувств отчаяния и безысходности. Нравственно-психологический эффект, производимый ею, может быть обозначен понятием трагического катарсиса. Она предстала одновременно и как акт общественного самопознания, и как средство освобождения и очищения от тьмы, заблуждений и лжи. Автор заставлял читателя как бы погрузиться одновременно и в «подполье» коллективной души своего народа, и в собственное, личное «подполье», пройти по их сумрачным извилям, увидеть темные души отечественных палачей, создателей и охранителей социалистических казематов и под воздействием мучительных впечатлений обрести силы для освобождения от всего этого морока.

В Солженицыне живут, по меньшей мере, два творческих «я» – художник и социограф-летописец. Мы слышим голос художника, когда читаем о несравнимом превосходстве русского социального материала над материалом западным, о неповторимой специфике его фактуры, о беспредельных возможностях, открывающихся для его художественного анализа: «Наши русские перья пишут вкрупне, у нас пережита уймаща, а не описано и не названо почти ничего, но для западных авторов с их рассматриванием в лупу клеточки бытия, со взбалтыванием аптечного пузырька в снопе проектора – ведь это эпопея, это еще десять томов «Поисков утраченного времени»: рассказать о смятии человеческого духа, когда в камере двадцатикратное переполнение, а параша нет, а на оправку водят в сутки раз! Конечно, тут много фактуры, им неизвестной... Вот так-то и обнажается дно человека. Только русскому перу недосуг это описывать, и русскому глазу читать это некогда»¹⁹.

¹⁹ Там же. С. 484.

Изобразительно-аналитический метод Солженицына можно назвать и художественно-социографическим, и макрокrimинографическим. Концентрируя свое внимание на важной социальной информации, он ее тщательно фильтрует, вводит в систему определенных ценностных координат, дает ей соответствующую гражданскую, нравственную оценку. В результате складывается документально-художественная картина, маркированная чередой характерных оценочных суждений.

Социографический метод заслуживает отдельного разговора, поскольку связан с характерным парадоксом в истории советского гуманитарного знания в целом и отечественной социологии в частности. В недавнем прошлом практически вся советская социология была поражена темным марксистским духом до такой степени, что ее семидесятилетняя история составила достаточно бесславные страницы в истории отечественного обществознания. Но следует подчеркнуть: это касается официальной, институционализированной теоретической социологии. Однако кроме нее в стране существовала альтернативная социология – не официальная, не институционализированная и не теоретическая. Она пребывала за пределами советского идеологического пространства, и сферой ее пребывания было пространство художественное. На его просторах творческий дух чувствовал себя несравнимо свободнее и раскованнее. Именно там родилось немало художественных по форме, но социологических по сути исследований различных сторон той макросоциальной девиантной системы, которую являл собой советский социализм. Место явных лидеров на этом поприще заняли два Александра – Солженицын и Зиновьев, которых эта система поспешила извергнуть как некие чужеродные тела и обречь на участь невольных изгнанников.

«Архипелаг ГУЛАГ» с его маргинальной жанровой природой, с присущим ему сочетанием социально-аналитической документальности и художественности вполне можно считать социологическим эпосом. Эта книга представляет собой целую галактику

обличающих фактов²⁰ – социальных, психологических, моральных, политических, юридических. Одновременно она возвышается над ними силою авторской рефлексии, связавшей эти факты в единое целое, постигшей объединяющую их внутреннюю логику, проникшей в глубинную суть того, что миллионам людей казалось невиданным абсурдом, но что, конечно же, имело свой глубинный, вполне рациональный смысл.

Солженицын не просто заглянул в общественную сферу, закрытую от социологов, но провел комплекс масштабных и углубленных диагностических обследований теневой, закулисной истории самого кровавого режима в мировой истории. Значимость его творческого и гражданского подвига трудно переоценить. Чтобы она стала очевиднее, вспомним работу Вальтера Беньямина «Рассказчик». Ее автор обратил внимание на то, что абсолютное большинство солдат, некогда возвратившихся с полей сражений Первой мировой войны, оказались фактически «приговорены к молчанию». Обнаружилось, что впечатления от фронтовой реальности столь тяжелы для нормальной человеческой психики, что люди, несущие их груз внутри себя, как правило, не хотят «ворошить прошлое» и рассказывать о нем. Аналогичным образом обстояло дело и с узниками ГУЛАГа, которые, «будто лишившись речи на островах Архипелага.., хранили молчание»²¹. Сам Солженицын – редчайшее исключение из этого правила. Он сознавал, что из памяти людей будут неумолимо стираться воспоминания о гулаговской реальности, и поэтому необходимо противостоять этому процессу наступающего забвения. «Пусть будет путевым мешком твоим – твоя память.

²⁰ Солженицын с полным основанием заявляет, что этим фактам нет конца и что можно издать тысячи «Белых книг», если начать расспрашивать бывших арестантов и их жен (Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 149).

²¹ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 8.

Запоминай! запоминай! Только эти горькие семена, может быть, когда-нибудь и тронутся в рост»²².

Среди жертв ГУЛАГа было крайне мало тех, кто мог бы сказать, подобно ему, что он усвоил страшные уроки «не как позор, не как проклятый сон, но почти полюбив тот уродливый мир»²³. Как будто само Провидение предназначило его для уникальной миссии летописца-обличителя, которую он осуществил, вопреки невиданным трудностям и бесчисленным препятствиям. И можно понять его психологический парадокс о любви к тому, что являлось воплощением ужаса и уродства: написать три тома о том, к чему испытываешь невыносимое отвращение, что наполняет твою душу исключительно негативными чувствами, разъедает ее, было бы невозможно. Здесь сама природа человеческой души пришла писателю на помощь и защитила его от губительных переживаний, способных сокрушить любого психологического богатыря.

Солженицыну, как узнику советских тюрем и лагерей, пришлось в течение восьми лет находиться в состоянии вынужденного включенного наблюдения, что позволило ему предстать в «Архипелаге» в двух ипостасях – в качестве субъекта наблюдения и в роли объекта, непосредственного участника значительного числа описываемых событий и процессов. Его методы сбора материала включали несколько источников. Во-первых, это был огромный запас непосредственных, личных впечатлений, придавших книге автобиографический характер. Во-вторых, писатель использовал разнородные, устно-опросные и эпистолярные материалы, в том числе личные свидетельства 227 поименно названных им жертв репрессий. В-третьих, это, хотя и скудные, но все же существовавшие в печати данные о сталинском терроре. Все эти источники социальной информации позволили создать достоверную виктимологическую картину деятельности репрессивного аппарата и увидеть ГУЛАГ как гигантскую социальную машину по массовому производству «битой человечины», по

²² Там же. С. 465.

²³ Там же. С. 8.

тиражированию жертв антропологических катастроф, по утверждению необратимых изменений во всех сферах социальной жизни и в структурах индивидуального и массового сознания. Эта машина не только терзала тела, но и растлевала души своих узников: одну из частей книги Солженицын назвал «Душа и колючая проволока». Перед читателем предстала устрашающая картина, изображавшая невиданного социального монстра, который, в свою очередь, напоминал железную «борону», изображенную в начале XX в. Францом Кафкой в новелле «В колонии». Но это была «борона», увеличенная в миллионы раз, способная выписывать свой смертельный, кровавый узор на социальном теле огромной страны и ее народа.

Опыт создания «Архипелага ГУЛАГ» позволяет предположить, что коллективную память народа, переживающую отдельных людей и целые поколения, переходящую к потомкам, сохраняющуюся в исторических анналах, творят не столько массы, далекие от рефлексии и чуждые жанру мемуаров, сколько отдельные интеллектуалы-летописцы. Десятки миллионов русских мужиков и баб, конца 1920 – начала 1930-х гг. были «народ бессловесный, бесписьменный, ни жалоб не написали, ни мемуаров... Пролился этот поток, всосался в вечную мерзлоту, и даже самые горячие умы о нем почти не вспоминают»²⁴. Большевистский режим превратил эти миллионы вначале в пушечное мясо, затем в политическую биомассу и, наконец, в «лагерную пыль» и исторический перегной. Только единицы оставили письменный след о том, каково им было в гулаговском чреве. Это еще раз указывает на бесценность того, что сделал Александр Солженицын, оказавшийся в ситуации включенного наблюдения и ставший гулаговским Пименом. И это тем более важно, что «чем больше миновало бесписьменных лет, тем труднее собрать рассеянные свидетельства уцелевших», что «чем глубже в десятилетия, тем меньше осталось свидетелей, молва загасла и затемнилась, а летописей нет или под замком»²⁵.

²⁴ Там же. С. 38.

²⁵ Там же. С. 99, 39.

Когда в 1958 г. писатель, обладавший огромным запасом личных гугаговских впечатлений, взялся за эту тему, то в его распоряжении не было ни чьих-либо мемуаров, ни серьезных документов, ни художественных произведений, только собственные наблюдения. Но они составили прочнейшую платформу, на основании которой можно было уверенно воздвигать огромное здание задуманного «художественного исследования». Тот источник информации, который сегодня социологи называют методом *face-to-face*, был для него одним из основных. Через межличностные контакты осуществлялся не только процесс наполнения внутренних пространств души жизненными впечатлениями, но и процесс духовного прозрения. Их динамика интенсифицировалась во время этапов, на пересылках. Солженицын пишет: «Еще пересылка дает арестанту – обзор, широту зрения. Как говорится, хоть есть нечего, да жить весело. В здешнем неугомонном движении, в смене десятков и сотен лиц, в откровенности рассказов и разговоров (в лагере так не говорят, там повсюду боятся наступить на щупальца опера) – ты просвежаешься, просковжаешься, яснеешь и лучше начинаешь понимать, что происходит с тобой, с народом, даже с миром. Один какой-нибудь чудака в камере такое тебе откроет, чего б никогда не прочел»²⁶.

В отдельных случаях метод *face-to-face* совмещался с использованием художественного материала. Так обстояло дело, когда речь заходила о внутреннем состоянии узника, приговоренного к смертной казни и ожидавшего исполнения приговора в самое ближайшее время. Кто знает, что при этом человек чувствует, о чем думает? «До конца знают только убитые – и, значит, никто. Еще, правда, художник – неявно и неясно, но кое-что знает вплоть до самой пули, до самой веревки. Вот от помилованных и от художников мы и составили себе приблизительную картину смертной камеры. Знаем, например, что ночью не спят, а ждут. Что успокаиваются только утром...»²⁷

²⁶ Там же. С. 492.

²⁷ Там же. С. 405.

Другой метод, которым писатель пользуется достаточно активно, – это метод типологизации. Материала для этого у него оказалось предостаточно. Он приводит, например, типологию арестов, куда включает аресты ночные, дневные, домашние, служебные, путевые, первичные, повторные, расчлененные, групповые. Аресты различаются по степени требуемой неожиданности и ожидаемого сопротивления, по тщательности заданного обыска и т. д. Писатель предлагает впечатляющую типологию методов психического и физического воздействия следователей на подсудимых. Его список из тридцати одного такого метода остался открытым, незавершенным. Солженицын, сославшись на бесконечную изобретательность человеческого разума, прекратил перечень. Первичные социологические процедуры, подобные этой, вошли в его текст как бы помимо воли писателя, навязанные самой социальной фактурой жизненного материала. Многообразные формы общезначимых социальных реалий как бы лежали на поверхности и взывали к изобразительно-аналитическому «я» писателя, так что не воспользоваться методом типологизации было просто невозможно.

У Солженицына явно присутствует отчетливая рефлексия по поводу проблем соотношения нормы и девиации. Она носит у него не философско-методологический, а социально-натуралистический характер: он легко совершает переходы из сферы естествознания, от естественно-научных фактов в социальную область. Так, например, он рассуждает о социальной физике массовых преступлений: «Физика имеет пороговые величины или явления. Это такие, которых вовсе нет, пока не перейден некий природе известный, природою зашифрованный порог. Сколько ни свети желтым светом на литий – он не отдает электронов, а вспыхнет слабый голубенький – и вырваны (переступлен порог фотоэффекта)! Охлаждай кислород за сто градусов, сжимай любым давлением – держится газ, не сдается! Но переступлено сто восемнадцать – и потек, жидкость. И видимо, злодейство есть тоже величина пороговая. Да, колеблется, мечется человек всю жизнь между злом и

добром, оскользается, срывается, карабкается, раскаивается, снова затемняется, но пока не переступлен порог злодейства – в его возможностях возврат, и сам он – еще в объеме нашей надежды. Когда же густотою злых поступков или какой-то степенью их или абсолютностью власти он вдруг переходит через порог – он ушел из человечества. И может быть – без возврата»²⁸. Вырисовывается простая в своей неотразимой логичности схема: норма – порог – девиация. Пороговое состояние выступает как предел нормы, как точка экстремума, и одновременно как поворотный пункт, в котором совершается прорыв в запредельное, качественно иное состояние личной нравственности, где последняя перестает существовать и уступает место своей противоположности.

Поистине роковой силой, облегчающий прорыв человека в имморальное состояние, оказывается идеология неправового, тоталитарного государства. Она освобождает людей от колебаний и мук совести, позволяя легко миновать пороговое состояние, отделяющее нормы от девиаций. И она же преподносит девиацию как норму, изображает злодейство как добродетель и придает «нужную долгую твердость злодею». Эта дьявольская логика намеренных реконструкций норм в девиации, а девиаций в нормы – главный инструмент, которым орудовала идеологическая машина СССР. С помощью «государственной лжи» массовому сознанию сообщалась высшая степень помрачения. Если Макиавелли, де Сад и Ницше оправдывали единичные девиации, то с марксизмом возникает системно выстроенная, цинично сконструированная апологетика массовых девиаций. Марксистская идеология превращается в широкий мост, перебрасываемый классами, государствами, народами через бездну, отделяющую нормативное, цивилизованное существование от существования девиантного, аномального, деструктивного, чреватого неизбежной духовной (а часто и физической) гибелью для всех, кто оказывался втянут в него, то есть как для жертв, так и для насильников.

²⁸ Там же. С. 166.

На девиантный характер советского режима и советской системы правосудия, на степень их отклонений от норм цивилизованной социальности указывают те сопоставления, к которым постоянно прибегает Солженицын. Он сравнивает знакомую ему реальность с реалиями Российской империи, европейского мира, западных конституций. Эти сравнения оттеняют советскую реальность, придают рельефность ее социальным картинам. Так, например, писатель напоминает, что в царской России арестованных защищала презумпция невиновности, и им не было надобности доказывать свою невиновность, царские слуги не истязали Радищева, не арестовывали и не пытали декабристских жен, жандармские офицеры-следователи не вторгались в интимные сферы жизни своих подсудимых, царская амнистия, в отличие от сталинско-бериевской, освобождала политических и оставляла сидеть уголовников. При царе Алексее Михайловиче за пребывание во плену («полонное терпение») давали дворянство. В Первую мировую войну побег из плена расценивали как несомненное геройство. В начале XX века по всей России собирали средства для поддержки военнопленных, а в СССР бывших военнопленных в обязательном порядке отправляли в концентрационные лагеря.

Солженицын прибегает к сравнениям не только с позитивными социальными реалиями. Иногда сами собой напрашивались сравнения с фактами и реалиями, заведомо негативными, например, с гестапо. Он пишет: «От сравнения Гестапо – МГБ уклониться никому не дано: слишком совпадают и годы и методы. Еще естественнее сравнивали те, кто прошел и Гестапо и МГБ, как Евгений Иванович Дивнич, эмигрант. Гестапо обвиняло его в коммунистической деятельности среди русских рабочих в Германии, МГБ – в связи с мировой буржуазией. Дивнич делал вывод не в пользу МГБ: истязали и там и здесь, но Гестапо все же добивалось истины, и когда обвинение отпало – Дивнича выпустили. МГБ же не искало истины и не имело намерения кого-либо взятого выпустить из когтей»²⁹. Эти и другие сравнения имели как

²⁹ Там же. С. 142.

аналитическую, так и оценочную направленность, но аксиологическая составляющая в них преобладала, ориентируя читателя в многообразии социальных фактов и придавая его социально-политическому сознанию именно ту либерально-правовую направленность, которая была приемлема для автора и восходила к его радикальному антитоталитаризму.

Секулярная социальная философия, социология и политология не в состоянии усмотреть истинный источник той бешеной, необузданной силы, какую обнаружил большевизм на российской земле. Когда Солженицын приводит слова Троцкого, сказанные им на одном из заседаний ВЦИК («Мы, сыны рабочего класса, заключили договор со смертью...»), то увидеть за этим красноречивым признанием истинную суть той миссии, какую возложили на себя большевики, может только теология. В теологическом смысле договор со смертью, равнозначен договору с вечной тьмой и с ее князем – дьяволом. И именно поэтому на заключивших его должно рано или поздно обрушиться Божье возмездие. В Книге пророка Исаии читаем: «Так как вы говорите: "мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор: когда всепорожающий бич будет проходить, он не дойдет до нас, – потому что ложь сделали мы убежищем для себя, и обманом прикроем себя"» (Ис. 28, 15). Но Бог говорит: «И поставлю суд мерилом и правду весами; и градом истребится убежище лжи, и воды потопят место укрывательства. И союз ваш со смертью рушится, и договор ваш с преисподнею не устоит. Когда пойдет всепорожающий бич, вы будете попраны» (Ис. 28, 17-18). Но прежде, чем это случится, должно пройти время, чтобы народ, отвернувшийся от Бога, получил сполна за свое богоотступничество. На протяжении же этого периода смерть и преисподняя будут служить неотвратимым воздаянием для очень многих. И в этом контексте их фатальная обреченность на гибель объясняется не столько смертоносным цинизмом палачей, сколько логикой высшего суда. Солженицын фиксирует преимущественно верхний пласт этих процессов, когда приводит примеры рацио-

налистичного конструирования механики политического геноцида: «Следователь Мироненко в Джидинских лагерях (1944) говорил обреченному Бабичу, даже гордясь рациональностью построения: "Следствие и суд – только юридическое оформление, они уже не могут изменить вашей участи, предначертанной заранее. Ели вас нужно расстрелять, то будьте вы абсолютно невинны – вас все равно расстреляют"»³⁰.

Тотальное бесправие всех и каждого – железный закон сталинского СССР. Прав не было ни у кого, ни у жертв, ни у палачей. Последние обладали только обязанностями выбивать из своих жертв показания, истязая их. Узник лишь предполагал: «У нас ведь какие-то есть права, но мы их не знаем...» Любое следствие начиналось с утверждения, что ты заведомо виноват. Солженицын признает: да, суды были и судили, но параллельно с ними существовала несравнимо более мощная система внесудебной расправы. Она возникла тогда, когда, говоря словами Н. Бухарина, на место законной революционности была поставлена революционная законность, не ведающая норм цивилизованного правосудия, завладевшая «правом на своеволие». Когда о своем «праве на своеволие» заявляет Раскольников у Достоевского, то это выглядит достаточно логичным в контексте идейно-философских блужданий юного студента. Когда же «право на бесправие», «право на несправедливость», «право на систематические нарушения правовых норм» присваивают себе государственная, а с нею и судебная, и пенитенциарная системы, то это имеет вид не юридического парадокса и даже не простой социальной девиации, но чудовищной аномалии.

Поверхностные мотивы, движущие «архитекторами» тоталитаризма, «конструкторами» ГУЛАГа, «прорабами» и «механиками», обслуживавшими машину по воспроизводству и расширенному изничтожению народной биомассы, были незамысловаты и опирались на два инстинкта – власти и наживы. Но поскольку в советских условиях для инстинкта наживы было мало социаль-

³⁰ Там же. С. 143.

ного простора, то ведущую роль играл инстинкт власти. Под его воздействием карательные структуры ГУЛАГа действовали как заведения, в которых перемалывались души, а у жертв тотального насилия сгибались спины и приобреталась привычка к покорности. Этот процесс был поставлен на такую широкую ногу, что напоминал стахановское движение.

Из тех, кто был впряжен в гулаговское тягло, очень немногим удавалось отстоять свое достоинство. Не имеющие веры, не знающие Бога и потому не пользующиеся Его поддержкой, оказывались многократно слабее верующих. Чтобы достойно противостоять безжалостной машине неправового государства, нужна была недюжинная внутренняя сила, которую атеистам неоткуда было взять.

Когда же автор «Архипелага» задается вопросом, откуда в нашем народе взялось «волчье племя» гонителей и палачей и отчего социальная механика конструирования и тиражирования «людей-зверей», налаженная с невиданным размахом, оказалась столь успешной, то приходит к малоутешительным и даже устрашающим выводам. Он обнаруживает, что в обществе были ликвидированы все социальные, юридические и моральные барьеры, которые могли бы воспрепятствовать массовому одичанию. Он пишет о том, что и сам одно время был на грани превращения в одного из служителей ГУЛАГа, поскольку в его собственной психологии не существовало никаких особых ограничителей, которые могли бы решительно воспрепятствовать духовному падению: «Я приписывал себе бескорыстную самоотверженность. А между тем был – вполне подготовленный палач. И попади я в училище НКВД при Ежове – может быть, у Берии я вырос бы как раз на месте... И перед ямой, в которую мы уже собрались толкать наших обидчиков, мы останавливаемся, оторопев: да ведь это только сложилось так, что палачами были не мы, а они. А кликнул бы Малюта Скуратов нас – пожалуй, и мы б не сплюскали!»³¹

³¹ Там же. С. 161.

Сталинскими опричниками двигал темный соблазн вседозволенности. Перед представителем «органов» было открыто почти всё: «Нет, этот надо пережить – что значит быть голубою фуражкой! Любая вещь, какую увидел, – твоя! Любая квартира, какую высмотрел, – твоя! Любая баба – твоя! Любого врага – с дороги! Земля под ногою – твоя! Небо над тобой – твоё, голубое!!»³² В то же время миллионам обычных людей внушалось представление о безупречной нравственности советского чекиста, и они становились пленниками этого идеологического мифа³³. Между тем, по авторитетному мнению писателя, которому невозможно не доверять, «духовно-нравственных преград, которые могли бы удержать Органы от пыток [и от всех прочих злодеяний. – В. Б.], не было никогда... Насилия и пытки были разрешены следователям неограниченно, на их усмотрение, как требовала их работа и заданный срок. Не регламентировались при этом и виды пыток, допускалась любая изобретательность»³⁴.

Еще один вид огрубления, ожесточения человеческих душ, не столь глубокого, как с сотрудниками ГУЛАГовской системы, но зато более широкого, разлившегося по всей стране и затопившего сознание многомиллионной массы, привлек внимание Солженицына. Он напоминает, что некогда в России было принято на рождественские и пасхальные празднества передавать арестантам различную снедь. «Но куда же делась эта русская доброта? Ее заменила сознательность! До чего ж круто и бесповоротно напугали наш народ и отучили заботиться о тех, кто страдает. Теперь это дико... Вот до чего озверели»³⁵. Таким образом, тяже-

³² Там же. С. 147.

³³ Продолжающимся функционированием этого мифа или чем-то еще другим объясняется то, что по сей день, уже в Санкт-Петербурге XXI века продолжает преспокойно существовать улица Чекистов, что равносильно существованию улиц Малюты Скуратова, Ягоды, Ежова или Берии. На сей счет было бы, вероятно, весьма любопытно услышать мнение самого Александра Исаевича Солженицына.

³⁴ Там же. С. 102-103.

³⁵ Там же. С. 209.

лейшие и практически необратимые изменения произошли не только во всех звеньях внешней, социальной жизни народа, но и в духовных структурах индивидуального и массового сознания.

Задавшись вопросом о том, кто виновен в регрессе и архаизации всего строя социального существования, в моральном разложении множества людей, Солженицын имел возможность убедиться в том, что он, этот вопрос, – один из самых трудно-разрешимых: «Кто же у истока – курица или яйцо? люди или система?»³⁶ Кого следует считать первопричиной массового «озверения»: людей или социальную систему? Сознание писателя, как и сознание миллионов его соотечественников, оказывалось в данном случае в замкнутом пространстве закольцованных причин и следствий. И это было не случайно: подобная замкнутость сама оказывалась следствием секулярной логики мышления, игнорировавшего трансцендентную реальность и намеренно запиравшего себя в сугубо материалистически-атеистические рамки. Между тем, еще русские мыслители серебряного века ясно показали, что подобные проблемы можно решать только через обращения к миру сакрального, то есть через привлечение религиозного, библейско-христианского духовного опыта, в том числе таких сопутствующих ему понятий, как грех, воздаяние, проклятие, покаяние и др., открывающих перед ищущей мыслью совершенно иные ментальные горизонты, вводящих ее в принципиально новое дискурсивное пространство.

Для человека, оказавшегося за колючей проволокой ГУЛАГа, возникала необходимость адаптироваться к абсолютно аномальным, стрессогенным условиям существования. И эта необходимость не оставляла выбора, ибо ее единственной альтернативой оказывалась только возможность умереть или погибнуть. В большинстве случаев жизнь брала своё: человеческая природа обнаруживала огромные адаптивные ресурсы, которые незамедлительно включались и обеспечивали выживание человека в немыслимых условиях с избыточностью негативных внешних контактов, с да-

³⁶ Там же. С. 275.

лекими от цивилизованных стереотипов нормами питания, гигиены, речи, общения. В результате постепенного приобретения новых жизненных навыков человек, поставивший для себя задачу выживания, осваивал азы «лагерной волчьей подготовки», и первоначальный «культурный зазор» постепенно (хотя бы на внешнем уровне) сходил на нет. При этом всё то, что происходило внутри него, приобретало характер антропологической катастрофы, то есть радикальной метаморфозы, сопровождавшейся сломом тех тонких духовных структур, которые в человеке до этого еще сохранялись и могли препятствовать его вступлению на наклонную стезю социоморального патогенеза. Потерянный для нормальной, цивилизованной, созидательной социальной жизни, «человек лагерный» был обречен вести существование, далекое от полноценности и гармоничности. Он уже не мог больше развиваться как личность, и перед ним оставалась только одна возможность – дрейфовать по жизни, не будучи в состоянии собственными силами справиться с внешними патогенными обстоятельствами и приобретая многочисленные психические, ментальные, мировоззренческие и поведенческие девиации.

Для того, чтобы особо оттенить проблему «жертвенности», Солженицын при характеристиках мироощущения «человека лагерного» регулярно прибегает к образам ягненка, «ягнячьего блеяния» и проч., указывая тем самым на связь его статуса с положением не столько наказанного преступника, сколько обреченной на гибель жертвы. Столь же регулярно автор подчеркивает, что перед напором жесткой, беспощадной силы неправового государства, не ведающего сочувствия и подавляющего любую попытку противостоять ему, любой человек мог оказаться в качестве объекта внешнего насилия, т. е. в роли жертвы. Таким образом, открывалось широчайшее поле вопросов и проблем, которые сегодня мы обозначаем как дискурс макросоциальной виктимологии.

Секулярное сознание, при всей его гибкости и находчивости, не в состоянии убедительно объяснить природу невиданного

геноцида народа против самого себя. И лишь для сознания библейско-христианского здесь нет загадки: Бог отвернулся от народа, забывшего Его, помрачил рассудок у миллионов людей и допустил массовое самоуничтожение. Результаты этого геноцида стали очевидны к концу 1930-х гг., когда «поток непокорных сходит к нулю»³⁷. Сталинские сатрапы «сломали хребет старой русской инженерии», уничтожили самую продуктивную часть населения – социальную, творческую, духовную элиту. Миллионы мужчин и женщин детородного возраста были лишены возможности участвовать в нормальном, цивилизованном детопроизводстве³⁸.

Но, пожалуй, самый удручающий вывод, вынесенный Солженицыным, – это парадокс, который можно назвать *эпистемологической фрустрацией*. Оказалось, что десятки миллионов соотечественников были глубоко погружены в ситуацию полного непонимания того, что происходило с ними и с их страной. Даже сам Солженицын, вынужденный прорываться сквозь множество идеологических нагромождений, воздвигнутых сталинизмом, постоянно претерпевал, будучи не в силах объяснить происходящее никакими рациональными доводами, отвечавшими критериям здравого смысла. Подзаголовок эпопеи, указывающий читателю на то, что перед ним «опыт художественного исследования», давал надежду узнать из книги нечто большее, чем только холодящие кровь детали и подробности устройства репрессивной машины сталинского государства. Однако реализации этой надежды препятствовало очень многое.

В книге, где сюжетообразующими направлениями стали социографический (дескрипция, изобразительность), аналитический (расстановка смысловых акцентов) и этический (пафос

³⁷ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. I – II. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 57.

³⁸ Тем самым было положено начало процессу депопуляции, грозящему в XXI веке уничтожить Россию как геополитический субъект.

морального возмущения и осуждения) векторы, весь материал распределился так, что аналитическая составляющая явно уступала двум другим. И дело заключалось не в жанре книги, которая не претендовала на статус теоретического трактата, а в том, что ее автор сам пребывал в пограничном состоянии понимания/непонимания глубинной сути того, о чем повествовал. Досконально зная социальное устройство сталинской репрессивной машины, он, тем не менее, признавал, что многое из того, что обусловило невиданную результативность истребительной механики, оставалось за пределами его понимания.

В книге, конечно же, присутствует динамика углубляющегося раскрытия главного смысла, наполняющего ее: при помощи разнообразных изобразительных средств утверждается мысль о девиантной природе социального устройства, воцарившегося в СССР. Однако этот магистральный смысловой ряд оказался не самодостаточен и требовал выхода в дополнительные дискурсивные поля. Данная ситуация была характерна не для одного Солженицына. Ее можно считать типичной как для художественного, так и для теоретического, социогуманитарного сознания творческой интеллигенции советского периода. Эта коллизия могла бы показаться непреодолимой, если бы не существовало объяснительно-аналитических ресурсов совершенно иного рода, крайне слабо задействованных в деятельности российского самосознания. Речь идет в данном случае о теологическом дискурсе, позволяющем вырваться за пределы пресловутой ситуации непонимания, ставшей уделом секулярного сознания.

Вот, например, писатель затрагивает тему вины. Как объяснить, что сажали людей совершенно невинных? Солженицын горько иронизирует по поводу самого понятия вины: некогда разделявшее людей на виновных и невинных, оно было «отменено пролетарской революцией». В результате в сталинскую эру возникла тема повальной виновности всех и каждого. Казалось бы, что может быть страшнее и несправедливее? Но при более пристальном взгляде за жестокой, бесчеловечной сутью этого

нового идеологического посыла вдруг начинает просматриваться нечто весьма старое и даже древнее. Религиозное сознание не может не признать, что сталинский режим в своей истребительной деятельности вплотную приблизился к библейской парадигме виновности всех людей за то, что они грешны перед Богом. В СССР массовое богоотступничество, продемонстрированное многомиллионным советским народом, явилось не только подтверждением указанной библейской истины, но и достаточным условием того, чтобы на него обрушились самые тяжкие кары. То, что кажется абсурдным с точки зрения секулярного сознания, выглядит закономерным возмездием с библейских позиций. «Если бы чеховским интеллигентам, – пишет Солженицын, – всё гадавшим, что будет через двадцать – тридцать – сорок лет, ответили бы, что через сорок лет на Руси будет пыточное следствие, будут сжимать череп железным кольцом, опускать человека в ванну с кислотами, голого и привязанного пытаться муравьями, клопами, загонять раскаленный на примусе шомпол в анальное отверстие («секретное тавро»), медленно раздавливать сапогами половые части, а в виде самого легкого – пытаться по неделе бессонницей, жаждой и избивать в кровавое мясо, – ни одна бы чеховская пьеса не дошла бы до конца, все герои пошли бы в сумасшедший дом»³⁹. Но ведь уже сами чеховские персонажи пребывали большей частью в секулярном пространстве духовной прострации. Их духовно выхолощенная жизнь, не освещенная верой, явилась преддверием того состояния, когда в массовом сознании на центральном месте, предназначенном для Бога, воздвигнутся идолы большевизма, охраняемые «десятками тысяч специально обученных людей-зверей».

Секулярное сознание не может спастись от непонимания самого главного, даже если в его распоряжении будут знания о тысячах конкретных социальных фактов. Даже при наличии полной информированности о деятельности ГУЛАГа оно может пребывать достаточно далеко от понимания истинной сути большого

³⁹ Там же. С. 98.

террора. Его изначальное игнорирование факторов, связанных с трансцендентной детерминацией социальной истории – главное препятствие на пути выстраивания дискурса действительно мудрой философии, понимающей социологии и компетентной антропологии.

Когда Солженицын пишет, имея в виду не столько себя лично, сколько массовых носителей советского сознания, что «мы утратили меру свободы. Нам нечем определить, где она начинается и где кончается»⁴⁰, то это страшное признание. Но еще страшнее то, что его можно признать ключевым, доминантным для советского (и постсоветского) самосознания. Для верующих оно невозможно, поскольку им известна мера свободы. Они знают, где она начинается и заканчивается. Свобода для них там, где есть Христос и вера в Него. «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). А где нет веры в Христа, нет ни меры свободы, ни самой свободы.

Солженицыну рассказали о некой старушке, которую допрашивали в 1937 году. «Два года назад у нее в Москве проездом ночевал бежавший из ссылки бывший митрополит. – «Только не бывший, а настоящий! Верно, я удостоилась его принять». – "Так, хорошо. А к кому он дальше поехал из Москвы?" – "Знаю. Но не скажу!" (Митрополит через цепочку верующих бежал в Финляндию). Следователи менялись и собирались группами, кулаками махали перед лицом старушонки, она же им: "Ничего вам со мной не сделать, хоть на куски режьте. Ведь вы начальства боитесь, друг друга боитесь, даже боитесь меня убить ("цепочку потеряют"). А я – не боюсь ничего! Я хоть сейчас к Господу на ответ!"»⁴¹ Такая степень духовной свободы, перед которой отступала могущественная машина НКВД, была не доступна даже самым «твердокаменным» большевикам, оказавшимся в ее застенках.

На страницах «Архипелага» многократно воспроизводится ситуация, знакомая по роману Франца Кафки «Процесс» и по

⁴⁰ Там же. С. 140.

⁴¹ Там же. С. 128-129.

судьбе его героя Йозефа К.: «Большинство коснеет в мерцающей надежде. Раз ты невиновен – то за что же могут тебя брать? Это ошибка! Тебя уже волокут за шиворот, а ты всё заклинаешь про себя: "Это ошибка! Разберутся – выпустят!"... Ты еще рассматриваешь Органы как учреждение человечески логичное: разберутся – выпустят»⁴². При этом самое странное то, что человек почти никогда не сопротивляется, не возмущается, не вопит, не отбивается. Эта почти всеобщая покорность миллионов, способствовавшая безнаказанной, беспрепятственной расправе над ними, так же не объяснима, если рассматривать ее с секулярной точки зрения. «Если бы, – сетует Солженицын, – во времена массовых посадок, например в Ленинграде, когда сажали четверть города, люди бы не сидели по своим норкам, млея от ужаса при каждом хлопке парадной двери и шагах на лестнице, – а поняли бы, что терять им уже дальше нечего, и в своих передних бодро бы делали засады по несколько человек с топорами, молотками, кочергами, с чем придется? Ведь заранее известно, что эти ночные картузы не с добрыми намерениями идут, – так не ошибешься, хрястнув по душегубцу. Или тот воронок с одиноким шофером, оставшийся на улице, – угнать его либо скаты проколоть. Органы бы быстро недосчитались сотрудников и подвижного состава, и, несмотря на всю жажду Сталина, – остановилась бы проклятая машина!»⁴³

Однако эта надежда остановить «проклятую машину» только лишь физическими человеческими силами выглядит наивной. Она наивна прежде всего в глазах христиан, которые одни понимали, что здесь действовала особая, высшая логика, утверждающая: «Мне отмщение, и Аз воздам». На машину ГУЛАГа была возложена задача выполнения функции «бича Божьего»⁴⁴. Ему

⁴² Там же. С. 29.

⁴³ Там же. С. 29.

⁴⁴ Здесь уместно напомнить один факт из истории раннего средневековья. Когда войска Атиллы входили в Рим, то епископ обратился к их предводителю со словами: «Приветствую тебя, бич Божий!». В этих словах старого священнослужителя звучало признание заслуженности наказания, постигшего его город и народ.

полагалось осуществлять отмщение там, где девять десятых от общего числа жертв даже не помышляли о том, чтобы призвать имя Божье ради своего спасения.

Солженицыну, при всей его близости к христианскому миропониманию, даже в голову не приходит мысль о трансцендентной подоплеке странной пассивности народа, некогда кипевшего необузданной энергией и собиравшегося совершить мировую революцию. Но верующим в Христа и знавшим Библию было понятно, что не кто иной, как Бог отнял у наказанного Им народа волю к сопротивлению и отдал его за богоотступничество в руки насильников, ставших орудиями высшего возмездия.

Иначе почти невозможно объяснить, как, например, образованные, мыслящие люди, профессиональные интеллектуалы, интеллигенты (правда, не верующие в Бога) оказывались в незатейливых ловушках, из которых не могли выбраться. На страницах «Архипелага» множество примеров бесславной духовной и физической гибели русских интеллигентов вначале в тенетах идеологической лжи, а затем и в сталинских застенках. Солженицын с горькой иронией констатирует, как «легко попадалась на чекистский крючок и сдавалась и гибла русская интеллигенция, такая свободолюбивая, такая непримиримая, такая негибемая при царе – когда за нее и не брались»⁴⁵.

Существует библейская истина: Бог посылает страдания народам и отдельным людям, чтобы они очнулись, покаяться и вышли из состояния духовного небытия. Если этого не происходит и их страдания не дают должного плода, то они тщетны. В таких случаях напрасно гибнут поколения, превращающиеся в «исторический перегой» и «лагерную пыль». Те же, кто поворачивается лицом к Богу, как это было когда-то с Достоевским, обретают такой запас духовной силы, который уже больше не позволит им пасть.

Случается, что страдания настигают праведников, и тогда они устаиваются ореола мучеников. Но мученичество бывает

⁴⁵ Там же. С. 310.

и заслуженным. Для многих гулаговских страдальцев и в первую очередь для репрессированных Сталиным партийных лидеров, государственных деятелей, высших чинов НКВД-МГБ их страдания были заслуженной карой за их собственные злодеяния. Солженицын пишет: «Большинство, стоящих у власти, до самого момента собственной посадки безжалостно сажали других, послушно уничтожали себе подобных по тем же самым инструкциям, отдавали на расправу любого вчерашнего друга или соратника. И все крупные большевики, увенчанные теперь ореолом мучеников, успели побыть и палачами других большевиков (уже не считая, как прежде того они все были палачами беспартийных)»⁴⁶. И далее писатель показывает, что эти палачи и мученики в одном лице не были в нравственном отношении «твердокаменными», как их изображала советская пропаганда: «Может быть, 37-й год и нужен был для того, чтобы показать, как мало стоило всё их мировоззрение, которым они так бодро хорохорились, разворачивая Россию, громя ее твердыни, топча ее святыни... Жертвы большевиков с 1818 по 1938 никогда не вели себя так ничтожно, как ведущие большевики, когда пришла гроза на них. Если подробно рассказывать всю историю посадок и процессов 1936-38 годов, то отвращение испытываешь не только к Сталину с подручными, но – к унизительно гадким подсудимым, омерзение к душевной низости их после прежней гордости и непримиримости»⁴⁷.

Насколько гулаговским заплочных дел мастерам было легко расправляться методами запугивания и деморализации с атеистами, настолько верующие оказывались для них неподатливым материалом. В подобных случаях насильники сталкивались с сопротивлением, природы которого они не понимали и средств против которого не имели. Солженицын в тот период, когда создавал «Архипелаг», не был еще христианином в полном смысле этого слова, но и тогда он помнил свои впечатления о величии

⁴⁶ Там же. С. 127.

⁴⁷ Там же. С. 127-128.

той духовной силы, которая присутствовала в немощных телах узников-христиан. И это видно в том, как он изображал христиан. Впрочем, ему самому тогда, на сугубо рациональном уровне представлялось, что машине системного насилия можно противопоставить не столько веру в Христа, сколько секулярную позицию стоика. «Надо, – писал он, – вступить в тюрьму, не трепеща за свою оставленную тёплую жизнь. Надо на пороге сказать себе: жизнь окончена, немного рано, но ничего не поделаешь. На свободу я не вернусь никогда. Я обречен на гибель – сейчас или несколько позже, но позже будет даже тяжелей, лучше раньше. Имущества у меня больше нет. Близкие умерли для меня – и я для них умер. Тело мое с сегодняшнего дня для меня – бесполезное, чужое тело. Только дух мой и моя совесть остаются мне дороги и важны. И перед таким арестантом – дрогнет следствие!»⁴⁸ От этих светских нравственно-этических максим оставалось всего лишь несколько шагов до христианской оценки экзистенциально предельной ситуации попадания в пасть к гулаговскому дракону. Но беда миллионов жертв системного террора как раз и заключалась в неспособности сделать решающий шаг и преодолеть этот разрыв.

Об обостренном и крайне сочувственном внимании Солженицына к узникам-христианам свидетельствует также его рассказ об одном поразительном случае, заслуживающем того, чтобы привести его полностью: «Когда следователь Гольдман дал Вере Корнеевой подписывать 206-ю статью, она смекнула свои права и стала подробно вникать в дело по всем семнадцати участникам их "религиозной группы". Он рассвирепел, но отказать не мог. Чтоб не томиться с ней, отвел ее тогда в большую канцелярию, где сидело сотрудников разных с полдюжины, а сам ушел. Сперва Корнеева читала, потом как-то возник разговор, от скуки ли сотрудников, – и перешла Вера к настоящей религиозной проповеди вслух. (А надо знать её. Это – светящийся человек, с умом живым и речью свободной, хотя на воле была только сле-

⁴⁸ Там же. С. 128.

сарем, конюхом и домохозяйкой). Слушали ее, затаясь, изредка углубляясь вопросами. Очень это было для них всех с неожиданной стороны. Набралась полная комната, и из других пришли. Пусть это были не следователи – машинистки, стенографистки, подшиватели папок – но ведь их среда. Органы же, 1946 года. Тут не восстановить ее монолога, разное успела она сказать. И об изменниках родины: а почему их не было в Отечественную войну 1812 года, при крепостном-то праве? Уж тогда естественно было им быть! Но больше всего она говорил о вере и верующих. Раньше, говорила она, всё ставилось у нас на разнузданные страсти, "грабь награбленное", – и тогда верующие вам, естественно, мешали. Но сейчас, когда вы хотите строить и блаженствовать на этом свете, – зачем же вы преследуете лучших своих граждан? Это для вас же – самый дорогой материал; ведь над верующим не надо контроля, и верующий не украдет и не отлынет от работы. А вы думаете построить справедливое общество на шкурниках и завистниках? У вас всё и разваливается. Зачем вы плюете в души лучших людей? Дайте Церкви истинное отделение, не трогайте ее, вы на этом не потеряете! Вы материалисты? Так положитесь на ход образования – что, мол, оно развеет веру. А зачем арестовывать? – Тут вошел Гольдман и грубо хотел оборвать. Но все закричали на него: "Да заткнись ты!.. Да замолчи!... Говори, говори, женщина!"... Так вот эти слушатели в гебистской канцелярии – почему так живо легло к ним слово ничтожной заключенной?»⁴⁹

Временами к писателю приходило отчетливое сознание того, что Бог хранил его на всем жизненном пути и берег для исполнения великой миссии – открыть глаза всему миру на чудовищную природу сталинского режима. Бог наделил его особым «духовным устройством», называемым обычно интуицией или пронизательностью, которая безошибочно позволяла ему в гулаговском заточении отличать стукачей от обычных арестантов и не попадать в подстраивавшиеся теми ловушки. Бог хранил его в лагерях, ссылке, в годы подпольного писательства. И его самого

⁴⁹ Там же. С. 162-163.

поражало то, что за все то время он «не оступился ни разу». В результате он с предельной отчетливостью понял, что тюрьма была для него не пропастью, в которой он должен был погибнуть либо физически, либо духовно, а кардинальным, важнейшим изломом в его жизненном пути, радикально изменившим судьбу, выведшим на совершенно новую траекторию духовного и социального существования. С горьким юмором писатель вспоминал одного из своих школьных друзей, который чудом спасся от тюрьмы, а через много лет написал Солженицыну: «Из твоих опубликованных сочинений следует, что ты оцениваешь жизнь одномерно... Объективно ты становишься знаменем фашиствующей реакции на Западе, например в ФРГ и США... Ленин, которого, я уверен, ты по-прежнему считаешь и любишь, да и старики Маркс и Энгельс осудили бы тебя самым суровым образом. Подумай над этим!» Я и думаю, – добавляет Солженицын к процитированному отрывку из письма старого друга, – ах, жаль, что тебя тогда не посадили, – сколько ты потерял!..⁵⁰

И все же полурелигиозное-полусекулярное сознание Солженицына так и не доходит, не докапывается до истинных причин большого террора, до его сакральных оснований. Ему так и не приходит в голову, что здесь действуют не только земные, но и трансцендентные факторы. Не составляющие тайны для людей верующих, ясно прописанные в Библии, они оказались за пределами понимания всех, из чьих рук было вырвано Священное Писание. Писатель не говорит ни о Божьей каре, ни о проклятии, обрушившемся на народ за его богоотступничество, ни о возможности очищения и возрождения через покаяние. Он полагает, что террор можно было бы остановить, окажись массы активнее и прояви они волю к сопротивлению.

Позднее, когда вскрылась глубинная подоплека коммунистического режима, когда стало возможным обнародование библейских, христианских оценок богоборческой деятельности миллионов советских коммунистов, то сталинские репрессии предстали

⁵⁰ Там же. С. 133. Примечание.

в несколько ином свете. Христиане увидели в них орудие возмездия, обращенное в первую очередь против самых активных инициаторов «социалистического строительства», против тех, кто был наиболее предан «делу партии». Иначе как объяснить ту странную тенденцию, в соответствии с которой в стране, управляемой коммунистами, действовала тайная инструкция арестовывать преимущественно членов партии со стажем до 1924 года⁵¹. Как объяснить, что чекисты уничтожали своих коллег-чекистов? В чем был смысл обвинений в шпионстве и последующего уничтожения, например, всех латышских стрелков и многих других представителей большевистской гвардии?

В поисках ответов на эти вопросы Солженицын вплотную приблизился к пониманию скрытого от очень многих смысла непростой религиозно-исторической коллизии. Ему в этом помогло послание опального патриарха Тихона Совету Народных Комиссаров от 26 октября 1918 г., в котором властям напоминалась библейская истина о том, что взыщется с них вся пролитая ими кровь. Писатель вынужден был признать, что история иногда знает возмездие и временами демонстрирует справедливость, выбирая для этого странные формы и неожиданных исполнителей. Это еще не признания христианина, поскольку в них присутствуют элементы недоумения перед проявлениями высшего промысла. Но это уже не рассуждения атеиста, поскольку в них писатель склоняет голову перед непостижимой тайной высшего возмездия. «И если, – пишет он, – на молодого Тухачевского, когда он победно возвращался с подавления разоренных тамбовских крестьян, не нашлось на вокзале еще одной Маруси Спиридоновой, чтоб уложить его пулю в лоб, – это сделал недоучившийся грузинский семинарист через 16 лет»⁵². Аналогичное воздаяние ожидало также Петерса, Лациса, Бер-

⁵¹ Там же. С. 77.

⁵² Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918 – 1956: опыт художественного исследования. [В 3 кн.]. Ч. III – IV. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 268.

зина, Дыбенко, Уборевича, Енукидзе, Косиора, Пятакова, Зиновьева и еще очень многих.

В репрессиях коммунистов против коммунистов содержался элемент справедливого возмездия, посланного узурпаторам за содеянное с народом, за тот социальный кошмар, в который они погрузили его. И Сталин предстает в свете исторической теологии не просто политическим чудовищем, но орудием высшего возмездия.

В 4-й главе Книги пророка Осии говорится о состоянии богооставленности, о том, как разгневанный Бог отвергает от Себя народ израильский. За всю историю мира состояние отверженности испытали на себе немало человеческих сообществ, в том числе и в России. Поэтому можно без малейшего преувеличения сказать, что все то, о чем говорит Бог через пророка Осию, имеет самое прямое отношение к России и к ее народу: «Слушайте слово Господне, сыны Израилевы; ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни истины, ни милосердия, ни Богопознания на земле. Клятва и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием. За то восплачет земля сия, и изнемогут все живущие на ней со зверями полевыми и птицами небесными, даже и рыбы морские погибнут... И ты падешь днем, и пророк падет с тобою ночью, и истреблю мать твою. Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и как ты забыл закон Бога твоего, так и Я забуду детей твоих. Чем больше они умножаются, тем больше грешат против Меня; славу их обращу в бесславие. Грехами народа Моего кормятся они, и к беззаконию его стремится душа их. И что будет с народом, то и со священником; и накажу его по путям его, и воздам ему по делам его. Будут есть и не насытятся, будут блудить и не размножатся, ибо оставили служение Господу. Блуд, вино и напитки завладели сердцем их... Дух блуда ввел их в заблуждение, и, блудодействуя, они отступили от Бога своего... Отвратительно пьянство их, со-

вершенно предались блудодеянию; князья их любят постыдное. Охватит их ветер своими крыльями, и устыдятся они жертв своих» (Ос. 4, 1-3; 5-11; 18-19).

Слова пророка удивительно точно воссоздают то состояние богоотверженности, в котором Россия пребывала в XX веке и в котором она остается по сей день⁵³. Библия прямо говорит, за что в таких случаях отвергается Богом народ: «за недостаток ведения», то есть за слепоту, мешающую людям увидеть Бога, за глухоту, не дающую им услышать Его голос, за самонадеянность и гордыню, за пороки и преступления. Когда Бог произносит через Своего пророка слова «так и Я забуду детей Твоих», то они означают, что до тех пор, пока весь народ от старого до малого, от правителей до самых простых работников не повернется к Богу, тщетны будут все его усилия спастись от духовного, морального и физического вырождения. Господь сказал: «Ты забыл закон Бога твоего, так и Я забуду детей твоих» (Ос. 4, 6). И если Бог так сказал, значит, так оно и будет. «Ибо у Бога не останется бессильным никакое слово» (Лк. 1, 37).

Секулярное сознание отмахивается от этих предупреждений. Миллионы людей продолжают надеяться на все, что угодно, только не на Бога, не понимая всей серьезности положения, всей глубины пропасти, в которой они находятся, не понимают,

⁵³ Если смотреть на историческую трагедию России с позиций теологии, то в свете ее дискурсивных принципов страна так и не высвободилась из-под гнета тяготеющих над ней проклятий. Ее народ, церковь и светские власти не покаются, а значит, не изменились, не прошли через процесс очистительной «перемены ума» – метанойи. А это означает, что грозная секира исторического самоуничтожения продолжает висеть над страной. Изменился лишь внешний вид этой угрозы, но суть ее столь же опасна и беспощадна. Большой террор сменился депопуляцией: в настоящее время население страны ежегодно уменьшается на 1 млн, и этот миллион гибнет безвозвратно, делая некогда могучую державу все слабее и слабее. И уже не нужен ГУЛАГ, чтобы продолжалось самоуничтожение народа, не покающегося в своем богоотступничестве и потому не освободившегося от гнета висящего над ним проклятия.

что нужно укреплять в первую очередь одну-единственную вертикаль – это вертикаль отношений с всемогущим Богом, Который сказал: «Итак, будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 45). Они никак не могут расстаться с прежними атеистическими иллюзиями, с привычными богоборческими поговорками, вроде того, что «Без Бога шире дорога». Да, она действительно шире, но только куда она ведет? У той дороги, которая без Бога, только одно направление – в сень смертную, в тьму крошечную, где будут плач и скрежет зубовой.

Человек барачный и его странная религиозность

На исходе эпохи модерна в русской литературе возникает особая разновидность человека скотопригоньевской цивилизации – человек барачный. Он предстает не просто носителем определенной субкультуры, но прежде всего жертвой, устрашающей своими масштабами антропологической катастрофы. Его создатель – один из самых ярких представителей русского андеграунда, поэт Игорь Холин (1920 – 1999). Это поэт-нонконформист, чья мировоззренческая и художественно-эстетическая позиция имеет протестный характер. В содержательном отношении его протестность дозирована: Холин не доходил до политического антисоветизма, держался в отдалении от официальной идеологии и политики и ограничивался демонстративной аполитичностью. Энергия отрицания устремилась у него в значительной степени в область формы стиха, распространилась на синтаксис, приняла вид периодически демонстрируемого пренебрежения знаками препинания. И, конечно же, дух протеста присутствует в том выборе тем и сюжетов, который существенно отличает его от других поэтов советской эпохи.

Холина можно считать полноправным участником процесса общественного самопознания, стоящим в одном ряду с самыми видными летописцами послевоенной советской истории. Он сумел создать свой литературно-художественный мир – при-

чудливое и вместе с тем чрезвычайно точное отображение легко узнаваемого социального мира советской барачной повседневности. Перед читателем предстает целая вселенная смыслов и ценностей, откуда пути ведут в множество социогуманитарных аналитических направлений – социологию, антропологию, психологию, философию и даже теологию.

Поэт сумел придать выведенному им типу *человека барачного* как художественную, так и познавательную значимость. Его можно назвать создателем оригинальной социально-художественной кунсткамеры, а созданные им поэтические миниатюры – настоящей коллекцией социальных уродств, разнообразных типов девиантного бытия, примеров недолжного социального существования. За их россыпью отчетливо просматривается трагическая по своей сути социальная реальность, где деформации-девиации прочно утвердились в жизни миллионов людей и стали нормой.

Игорь Холин как бы ведет протяженный поэтический репортаж из недр барачного «подполья», где абсурд – такая же осязаемая реальность, как, скажем, консервная банка или бутылка из-под водки. Нам сегодня легко увидеть абсурдность той, уже отошедшей в небытие советской повседневности. Холин сам проживал в 1950-е гг., подобно многим его современникам, в типичном советском бараке и находился в ситуации включенного наблюдения. Поэтому он, как никто, знал содержимое этого социального питомника девиантных форм существования.

Литературоведы и культурологи считают, что понятие андеграунда возникло в 1950-е годы в США. Но это не совсем так. Впервые оно вошло в литературу столетием раньше, в виде его русскоязычного аналога (англ. *undeground* – подполье, подземелье, подвал) благодаря новелле Ф. М. Достоевского «Записки из подполья». «Подполье» не было у Достоевского простой метафорой; писатель придал ему существенный экзистенциальный смысл. Он обозначил с его помощью те подспудные глубины человеческой натуры, в которых таится все темное, докультурное,

брутальное, имморальное. Цивилизованный человек вынужден скрывать от окружающих и даже от самого себя содержимое своего «подполья», но оно способно временами прорываться на поверхность в виде разнообразных поведенческих девиаций, подвергая в смятение свидетелей этих прорывов.

В мировом искусстве певцов «подполья» как реальности особого типа было не так уж много. Одни из них описывали жизнь того темного подполья, которое имеется в пределах каждого человеческого «я», другие изображали разные виды «подполий», имеющихся у больших общественных систем – жизнь ночлежек, притонов, тюрем, концентрационных лагерей и прочих локальных ареалов социального дна.

Поэзия Холина – это презентация двух типов «подполья». С одной стороны, это безблагодатный внутренний мир несчастного в своем духовном убожестве «совка», не имеющего представления об истинных смыслах бытия, не знающего для чего он существует, не способного вразумительно ответить на вопросы: кто он, откуда и куда идет. С другой стороны, это гигантское социальное «подполье» – «барачное пространство» советской цивилизации, где во тьме духовной несвободы отбывают пожизненное заточение представители особого социального типа – «человека барачного». В целом же «подполье» Игоря Холина – это мир уродливых социально-антропологических типажей, тиражированных советской действительностью на одном из ее самых нижних уровней – барачно-коммунальном.

Обе воспроизводимые Холиным реальности, антропологическая и социальная, наиболее успешно могли бы быть описаны в терминах девиантологии. Но поскольку Холин – не ученый, а поэт, то он пользовался своим языком, а точнее, той его версией, которая, на его взгляд, в наибольшей степени подходила для решения стоявших перед ним творческих задач, – языком поэзии русского андеграунда.

Подобно тому, как «барачная цивилизация» – это социальный «антимир», так и «барачная поэзия» – это, по сути, «анти-

поэзия», состоящая из «антистихов», строящихся на основе принципов «антиэстетики» как стилизованного косноязычия.

Последнее имеет глубокие социальные корни. Культура, некогда, еще в XIX веке, начавшая вхождение в стадию модерна, сразу же почувствовала, что тема художественно-поэтического косноязычия для нее почти родная. Одним из первых об этом заговорил О. Мандельштам. «Надо мной и многими моими современниками, – писал он, – тяготеет косноязычье рождения. Мы учились не говорить, а лепетать – и лишь прислушиваясь к нарастающему шуму века и выбеленные пеной его гребня, мы обрели язык»⁵⁴.

Справедливости ради следует заметить, что истоки того косноязычия и той «антиэстетики», которые характерны для Холина, – не только социальные. Понятно, что поэт изображает тот «антимир», в который превратился «дивный, новый мир» социалистических утопий. Но одновременно, как бы исподволь, он подводит читателя к пониманию того, что это мир, который нельзя назвать ни вполне Божьим, ни вполне человеческим. Божьим его нельзя назвать, поскольку в нем нет Бога. Человеческого в нем крайне мало из-за его чрезвычайной немилосердности по отношению к человеку. Он напоминает мир картин Иеронимуса Босха, где человеческое вытеснено античеловеческим – зооморфным и демоническим. Вместо Бога, света и «образа и подобия Божия» в нем господствуют совсем иные реалии, чья отталкивающая и устрашающая низменность позволяет предположить, что они представляют темную, запредельную реальность inferнального происхождения.

Из всех писателей советской эпохи с Холиным наиболее сходен Андрей Платонов – по мироощущению, проблематике, языку, стилистике. Тексты Холина можно рассматривать, подобно текстам Платонова, как собрание кунсткамерных образчиков недолжного социального существования, как коллекцию моделей

⁵⁴ Мандельштам О. Стихотворения. Избранная проза. Волгоград. 1991. С. 379.

девиантного бытия. За их пестрой россыпью просматривается трагическая по своей сути реальность, где девиации стали нормами, прочно утвердившимися в жизни миллионов людей.

Но сразу же возникает вопрос: а какова природа этих отклонений или, иначе говоря, от чего они отклонились? Не углубляясь пока в анализ возможных вариантов ответа, сразу же сформулируем гипотезу, суть которой состоит в следующем: девиантными являются все те формы индивидуального и общественного бытия, которые вписываются в контекст парадигмы богооставленности.

Следует отдать должное Холину: он сознавал и болезненно переживал эту богооставленность советского мира и советского человека. И это выводит его за пределы тех цеховых рамок поэта андеграунда, в которые его уже успели вписать литературоведы.

Первое впечатление от поэтических миниатюр Холина чаще всего обманчиво. Кажется, будто это всего лишь неприятзательные зарисовки сцен примитивного советского быта 1950–1960-х гг. Однако на самом деле во многих его стихотворениях отчетливо присутствует критическая социальная рефлексия по поводу сложной системы зависимостей отдельного человека от множества общественных и государственных институтов, надстроенных над барачным «подпольем».

Барак предстает у Холина как впечатляющий своими масштабами социальный институт. Его негармоничные, уродливые формы заполняют собой почти всё экзистенциальное пространство жизненных миров героев Холина. В бараках они рождаются, вырастают, женятся, рожают детей, старятся и умирают. Барак – это социальный космос, это альфа и омега, начало и конец того типа цивилизации, в которую погружен самый «простой советский человек», который не был ни ударником, ни «стахановцем», ни «гагановцем». Для него малое барачное время слабо связано с большим историческим временем. «Человек барачный» не рефлексировал по поводу этих связей; они для него как бы не существуют. В своем барачном мире он погружен в самую

непритязательную повседневность, лишенную малейших признаков духовности, и занят лишь тем, что прозаично и приземленно изживает свою незамысловатую жизнь.

Дамба. Клумба. Облезлая липа.
Дом барачного типа.
Коридор.
18 квартир.
На стене лозунг:
МИРУ МИР!
Во дворе Иванов
Морит клопов,
Он бухгалтер Гознака.
У Романовых пьянка,
У Барановых драка⁵⁵.

Или:

Пили. Ели. Курили.
Пели. Плясали. Орали.
Сорокин лез целоваться к Оле.
Сахаров уснул на стуле.
Сидорова облевали.

«Человек барачный» не интересуется политикой, ему безразлично, как называется господствующий в его стране строй – социализмом, коммунизмом, демократией или как-то еще. Он далек от политических материй и твердо знает только одно: в его жизни царит один строй, имя которому – «баракократия». И власть этого строя незыблема, абсолютна и пожизненна.

«Человек барачный» – это низший подвид типа «homo soveticus». Он стоит даже ниже мещанина, ошельмованного со-

⁵⁵ Здесь и далее цитируемые стихи приводятся по изданию: Холлин И. С. Избранное. Стихи и поэмы. М.: Новое литературное обозрение, 1999.

ветской пропагандой. У этого последнего есть хотя бы свой дом, его «крепость» с налаженным бытом, геранью на подоконнике, слониками на комод, а зачастую и оставшиеся от родителей иконки, спрятанные в том же комод под кипами выстиранного и выглаженного постельного белья. У обитателя «барачного подполья» отнято всё – Бог, свобода, смысл жизни, достоинство, право на человеческое существование.

«Человек барачный» – результат той чудовищной и роковой инволюции, которая стала возможной в результате смены социального строя и построения атеистического государства и общества. Богоборческая политическая система создала весь комплекс необходимых социальных предпосылок, чтобы эта инволюция двигалась максимально возможными темпами и захватила как можно большее число людей. Однако далеко не все индивидуумы оказались способны эволюционировать в том направлении, какое требовалось властям. Не из всех получались образцовые «строители коммунизма». Тот «человеческий материал», на котором явно проступали следы социального брака, оказался в значительной степени сконцентрирован в барачных поселениях, располагавшихся в рабочих поселках на окраинах больших городов. Барачный мир предстает как некий социальный отстойник, где оказались в огромном количестве сосредоточены «антиподы коммунистической морали», то есть девиантные личности, жертвы антропологических катастроф – пьяницы, хулиганы, распутницы, мелкие воришки и т. п. Перед читателем проходит целая галерея образов мужчин и женщин, жертв этих катастроф. В иных случаях это уже эпитафии:

Здесь зарыто Марусино тело.
Замуж не выходила,
Говорят, не хотела.
Сделала 22 аборт.
К концу жизни была похожа на черта.

Или сходная судьба:

Умерла в бараке 47 лет.
Детей нет.
Работала в мужском туалете.
Для чего жила на свете?

Образы обитателей барачного «подполья» в основном безлики и чем-то напоминают те мертвые души, которые населяют дантовский ад. Они ни на что не надеются, не ждут облегчения своих страданий. В каждом из них очень трудно отделить грех от грешника, поскольку грех составляет его сущность, а греховность заполняет его почти до краев. По крайней мере, сам поэт не делает ни малейшего шага в направлении подобного отделения. Он изображает мир тех, кто забыт Богом и уже при жизни получает свое наказание. Оно может быть не слишком устрашающим по своему внешнему виду. Устрашает другое – ощущение безысходности, состояние обреченности, в которое человека погружает закольцованность его повседневного безрадостного существования.

Рыба. Икра. Вина.
За витриной продавщица Инна.
Вечером иная картина:
Комната,
Стол,
Диван.
Муж пьян.
Мычит:
– Мы, бля-я...
Хрюкает,
Как свинья.
Храпит.
Инна не спит.

Утром снова витрина:
Рыба. Икра. Вина.

Такова экзистенциалогия безысходности и бессмысленности жизни. Здесь приземленный социальный контекст замкнут, замкнут таким образом, что возникает впечатление полного отсутствия выхода из него. Герои обречены на пожизненное заключение в тюрьме советской повседневности. Так выглядит у Холина советская модель пенитенциарной системы для законопослушных граждан, которые, не веря в посмертное воздаяние, уже при жизни, как бы в назидание, получают возмездие за свое неверие.

Знакомясь с зарисовками, подобными этой, никак нельзя сказать, что социография Холина асоциальна. Совсем напротив: его миниатюры, при всей их демонстративной аполитичности, заряжены гигантской дозой социальности и представляют большой интерес для социологов и антропологов.

В поэтике Холина важное место отведено социальной модификации inferнального мира. Ад – это тоже «подполье», только не социальное, а трансцендентное. Холина же весьма занимает тот тип социальной реальности, к которой понятие ада приложимо в качестве метафоры. Земной ад для него существует в двух видах – бытовом и производственном:

Адам
Токарь-инструментальщик
Ева
Слесарь-лекальщик
Место работы
Завод «Пеношлак»
Место жительства
Общежитье
Барак
Хуже Ада

Ни водопровода
Ни газа
Комендант зараза
Закрыв краснѣй уголок
Заявил
Превратили в бардак
Она скучает
Он злится
Негде встречаться.

Слова Адам, Ева, ад вносят особый настрой в этот, внешне незамысловатый стих. Они позволяют рассматривать бытовую зарисовку в качестве советской версии одной из картин дантовского «Ада». Только здесь все выглядит более гнетущим, поскольку герои Холина оказались в аду уже при жизни. И это ад посясторонний, рукотворный, социальный. Более того, это ад узнаваемый, российско-советский, созданный самими «строителями коммунизма». Вот еще одна его картина, носящая производственный характер:

Врата Ада
Металлургического завода
Там
В цехах
В печах
Зреет металл
Автоматы
Куют вал
Создают машину
Махину
Таран
Невиданного размера
Он
Может

Одним ударом
Уничтожить
Марс
Юпитер
Венеру
Вот плод идей
Миллионов людей.

Здесь налицо смешение двух начал – адского огненного мрака с вавилонским возведением гигантских, металлических монстров, обладающих сатанинской разрушительной силой. И это ад не трансцендентный, а рукотворный – плод мыслительных и деятельных усилий людей.

Самая прозаическая информация, не важно, взята ли она из жизни московских обывателей или почерпнута из военной сводки, может у Холина неожиданно устремиться в мистическое русло, а ее обыденный смысл трансформироваться в смысл религиозно-инфернальный:

Мост,
По которому шел эшелон
Взорван
Сообщалось в донесении
Погибло
Несколько сот солдат
Враки
Поезд
Изменил направление
И ушел в Ад.

Метафизическая тьма, окутывающая героев Холина, густая и плотная. Ее присутствие в жизненном пространстве «барачного человека» избыточно. И все же она не всеобъемлюща и не может поглотить его целиком. Если бы человек был порождением

тмы, и она являлась его родной стихией, то он был бы совершенно другим существом, и это проявлялось бы на всех уровнях – физическом, антропологическом, психическом и т. д.

Если бы мы
Жили
Во тьме
Мы бы ползали
На животе
Мы бы обнюхивали
Всё
Как собаки
Натыкаясь
На острые углы
Во мраке
Мы бы
Вытягивали шеи
Мы бы
Шипели
Как змеи.

Впрочем, временами Холин готов признать, что существование его героев носит вполне скотский, свинский характер. И даже самого себя он не всегда отделяет от них. В подобных случаях даже его попытки ввести спасительный парадокс о низменном существовании, приближающем человека к Богу, не выглядят убедительными:

Я постепенно опускаюсь
На дно
Туда
Где люди
Хрюкают
Мычат

И скотский образ жизни
Для них
Единственная форма
Существования
Чем ниже опускаюсь я
Тем ближе к Богу.

Даже если признать здесь наличие дантовской логики погружения в ад, оборачивающейся в итоге приближением к раю, читатель вряд ли поверит в ее действенность. Слишком далеко отстоят в данном случае друг от друга художественный мир поэта-христианина Данте Алигьери и советская богоборческая реальность XX века.

В данном стихотворении нет никаких переносных смыслов, и о расчеловечивании человека говорится открыто и прямо. И вот эта-то буквальность произошедшей метаморфозы заставляет вспомнить о сходной антропологической катастрофе, пережитой некогда, еще в глубокой древности царем Навуходоносором.

Ветхозаветная Книга пророка Даниила рассказывает о том, как восточного деспота за его непомерную гордыню, несправедливый образ мыслей и порочную жизнь настигло возмездие. На него обрушилась душевная болезнь, в результате которой он вообразил себя животным и начал вести себя соответствующим образом. Подвергся разрушению его внутренний мир. Он напрочь утратил свою идентичность, не только царскую, но и вообще человеческую. В течение нескольких лет «отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росой небесною, так что волосы у него выросли как у льва, и ногти у него – как у птицы» (Дан. 4, 28-30).

Это буквальное озверение Навуходоносора иначе, чем антропологической катастрофой, не назовешь. При этом важно еще одно обстоятельство. Потребовалось семь лет, чтобы к этому человеко-зверю вернулся разум, и он смог оторвать взгляд от земли и возвести его к небу. И тогда самое первое, что он сделал, –

это признал величие Бога. После этого он был прощен Богом, и к нему вернулось всё то, чем он обладал прежде, в том числе и царский трон.

И это не вымысел: специалисты, изучающие историю Вавилонской цивилизации, обнаружили, что в текстах эпохи Навуходоносора существуют никак не объясняемые их составителями содержательные пробелы касательно того периода, когда «царство отошло» от него, о чем и рассказывает Книга пророка Даниила.

Далеко не каждая личная трагедия, описанная в Библии, может расцениваться как антропологическая катастрофа. Так, драмы, связанные с испытаниями Иова и с семейными коллизиями царя Давида не были антропокатастрофами, поскольку ни Иов, ни Давид не утрачивали своей идентичности и их самосознание опиралось на веру в благую силу всемогущего Бога.

История Навуходоносора примечательна тем, что в ней присутствует ясное указание на существование действенного средства духовного исцеления. Согласно Библии, любой человек может вернуть себе духовное здоровье, если призовет Бога, уверует в Него, прославит Его Имя и будет исполнять Его заповеди. Это касается и целого народа, если тот оказался в состоянии богооставленности и желает духовно исцелиться.

Однако в советские времена ни поэты, ни писатели, ни ученые-гуманитарии не уделяли этому пути духовного исцеления никакого внимания. На то у них были свои причины, анализ которых потребовал бы отдельного разговора. Что же касается современных гуманитариев эпохи постмодерна, то преобладающая часть из них не хотят и слышать об этих простых, общедоступных, действенных и непреходящих средствах духовного исцеления, считая их несусветной архаикой.

Между тем, невозможно не видеть того, что именно утрата человеком собственной идентичности является одним из главных признаков антропологической катастрофы. Формула этой идентичности носит многоуровневый характер и включает в себя в

качестве своего первичного, самого глубокого основания отчетливое осознание человеком того, что он – образ и подобие Божье. Стоит лишь ему вообразить себя родственником обезьяны или потомком каких-то неведомых космических пришельцев, вытеснив Бога из центра мироздания, а заодно и отбросив в сторону все Его заповеди, как с ним начинают происходить сложные мутации. В наиболее драматических случаях они оборачиваются тем, что внутренние духовные структуры, удерживавшие личность на высоте ее истинно человеческого самосознания, обрушиваются, и для нее открывается широкий путь соскальзывания в бездну богооставленности и антропологического катастрофизма. В истории культуры эта мысль отчетливо прописана в творчестве многих мыслителей, ученых, писателей, поэтов, художников самого высокого уровня. Но эта универсальная истина крайне неохотно признаётся современной российской социогуманитарной мыслью. Не оттого ли проблема антропологических катастроф и кризисов идентичности продолжает иметь в ее пространстве всё тот же неутешительный вид?

Та странная личная религиозность, которую Игорь Холин демонстрирует во многих своих стихотворениях, не может быть оценена однозначно. Ее нельзя назвать христианской, как его самого не назовешь христианином в точном смысле этого слова. Вместе с тем, он, конечно же, не атеист и тем более не богоборец. Доминирующее состояние его духовного, творческого, экзистенциального «я» может быть охарактеризовано, скорее всего, как маргинальное. Он пребывал в некоем «ничейном» духовном пространстве, находясь одновременно в заметном отдалении и от эпицентра советского официального атеизма, и от истинного, полновесного христианства. Поэт был чужим как среди атеистов, так и среди воцерковленных христиан. Его мировоззренческая позиция, будучи периферийной по отношению и к первым и ко вторым, делала его весьма типичной фигурой советского времени.

Религиозность Холина, подобно религиозности многих его современников, складывалась из элементов полуневерия и полу-

веры. Люди этого типа пребывали в социокультурном «разломе» между различными ценностно-нормативными системами, христианской и богоборческой, и не находили в себе достаточных духовных сил, чтобы окончательно самоопределиться и выбраться из этого маргинального состояния мировоззренческой промежуточности. Фрагменты обеих систем складывались внутри них в странно-причудливые картины сущего и должного, похожие на путанные ребусы. А это, в свою очередь, свидетельствовало о том, что «простой советский человек» был отнюдь не так прост, каким его пытаются иной раз изображать современные историки и социологи. Это был отнюдь не штампованный «винтик», вышедший из-под пресса тоталитарной государственной машины. К нему больше подходит определение, наделяющее его статусом жертвы глобальной социально-антропологической и экзистенциальной катастрофы, т. е. существа с деформированными, полуразрушенными, но не уничтоженными духовными структурами. В искалеченных духовных органах этого социально-исторического инвалида-мутанта сохранялась остаточная способность к религиозному мировосприятию.

В поэтике Холина налицо абсурдистское, аномийное начало, истоки которого следует искать в той реальности, внутри которой существовало его социальное и поэтическое «я». И хотя советская модель абсурдности весьма масштабна, все же она не тотальна. Пропитавшая, казалось бы, большинство ареалов сущего и должного, она не способна охватить весь мир. Бытие в целом, несмотря ни на что, имеет смысл. И хотя Холину он не ведом, интуиция подсказывает ему, что он существует:

И жизнь потухшего огня
И жизнь подохшего коня
И жизнь разрушенной стены
И жизнь заглаженной вины
И жизнь пролитого вина
Кому-то видимо нужна.

Для Холина очевидны те роковые моральные последствия, которые влечет за собой господство абсурда в социальной и духовной жизни. Социологи обозначают всю совокупность этих последствий понятием аномии. Мир, для которого не существуют десять библейских заповедей, неизбежно оказывается погружен в состояние политического беззакония и моральной вседозволенности. Потому в нем возможны те ситуации, о которых пишет поэт:

Сын
Убил кошку
Папа сказал
Хорошо
Сын
Изнасиловал девочку
Папа сказал
Хорошо
Сын
Донес на друга
Папа сказал
Хорошо
Сын
Убил человека
Папа сказал
Хорошо
Сын
Убил папу.

Тех немногочисленных отечественных критиков, которые пишут о Холине, проблема его религиозных воззрений совершенно не занимает, поскольку никакой особой религиозности они ни в нем, ни в его творчестве не замечают. Это выглядит достаточно странным, поскольку не заметить религиозного контекста холинской поэзии практически невозможно. Критиков, очевидно,

сбивает с толку то обстоятельство, что стихи Холина совсем не похожи на духовные стихи русских поэтов прошлого. Поэтому задача религиозно-теологической интерпретации холинской поэзии, как правило, даже и не ставится. И все же следует заметить, что попытки такого рода возможны. Когда-то Пауль Тиллих высказал в своей «Систематической теологии» мысль о том, что экзистенциализм помог ему заново открыть классическую христианскую интерпретацию человеческого существования⁵⁶. Опираясь на это суждение, можно сказать, что библейско-христианский взгляд на бытие, позволяет самым серьезным, даже радикальным образом обновлять понимание привычных для секулярного общества трактовок культурных феноменов. Появляется возможность как бы заново открывать дополнительные смысловые измерения в творчестве известных поэтов, художников, композиторов. При этом как будто обнаруживается некое резервное зрение, а с ним и возможности обновленного понимания, казалось бы, обычных, привычных вещей.

Следует отдать должное Игорю Холину: его религиозность, как и всё у него, носит не совсем обычный характер. Чтобы понять её специфику, необходимо учитывать своеобразие той социальной среды, внутри которой поэт жил и творил. На эту специфику еще в 1922 г. обратил внимание богослов Георгий Флоровский. Находившийся тогда уже за пределами России, он утверждал, что в бытии его народа совершился глубинный духовный сдвиг и что у абсолютного большинства русских людей изменилось мировосприятие. Жизнь в их глазах утратила свой трансцендентный смысл и превратилась в нечто стихийно-природное, в череду естественных рождений и умираний. В размышлениях о «Переписке из двух углов» М. Гершензона и Вяч. Иванова Флоровский писал о духовной жизни своих бывших соотечественников: «Какая-то духовная работа "там" продолжается... ни бытовой развал, ни житейские тяготы, ужасы и потрясения не усыпили, не оглушили, не затуманили тревожных и вопрошающих. Пусть

⁵⁶ Тиллих П. Систематическая теология: В 3-х т. Т. 1-2. М., 2000. С. 310.

это совершается подспудно, пусть разрозненно, – лишь в немногих, "избранных" душах: ни делание душевное статистическому учету не подлежит, и не на путях этого учета устанавливается его вес, смысл и значительность. Понять и сознать ту творческую духовную работу, которая совершается ныне в России, – есть задача настоятельная и властно требующая к себе самого пытливого внимания»⁵⁷.

В современной литературе существует достаточное количество работ о психологии, морали, ментальности «советского человека». Что же касается его религиозности, то исследований этой сферы не слишком много. Более того, сама постановка этой проблемы выглядит, на первый взгляд, не совсем уместной. Ведь, как известно, «советский человек» – это убежденный атеист, воинствующий безбожник по определению. Это, конечно, верно, но только до известных пределов. Необходимо учитывать, что кроме истинной религиозности, предполагающей глубокую личную веру и воцерковленность, существуют иные ее формы, иногда превратные, искаженные, деформированные внешними социальными обстоятельствами, политическими условиями, каждодневным и повсеместным идеологическим прессингом. Эти девиантные формы обнаруживают себя там, где религиозность человека не может развиваться должным образом, нормальным путем – через воспитание в семье, школе, через воздействие культуры и проч. Когда на пути человека к Богу возникают почти непреодолимые социогенные преграды, выставленные богоборческим режимом, то естественная религиозность начинает, подобно растению, помещенному в тесное, похожее на футляр, пространство, деформироваться и приобретать уродливые формы.

Даже самая примитивная и грубая социальная материя может представлять интерес для поэзии и теологии в силу того, что она является носителем определенных значений и символов.

⁵⁷ Флоровский Г. В. В мире исканий и блужданий. – Он же. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 122.

Посредством этих последних способны позиционировать себя различные социальные реалии. Поэзия Холина именно этим и примечательна: за видимой brutальной девиантностью коммунально-барачного быта просматривается драма существования, отчужденного от Бога, трагедия социального и духовного распада, ставшего уделом гигантского человеческого сообщества, целой цивилизации.

Поэтический мир Холина, в котором отобразился этот распад, раздваивается на две сферы. Одна из них – это та «барачная цивилизация», где нет Бога, и где люди ведут то стихийно-природное существование, о котором писал Г. В. Флоровский. Но есть и другая сфера, где религиозная жизнь еще полностью не затоптана, где она продолжает подспудно существовать, хотя бы и в превратных формах. В данном случае эта сфера оказалась дислоцирована в пределах творческого «я» самого поэта. Из его стихов видно, что лично для него Бог не «мертв» и Его требования продолжают сохранять для поэта свою императивность. Однако поэтическое сознание Холина, присутствующее одновременно в обоих этих мирах, вынуждено раздваиваться между ними. Поэтам вообще часто свойственно попадать в ситуации внутреннего раздвоения. Об этом красноречиво писал еще Пушкин в стихотворении «Пока не требует поэта...», изображая конфликт между священным служением музам и мелкими «заботами суетного света».

У Игоря Холина обнаружился особый тип раздвоения, невозможный для русских поэтов прошлых поколений, – между диктатом секулярной среды барачных обитателей и теми остаточными формами религиозности, которые продолжали существовать внутри него. Холину удастся объединить эти две разновидности противоречащих друг другу реалий посредством использования парадигмы богооставленности. В стихотворении «Плач» он говорит о том планетарном состоянии всеобщего несчастья, в которое погружены Вселенная, оставшаяся без Бога, и весь человеческий род:

...Я о всемирном плаче
Когда содрогается
Вселенная
Когда все сливается
В единый
Вскрик
Вздых.

Во вселенной Холина, как и во вселенной Иеронима Босха, нет живых существ, которые могли бы радовать человека, но зато она наполнена примитивными и низменными тварями, преимущественно насекомыми-паразитами. Среди них-то и вынуждены вести свое богопротивное существование обитатели барачного «подполья».

Если социально-поэтическое «я» Холина – носитель естественной, бессознательной религиозности, то сам он – бессознательный богоискатель, которого можно сравнить с той децеребрированной лягушкой, о которой писал академик А. А. Ухтомский. Она, лишенная мозга, умирает от голода и жажды, несмотря на то, что окружена водой и пищей. Тот библейско-христианский Бог, Которого всегда можно призвать, к Которому можно в любую минуту обратиться посредством молитвы, для поэта недостижим. Бог Игоря Холина – это не личный Бог, с Которым могли бы установиться личные отношения. Он не похож на Бога Авраама, Исаака и Иакова, а представляет собой нечто аморфное, неопределенное. И поэт не знает, как к этому богу обращаться и стоит ли вообще это делать. Он, как и многие из его соотечественников, понимает, что над людьми, наверху, «что-то такое есть». Он даже готов признать шекспировскую онтологию бытия земного мира как театра, где люди играют свои роли на жизненной сцене, и где главным режиссером выступает Бог:

Роль
Директора

Ждановского райпромкомбината
Роль
Продавщицы
Газированной воды
Роль
Министра юстиции
Роль
Убийцы
Роль постового милиционера
Роль
Водителя троллейбуса...

И далее в этом же ритме идет перечисление ролей корреспондента, футболиста, штукатура, колхозника, учителя, мужа, «московского трепача». Заканчивается перечень неожиданным отрывом от этого достаточно монотонного списка и взлетом мысли:

...И другие
Роли
Исполнители
Люди
Подмости
Земля
Режиссер Бог.

В данном случае наивная холинская социология переходит в столь же наивную теологию, а теория социальных ролей оказывается в подчинении у теоцентрической картины мира.

В другое стихотворение Холина те же элементы мировоззренческого теоцентризма проникают иным путем. Поэт изображает их в виде старушечьих пересудов:

По городу разнеслась весть
Взорвалась лаборатория

В ней расщепляли атомы тория,
Старухи говорят: «Божья месть».

Мышлению Холина не чужды апокалипсические умонастроения, хотя они, как правило, имеют у него отнюдь не христианский вид. Для него конец мира – это абсолютный финал всего сущего без всякой надежды на спасение.

И будет дан условный знак
И Землю
Начнут топтать слоны
Подбрасывать кверху
Как футбольный мяч
И будет это продолжаться
115 миллионов лет
И будет дан условный знак
Слоны уйдут
А три останутся
Возьмут на спины
Землю
И будет это продолжаться
115 миллионов лет
И будет дан условный знак
И эти три слона уйдут
Земля
Помчится в пропасть
И потеряв опору
Сгорит
И будет это продолжаться
115 миллионов лет.

Здесь из противоречивых, трудно совместимых друг с другом представлений о земном и потустороннем, мифологем и собственных поэтических фантазий складывается странная картина

конца мира. Но странности холинской религиозности этим не ограничиваются. Путешествие читателя по текстам поэта внезапно оборачивается столкновением с циклом стихотворений, которые могли бы быть помещены в рубрику под названием «Теология света». Литератор откровенно боготворит свет, ибо чувствует, что в нем скрыто самое главное из того, что есть в мире. Об этом красноречиво свидетельствует такое стихотворение:

Свет
Свет
Свет
Свет
Свет
Свет
Свет.

В данном случае это не простой повтор, а нечто, похожее на заклинание. Одновременно оно напоминает Иисусову молитву (ее самый краткий вариант: «Господи, помилуй!»), многократно повторяемую монахами-исихастами, жаждущими узреть сияние божественного света. Не зная Бога, не имея представления об исихазме, Холин, однако, превозносит свет как таковой, и это помогает ему избрать верное направление духовного поиска.

В другом стихотворении поэт, не чающий увидеть океан божественного света, молит хотя бы об его «капельке»:

Дайте мне
Капельку Света
За это
Я станцую рок-н-ролл
Уступлю
Свою квартиру
Превращусь в кролика
Прыгну

С высотного здания
Обругаю
Начальника
За одну капельку
Света.

Еще в одном «исихастском» стихотворении Холин выстраивает свое воображаемое родословие, как бы заявляя во всеуслышание: «Я родом не из тьмы! Я не хочу иметь ничего общего с тьмой!»

Свет
Во всем и везде
Свет
Идущий
От Земли к Звезде
Свет
Из глаз подъемного крана
Свет
Из глубины океана
Свет
Создавший
Нашу Планету
Свет
Родивший поэта.

В цикле религиозных стихотворений Холина есть одно, которое не может не вызвать изумления. Оно звучит так:

Отче наш
Сущий
На небесах
Да святится
Имя Твое

Да придет
Царствие Твое
Да будет
Воля Твоя
И на земле
Как на небе.

Строго говоря, это не стихотворение, а точное воспроизведение первой половины евангельской молитвы «Отче наш» (Мф. 6, 9 – 10). В нем не изменено ни одно слово, лишь отсутствует окончание: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день; и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо Твое есть Царство и сила и слава вовеки. Аминь» (Мф. 6, 11 – 13).

Здесь читатель убеждается в том, что неконформистская независимость холинского поэтического «я» от множества условий позволяет ему просто взять из Евангелия от Матфея главную христианскую молитву и поставить ее в один ряд с другими стихотворными излияниями своей души. То, что выглядит как нонсенс с точки зрения элементарных норм обычного стихотворчества, вполне оправдано в свете духовного поиска поэта. Получается, что в своих исканиях он в один прекрасный момент наткнулся на это средоточие абсолютных истин христианства и не смог ни отвергнуть этот духовный оплот, ни обогнуть его, ни переварить его содержание, и потому счел самым лучшим простое дословное воспроизведение этих удивительных слов, которые вот уже почти две тысячи лет непрерывно звучат по всей земле, произносимые миллионами христиан в их каждодневных молениях.

И уже не удивляет, что в поэтическом мире Холина-авангардиста нашлось место и Христу, и антихристу:

Поэма
На тему

Снятие Христа
С креста
Часть народа
О Иисус
Христос
Вознесусь
Первый купец
Издав вздох
Второй купец
Издых
Первосвященник
Покарали боги
Офицер
К стражникам
Снять Христа
С креста
Раздобыть дроги
К народу
По домам
Первый стражник
Пора и нам
Второй стражник
А он
Первый стражник
Слезет сам.

Но если о Христе поэт говорит так, будто погружается в событие двухтысячелетней давности, то об антихристе он пишет совершенно иначе, признавая его своим современником, понимая всю социальную значимость этой устрашающей фигуры:

Человечество
Никем не руководимо
Как нива

Солнцем
Палима
Но вот появляется
Привидение
В образе
Гения
Идея гения
Позволяет половине людей
Превратить
В удобрение
Другая половина
Орошает
Своим потом
Молодые всходы
Расцветают
Народы
Вывод
Вожди
Нужны
Как дожди.

Обращает на себя внимание способность Холина вместить в малую форму художественной зарисовки из нескольких десятков слов весьма значительное содержание, почти всегда схватывающее нечто чрезвычайно существенное из жизни своих современников. За внешней незамысловатостью, грубоватостью и даже намеренной, брутальной «топорностью» холинского стиха кроется удивительная меткость наблюдений, верность констатаций, цепкая точность подмеченных деталей, необычайная чуткость мировосприятия, отличающая прирожденных поэтов и одаренных психологов.

Если учитывать, что одно из свойств социологического рассудка – это ориентированность на выявление типического, массовидного, то Игоря Холина, занятого в своих зарисовках сцен

барачных нравов этим выявлением типического, можно считать стихийным социологом. Но он оперирует не научно-теоретическими, а художественно-образными средствами. Это не мешает ему проникать на достаточную глубину понимания изображенных им типов, ничуть не уступающую научно-социологическим проникновениям.

Изобразительная поэтика Холина построена на демонстративном отсутствии оценочных суждений. Критики утверждают, что к его творчеству применимы такие определения, как «протокольный реализм» и «литература факта». Действительно, поэт никого не обличает, не осуждает, не обвиняет, не клеймит, не шельмует. Не предлагает он и никаких альтернативных выходов из того планетарного «тупичка Дрянинга», в который уткнулась советская «барачная цивилизация». Перед нами, казалось бы, чистая, беспримесная дескрипция, вполне индифферентная социография обыденных нравов в их внешне незамысловатой подаче. Вместе с тем, личное, субъективное понимание поэтом изображаемых реалий никуда не исчезает. Оно явно присутствует и пронизывает весь образный строй его социально-поэтических картин. Творческое «я» занимает наблюдательный пункт в таком месте, где структуры социальной реальности не довлеют над ним. Напротив, он сам диктует этим структурам тот строй и порядок, в соответствии с которым те расположились в созданных им картинах социального мира.

ПРЕДСМЕРТНОЕ СОСТОЯНИЕ «ЦИВИЛИЗАЦИИ СМЕРТИ»

Здравствуй, оstmодерн!

Когда-то молодой и беспутный Фёдор Павлович Карамазов совершил тяжкое преступление. Под покровом теплой, летней ночи он преступил божеские и человеческие законы, учинив насилие над полоумной юродивой Лизаветой Смердящей. Преступление не было своевременно распознано, и преступник не понес никакого наказания. Судьбе было угодно, чтобы ребёнок, рожденный Лизаветой в старой баньке на задворках карамазовского дома, вырос на тех же задворках.

За прошедшие годы многое забылось. Фёдор Павлович, так и не покаявшийся в содеянном, жил весёлой, распутной жизнью, пока не грянул гром и не совершилось второе, на этот раз уже почти эдиповское, преступление. Насильника настигло возмездие, Лизавета была отмщена, а орудием отмщения стал общий плод преступника и жертвы. Фёдор Павлович пал от руки своего сына Павла Фёдоровича. И в провиденциальной закольцованности их имён преступил знак уже давно уготованного, но до поры до времени откладывавшегося возмездия, окончательно замкнувшего кольцо судьбы.

Семя преступления породило преступление, зло породило зло, зло убило зло. И совершилось это не само собой, не путем случайных совпадений. Оба преступника, отец и сын, жившие так, как будто заповеди и законы Бога были прописаны не для них, мыслили, рассуждали и действовали в соответствии с принципом: «Раз Бога нет, то всё позволено». Но оба жестоко прощитались. Логика высшего воздаяния, направляемая отнюдь

не человеческими усилиями, неуклонно прокладывала дорогу неотвратимому возмездию, и оно свершилось: «Отмщу врагам Моим и ненавидящим Меня воздам» (Вт. 32, 41).

История народов не является некой особой зоной, защищенной от действия трансцендентных сил, непроницаемой для законов высшей справедливости и божественного воздаяния. Бог вершит Своё правосудие и на территории карамазовской усадьбы, и в пределах маленького провинциального городка, где живет злосчастное семейство, и на бескрайних просторах скотопригоньевской цивилизации. А секулярный рассудок, поторопившийся опрометчиво заявить, что «Бог умер», обрекает себя на незавидную участь полуслепого наблюдателя: он видит только устрашающие результаты осуществляющегося возмездия, а сила, творящая его, от него скрыта. Он не видит, откуда на него сыпятся удары, и не понимает, что нужно сделать, чтобы предотвратить их, не знает, как защититься. Ему открывается страшная картина всё более усугубляющихся материальных, физических и духовных разрушений, а его мысль продолжает судорожно биться в тесных силках давно омертвевших тезисов и нелепо поставленных вопросов. Но ответов на эти вопросы он не находит. Мысль буксует, а Бог безмолвствует, потому что Ему не о чем говорить с теми, кто отверг Его. Богоборцы хотели быть предоставлены только самим себе, и Он предоставил их самим себе. И вот они, утомленные продолжительным взаимоистреблением, истощенные духовным голодом, невероятным по своей жестокости и долговременности, могут сегодня позволить себе только одно: с тупым недоумением и с непонятно к кому обращенной обидой наблюдать, как Скотопригоньевск, к которому они продолжают питать ностальгическую привязанность, разваливается у них на глазах и превращается в нечто, ещё более отталкивающее.

Они видят, как на фоне исторического перемещения Скотопригоньевска из модерна в постмодерн, а точнее в специфическое состояние русского, восточного постмодерна-остмодерна, топоним утрачивает свой прежний грозный, brutальный смысл.

Общее размягчение всего и вся наступает и его. Былая жесткая нормативность его звуковых и смысловых структур опадает. Слово начинает как бы медленно расползаться, терять многие из своих прежних свойств, становится похожим на подгнивающую со всех сторон, сыроватую, дурно пахнущую ветошь. Вместе со своим денотатом оно вступает в пору бесславного заката. И в этой медленной, но неуклонной динамике, когда в глубинах массового сознания совершается подспудный процесс утраты прежней идентичности и поиска новой, бывшая скотопригоньевская цивилизация, завершающая свой жизненный цикл и переходящая в новое качество, начинает требовать для себя иного имени.

Этот глубинный позыв вместе с поиском дали свои результаты. Искомое слово появилось и прозвучало. Оно родилось не в каком-то конкретном языковом сообществе, а в неведомых глубинах массового сознания, в тёмном подполье коллективного языкового разума, где таятся древние архетипы и куда не может заглянуть культурная рефлексия. Оно соткалось из невнятного гула множества безымянных голосов гигантского невидимого хора. Это было выразительное «петушиное», точнее, «насекомое» слово – М-ск¹.

¹ Автор приносит свои извинения читателю за приведенную ниже цитату из Википедии и за последующее использование указанного в ней, не слишком благозвучного топонима. Википедия: «Мухосранск в русском современном фольклоре — вымышленное название провинциального города. Квазитоном, используется обычно в значении "провинциальный город, глушь, глухомань, провинция"» /ru.wikipedia.org/wiki/Мухосранск/.

Автор полагает, что данный квазитоном, несмотря на его частичную анормативность, заслуживает того, чтобы стоять в одном ряду с таким классическим литературным топонимом, как Скотопригоньевск. Вместе они составляют нечто вроде парадигматической диады и предрасположены к выполнению функций номинаций, хотя и не строго научных, но вполне аутентичных, обозначающих два взаимосвязанных исторических состояния локальной евразийской цивилизации на протяжении эпох завершившегося модерна и начавшегося постмодерна, когда она превратилась в «цивилизацию смерти».

Пребывающее в сленговом регистре эстетики низкого и вульгарного, отличающееся жаргонной аномативностью, наделенное снижающей оценочной экспрессией, а также саморазоблачительным, припечатывающим, пренебрежительно-презрительным смыслом, что и его предшественник, оно вполне схватывает те существенные перемены, что успели произойти и продолжают происходить с их общим денотатом, постепенно превращающимся в подобие тела, покинутого душой и потому уже разлагающегося у всех на глазах.

Обращает на себя внимание совсем не индифферентный и отнюдь не безобидный характер нового квазитопонима и рождаемых им метафорических ассоциаций. Ведь мухи – это не просто знак запущенности, загаженности, омертвения. Они – древний символ действия злых, темных, демонических сил, разносчиков всяческой заразы, распространяющих порчу, греховность, порочность, способствующих процессам физического разрушения, морального разложения, духовного растрепывания. Они – подданные «повелителя мух», князя тьмы и символ расползающейся мерзости запустения.

Несмотря на свою неблагородную, нелитературную природу, квазитопоним М-ск норовит прорваться в культуру, и это у него получается, поскольку он не аморфен, а несет в себе некую самостоятельную идею. В ней, разумеется, нет ничего одухотворяющего, высокого, возвышенного. Это идея с отчетливо ощущаемым присутствием в ней духа танатоса, т. е. идея упадка, заката, распада, близящегося конца, надвигающейся смерти.

Смерть смерти разн, и в случае с М-ском налицо свидетельство приближения отнюдь не героической, а довольно бесславной смерти, окрашенной совсем не в трагически-декадентские тона печальных и красивых увяданий древних цивилизаций. Здесь всё гораздо прозаичнее.

Бывает, что приближение конца исполнено достоинства, а в угасании присутствует какое-то своё, особое величие. Но бывает и иначе. В «Бесах», в главе «У Тихона» Ставрогин слышит от

старца, уже знающего об его подлом преступлении, гнусном надругательстве над малолетней девочкой, неожиданный и убийственный приговор. Смысл его таков: в глазах всякого, кто прочтет исповедь Ставрогина, тот будет совершенно и безвозвратно изничтожен уже самой вопиющей некрасивостью этой грязной истории.

Самоназвание М-ск самоубийственно для денотата, повесившего его на себя. И убийственна здесь прежде всего отталкивающая некрасивость этого имени. Историческое угасание социального мира, где такие самоназвания быстро приживаются, не может быть возвышенно-трагическим. Корни этой некрасивости не только в настоящем, но и уходят глубоко в социально-историческую почву кончающейся цивилизации.

Вчерашнему Скотопригоньевску, чей народ так и не прошел через очистительное покаяние, никак невозможно трансформироваться ни в «Святую Русь», ни в четвертый Рим. Он с его мерзостью духовного запустения, не очистившийся от накопившейся внутри него скверны, гниющий, распространяющий нравственное зловоние, обречен превратиться именно в М-ск. Денотат, примеряющий на себя именно такое, некрасивое и бесславное имя, тем самым как бы говорит всем, что он практически уже смирился с уготованной ему, столь же некрасивой и бесславной судьбой, в финальной части которой он сам себе ставит исторический шах и мат.

Массовый человек из М-ска – это отнюдь не антропологический «черный ящик». Его содержимое прочитывается без особых затруднений. В своих предельных проявлениях это существо, непоправимо одичавшее за прошлые десятилетия духовной бескормицы, разучившееся отличать добро от зла, впавшее в состояние, близкое к моральному идиотизму. Этот человек может, например, убить своего ближнего и, не будучи голоден, самым буквальным образом съесть его, нажарив из него котлет. И совершает он это только потому, что ему захотелось испытать за предельные и потому невероятно притягательные ощущения аб-

солютной, сверхчеловеческой власти над другим, себе подобным существом.

Не об этих ли антропофагах из будущего писал в своем старорусском доме летними, по северному светлыми ночами отставной инженер-поручик Фёдор Достоевский? Не эти ли сытые, холёные, сравнительно образованные людоеды, о которых временами без особого удивления сообщают СМИ, привиделись писателю, когда из-под его пера возникли знаменитые строки: уничтожьте в человеке веру в Бога и в своё бессмертие и «тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия»?

Людоеды времен интернета и остмодерна предпочитают учиться не у Достоевского, а у его антипода – лжеучителя Ницше. Усатый нянь модернистов-богоборцев и постмодернистов-антропофагов продолжает внушать своим читателям, что «Бог умер» и что теперь им все позволено. И послушавшиеся его читатели оказываются в том самом пространстве, которое когда-то было скотопригоньевским, а ныне становится м-ским, где не действителен опыт всей предыдущей истории мировой цивилизации, где ничего не стоят тысячелетия развития культуры, золотое правило нравственности, заповеди Декалога и Нагорной проповеди и многое другое. Вместо них – только пустота, да еще, пожалуй, Чапаев...

В тех случаях, когда человек из М-ска, еще не вставший на путь антропофагии, пытается размышлять, то его одолевает не декартовское рациональное сомнение, а всеобъемлющее недоверие по отношению ко всем проявлениям истины, красоты, добра, справедливости. В его глазах оптический принцип тотальной подозрительности предпочтительнее презумпции доверия Богу. Он фактически заявляет: не верю никому и ничему! А его рассудок, перечеркнувший все абсолютные смыслы, ценности и нормы, с лёгкостью превращается в генератор демонических структур, стремящихся самодовлеть и господствовать.

Если это современный интеллеktуал, то он, при всех своих талантах, отличается, как правило, очень слабым нравственным

здоровьем, беззащитностью перед чарами темных, демонических соблазнов и при этом невероятно твердой уверенностью в собственной непогрешимости. Как капризному, избалованному ребенку или, если угодно, как «подпольному господину» Достоевского, ему хочется жить, думать и писать только «по своей глупой воле». Удержаться от своеволия, трактуемого им как высший модус творческой свободы, он чаще всего не в состоянии. У него нет необходимых для этого духовных ресурсов. Ему не по силам нравственная самодисциплина, поскольку он напрочь лишен дара различения духов, глух к воззванию: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но различайте духов, от Бога ли они» (1Ин. 4,1). Этим даром, равнозначным умению отличать добро от зла, истину от лжи, он не обладает. Отсюда его заблуждения, позволяющие считать темное светлым, принимать ложь за истину, а зло за добро. Отсюда его дерзкие нападки на традиционные нормы интеллектуального благочестия, а также безумные попытки «заголять и обнажать» те экзистенциальные структуры своего «я», которые всякий нормальный человек предпочтет оставлять скрытыми от посторонних глаз. Создаваемые им тексты чаще всего свидетельствуют о том, как его духовное «я» распадается, «захлёбывается в потоке мысленном страстей» и беспokoянно гибнет либо в судорожных припадках демонической гордыни, либо в скверне оплёвывания абсолютных ценностей и смыслов.

Всем строем своего внутреннего «я» интеллектual эпохи остmodерна очень похож на несчастного умника из «Записок из подполья». Их сближают принципиальный отказ от ресурсов библейско-христианского духовного опыта, чудовищные диспропорции в архитектонике внутреннего мира, присутствие рядом с развитым интеллектом слабосильного, выхолощенного, опустошенного духа, неспособного обуздывать и укрощать «страсти ума».

Трудно вообразить, что указатель, на котором написано «М-ск», приведет в обитель света, истины и красоты. И, напротив, очень легко догадаться, что каждого, кто последует в

указанную сторону, не ждет ничего хорошего. Люди, живущие в М-ске, обречены каждодневно соприкасаться с миром идей, вещей и процессов, стоящих за этим словом и осененных его нечистыми смыслами. Существовая среди таких смыслов, идей и процессов круглосуточно, круглогодично, пожизненно, они будут иметь очень мало шансов пробиться сквозь них к свету красоты, к проявлениям истины, добра, справедливости. Их повседневным окружением будет в основном то, что отмечено печатями затхлости, несвежести, нечистоты, разложения. Такова уж природа м-ской цивилизации, чья почва приспособлена прежде всего для пышного произрастания цветов зла.

Тем, кто не желает отождествлять себя с этой цивилизацией, открыты два пути – физическая эмиграция в виде пространственного перемещения в иные социальные миры и эмиграция духовная, внутренняя, как твёрдая установка на сбережение своей личности, на защиту внутренних пространств собственного духа от полчищ назойливых мух, которыми кишит м-ская квазиноосфера. Оба эти пути активно используются всеми, кто не желает служить мишенью для интервенций со стороны сил, направляемых «повелителем мух».

Как уже говорилось выше, трансформация модерна в остмодерн предполагает не только множество общих и частных метаморфоз, но и процедуры сопутствующих им реноминаций. И хотя эксцентрическая экспрессивность топонимов Скотопригоньевск и М-ск остается при них, ее тон и характер изменяются: поэтика брутальности вытесняется эстетикой низкого, а «мысль, леденящая лист» уступает место мысли, пачкающей лист и угашающей дух.

Номинационный ресурс квазитопонима оказался, как и в случае со Скотопригоньевском, гораздо шире предполагаемых поначалу провинциально-местечковых масштабов. В его скромной, на первый взгляд, семантике тоже обнаружился внушительный геополитический замах. Поэтому на дискуссионных площадках неофициального, неакадемического руссиеведения

на него может оказаться значительный спрос. Более того, не исключено, что сдвоенные выступления парадигматического дуэта «Скотопригоньевск – М-ск» в конце концов сменятся дискурсивными сольными концертами одного лишь М-ска. И тогда ему одному придется справляться с решением объяснительных, интерпретационных и прочих задач в рамках теневого российского ведения.

Подобный прогноз не беспочвенен, поскольку квазитопоним включает в себя именно те характерные сгустки смыслов и как раз такие семантические концентраты, которые неуклонно выдвигаются на авансцену нашего жизненного театра, становясь все более отчетливыми и заметными.

Интеллектуальные эго-тексты Андрея Синявского

Жизненная и творческая судьба Андрея Синявского вобрала в себя многое из того, чем была богата российская действительность конца второго тысячелетия. Несколько лет, проведенных за колючей проволокой в качестве политзаключенного, дали ему возможность не только написать ряд блестящих книг, в том числе свой вариант «Записок из мертвого дома», названный им «Голосом из хора», но и обрести ту особую мудрость, которая дается достойному человеку как награда за пережитые гонения и страдания.

Непривычная для советской среды самостоятельность суждений этого интеллектуала-одиночки, поразительная независимость его мысли, живость, сила и смелость пронизательных рефлексий, пренебрежительное отношение к расхожим идеологическим стереотипам приводили в замешательство очень многих. Несомненно, что свобода творческого самовыражения была для него одной из главных жизненных ценностей, которой он дорожил. Им руководил «основной инстинкт» публичных людей его типа – неодолимое стремление к презентации своего творческого «я» в социальном пространстве культуры.

Интеллектуальные эго-тексты Синявского, его опыты социальной и экзистенциальной рефлексии, имеющие неповторимую ценностно-смысловую окраску, персоноцентричны и одновременно репрезентативны. Насыщенные общественно-историческим и одновременно личностным, экзистенциальным содержанием, они представляют собой эго-документы, свидетельствующие о немалом числе острых коллизий, пограничных состояний, тяжелых душевных травм, драматических жизненных ситуаций, пережитых автором. В них сконцентрирован значительный социальный и духовно-экзистенциальный опыт сильной личности и яркого литературного таланта, присутствует «я-концепция» неординарного мыслителя, предрасположенного не столько к дескрипции, сколько к аналитике. Социография в них неразрывно связана с рефлексией, понятийное с образным, художественность с социологичностью, биографическое с эпохально-историческим. Их эго-рефлексивность, соединяющая субъектное с объектным, носит веерный характер, связывая индивидуальное «я» писателя с множеством литературных, культурологических, социальных, политических, религиозных и прочих реалий. Множественность знаковых событий социальной жизни сливается в орнаментальную биографическую целостность судьбы-драмы, в что-то вроде самостоятельного повествования-текста: «Иногда кажется, читаешь какую-то книгу, а когда дочтешь и оглянешься, – пройдет жизнь» («Голос из хора»)². Читателю открывается временная протяженность интеллектуальной биографии, рассредоточенной в пространном нарративе и погруженной в смысловую углубленность проинтерпретированного бытия.

Практически все тексты Синявского исповедальны. Их автор не был склонен рассуждать о том, что не затрагивало глубинных, экзистенциальных структур его «я». Он был исповедален

² Здесь и далее источником цитируемых текстов А. Д. Синявского, указываемых в скобках, служит интернет-ресурс: http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=last_update&cid=232.

и тогда, когда размышлял о масштабных социальных явлениях и процессах, поскольку умел соотносить их со своим личным опытом, умел извлекать из них важные жизненные смыслы и укладывать их внутрь хранилищ этого опыта. В большинстве его текстов исповедальность неотрывна от инакомыслия, и оба эти модуса творческого «я» не атрибутивны, а субстанциальны. Для неукротимого неконформиста, каким был Синявский, атмосфера ринга, боевая стойка, ситуация нескончаемого поединка с «демоническими структурами» государственно-идеологического происхождения были естественны как вдохи и выдохи. Неконформизм для него – необходимость и свобода, жизнь и судьба, а литература – мир, из которого можно постоянно черпать доказательства истинности этой социально-экзистенциальной позиции. «Всякая настоящая литература в новой истории, – писал он, – это чаще всего отступление от правил "хорошего тона". Литература по своей природе – это инакомыслие (в широком смысле слова) по отношению к господствующей точке зрения на вещи. Всякий писатель – это инакомыслящий элемент в обществе людей, которые думают одинаково или, во всяком случае, согласованно. Всякий писатель – это отщепенец, это выродок, это не вполне законный на земле человек. Ибо он мыслит и пишет вопреки мнению большинства. Хотя бы вопреки устоявшемуся стилю и сложившемуся уже, апробированному направлению в литературе. Может быть, писателя в принципе надо убивать. Уже за одно то, что, пока все люди живут как люди, он пишет. Само писательство – это инакомыслие по отношению к жизни... Достаточно уже одного того, что ты как-то по-другому мыслишь и по-другому, по-своему ставишь слова, вступая в противоречие с общегосударственным стилем, с казенной фразой, которая всем управляет...» («Диссидентство как личный опыт»). Столкновения писателя с государством, с «демоническими структурами», составлявшими его остов, персонифицирующимися и бесцеремонно вторгающимися в художественную жизнь, оказываются конфликтами двух девиантов: писатель – девиантная личность в

глазах государства, а государство – девиантная система в глазах писателя. Это порождает особый жанр социально-художественного творчества – девиантографию как нескончаемую историю бесчисленных отклонений отдельных людей и разномасштабных сообществ от путей, обозначенных высшими ориентирами истины, добра, красоты, справедливости.

В России XIX века нарушение писателем нормативных границ, хотя и было предосудительным занятием, но далеко не всегда оказывалось чреватой гибелью. «Возьмем ли мы "Евгений Онегин", или выберем для солидности "Воскресение" Льва Толстого, мы заметим, что все они построены на побеге, на нарушении границы. Что сама душа писателя просит – к побегу»³. В СССР же всё радикально изменилось: неконформизм стал позицией, опасной для жизни, а писатель-неконформист, как реальный или даже потенциальный нарушитель общественного спокойствия, превратился в игрока со смертью. Старая платоновская идея жесткого надзора государства за художником трансформировалась в «шигалевщину», оправдывающую практику, при которой Цицеронам отрезают языки, Коперникам выкалывают глаза, а Шекспиров побивают камнями.

Синявский, рассуждая о литературе, практически никогда не оставался в пределах только литературы. Художественное для него – это нечто вроде стартовой площадки, оттолкнувшись от которой он устремлялся в мир социального. Создается впечатление, что литература в его глазах – это только повод, чтобы говорить о социальной и духовной жизни человека, общества, государства. Из-за плеча литературоведа практически всегда выглядывает социальный мыслитель, из литературного критика вырастает социолог. И это происходит как бы помимо его воли, благодаря мощному социальному темпераменту, который не смогла обуздать репрессивная советская система и над которым оказался не властен даже собственный инстинкт самосохранения.

³ Абрам Терц/Андрей Синявский. Литературный процесс в России. Литературно-критические работы разных лет. М., 2003. С.180-181.

Синявского нельзя назвать социографом; он истинный, хотя и отнюдь не стопроцентный, социолог – социолог культуры, литературы. Для его социологии духа опорным материалом, сырьевой базой служит не экономика, политика, техника или экология, а литература. Она для него и материал, и одновременно резервуар тех форм, в которые он облакал свои социологические рефлексии.

Если обратиться к тексту Синявского под названием «Что такое социалистический реализм» (1957), в котором впервые обозначилась масштабная фигура интеллектуала-нонконформиста, склонного к социологическому анализу советских форм сущего и должного, то определить его жанр будет нелегко. Перед нами не просто рассуждения специалиста по теории литературы, но раздающаяся «из-под глыб» хлёсткая, убойная критика «нечистого разума» советского извода. В тексте много такого, что выходит далеко за рамки литературоведения, что можно отнести и к эстетике, и к культурологии, и к философии, и к религиоведению и даже к политической теологии. В его содержании легко усматривается и то, что роднит его с сочинениями по социологии литературы. Можно сказать, что перед нами предстает совершенно блестящий образчик сочинения по *экзистенциальной социологии литературы*.

Если обычная, общая социология литературы исследует бытие литературной реальности и динамику литературных процессов внутри разнообразных социальных контекстов, то экзистенциальная социология литературы начинается там, где исследователь обнаруживает, что указанные процессы цепляют человеческое, авторское, читательское «я» за какие-то весьма чувствительные места, затрагивают глубинные структуры этого «я», которыми то соприкасается не только с посясторонней социальной реальностью, но и с таинственными сверхреальностями высшего бытия и кромешного небытия. Маркерами этих соприкосновений выступают слова: Бог, дух, душа, судьба, границы бытия, пределы свободы, смысл и бессмыслица жизни, страданий, смерти и др.

На протяжении всей своей творческой жизни Синявский говорит обо всем этом, поместив в одном из своих текстов предупреждение о своем праве на эти сюжеты-экзистенциалы: «Я буду говорить прямо, потому что жизнь коротка» («Голос из хора»). А это означало, что он был намерен говорить прежде всего о самом главном и наиболее важном, вероятно, даже не подозревая, что данный экзистенциально-творческий посыл прямо перекликается с заключительными словами Евангелия от Иоанна: даже если говорить и писать только о самом главном, то «и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25).

Синявский демонстрировал несомненный и в то же время несколько странный экзистенциализм, какой-то приземленный и одновременно высокий, посмеивающийся и неимоверно серьезный, остроумный и трагический, перескакивающий вроде бы от пустяка к пустяку и вместе с тем необычайно глубокий. Таким его делала неотступность мыслей о смерти, их череда, тянувшаяся, подобно длинному составу, оказывающемуся то в темном туннеле, то выныривающему на свет. И эта, по сути, одна и та же мысль о неотступности жизненного финала приобретала у него разные оттенки, от самых мрачных до почти веселых.

Характерно, что для Синявского сама литература была едва ли не важнейшим из персональных экзистенциалов, сосредоточившим в себе главный смысл его собственной жизни. И он остро и болезненно ощущал, что этот милый его сердцу экзистенциал отягощен многими гнетущими внелитературными бременами, опутан путами многих избыточных внешних социальных зависимостей, не просто тяжких, но часто липких, грязных и местами даже омерзительных. Для его экзистенциального «я», зажатого между ледяными идеологическими глыбами, ироническая рефлексия служила средством их хотя бы частичного, фрагментарного растапливания, обеспечивающего духу необходимую свободу творческих продвижений.

Устрашающая уникальность советского социального мира состояла для Синявского в том, что внутри него пролегла от-

четливая граница между разнообразием, разногласием и разномыслием, с одной стороны, и единообразием, единогласием, единомыслием – с другой. В «новом, дивном мире» эта черта стала границей между злом и добром, ложью и истиной, чужими и своими. Уничтожавшая все неопределенности и сомнения, она вносила завидную ясность в понимание того, кто мы, откуда мы и куда мы идем. Непонимание же нанизанных на нее прозрачных социальных смыслов указывало не столько на гносеологический туман в головах субъектов, сколько на коренную, глубинную враждебность их общественной позиции, на решительную чужеродность их ментальности должному типу социальности.

Синявский-аналитик почти всегда в своих суждениях точен, а в оценках беспощаден. Методология социального детерминизма позволяла ему убедиться в том, что в СССР топорной идеологии соответствовала топорная антропология советской литературы, герой которой был, большей частью, внутренне прост и однозначен. Прост был его язык и однозначен жизненный мир. Для него не существовало противоречий, которыми мучились герои Толстого и Достоевского. Разномыслие для него – смертный грех, заставляющий содрогаться от одного напоминания о нем. Завидна незамысловатость его внутренней жизни, восхитительна простота его мысленных построений. И тем разительнее выглядят масштабы гордыни этого, искусственно выведенного социального типа, обуреваемого нешуточной манией величия. Как всякая мания, она заставляет сомневаться в духовном здоровье ее носителя. При взгляде на этот тип в свете классических ценностных критериев сомнения переходят в уверенность, поскольку с традиционных, библейско-христианских позиций гордыня – первый, самый опасный и наиболее вредоносный из семи смертных грехов, генетически связанный с персоной главного богоборца Люцифера. Под прямым воздействием этого греха с людьми в обществе происходят наиболее злокачественные антропологические, социальные и нравственные метаморфозы. И вот этого-то человека, пережившего удручающие превращения

и по-прежнему обуреваемого сатанинской гордыней, советская литература объявила положительным героем и тиражировала его тип в бесчисленном множестве люциферических «образов и подобию». И мало кому в голову приходило, что это герой, прошедший через убийственный экзистенциальный катаклизм, переживший страшную антропологическую катастрофу, обрушившую внутри него своды важнейших духовных конструкций, некогда делавших его «образом и подобием Божиим». Ни создатели его типового образа, ни читатели не желали понимать, что перед ними искалеченная жертва, социальный инвалид, уродливый исторический мутант, нагальванизированный идеологической энергетикой, совершающий человекоподобные движения, но не являющийся человеком в полном смысле этого слова, не «краса вселенной, венец всего живущего», а только лишь живой труп. И эта трупная антропология преподносилась всей социально-идеологической системой таким образом, чтобы выглядеть привлекательной, вызывать любовь к себе. Так Синявский подводит читателя к ответу на вопрос, что такое социалистический реализм. Ответ оказывается до ужаса прост и очевиден: это мертворожденная эстетика труположства, нормативная база гигантской индустрии по производству мнимо художественной словесности, текстовой мертвечины.

В сходные оценочные тона окрашиваются Синявским и социологемы единомыслия, конформизма, советской соборности, что отчетливо проступает в «Голосе из хора», ознаменовавшем, по утверждению некоторых исследователей, вторичное (после Розанова, Шестова, Бердяева) рождение русского экзистенциализма⁴. Это всё тот же, сугубо почвеннический экзистенциализм с российской генетикой, но на этот раз отмеченный печатью энергичной полемики с секулярной социологемой советской соборности, с хоровым, роевым началом, доминировавшим в коллективном «мы» симфонической личности советского народа, проявлявшимся на всех уровнях советской цивилизации.

⁴ Эпштейн М. Н. Постмодерн в русской литературе. – М., 2005. С. 332.

У личности всегда есть свое единственное и неповторимое лицо. Оно же есть или, по крайней мере, должно быть и у симфонической личности. Но социально-исторический феномен «безликой симфонической личности», ставший продуктом советской цивилизации, следует считать социальной несообразностью, воплощенным оксюмороном. И этот оксюморон рождает реакцию резкого неприятия со стороны автора «Голоса из хора», пытающегося говорить от себя лично, стремящегося возвысить свой индивидуальный голос, чтобы быть услышанным там, где господствовал хоровой унисон.

М. Эпштейн, писавший об экзистенциализме Синявского, вторит одному из своих американских коллег, что, мол, Синявский философичен, хотя и не философ⁵. Пользуясь этим оценочным пассажем, можно также утверждать, что Синявский социологичен, хотя и не социолог. Социологичен его творческий автоимператив: «Я пытаюсь передать взаимоотношения литературы и общества в России» («Литературный процесс в России»). Социологичен его принципиальный интерес к значимым социокультурным тенденциям, его предпочтительное внимание именно к ним, а не к персоналиям: «Я не называю никаких имен, потому что дело не в именах, а в тенденциях» («Диссидентство как личный опыт»). Вместе с тем, это не совсем обычный социологизм, не вписывающийся в привычные, формально-трафаретные рамки социологических теорий среднего уровня. Он отчасти сродни социологизму творческих собратьев Синявского, мастеров художественно-социологических исследований – А. Солженицына, А. Зиновьева и других русских литераторов, склонных к социальной рефлексии и умевших создавать неподражаемые по яркости и глубине образцы единства художественного и социологического.

Размышляя о творчестве Дефо и Свифта, Синявский сформулировал мысль, важную для социологического познания, назвав ее *законом Робинзона Крузо* или *законом требовательности*,

⁵ Там же. С. 328.

внутренне присущей предмету. Благодаря этому закону вещи из обыденных и ничтожных способны становиться не просто значимыми, но едва ли не драгоценными. Синявский почти нечаянно делает открытие, указывающее на то, как художественность способна рождать социологичность, когда художественно-эстетическое сознание, беременное сознанием социологическим, благополучно разрешается успешными родами. На примере «Приключений Гулливера» он показывает, как на наших глазах у обычных, привычных вещей обнаруживаются новые свойства: «Свифт описывает содержимое наших карманов как удивительный феномен или требующий доказательства казус. У Гулливера часы – не часы, гребенка – не гребенка, платок – не платок, а нечто, на взгляд лилипутов, невообразимое, не поддающееся постижению и потому растянувшееся страницами увлекательной фабулы. Открытие Свифта, принципиальное для искусства, заключалось в том, что на свете нет неинтересных предметов, доколе существует художник, во все впярющий взор с непониманием тупицы» («Голос из хора»). Действительно, под испытующим, заинтересованным взглядом художника любой предмет способен преобразиться, заиграть красками, которых мы сами в нем, скорее всего, не заметили бы. Так, направив свой взор на тот или иной вполне рядовой социальный факт, на ту или иную обычную, привычную социальную реалию, художник может внезапно высветить в них такое содержимое, которое в нем никогда бы не обнаружил ни один социолог. А это означает, что ученый-социолог, обратившийся к художественному тексту, вдруг как бы прозревает: он начинает видеть массу интереснейших предметов, притягательных для его социологического зрения. То, что обычным читателям, лишенным социологического мышления, представляется в художественном тексте малосущественным, для социолога, как для свифтовского лилипута, вырастает в своих эпистемологических размерах до гигантских масштабов крайне интересных предметов социологического познания. Обнаруживается, что художественное буквально напичкано социологиче-

ским и надо только обладать желанием и умением высвободить его из-под литературно-эстетических покровов.

Синявский не выказывал особой озабоченности относительно той методологии, которой он пользовался при анализе литературного процесса в России. Отсутствие пространных специальных рефлексий на этот счет нельзя поставить ему в вину по одной простой причине: он двигался в своих аналитических изысканиях и истолкованиях совершенно свободно, т. е. устремлялся туда, куда его вела собственная энергичная, раскованная и достаточно импульсивная мысль. Подчиняясь ее порывам, он вместе с нею либо «прогуливался» по роскошным садам российской словесности, либо пробирался через изуродованные идеологическими смерчами ландшафты словесности советской. Субъективно мотивированная раскованность вменялась ему вначале в вину, а впоследствии в заслугу, поскольку оказалась не чем иным, как прямым аналогом той новейшей методологической находки, которая объявилась в то же самое время в Европе под именем деконструктивизма. Совершенно независимо от западных постмодернистов Синявский вышел на ту же методологическую тропу, которая в конце тысячелетия плавно перешла в деконструктивистскую магистраль, позволяя по-новому воспринимать и форматировать привычные ценностно-смысловые конструкты. В 1988 г. в своем выступлении на Копенгагенской встрече деятелей культуры Синявский заметил, ссылаясь на поэтический образ В. Ходасевича, утверждавшего о совершившейся в литературе прививке «классической розы» к «советскому дичку»: «... Я спрашиваю самого себя: что же еще такое же хорошее остается привить? И отвечаю: к классической советской розе – именно ради усиления чувства формы, появившегося у нее, – надо бы привить «дичок» модернизма и постмодернизма». При этом он сослался на традиции протомодернистской «утрированной прозы» Гоголя, Достоевского, Лескова, подхваченные модернизмом (но в СССР замороженные) и вызывающие к тому, чтобы быть восстановленными в полноте своих прав на

отечественной почве. Сам уже обладая некоторым опытом осуществления «утрированного» письма и самостоятельного деконструирования, он убедился в продуктивности этого пути, увидев раньше многих, что возвышающийся Монблан соцреализма – это отнюдь не тайна, чудо и авторитет, рядом с которым блекнут классицизм, романтизм, сентиментализм и прочие литературные системы, методы и стили, но нечто совершенно иное. В свете его собственной аналитической оптики обнаружилось, что социалистический реализм с его мощной телеологией, невыносимо мажорной устремленностью к надличным целям, жаждой поскорее превратиться в коммунистический реализм, глубоко поражен маниакальной страстью ставить каждого писателя, художника в позицию унижительной несвободы. В этой несвободе творческого «я», преподносимой как творческая свобода, в этом узаконенном, освященном, задекорированном насилии Синявский и увидел его главную тайну, лживое чудо и дутый авторитет.

Социальная природа советской литературы была точно такой же, как и социальная природа всей советской цивилизации. Тотальная ангажированность всей литературы превратила ее в единый гипертекст, составленный в духе классического романа воспитания. Но речь в ней шла не столько о воспитании, сколько о ресоциализации. Переиначивание старого человеческого материала в типажи новых, сугубо положительных героев, перестройка человеческой сущности, подгонка исходной индивидуальной антропологии под новые социальные стандарты стала главной темой новой литературы. Когда-то Достоевский, замышляя «Идиота», мечтал о создании образа положительно прекрасного человека и, разумеется, сознавал, что психически больной князь Мышкин не совсем соответствовал идеалу. Теперь, спустя ряд десятилетий, от книг про этих положительных героев ломились стеллажи библиотек. Успешно прошедшие через горнило ресоциализации, они составляли целые батальоны, полки и дивизии, с которыми главный богоборец мильтоновского «Потерянного рая» мог бы штурмовать небо. Подверстанные

под нормативные стандарты пока еще не существующего идеального общества, они, словно раскрашенные картонные щиты, стояли по обочинам магистрали, ведущей в коммунизм, и дружно выполняли функции указателей.

Литература соцреализма оказалась подключена к советской социальной системе в качестве дополнительного двигателя, должного обеспечить тягу там, где речь шла о состоянии массового сознания и его идеологической устойчивости. Но эта внешняя механика сочеталась с другой механикой, внутренней: писательское «я» само оказалось пристегнуто к повозке соцреализма подобно собаке из фатумных рассуждений Сенеки, привязанной к движущейся телеге и вынужденной бежать за ней, чтобы избежать мучительной смерти. Писателю, чтобы выжить, также ничего не оставалось делать, как совершать требуемые публичные жесты и социальные акты, чтобы не быть раздавленным властью.

Мощное нормативное, долженствовательное начало, господствующее в соцреализме, заставлявшее писателя изображать жизнь не такой, какова она есть, а такой, какой ее хочется видеть властям, дало Синявскому основание назвать его *социалистическим классицизмом*. Он не первым высказал эту мысль. Задолго до него проницательные аналитики уже говорили об этом. Однако термин не прижился, вероятно, из-за того, что вызывал нежелательные культурно-исторические ассоциации. Ему предпочли более нейтральный псевдоним соцреализма, скрывший истинное лицо новоявленного художественного метода. «Но печать классицизма, яркая или мутная, заметна на подавляющем большинстве наших произведений, независимо от того, плохи они или хороши. Эту печать несут и положительный герой... и строго иерархическое распределение других ролей, и сюжетная логика, и язык» («Что такое социалистический реализм»).

Получалось, что новая социальная система выказала в данном случае не только неспособность производить новые культурные ценности, отвечающие универсальным художественным критериям, но и воровскую склонность – готовность тайно умыкать

из прошлого нужны ей конструкты, перелицовывать их на свой лад и использовать для своих социальных и политических целей. Суть же этих целей была одна – максимально заузить пространство социальной и духовной свободы так, чтобы это было не заметно тем, кто был заточен внутри системы. Но расплата за эту хитрость не замедлила последовать: стоило лишь соцреализму прочно утвердиться, как художественность литературы резко пошла на убыль. Возникла гигантская и всё более разрастающаяся литературнообразная резервация, где люди живут какой-то неестественной, выморочной и при этом максимально социализированной жизнью, где «персонажи мучаются почти по Достоевскому, грустят почти по Чехову, строят семейное счастье почти по Льву Толстому и в то же время, спохватившись, гаркают зычными голосами прописные истины, вычитанные из советских газет: "Да здравствует мир во всём мире!", "Долой поджигателей войны"» («Что такое социалистический реализм»).

Синявскому довелось стать свидетелем заката советской Азиопы и исторической кончины соцреализма. В своем выступлении на той же Копенгагенской встрече деятелей культуры он констатировал, что каноны советского литературного стиля успели настолько устареть и опротиветь, что никто из серьезных писателей ими уже не пользуется. Идол рассыпался в прах, и ему на смену приходит литература с усложнившимися представлениями о добре и зле, освобождающаяся от идей сверхжесткой привязанности человека к материальной прозаичности производственных отношений, стремящаяся заглянуть в глухие закоулки человеческой души и приоткрывшая двери в фантастически таинственные, трансцендентные измерения жизни.

Прежде, до заключения, самосознанию Синявского, заполненному секулярными культурными смыслами отечественного модерна, далеко не всегда удавалось должным образом отзываться на воззвания сокровенных религиозных интуиций, рассредоточенные в классических литературных текстах. На каторге его мировосприятие заметно изменилось. Там, вероятнее всего, в нем

и пробудился внутренний, трансцендентный человек. Именно там его «я» открылось как для восприятия религиозного опыта, питавшего русскую классическую культуру, так и для проведения тех творческих изысканий, которые повели его в постмодернистскую перспективу. Об этом свидетельствуют его многочисленные исповедальные реплики, вот такие, например: «Человек, открытый пространству, все время стремится вдаль. Он общителен и агрессивен, ему бы всё новые и новые сласти, впечатления, интересы. Но если его сжать, довести до кондиции, до минимума, душа, лишенная леса и поля, восстанавливает ландшафт из собственных неизмеримых запасов. Этим пользовались монахи. Раздай имение свое – не сбрасыванье ли балласта? Не отверженные, а – погруженные. Не заключенные, а – погруженные. Водомы. Не люди – колодцы. Озёра смысла» («Голос из хора»).

И всё же в Синявском был очень силен секулярный человек модерна, и на деле его религиозность оказывалась большей частью интеллигентской, путаной религиозностью, постоянно теснимой множеством чужеродных умонастроений и мотивов. При этом он достаточно явственно ощущал, что ему, при всем его тяготении к высшему, абсолютному, недоставало окончательного самоопределения, решающей самоидентификации себя как действительного обладателя подлинно религиозного опыта и признания того, что ему, литератору, привыкшему существовать среди сотен, тысяч текстов, в наибольшей степени важен один, главный, исключительный, ни с чем не сравнимый текст – Библия. Если бы он этот шаг, готовящийся внутри него, но так и не сделанный, совершил бы, если б в его душе возникло и отчетливо заявило о себе подобное признание, то не появилось бы его почти страдальческого сетования: «Все время кажется, что есть на свете какая-то книга, которую надо непременно прочесть, да только все никак не найду – какая?...» («Голос из хора»).

В эго-текстах Синявского немало высказываний, подтверждающих то, как трансцендентный человек, пробудившийся в нем, оказался обладателем более проницательного социального

зрения и более глубокого социального понимания, чем человек секулярный. В тексте, названном им «Мысли врасплох», есть такая запись: «Сидел в ресторане и смотрел по сторонам. Дело было днем, народу было мало, и народ поднабрался всё какой-то случайный, понаехавший из провинции или вздумавший покушать в роскошной обстановке раз в жизни. Мне — случайному здесь — было интересно разглядывать этих случайных людей.

На глаза попалась девица, простоватая, в мелкой завивке, с не померно разинутым ртом. Она громко смеялась, выказывая крупные зубы, непривычно захмелев от сладенького винца. Я смотрел на нее и думал, до чего же она уродлива, и возмущался этим не замечающим себя, самодовольным уродством. Мне казалось, она не имеет права не то что сидеть за столом, но вообще существовать на земле, и как этой девушке не стыдно быть такой безобразной, и как она может еще смеяться при своем безобразии?..

И вдруг я подумал, и эта мысль как-то поразила меня, настолько поразила, что я теперь постоянно к ней возвращаюсь, хотя пора бы забыть, — я подумал: "а какое, собственно говоря, ты имеешь право осуждать эту девушку, если сам Бог терпит ее присутствие? Если всем нам, таким некрасивым, ничтожным, Он позволил существовать. Вот мы сидим и презираем друг друга и готовы стереть друг друга с лица земли, а Он, отлично видя всю нашу некрасоту, тем не менее, разрешает нам жить, хотя мог бы в два счета прекратить наше развязное, кичливое существование. Какие у тебя полномочия не допускать эту уродку, ежели Он, неизмеримо прекрасный, ее допустил?!"»

Это сознание моей неправоты, столь очевидной перед Его позволением, повергло меня в неожиданно смешливое настроение. Я потешался над собою и трясся от тайного смеха, сохраняя внешнее благообразие, потому что находился не один в ресторане, а в приятельской компании. Но в глубине души я покачивался и хватался за бока, словно чувствовал на себе снисходительный ласковый взгляд. Посматривая на девицу, которая в результате всего не стала привлекательнее, я веселился так, как

давно не делал. Но мое веселье в эту минуту не содержало зла и было исполнено благодарности к мысли, которая открыла всё это и тоже смеялась надо мною и надо всеми нами необходимым, светлым смехом. И мне до сих пор кажется, что Господь благословил меня тогда на этот смех» («Мысли врасплох»).

Эта внешне незамысловатая социографическая и одновременно ауторефлексивная зарисовка интересна тем, как внутри наблюдателя-аналитика сталкиваются два модуса социального восприятия, как один и тот же объект оказывается в фокусах двух типов социальной рефлексии. Совершается акт быстрой и вместе с тем глубокой внутренней работы, оборачивающийся нетривиальным результатом-уроком как самому себе, так и вероятному читателю «Мыслей врасплох». Секулярный аналитик, жесткий, раздражительный, склонный к спонтанной мизантропии, оказался побежден своим внутренним *alter ego*, вспомнившим о Боге и неожиданно для себя применившим к возникшей ситуации заповедь Бога о любви к ближнему. При этом объект продолжал сохранять свои прежние, внешние признаки. Но изменившийся аксиологический контекст акта наблюдения не замедлил изменить также смысл деятельности наблюдателя-дескриптора, а также семантику самой оценочной процедуры, осветив одновременно совершенно новым светом и объект наблюдения. Эта радикальная метаморфоза всей познавательной-оценочной ситуации, эта трансформация ее миросозерцательных оснований и методологической структуры были бы совершенно невозможны, если бы в Синявском не пробудился трансцендентный человек. Останься он в прежнем состоянии дремоты и глухоты к вызовам трансцендентной реальности, к призывам иного, сверхсоциального и сверхрационального характера, насколько беднее, банальнее и грубее был бы творческий плод его ресторанного наблюдения.

Автору скандальных «Прогулок с Пушкиным», стремившемуся поосновательнее разобраться в утвердившихся формах советской социальности, в распространившихся типах советскости, довелось заметно отстраниться от них, подобно тому, как

дальнозоркий человек отодвигает от себя предмет, чтобы лучше разглядеть его. Процедура такого социально-духовного дистанцирования сложилась из нескольких основных моментов. Поначалу это был внутренний, интеллектуальный труд духовного отстранения от советской социальной реальности, не отвечающей универсальным критериям истины, добра, справедливости. Затем ему пришлось пережить пору реального, осязаемо-материального дистанцирования посредством тюремно-лагерного заключения, насильственно оторвавшего его от обычной среды и повседневной жизни своих сограждан. Третья форма внешне-внутреннего отстранения была предуготована участием вынужденного эмигранта. Центральной же акцией в динамике самоотстранения можно считать раздвоение творческого «я» на близнецов-двойников Андрея Синявского и Абрама Терца.

Написав очерк «Диссидентство как личный опыт», Синявский написал также несколько серий текстов на темы: «тюрьма как личный опыт», «внутренняя эмиграция как личный опыт», «внешняя эмиграция как личный опыт». Вышедшие, правда, под другими названиями, они позволяют убедиться, как социальный опыт яркой, крупной личности выступает в качестве генератора опытов литературно-социологической рефлексии. Личность такого масштаба способна, согласно грубоватой немецкой поговорке, из каждого свинства вырезать кусок ветчины, и даже тюрьму сделать писательским кабинетом, творческой лабораторией. Ад русской тюрьмы – место, где человек, наделенный творческим воображением, способностью к социально-аналитическим наблюдениям, социографическим зарисовкам и экзистенциальным размышлениям, начинает воспринимать реальность так же, как ее некогда воспринимал Достоевский, и приходиться к тем же мыслям о «подполье» человеческой души, что и русский классик. «Собственную душу, – писал Синявский во время своего пребывания в «мертвом доме», – мы знаем лучше других, и она рисуется иногда какой-то кучей червей, грудой мусора. Лишь посмотрев вокруг себя, успокаиваешься: не все такие! По сравне-

нию с благообразной наружностью окружающих наша внутренняя непривлекательность, о которой мы можем судить довольно здраво, – потрясает, кажется невероятной и понуждает от себя отворачиваться, равняясь на более обнадеживающую внешность друзей и соседей. Глядя друг на друга, мы как бы приободряемся и стараемся соответствовать образцу – лицу. Когда соберешь мысленно все горе, причиненное тобою другим, сосредоточив его на себе, как если бы те, другие, все это тебе причинили, и живо вообразишь свое ревнивое, пронзенное со всех сторон твоим же злом, самолюбие, – тогда поймешь, что такое ад» («Голос из хора»).

В тюрьме, в этом социальном подполье цивилизованного мира, экзистенциальное «я» уже не растворяется в «я» социальном, а выныривает на поверхность, чтобы соприкоснуться с трансцендентностью высшего бытия и начать генерировать мысли, которые на свободе человеку, скорее всего, и не пришли бы в голову. «Задумчивость и додумывание до крайних степеней глубины у выдернутых из жизни и посаженных за решетку созданий. Трансцендентное в сознании выдернутого. Личность в нем неизбежно уходит на задний план. В итоге: не люди – просторы. Не характеры – пространства, поля. Границы человека стираются в прикосновении к бесконечному. Преодоление биографического метода и жанра. Сквозь биографию! Каждый человек – сквозь. Стоит положиться на какие-то начатки характера, и мы проваливаемся по пояс. Личность – яма, едва припорошенная хворостом психологии, темперамента, жизненных привычек и навыков. Попал мимо – в яму, шагнув навстречу подошедшему ко мне незнакомцу» («Голос из хора»). Можно предположить, что именно в тюрьме, в этой социальной резервации, художественно-социологическое сознание Синявского нашло свой главный предмет. Художнику «всегда не хватает действительности, и он вынужден выдумывать. Когда же волей случая или силой судьбы ему подвертывается жизнь, отвечающая его мыслям, он счастлив. Он смотрит на эту страну и говорит "моя", точно она предназначена

единственно для его созерцания. Смотреть на нее и радоваться приметам, родственным его распростертой, рвущейся навстречу душе, доставляет такое же полное наслаждение, как сочинение тобой же запроектированной картины. Ты узнаешь себя в окружающем и чувствуешь, как в эти минуты жизнь достигает силы и насыщенности искусства. И нет нужды – сумеешь ли ты воплотить свое открытие. Оно дано тебе во владение, и этого достаточно» («Голос из хора»). Социальное подполье тюрьмы, хотя и не составляющее ни для кого предмет вожделений, стало для Синявского тем местом, где его представления об искомой свободе стали максимально отчетливыми, где жажда свободы стала непреодолимой, где ее идеал затмил все остальные, где она как творческая доминанта стала безраздельно господствовать в его внутреннем мире. В итоге человек социальный раздвинулся до масштабов человека трансцендентного, не вмещающегося ни в паспортные характеристики Андрея Донатовича Синявского, ни в контуры виртуально-художественного образа авантюриста Абрама Терца, ни в один из текстов сдвоенного/раздвоенного писательского «я».

То обстоятельство, что Синявский писал под псевдонимом, объяснялось не только конспирологическими соображениями. Сам он был склонен трактовать этот феномен писательской маски и раздвоения своего творческого «я» в категориях экзистенциальной социологии. Надев личину Абрама Терца, он сделал, в сущности, свой важнейший экзистенциальный выбор и принял на себя всю меру ответственности за его последствия в будущем. «С самого начала литературной работы, – писал он впоследствии, – у меня появилось, независимо от собственной воли, своего рода раздвоение личности, которое и до сих пор продолжается. Это – раздвоение между авторским лицом Абрама Терца и моей человеческой натурой (а также научно-академическим обликом) Андрея Синявского. Как человек, я склонен к спокойной, мирной, кабинетной жизни и вполне ординарен.<...> И я был бы, наверное, до сего дня вполне благополучным сотрудником

советской Академии наук и преуспевающим литературным критиком либерального направления, если бы не мой темный писательский двойник по имени Абрам Терц. Этот персонаж в отличие от Андрея Синявского склонен идти запретными путями и совершать различного рода рискованные шаги, что и навлекло на его и соответственно на мою голову массу неприятностей. Мне представляется, однако, что это "раздвоение личности" не вопрос моей индивидуальной психологии, а скорее проблема художественного стиля, которого придерживается Абрам Терц, стиля ироничного, утрированного, с фантазиями и гротеском. Писать так, как принято или как велено, мне просто неинтересно. Если бы мне, допустим, предложили описывать обычную жизнь в обычной реалистической манере, я вообще отказался бы от писательства. И поскольку политика и социальное устройство общества – это не моя специальность, то можно сказать в виде шутки, что у меня с советской властью вышли в основном эстетические разногласия. В итоге Абрам Терц – это диссидент главным образом по своему стилистическому признаку. Но диссидент наглый, неисправимый, возбуждающий негодование и отвращение в консервативном и конформистском обществе» («Диссидентство как личный опыт»).

Однако несмотря на внешнее раздвоение и динамику все более усугубляющегося отстранения от большинства форм сущего и должного, господствовавших в его отечестве, душа писателя не оторвалась от России, не вычеркнула ее из своей жизни. Связи его внутреннего «я» с той, которую он в приступе душевной боли, в припадке горького отчаяния назвал «Россия-Мать, Россия-Сука»⁶, не оборвались. Несмотря на стойкий, ставший его второй натурой неконформизм, вопреки колючей проволоке лагеря и государственной границе, пробороздившей его судьбу и душу и оставившей на них глубокие травматические следы,

⁶ «Какая же все-таки бездна талантов нужна России, чтобы всю историю своей литературы, то есть занятия сравнительно мирного, непыльного (сиди и пиши), устлать трупами!.. когда ...самые как раз талантливые, нравствен-

между его социальными ролями диссидента, заключенного, эмигранта, с одной стороны, и советско-постсоветской социальной реальностью – с другой, не пролегла пропасть. Россия осталась частью его души. Экзистенциальная нить, духовная пуповина осталась тем проводником, через который на протяжении всей его жизни постоянно пробегали живые токи, питавшие его чувства и мысль, душу и интеллект.

Пушкиншулер как тип русского гуманитария

«Прогулки с Пушкиным» (1968) – скандальный текст, написанный Андреем Синявским в советском лагере, пересланный на волю в виде писем к жене, а затем нелегально изданный под псевдонимом Абрама Терца. Одна из его особенностей состоит в том, что он вызывал, вызывает и еще долго будет вызывать много вопросов. Большинство из них о том, зачем Абраму Терцу (Андрею Синявскому) потребовалось покушаться на авторитет Пушкина, разглагольствовать об его «тонких эротических ножках», называть «ленивым гением», эрзац-Петрушкой, Пушкинзоном, Пушкиншулером, «насобачившимся хлять в рифму» и т. д.? Можно сказать, что они уже перешли в разряд «вечных», «проклятых» вопросов нынешнего и, вероятно, будущего «терцеведения».

Мы, конечно, вправе искать ответы в области личной биографии автора «Прогулок». Действительно, если принять во внимание нонконформистскую природу его мировоззрения, идущего наперекор советской идеологии, где Пушкин был возведен в ранг

но чуткие, интересные, наконец, способные принести пользу нации, периодически изничтожались, либо выбрасывались прочь, как мусор. Какая, однако же, богатая страна, что так щедро, так расточительно разбрасывается людскими запасами и, оскудев, вновь наполняется для новой жатвы, для новой диаспоры... Россия-Мать, Россия-Сука, ты ответишь и за это очередное, вскормленное тобою и выброшенное потом на помойку, с позором, – дитя!..» (Абрам Терц/Андрей Синявский. Литературный процесс в России. Литературно-критические работы разных лет. М., РГГУ, 2003. С. 200).

официального кумира, то это может пролить некоторый свет на мотивационные истоки позиции авантюриста-антисоветчика Абрама Терца. Однако если учитывать совершенно адекватный характер профессионального мышления и литературных симпатий ученого мужа Андрея Синявского, некогда успешно трудившегося на академическом поприще в Институте мировой литературы и создававшего истинные масштабы пушкинского гения, т. е. понимавшего, что Пушкин – это отнюдь не идеологический мираж, не сконструированная коммунистами эфемереида, – то вопрос о субъективных предпосылках состоявшегося покушения опять оказывается открытым.

Можно предположить, что вся затея вольных игр с наследием Пушкина, устроенная Синявским в письмах из лагеря, – это от жажды свободы, от тюремного томления неволей, от потребности глотнуть свежего воздуха вольномыслия хотя бы посредством такого неординарного приёма. Несомненно, что Синявскому хорошо было знакомо состояние, о котором его любимый поэт написал:

Мы ждем с томленьем упования
Минуты вольности святой,
Как ждет любовник молодой
Минуты верного свиданья.

Может быть, автор «Прогулок» решил скрасить себе годы ожидания «вольности святой» таким манером, то есть посредством воображаемых лёгких, игривых форм запанибратского общения его креатуры Абрама Терца с гением? Ведь, если гоголевская креатура, Хлестаков, мог быть с Пушкиным на дружеской ноге, то отчего этого нельзя Абраму Терцу? Тем более, что про него невозможно сказать, будто ему свойственна лёгкость в мыслях необыкновенная. К его творческому «я» гораздо больше подходит иное определение: «легкокрылое состояние духа». Предназначавшееся Пушкину, оно местами приложимо и к Си-

нявскому, а значит, и к Абраму Терцу, который, конечно же, не был только лишь примитивным литературным хамом, каким его иногда пытаются изображать.

Синявский, как истинный интеллеktуал, признавал за принципом сомнения большие продуктивные возможности. Понимал он и то, что чем выше пьедесталы рукотворных кумиров, тем сильнее могут быть искушения опрокинуть их. Умонастроения героя «Записок из подполья» были ему не чужды. Он сознавал, что даже иная малая, локальная переоценка ценностей способна принести обильные культурные плоды. И ради этих плодов он был готов на самые неординарные творческие шаги. Тем более, что особой склонности к истовому соблюдению эстетических церемониалов он в себе никогда не ощущал. Иными словами, в самом Синявском, в его гуманитарном сознании вполне можно отыскать мотивационные основания, проливающие некоторый свет на творческую генеалогию «Прогулок с Пушкиным».

Но основания-предпосылки существовали и помимо него, и в первую очередь в самом Пушкине, который давал богатейший материал для самых смелых творческих экспериментов, для рискованных балансирований едва ли не на грани интерпретационных авантюр. Надо было только суметь воспользоваться этими возможностями. И Синявский сумел. С самого начала он указывает на то, что поэт, при всей его кажущейся доступности, одновременно непроницаем и загадочен. А это значит, что в загадочности могут крыться самые неожиданные, совершенно непредсказуемые сюрпризы.

Разумеется, подобные возможности не тождественны праву на интерпретационную вседозволенность. Этические рамки, сдерживающие резкие порывы и неожиданные броски ищущей мысли, запрещают покушаться на святыни, опрокидывать культурные памятники, составляющие национальную гордость народа. Чтобы решиться превратить Пушкина в Пушкиншулера, нужны были какие-то весьма важные причины.

Иногда рефлектирующие таланты, склонные к переоценкам ценностей, любят создавать собственных двойников, передавать им часть своих творческих полномочий и затем с нескрываемым интересом наблюдать, что из этого выйдет. Ницше придумал Заратустру, Синявский сочинил Абрама Терца. Предоставив своим креатурам относительную свободу действий и высказываний, тот и другой отнеслись к актам собственного творческого раздвоения с полной серьезностью. Тем более, что миссии Заратустры и Абрама Терца действительно были весьма серьезными и даже рискованными. Оба стали вещать о важности перехода гуманитарного сознания в новое интеллектуальное пространство: Заратустра настаивал на том, что пора от классики переходить к модерну, Абрам Терц – на том, что пора без сожалений расстаться с модерном. При этом второй попытался перетянуть на свою сторону еще и златоустого, сладкогласого певца Руслана и Людмилы.

Терц – убежденный нонконформист, бесцеремонный «нарушитель конвенций» трафаретно-академической теории. Он легко пересекает нормативные границы научных жанров, разрушает их каноны и стереотипы. Рассказывая о Пушкине, он говорит о себе так, что перед читателем предстает сдвоенный портрет двух творческих личностей. И хотя масштабы их дарований различны, но рядом с «солнцем нашей поэзии» неординарный Терц воспринимается отнюдь не как литературная «инфузория». У него достает творческой отваги, чтобы общаться с Пушкиным «на дружеской ноге», сделать его фактом своей литературной жизни, действующим лицом собственной творческой биографии.

В «Прогулках с Пушкиным» есть замечательные строки, которые могут служить великолепным введением в антропологию литературы: «Открыв письмо Татьяны, мы — проваливаемся. Проваливаемся в человека, как в реку, которая несет нас вольным, переворачивающим течением, омывая контуры души, всецело выраженной потоком речи». Вероятно, таково свойство всякого яркого, талантливой текста, поскольку открывая «Прогулки с Пушкиным», мы тоже проваливаемся – в странный,

ирреальный, почти фантастический жизненный мир, который оказывается уже и не пушкинским, и не синявско-терцевским, а каким-то особым, третьим – «пушкиншулерским».

Из зыбкой, колеблющейся почвы «Прогулок» вырастает «пушкиншулерская» антропология литературы, полная многозначительных недоговоренностей, мимолетных намёков, соблазнительных пустот, которые то ли нечаянно оставляются, то ли намеренно рассредоточиваются автором, изображающим из себя легкомысленного жуира, бойко флиртующего с классиком и как будто не желающего нести ни малейшей ответственности за свои слова и действия.

Синявский предстаёт в «Прогулках с Пушкиным» в карнавальном костюме интеллектуального бретёра Абрама Терца, жаждущего гуманитарных скандалов и провоцирующего их своим поведением. Терц действительно эпатирует читателя, проделывает непозволительные жесты, балагурит, передразнивает, юродствует, хамит, издевается. При этом, надо отдать ему должное, он остается интеллектуалом-софистом, ритором-краснобаем, легко и непринужденно подыскивающим хитроумные аргументы для подтверждения умопомрачительных сентенций и сногшибательных заявлений.

Даже не слишком проницательный читатель легко догадывается, что многое из того, о чем пишет, что утверждает Синявский, направлено против жестких канонов идеологического сверхпорядка, против советской системы политической шигалевщины. Чтобы литературные наскоки на железобетонные основания этого сверхпорядка приносили хоть какие-нибудь плоды, нужны были не обычные, а совершенно особые средства. И Синявский их нашел. Главной находкой литературного Пигмалиона стала изваянная им фигура интеллектуального авантюриста, гуманитарного террориста, любителя и зачинщика литературных скандалов Абрама Терца.

Возникла пикантная ситуация, напоминающая что-то вроде кукольного театра, где в руках как бы невидимого истинного

автора оказалась кукла-марионетка. Эта кукла, как *alter ego* Синявского, говорила голосом, который был голосом Синявского, излагала мысли, являвшиеся мыслями Синявского. Но при этом она вела себя таким образом, каким подлинный Синявский не хотел бы себя вести. Модели их публичного поведения были заведомо, изначально различными, и сам Синявский об этом неоднократно говорил и писал. Некоторая дистанцированность куклы от своего хозяина сообщала марионеточному Терцу ту необходимую степень поведенческой раскованности и языковой свободы, которая как раз и требовалась для того, чтобы без малейшей оглядки на какого бы то ни было излагать вереницы просящихся с языка крамольных высказываний, бесцеремонных констатаций и эпатажных оценок.

Только отвязный интеллектуальный хулиган Абрам Терц мог позволить себе фразу, ставшую знаменитой: «На тоненьких эротических ножках вбежал Пушкин в большую поэзию и произвел переполох». О себе он мог бы сказать почти то же самое: «Развязной, вихляющейся походкой Абраша Терц бесцеремонно ввалился в большую литературно-критическую компанию и произвёл скандал».

В сущности, Синявский выказал мудрую предусмотрительность, когда не стал передавать все свои творческие полномочия Абраму Терцу. В тексте «Прогулок» явно присутствуют два автора, два подхода и, соответственно, две фигуры Пушкина. За собой Синявский оставил всё строгое и уважительное, обеспечивающее сохранение дистанции между гением и талантом. Его Пушкин – это Пушкин и никто иной. Что же касается гротескной фигуры Пушкиншулера – это от начала до конца создание пересмешника Абрама Терца, который попытался сотворить новое *alter ego* поэта, создать его чуть ли не заново, переделать его характер, душу, творческую личность. Он даже рискнул приписать своему творению почти безрассудную готовность покуситься на что угодно, вплоть до небес, и всё это только лишь ради красного, пикантного словца. Он основательно «наперчил» свое-

го Пушкинзона, так что тот оказался не просто с «перчинкой», а с какой-то, дотоле никому не ведомой «терцевщинкой», с головой, нафаршированной острыми, горькими мирозерцательными и лингвистическими специями.

В том, как ведет себя мысль Абрама Терца, можно усмотреть две основные этико-эстетические фигуры. Саркастически настроенный критик «Прогулок» заявит, что стиль рассуждений Терца о Пушкине недопустимо развязен, что его мысль ведет себя как щенок, спущенный с поводка. Она бросается то в одну, то в другую сторону, петляет, уносится вперед, возвращается, опять убегает, не руководствуясь ничем, кроме собственных внутренних импульсов, часто не имеющих никакого отношения ни к Пушкину, ни к литературе.

Поклонник Синявского, напротив, склонен говорить о грациозной, изящной лёгкости, с которой Абрам Терц скользит по текстовому паркету «Прогулок», не просто притягивая к себе внимание, но завораживая читателя редким зрелищем. К таким картинам современный читательский взгляд не привык и вряд ли когда привыкнет. Оторваться от них трудно.

Как бы то ни было, но в любом случае Синявскому-Терцу удалось продемонстрировать невиданную в его времена степень творческой свободы. В ней оказалось так много неконформизма-еретизма, направленного против скотопригоньевских идеологических уставов, что у очень многих читателей и критиков обнаружилась реакция несварения. И это несмотря на то, что перед ними была демонстрация именно интеллектуальной свободы, а не вседозволенности, поскольку пределы основополагающих этических норм и эстетических критериев автор «Прогулок» не переступает. Хотя, конечно, он заходит в этой свободе достаточно далеко и фактически придвигается к границам, за которыми простираются уже иные смысловые поля, манящие к себе соблазнительным климатом гуманитарной аномии, искусительным горизонтом новой культурной эпохи, за которой чуть позднее закрепится название постмодерна.

В этой неудержимой тяге к предельному, пограничному есть что-то эротическое, перешедшее к Терцу от Пушкина. Ему близок универсализм пушкинского эротизма, в котором он усматривает даже политическую интенцию, дремавшую в поэте готовность заняться политикой. В самом себе Синявский-Терц ощущает сходный глубинный и властный зов, влекущий и его к опасным играм с государством, грозящий втянуть дерзкого смельчака в разверстый зев Левиафана.

Подобное смертоносное смешение эротического и политического, в сущности, не содержит в себе ничего странного. Нечто похожее присутствует у бабочки, играющей в ночную эротическую игру с огнём свечи. Оно присутствует и у Андрея Синявского, выпустившего свою бабочку, Абрама Терца, поиграть не столько с незащитным классиком, сколько с государственным монстром, способным устроить аутодафе кому угодно. Понимая это, Синявский, тем не менее, не пожелал остановиться. Творческий эрос, игровой азарт мысли, танцующей вокруг губительного огня, оказывался сильнее инстинкта самосохранения. Даже опалив крылья и упав за колючую проволоку дальнего лагеря, он продолжал свою азартную, смертельно опасную игру. И хотя его Терц с лёгкой завистью (у того всё – лёгкое) сетовал на то, что судьба любит послушных и втихомолку потворствует им, сам Синявский к таким послушникам себя не относил и потому мужественно платил по счетам, выставляемым ему жизнью.

Когда читаешь «Прогулки с Пушкиным», то возникает впечатление, будто Абрам Терц ловко передернул карты, в результате чего по его воле некий гуманитарный девиант, мнящий себя интеллигентом, а по сути, являющийся не более, чем «носящейся по воздуху былинкой», получил имя Пушкина. При этом истинный Пушкин серьезно пострадал, превратившись у Терца в легкомысленного резидента пустоты, в ее веселого разносчика и остроумного апологета. Некогда названный Достоевским русским скитальцем, он так и остался неосновательным человеком-былинкой, движущимся «не вперед, а вбок»,

устремленным не ввысь, а в каком-то неопределенном направлении, куда-то наискосок.

Для шулерской проделки у Терца (Терцшулера) имелись свои резоны. Точнее, они имелись у Синявского. В сущности Синявский замахнулся на то, что многим представлялось святым, – на светлый и чистый лик русского интеллигента. Неважно, что лик этот к тому времени был уже основательно помят и подпорчен затянувшимся историческим ненастьем, всё же где-то в глубинах отечественного гуманитарного сознания существовал миф о его незапятнанности, и мало кто решался всерьез покуситься на него.

Для такого покушения требовались весьма веские основания. У Синявского они имелись. Во-первых, он сам был русским интеллигентом. Во-вторых, у него не было никаких утешительных иллюзий насчет истинной сути вышеозначенного коллективного мифа, как, впрочем, и насчет самого себя в социальной роли интеллигента. И, в-третьих, он обладал тем запасом творческого дерзновения, который позволял ему с достаточной степенью трезвой убедительности и литературного блеска развенчать эту наивную гуманитарную иллюзию.

Давая себе ясный отчет в своих действиях, Синявский основательно, не спеша подготовил для этой акции своего литературного агента 007 – Абрама Терца, и тот решительно, с присущими ему обаянием, остроумием и напористостью взялся за тяжелую, неблагодарную работу, чреватую многими неприятностями. Так, известному авангардистскому тексту «Лев Толстой как зеркало русской революции» прибавился постмодернистский текст, хотя и названный «Прогулками с Пушкиным», но вполне имевший право называться, например, так: «Пушкиншулер как зеркало русской интеллигенции».

Из-под кисти одаренного мастера возник блестяще исполненный и чрезвычайно красноречивый портрет русского интеллигента эпохи модерна-постмодерна. Одновременно с ним возникла целая система ментальных образов со сложнейшей

конструкцией зеркальных взаимоотражений, интерференций, рефлексий, коннотаций, позволяющих усматривать много такого, что либо грело, либо пугало неприкаянную душу тогдашнего советского интеллигента. Тот вполне мог увидеть в славном малом Пушкиншулере своё собственное *alter ego*, а с ним и дарованную индульгенцию, нейтрализующую все прошлые, нынешние и будущие прегрешения своей измельчавшей души, витающей в идеологических облаках, давно и основательно укрывших его родной Скотопригоньевск от солнечных лучей. Ему, сознающему собственную беспомощность, не бунтовавшему против обстоятельств, жаждущему спокойной жизни, очень утешительна была мысль о смиренности Пушкина, который не бунтовал, а склонялся перед неодолимой силой внешних обстоятельств. Мол, Пушкин терпел и нам велел.

Творческий ход Синявского оказался исключительно удачным. Писать портрет русского интеллигента – задача неинтересная, скучная, неблагодарная. Но разыграть литературный спектакль, в котором эта неоднозначная фигура выходит на сцену в черных кудрях и бакенбардах, начинает произносить с детства знакомые строфы и при этом очень походит на мелкотравчатого, берлиозоподобного обладателя членского билета Союза писателей, – это была несомненная творческая находка.

Абрам Терц вполне мог бы сказать нечто, подобное знаменитому изречению Мити Карамазова: «Да, широк русский человек по фамилии Пушкин... Я бы сузил». И он действительно взял, да и сузил. В результате проделанной операции поэт проснулся уже не Пушкиным, а «Пушкиншулером» – облегченным изданием классика, из которого оказалось изъято всё то, что делало его серьезным, весомым, основательным, широким, т. е. лицом, перед которым все привыкли почтительно склонять головы. Пушкин стал несерьезным, почти невесомым и до смешного неосновательным. И ничто не воспрепятствовало такому перекраиванию. Ведь, если Бога нет (а для Абрама Терца Его нет), то всё позволено.

Сам Абрам Терц вслух про Бога так не заявлял, но он так чувствовал и так действовал. В полном соответствии с карамазовской максимой Пушкин был адаптирован к духу новых времен, к требованиям, предъявляемым к художнику надвигающейся эпохой постмодерна. Как один из ее пророков и предтеч, как некий маленький Заратустра сверхновой эпохи, Абрам Терц напустил в текст «Прогулок» того наркотического дурмана, который по сей день заставляет смеяться на протяжении всей операции, проводимой над Пушкиным, присутствующих при ней свидетелей-читателей.

От великого до смешного, от Пушкина до Пушкиншулера, от величавого классика до кривляющегося пересмешиника-постмодерниста действительно оказался всего лишь один шаг. И заслуга смышленного Абрама Терца в том, что он первым сообразил его сделать. Тем более, что сам Пушкин давал для этого повод. Ведь его мир всегда был похож на шумный бал с пестрым смешением лиц, одежд, наречий, по которым скользил снисходительный взгляд поэта. При известной широте воззрений и развитости воображения в этой картинке легко усмотреть и символ грядущей культурной эпохи, о которой пророчествует Абрам Терц. Выпячивая ряд особенностей пушкинского стиля, Терц легко придаёт им постмодернистскую окраску и тем самым примеривает на Пушкина костюм постмодерниста. Он находит в поэте неудержимую страсть к передразниванию-пародированию, склонность к игре с традициями, отказ от попыток доказывать читателям, что всё действительно разумно. Указывается на его готовность расшатывать смысловые иерархии, подталкивать традиционные формы к распаду, а ценностные пирамиды к обвалам. Он усматривает у классика шулерскую (отсюда «Пушкиншулер») склонность к подменам («в его произведениях свирепствует подмена, дергающая авторитетные тексты вкривь и вкось») и т. д. и т. п.

«Прогулки с Пушкиным» не смог бы написать тот, кто не читал Достоевского. В них о Пушкине размышляет человек, уже

убедившийся в том, что карамазовски-смердяковский афоризм «если Бога нет, то всё позволено», стал жизненным девизом масс, что народ-богоборец сумел воплотить в жизнь наихудший вариант «шигалевищины», что «Бесы» оказались не наветом, оскорбляющим передовую интеллигенцию, а сбывшимся пророчеством. И хотя в «Прогулках» практически нет цитат из Достоевского, зато вместо этого присутствует нечто большее – общий дух, тон и склад мироощущения, пронизанного тем сложным, противоречивым настроением чувств и мыслей, которые, несмотря на свою внешнюю лёгкость и игривость, почему-то очень отдают Достоевским. И не надо обладать сверхъестественной проницательностью, чтобы увидеть, почувствовать это в тексте «Прогулок», написанных в реальном Скотопригоньевске, в одном из его дальних загонов, огороженном колючей проволокой. Поэтому рискну утверждать, что ключ к Синявскому – у Достоевского, а ключ к «Прогулкам» надо искать не в них самих, а в другом тексте – в Пушкинской речи Достоевского

Разумеется, нельзя ставить в один ряд Достоевского и Абрама Терца. Они не сопоставимы уже хотя бы потому, что первый, в отличие от второго, вымышленного интеллектуала, был лицом подлинным – солидным литератором с женой, детьми, кредиторами, долгами, болезнями и проч. И он не мог позволить себе того, что позволял себе сомнительный тип, литературный проходимец, гуманитарный хулиган, придуманный Андреем Синявским.

Гораздо ближе Достоевскому родитель Терца, сам Андрей Синявский. Оба писателя удостоились тяжкой чести быть политическими узниками, мучениками русской каторги. Для обоих путь на каторгу пролегал через литературу. Оба были наделены яркими творческими дарованиями, незаурядными интеллектуальными, аналитическими способностями. Обоим довелось поработать в жанре очерков тюремно-лагерных нравов и написать «Записки из мертвого дома» и «Голос из хора». Оба, в конце концов, любили Пушкина и оставили нам письменные уведомления касатель-

но того, почему и за что они его любили – возвышенно строгий, классический очерк «Пушкин» и блистательное, легкомысленно-глубокомысленное эссе «Прогулки с Пушкиным».

Ныне оба пушкиноведческих сочинения, взятые вместе, выглядят чем-то вроде двух исторических вех, знаменующих собой начало и конец целой культурной эпохи – русского модерна. Очерк «Пушкин» предстает в качестве знакового текста, ознаменовавшего конец русской классики. С его хронотопической площадки открывались надвигающиеся времена окончательного и бесповоротного отхода русской культуры от канонов классики и сумрачные перспективы ее начавшегося погружения в современное состояние. И Достоевский фактически тяжело вздыхает: «Прощай, милая классика, и здравствуй, модерн, черт бы тебя побрал!»

«Прогулки с Пушкиным» – это уже иное прощание русской культуры. Это расставание русского гуманитарного сознания с временами модерна и демонстрация его бодрой готовности вступить в эпоху постмодерна. И Сиявский говорит почти то же, что и Достоевский, только уже в совершенно ином регистре: «Прощай, модерн, и привет, постмодерн! Надеюсь, будем друзьями!»

При этом оба, и Достоевский, и Сиявский, не расстаются с Пушкиным, уверенные в том, что тот будет необходим и новым временам, и новым племенам. Они усматривают в нём то, без чего у русской культуры нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Он важен, он необходим, поскольку эпоха всеобщего согласия и гармонии так и не наступила, а будущее, расстилающееся впереди, по-прежнему не обещает ничего хорошего: культуру поджидают смутные времена общего беззакония, интеллектуальной аномии, эстетической вседозволенности и, мол, пусть у растерянного, измельчавшего, расхристанного гуманитарного сознания, потерявшего Бога, останется хотя бы Пушкин.

И хотя Достоевский и Сиявский-Терц создают едва ли не полярные по своей концептуальной сути модели литературно-антропологического дискурса, Пушкин смиренно служит им

обоим, с готовностью предоставляя в их распоряжение все свои сокровища.

Если для Достоевского Пушкин – «великая тайна» и живое пророчество, то для Синявского-Терца он – «уникальная и загадочная аномалия», живое собрание парадоксов. При этом оба всматривались не только в Пушкина, но и в ту, не слишком отчетливую антропологическую реалию, которая занимала обоих. Оба писали очерки не столько о великом поэте, сколько о русском интеллигенте как таковом. Оба потрудились над созданием духовно-нравственных портретов, с которых сегодня на нас глядят два разных исторических лица, представляющих один и тот же культурно-антропологический тип. При этом герой Достоевского находится в прямом родстве с Алеко, Онегиным и прочими духовными прашурами из XIX века, а герой Синявского-Терца – в очевидном родстве с нами, насельниками третьего миллениума. Впрочем, друг другу оба героя тоже не чужие, и литературно-генетическая экспертиза легко устанавливает их родство.

Между Достоевским и Синявским, между очерком «Пушкин» и «Прогулками с Пушкиным» пролегает особая историческая зона духовной, интеллектуальной жизни – зона гуманитарной аномии, где политические и культурные «бесы» захватили власть и утвердили режим тотального государственного беззакония со всеми присущими ему деформациями, деструкциями, отменами былых здравых конвенций, религиозно-этических заповедей, ряда традиционных моральных норм и многого другого. Гуманитарное сознание, поспешившее заявить о «смерти Бога», неожиданно для себя оказалось беззащитным перед множеством демонических структур, высвободившихся из «подполья» цивилизации и культуры. Не имея должных сил, чтобы успешно и достойно им противостоять, оно стало их жертвой, попало к ним в рабство и начало выполнять тяжелую и грязную работу по их обслуживанию.

Достоевский прекрасно понимал, что у гуманитарной аномии, располагающей обширным запасом деструктивных возможностей и форм, может оказаться большое будущее. И при

всей грозной неизбежности наступающего зла, он был намерен сопротивляться ему изо всех сил. Чтобы гуманитарное сознание, для которого рухнула система абсолютных смыслов, ценностей и норм, могло бы хоть как-то противостоять искушениям и соблазнам грядущего общего беззакония, автор «Карамазовых» протягивал ему спасительную соломинку – Пушкина. Русский поэтический гений, для которого Бог не умирал, абсолютные ценности сохраняли свою непреложность, а интеллектуальное беззаконие и гуманитарное хамство были совершенно неприемлемы, выглядел в глазах Достоевского одним из средств спасения от духовной гибели «малых сих». Этим последним, если они действительно хотели спастись, оставалось в новых условиях вести себя подобно басенной лягушке, попавшей в крынку с молоком, т. е. пытаться напряжением всех своих сил превратить молоко в спасительную сметану и в результате выбраться из губительных объятий релятивистской хляби. Такова была позиция Достоевского, верившего, что Пушкин – надежный союзник всех, кто надеется выстоять в надвигающихся испытаниях.

Совсем иначе выглядит позиция Синявского-Терца. В сущности, его «Прогулки с Пушкиным» – это пародия на торжественный панегирик Достоевского. Пародия не прямая, написанная не в пику Достоевскому, а оказавшаяся в немного странной и неожиданной роли нечаянного оппонента как бы поневоле. Можно даже сказать, что сама фигура пародийности возникла благодаря тайному коварству временного потока, из-за действия надличных сил самой истории, не соизмеряющей свои замыслы с человеческими планами. Кстати, большинство пародий именно так и возникают. Все мы знаем печальные случаи, когда, например, какой-нибудь знаменитый актёр-красавец превращается, спустя годы, в хилого старца, не очень симпатичного и отнюдь не мудрого, выглядящего жалкой, а то и просто пугающей пародией на себя, бывшего.

Так и в нынешнем постмодерне можно обнаружить немало таких социокультурных форм, которые выглядят как отменные па-

родии, трагикомично воспроизводящие нечто из времен раннего или зрелого модерна. При этом отношения пародирования складываются как бы сами собой. И всё это невольно наводит на мысль об ироническом устройстве самой жизни, которая вдруг возьмет, да и расставит вещи по таким местам, в такие неожиданные позиции и неприличные позы, что мысль о присутствии пародийности в отношениях нового со старым сама собой приходит в голову. Так что Гегель, писавший об иронии истории, был, конечно же, прав.

Примерно так же всё выглядит и с пушкинианой Достоевско-го-Терца. Для подставного автора «Прогулок» гуманитарная анония – это уже фактически родная стихия, в которой он чувствует себя как рыба в воде. Более того, он даже ухитряется поставить ее себе на службу. И она действительно служит ему, придавая его творческим порывам невиданную удаль, а мыслям – головокружительную смелость и почти невыносимую лёгкость.

Достоевскому было на что опереться, было за что воевать с надвигающейся угрозой гуманитарного беззакония. У него за спиной стояли незыблемые твердыни классической культуры. Над его головой сияли не обманчивые ориентиры абсолютных смысловых, ценностных и нормативных констант. У Терца за спиной – лишь развалины былых смысловых пирамид и ценностных иерархий, перемолотые железными гусеницами идеологических бронемашин. Небо над ним затянуто тёмной, непроглядной пеленой коммунистического морока. Воевать ему не за что, разве что за самого себя, за своё право валять дурака.

Оттого столь велика разница в стилях, которыми написаны эти два текста о Пушкине. Достоевский говорит о Пушкине как о могучем, пророческом явлении в жизни человеческого духа. А гуманитарный хулиган Абрам Терц норовит изобразить таким же хулиганом и Пушкина: «Но кто еще эдаким дуриком входил в литературу? Он сам не заметил, как стал писателем, сосватанный дядюшкой под пьяную лавочку».

Пушкин Достоевского очень похож на того Пушкина, который возвышается в центре русской столицы. Это задумчиво-ве-

личавый классик с Тверского бульвара, ушедший в себя и почти не замечающий кишащего у его ног муравейника из сменяющих друг друга суетливых поколений.

У Абрама Терца всё иначе. Не опереди его другой советский остро слов, то у него памятник задумчивому поэту непременно превратился бы в «ПамПуш на Твербуле». Его собственный Пушкиншулер сопоставим, разве что, с тем странным созданием, которое лежит на боку посреди нынешнего Михайловского, придавленное к земле не столько тяжестью бронзы, сколько тупой авторской волей бездумного скульптора. И с тех пор, как этот памятник там появился, любой скучающий обыватель, завевшийся в Михайловское и оказавшийся рядом с ним, ясно видит, насколько он выше этого невзрачного юнца. Более того, он еще и норовит оседлать бронзовый круп поэта, усесться на него верхом и сфотографироваться, чтобы запечатлеть своё хлестаковское превосходство над ним: «Ну что, брат Пушкин, всё лежишь?».

Терц делает своего Пушкиншулера очень похожим на Фёдора Павловича Карамазова. Энергичная интеллектуальная общительность поэта, гедонистическая гуманитарная всеядность начинают у него очень смахивать на неразборчивую карамазовскую сексуальность. Поэт предстает чрезвычайно компанейским малым, который накоротке с целым светом и охотно общается как с умниками, так и с дураками, как с вельможами, так и с лакеями. Все ему любопытно, от каждого он норовит узнать что-нибудь интересненькое. И в этой характеристике так и слышатся знакомые интонации из монолога Федора Павловича: «Для меня... даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины, вот мое правило! Можете вы это понять? Да где же вам понять: у вас еще вместо крови молочко течет, не вылупились! По моему правилу во всякой женщине можно найти чрезвычайно, черт возьми, интересное, чего ни у которой другой не найдешь, – только надобно уметь находить, вот где штука! Это талант! Для меня мовешек не существовало: уж одно то, что она женщина, уж это одно половина всего... да где вам это понять! Даже вельфильки и в тех ино-

гда отыщешь такое, что только диву дашься на прочих дураков, как это ей состариться дали и до сих пор не заметили!».

В «Прогулках с Пушкиным» есть пассаж, который заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью. Это микроскопический трактат о пустоте: «Пустота — содержимое Пушкина. Без нее он был бы не полон, его бы не было, как не бывает огня без воздуха, вдоха без выдоха. Ею прежде всего обеспечивалась восприимчивость поэта, подчинявшаяся обаянию любого каприза и колорита поглощаемой торопливо картины, что поздравительной открыткой влетает в глянце: натурально! точь-в-точь какие видим в жизни! Вспомним Гоголя, беспокойно, кошмарно занятого собою, рисовавшего всё в превратном свете своего кривого носа. Пушкину не было о чем беспокоиться, Пушкин был достаточно пуст, чтобы видеть вещи как есть, не навязывая себя в произвольные фантазеры, но полнясь ими до краев и реагируя почти механически, "ревет ли зверь в лесу глухом, трубит ли рог, гремит ли гром, поет ли дева за холмом", — благосклонно и равнодушно.

Любя всех, он никого не любил, и «никого» давало свободу кивать налево и направо — что ни кивок, то клятва в верности, упоительное свидание. Пружина этих обращений закручена им в Дон Гуане, вкладывающем всего себя (много ль надо, коли нечего вкладывать!) в каждую новую страсть — с готовностью перерождаться по подобию соблазняемого лица, так что в каждый данный момент наш изменник правдив и искренен, в соответствии с происшедшей в нем разительной переменой. Он тем исправнее и правдивее поглощает чужую душу, что ему не хватает своей начинки, что для него уподобления суть образ жизни и пропитания».

Этот парадоксальный вердикт, вызывающий своей наглой несправедливостью возмущение и ярость истинных поклонников пушкинской поэзии, можно принять всерьез только при одном условии. Мы должны понять, что всё сказанное здесь не имеет никакого отношения к реальному Пушкину, которого искренне

любил и глубоко читал Андрей Синявский. Всё это – не более, чем характеристика советского гуманитария-интеллигента, изображенного Абрамом Терцем под фамилией Пушкиншулер.

Некогда, еще до Синявского-Терца, об этой угрозе пустоты, опустошенности, духовной облегченности, надвигающихся на секулярное гуманитарное сознание, заговорил Достоевский. Когда от человека уходит вера в непреложность абсолютных начал бытия, когда Бог объявляется «умершим» и Ему приходится покинуть пределы жизненного мира личности, то в этом мире образуется пустота, которая рано или поздно начнет заполняться чем попало, вплоть до самого пошлого и низкопробного умственного хлама.

Достоевский в своей Пушкинской речи говорит еще не о пустоте, а о духовной облегченности русского интеллигентского сознания. В его панегирике появляются иронические и одновременно сострадательно-скорбные ноты относительно печальной исторической участи выведенного Пушкиным типа «русского скитальца»: «Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей русской земле поселившийся. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество, и еще долго, кажется, не исчезнут».

Печали и несчастья «русского скитальца» весьма не малые, и в русской литературе они обрели склонность облекаться в форму какого-то непрерывного плача о потерянной где-то и кем-то правде, о недостижимости всемирного счастья, о тщете надежд на всеобщую гармонию и т. п. Почти не давая себе отчета о причинах своей печали, этот «фантастический и нетерпеливый человек» томится и страдает вполне искренне и даже как бы с удовольствием: ему, по мнению Достоевского, решительно нравятся собственные несчастья и страдания.

Писатель решительно и довольно безжалостно препарирует внутреннее «я» интеллектуала-гуманитария. То, что обнаруживается при проведенном вскрытии, не вызывает у него ни почтения, не сочувствия: за разъятой внешней оболочкой открывается

неосновательность духовных устоев, многочисленные, ничем не заполненные внутренние пустоты, лишаящие эти устои должной прочности и придающие обладателю секулярного гуманитарного сознания свойства «носящейся по воздуху былинки».

Вот эта-то духовная облегченность всех этих Онегиных, Печориных, Рудиных, давно отмеченная русской мыслью, и в конечном счете с исчерпывающей определенностью идентифицированная Достоевским, и оказалась тем проклятием, которое с годами лишь усугублялось, той каиновой печатью, от которой русское гуманитарное сознание никак не может избавиться. Ведь если «Бог умер», если иссяк главный источник высокой духовности, то уже неоткуда почерпнуть «живой воды», и гуманитарное сознание обречено томиться духовной жаждой и постепенно иссыхать, превращаться в былинку, несомую по городам и весям до тех пор, пока не грянет окончательный приговор: «Ты взвешен на весах и найден очень легким» (Дан. 5, 27).

Интеллектуальная интуиция Сиявского-Терца проникла довольно глубоко, когда явила миру новое историческое издание «русского скитальца». По маской Пушкиншулера предстал уже не классический персонаж XIX века, а их современник, интеллеktуал-гуманитарий, ставший еще более равнодушным к абсолютным ценностям и смыслам, еще более закосневший в своей тупой глухоте к трансцендентному и потому еще более опустошенный и более несчастный.

Но заслуга Сиявского-Терца, продемонстрировавшего качества блестящего диагноста, этим не ограничивается. Его изыскания позволяют выстроить достоверное генеалогическое древо, прописать родословную излюбленного им типа – русского духовного скитальца. Из советского XX века протягивается историческая нить не только в прошлое, в XIX столетие, но и в будущее – к постмодернистскому интеллектуалу-номаду, ныне легко кочующему по бескрайним просторам мирового гуманитарного дискурса, ни к чему не привязывающемуся, ничем особо не дорожающему, довольствующемуся случайными интеллектуальными

ми связями, ищущему уже не истины, а всего лишь мимолетных интеллектуальных удовольствий.

*«Если верует, то не верует, что верует.
Если же не верует, то не верует, что не верует»
(Credo Виктора Пелевина)*

Большинство тех, кто пытается анализировать тексты Виктора Пелевина, чаще всего либо проходят лёгкой поступью по их смысловым верхам, либо делают ставку на какой-нибудь модный приём эзотерической экзегезы, отважно погружаются в то или иное сочинение писателя и в результате основательно увязают и даже тонут в зыбкой стихии пелевинской художественной философии, норовя заодно утопить в ней и читателя. Последний доверчиво следует за ними, надеясь, что и ему откроются какие-то сверхважные метафизические смыслы, обнажатся доселе неизреченные экзистенциальные тайны, и оказывается, как правило, жестоко обманут в своих ожиданиях. Кроме этих двух путей, существует еще и третий, пока еще не слишком затоптанный. Им-то я и воспользуюсь.

Понятно, что за героем художественного произведения, за его высказываниями стоит автор. Но если «поп-метафизика», «трансцендентально-экстралингвистический императив», «гламурный дискурс» и «дискурсивная гламурá» героев Пелевина пребывают, так сказать, на поверхности его текстов, то где искать философию самого автора? Существует ли грань между этими разными типами сознания, а если да, то где она проходит? Эти вопросы резонны уже в силу своей традиционности. Философскую и литературоведческую мысль всегда интересовало и интересует, являются ли мысли Гамлета мыслями самого Шекспира, были ли убеждения Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова убеждениями Достоевского и, наконец, можно ли считать философию героя новеллы «Македонская критика французской мысли» или взгляды молодого вампира, ведущего репортаж с

укусом на шее из бездн инфернального мира («Ампи́р В»), философией Виктора Пелевина? Ответы на эти и им подобные вопросы не хотят рождаться сами собой. И прежде, чем они начнут складываться в более или менее отчетливые и достаточно доказательные дискурсивные цепочки, важно понять: а на что, собственно, на какие последние, предельные основания опираются творческое «я» и художественно-философская мысль писателя.

Известно, что за каждой мыслью серьезного автора всегда просматриваются либо отчетливые, либо туманные очертания его мирозерцания. У мирозерцания же имеются, как правило, многоуровневые основания – этические, философско-метафизические, экзистенциальные, религиозные, среди которых последние оказываются чем-то вроде *пред-оснований*, ибо они выступают средоточием «последних вопрошаний», выводящих человеческий дух к рубежам запредельного мира. Эти вопрошания свойственны как писателям, верующим в Бога, так и их коллегам-атеистам, истово верующим в то, что Бога нет. Свойственны они, как это ни парадоксально, даже тем, кто не причисляет себя ни к тем, ни к другим. Об этом парадоксе речь пойдет чуть ниже.

Обозначить мирозерцательное пред-основание творческого мира Виктора Пелевина, очертить его общие содержательно-смысловые контуры не просто. Слишком умён и красноречив этот российский златоуст нынешней эпохи первоначального и окончательного накопления капитала. Как сказал Смердяков Ивану Карамазову: «Умны-с вы очень...» Но это не единственное примечательное свойство Пелевина. Есть еще одно, не менее важное. Его репрезентантом может служить высказывание другого Карамазова, Дмитрия: «Широк русский человек, слишком широк. Я бы сузил...» Вот эта-то непомерная, избыточная широта пелевинского мирозерцания и составляет одно из самых трудных препятствий на пути каждого, кто хотел бы не затеряться среди его замысловатых лабиринтов, а понять главное в творчестве того, к которому уже бесчисленное множество раз обращались с вопросом: «Кто же вы, господин Пелевин?»

Первое, что бросается в глаза при соприкосновениях с текстами фантазирующего хроникера времён развитого постмодернизма, – это то, что он – великолепный стилист-виртуоз. Его способность стилизовать свою литературную речь не имеет преград. Она легко трансформируется у него во что угодно, от внутренних монологов сарая №12 и звериного рыка узколобого громилы до возвышенной риторики, напоминающей воззвания ветхозаветных пророков. На фоне этой замечательной способности крайне затруднительно определить, что же представляет собой голос самого автора, которым говорит его внутреннее, глубоко запрятанное «я», способное вещать только о самом важном и сокровенном.

Пелевинские тексты с их яркой образностью и острой интеллектуальной заточенностью – это поток сменяющих друг друга метафор, афоризмов, слоганов, возникающих как из рога изобилия и имеющих чаще всего весьма высокое качество. Интертекстуальные отсылки к дзен и дао, к инь и янь, пересечения новых коллизий и старых бродячих сюжетов, переключки цитат, сопряжения разновременных образов и разноуровневых смыслов – всё это в избытке присутствует в романах, повестях и рассказах Пелевина, уже успевшего заслужить титул культового писателя и ознаменовавшего пришествие в русскую литературу интеллектуальной революции. В его лице, а точнее, под его пером, художественная философия русского постмодерна-остмодерна, прежде не слишком замысловатая, обрела яркую рефлексивную оснащённость.

Закавыченное высказывание, вынесенное в заголовок настоящей главы, принадлежит не Виктору Пелевину, а Федору Достоевскому, точнее, одному из героев «Бесов», Кириллову, и относится к Николаю Ставрогину. Скажу сразу же, что мне оно представляется чем-то, вроде золотого ключика, позаимствованного ненадолго у классика, чтобы с его помощью попытаться хотя бы чуть-чуть приоткрыть дверь в ту внутреннюю мастерскую, где создаются завораживающие тексты одного из самых рафинированных интеллектуалов современности.

На первый взгляд, художественный мир Пелевина может показаться настоящей ярмаркой идей, каким-то философским аттракционом, где каждый найдет себе что-нибудь по вкусу. Но на самом деле внутри этой избыточной пестроты присутствует вполне определенная мирозерцательная конструкция, которая удерживает стихию зыбких пелевинских фантазмагорий от оползания и растекания. Но обозначить, идентифицировать ее нелегко.

Если Венедикт Ерофеев, будучи одним из родоначальников русского постмодернизма как художественно-эстетического метода, не знал о том, что он – постмодернист, или, по крайней мере, не думал о себе как о постмодернисте, то Пелевин, являясь, по общему признанию, писателем-постмодернистом, сам о себе это прекрасно знает. Это позволяет ему не только раскованно и даже размашисто пользоваться всем арсеналом возможностей, которыми располагает данный художественный метод, но и уверенно продвигаться по прилегающим к нему интеллектуальным и эстетическим территориям, отыскивая, осваивая и даже изобретая всё новые выразительные средства. Для него этот метод – ключ не от эстетического убежища, где можно спрятаться от малопривлекательной социальной реальности постсоветской России, а от хорошо оснащенной творческой лаборатории, позволяющей заниматься изучением этой реальности при помощи современного дескриптивно-рефлексивного инструментария.

Но всё это – только внешняя сторона дела. За нею стоит нечто более важное и существенное, сходящееся на экзистенциальном острие главных, предельных вопрошаний о том, как же всё-таки человеку лучше жить, мыслить, творить – с Богом или без Бога.

Сами по себе темы взаимоотношений Бога и человека, Бога и культуры, Бога и творчества примечательны крайней сложностью своих ценностно-смысловых структур. Они предполагают два противоположных подхода к ним, две различных мировоззренческих позиции, за которыми стоят две масштабные культурно-исторические парадигмы. Первая – это парадигма инклю-

живности, включенности Бога в картины мироздания и культуры, в жизненный мир человека, в динамику творческого процесса. Вторая – парадигма эксклюзивности, исключенности Бога из всего этого. В первом случае мироздание предстаёт теомным – Вселенной Бога, где земная, социальная, культурная реальности пребывают в подчиненном положении относительно реальности трансцендентной. Во втором – культурный мир сжимается до автономной «галактики Гуттенберга», исключающей малейшие намеки на существование трансцендентной реальности, выносящей библейско-христианского, триединого Бога за скобки науки, культуры, философии, искусства, литературы.

От того, в каком из этих двух миров художник, писатель, поэт, философ, ученый чувствуют себя пребывающими, зависят и строй миосозерцания, и тип мышления, и характер творчества каждого из них. Позиция инклюзивности усложняет структуру творческого «я», расширяет сферу его духовного опыта, выводит из закрытых областей приземленного натурализма, плоского социологизма и эмпирически ограниченного антропологизма в беспредельность теомной картины культурно-символического мира. Она позволяет воспринимать жизненные миры человека и всего человечества не как самодостаточные и автономные, но как пребывающие в сложных отношениях с реальностью трансцендентной, с бесконечностью абсолютного и неизбежного.

Позиция эксклюзивности предполагает акт удаления Бога из сердцевины миропорядка, отрицание утвержденного Им строя бытия, десаκραлизацию сущего и должного, девальвацию всех тех художественных и философских систем, которые строились на основаниях смысловых, ценностных и нормативных абсолютов. В результате этих отрицательных акций в культурной вселенной происходит нечто, напоминающее всеобъемлющий катаклизм, сопровождавшийся смещением главной смысловой оси, децентрацией всей ценностной массы, изменением экзистенциальной траектории движения, обрушением всех иерархических систем и образованием того нового культурного мира,

который и можно, с некоторой долей условности, называть галактикой Гуттенберга.

Однозначно ответить на вопрос, где пребывает творческое «я» Пелевина, в галактике Гуттенберга или во Вселенной Бога, невозможно, поскольку трансцендентная реальность в том виде, в каком она представлена в библейско-христианской традиции, для Пелевина в одно и то же время как бы и существует, и не существует. Она существует как некая, признаваемая, но в то же время достаточно отстраненная реальность, т. е. как нечто, о чём он не может сказать: «Это моё! Это мир, который мне близок и дорог, чьи смыслы и ценности для меня крайне важны». Она пребывает для него в том же ряду, что и древние культы, языческие архетипы, восточные религии и еще многое другое, вызывая интерес интеллектуала-эрудита, но не более того. Как особая реальность, имеющая повышенную значимость, обладающая свойствами личного экзистенциала, она для него не существует. А поскольку она пребывает за пределами его экзистенциального «я», то он относится к ней с лёгким, ироничным подозрением, не особенно доверяя ей. И оснований для такой недоверчивости наш секулярный век предоставляет ему более чем достаточно.

Вполне можно на минуту представить Пелевина в роли Паскаля, некогда размышлявшего о контроверзах своего знаменитого пари, построенного на основаниях крайне прагматичных мотиваций и тем самым вполне отвечающих духу нашего практического времени. Паскаль рассуждал так: «Бог или существует, или не существует. Шансы Его существования или не существования примерно равны. В какую сторону я склонюсь? Что приму, веру или атеизм? Пробуя размышлять обо всём этом, я обнаруживаю два варианта решения.

Первый вариант. Допустим, что я отвергаю Бога. Тогда следует иметь в виду, что это может обернуться для меня колоссальной неприятностью. Если окажется, что Бог всё же существует, то я после смерти буду обречен на вечные муки. Это, конечно, страшный проигрыш. Если же окажется, что Бог не существу-

ет, то мой выигрыш не будет велик. Безверие позволит лишь не тратить время и средства на некоторые религиозные обряды, но вряд ли принесет много пользы.

Второй вариант. Предположим, я допускаю существование Бога. Тогда мне придется соблюдать некоторые ограничения, связанные с соблюдением религиозно-церковных требований. Если я ошибусь в своем допущении, то проигрыш окажется совсем невелик – это будет всего лишь цена затрат средств и времени на обрядовые формальности. Но если Бог действительно существует, то мой выигрыш окажется бесконечно велик: я буду спасен и обрету вечную жизнь».

Вывод Паскаля ожидаем: конечно же, второй путь предпочтительнее, поскольку он обещает получение бесценного выигрыша и притом без всякого риска. Но это вывод человека 17-го, а не 21-го века. А какое решение примет современный писатель-постмодернист в аналогичной ситуации?

Стороннему наблюдателю может показаться, что творческое «я» Пелевина очень мало нуждается в Боге. Склонное к экспериментаторству, способное изобретательно, со вкусом и остроумием создавать воображаемые миры, оно конструирует их так, что их обитатели, как правило, также не нуждаются в Боге. Вместе с тем, что-то неуловимое в общем строе пелевинских текстов подсказывает: сам писатель не может полностью и бесповоротно упереться в этот секулярный, безблагодатный тупик, в котором успело бездарно и бессмысленно кануть несметное число человеческих душ. Ведь всё-таки широк же, а не узок, русский человек... Неужели его душе и духу так уж комфортно в этом тупике? А если даже так, то отчего тогда среди обитателей пелевинских миров практически нет людей счастливых, искренне и чисто радующихся жизни, нашедших высший смысл бытия? Почему они проживают свои жизни, хотя, по внешним меркам, и насыщено, но как-то мрачновато? Отчего в их биографиях так мало света и так много негатива – лжи, коварства, наркотиков, самообмана, насилия, преступлений, сумасшествий? Не оттого ли, что они

замкнуты на себе, лишены той светлой внутренней трансценденции, которая связывала бы их с вечным светом? Они отрешены от этого света, погружены в солипсический сумрак, из которого не могут выбраться. Они как бы пребывают во сне, от которого не могут пробудиться. В мороке затянувшихся бредовых сновидений проходит их жизнь. Об истинном высветлении ума, о пробуждении к новой жизни, о возможности перемещения души и духа из обезбоженной, выхолощенной галактики Гуттенберга во Вселенную Бога они не знают, не думают, не мечтают.

И возникает мысль-предположение: а если бы пелевинские миры оказались сконструированы авторским воображением иначе, на других основаниях? Что было бы, если б их обитатели нуждались в Боге, искали Его и принимали бы, а не отталкивали от себя? Неужели и в этом случае их личности и судьбы оказались бы столь же неприглядными?

Но это всего лишь предположения. На самом же деле наш автор, скорее всего, вообще отвергнет предложенную ему паскалевскую антитезу, поскольку она в его глазах будет выглядеть дилеммой, т. е. задачей выбора, обещающего при любом решении нежелательный результат. А раз так, рассудит он, то я не враг себе и потому для меня остается один выход – не участвовать в этом пари. Обоснование же такого отказа будет, вероятно, напоминать ответы одного из героев романа «Гаргантюа и Пантагрюэль». Когда Панург спросил философа, жениться ему или не жениться, тот ответил: «И то, и другое». Когда же Панург повторил вопрос, то ответ был: «Ни то, ни другое». В нашей же ситуации вопросы к писателю, признаёт ли он существование Бога или нет, вполне могут породить ответы, очень похожие на раблезианские: «ни то, ни другое» либо же «и то, и другое». И это будет очень по-пелевински и совершенно в духе постмодернистской нонсенс-логики.

Судя по текстам Пелевина, можно сказать, что когда он признает существование Бога, то это выглядит как частичная, неполная вера, как полуверие или четвертьверие, оставляющее

много места для богоотрицающих умонастроений, а когда он не признает Бога, то это имеет вид половинчатого состояния полуневерия, оставляющего внушительный экзистенциальный зазор, куда в любой момент вполне может заглянуть луч света свыше. Сошедшиеся вместе, полуверие и полуневерие, как раз и образуют ту характерную и даже типичную для постмодернистского сознания позицию, которая представляется ему самому чем-то новым и неординарным по сравнению с консервативными позициями однобоко мыслящих верующих и столь же однобоких отрицателей-атеистов. Но столь высокая самооценка своего предполагаемого новаторства в данном случае не слишком состоятельна, поскольку позиция полуверия-полуневерия так же стара, как и две основные позиции. Чтобы убедиться в этом, достаточно открыть Откровение Иоанна Богослова и прочесть: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч! О, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тёпл и не горяч, и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Потому что ты говоришь: я богат и разбогател, и ни в чем нужды не имею, и не знаешь, что ты несчастнее всех и жалок, и нищ, и слеп, и наг, – советую тебе купить у Меня золото, раскалённое в огне, чтобы тебе обогатиться; и одежды белые, чтобы тебе одеться, и чтобы не открылась срамота наготы твоей; и глазную мазь, чтобы помазать глаза твои, чтобы видеть» (Откр.3,15-18). Здесь Бог не только обличает, но и указывает выход, через который можно выбраться из тесной, темной, глухой расщелины, разделяющей перенасыщенную злом и абсурдом галактику Гуттенберга и бесконечный, сияющий мир, наполненный совершенно иным содержанием.

Если постмодернистское сознание полагает, что позиция «не выиграл и не проиграл» вполне оправдана, то в свете библейско-христианской традиции подобный эскапизм есть не более, чем проявление экзистенциального малодушия, спасительного, может быть, для физической и социальной жизни человека, но крайне неблагоприятного для жизни его духа, который может просто «зависнуть» в бездействии на длительное время, а жизнь

тем временем пролетит как сон, и всё завершится не чем иным, как тем самым проигрышем, которого когда-то так страшился Паскаль, ибо сказано: «Кто не со Мной, тот против Меня; и кто не собирает со Мной, тот расточает» (Мф.12:30).

Когда-то, в эстетике барокко, ценилась высокая степень сложности и замысловатости авторских конструкций, требующих от читателя или зрителя незаурядных усилий воображения и немалой энергии ума для разгадывания скрываемых смыслов. Нечто похожее мы находим и в эстетике Пелевина. Желание писателя удивлять, изумлять, шокировать, ставить читателя в тупик своими находками, его жесткий, всегда интеллектуально экипированный юмор, часто переходящий в брутально-лобовой сарказм, служат хорошей приправой к головоломным текстовым композициям.

Происходящие с героями Пелевина всевозможные несообразности, сильно отдающие фантастикой и абсурдом, подаются автором как нечто само собой разумеющееся. Реальности и мнимости, разные фрагменты культурной памяти, «далековатые» идеи, несходные образы и символы виртуозно препарируются им, скрещиваются между собой, образуют умопомрачительные коктейли, в которых бесследно тонут все концы причинно-следственных связей. Автор как бы подводит читателя к мысли о том, что, пожалуй, и вся мировая история есть не более, чем сверхдлинное сновидение. Свой же собственный текст он подает как нарратив, ничего не меняющий в этом гиперсновидении, не прерывающий его, а лишь отслеживающий и фиксирующий его отдельные фрагменты. Для этого он пользуется рационалистическими технологиями, позволяющими удерживать в повиновении разбегающуюся вселенную смыслов и бессмыслиц. Рацию помогает привести в порядок то, что без его участия грозило превратиться в зрелище, напоминающее вид городского рынка после террористического взрыва. Отсюда логика замысловатого монтажа, позволяющего преподносить в качестве готового текста результаты сборки разрозненных культурных фрагментов.

Эстетика дозированного абсурда проникает в художественный мир Пелевина через обнаруженный и используемый постмодернистским сознанием мирозерцательный зазор между Вселенной Бога и галактикой Гуттенберга. Она не могла бы попасть в него из теономного культурного пространства, поскольку там, где Бог, всё освещено высокими смыслами и абсурду нет места. Бог не является генератором абсурда. Его привносит в мир падший человек, заявивший своеволие и отдалившийся от Бога.

Пелевин, скорее всего, понимает, что христоцентричный мир теономной культуры не может быть поставщиком абсурдных коллизий, нонсенс-мотивов и нонсенс-сюжетов, и потому черпает их для своих произведений либо из секулярных социокультурных пространств, либо из ресурсов современного неоязычества, где действительно нет смыслов, достойных безусловного доверия, где ни один из них не застрахован от опасности превращения в бессмыслицу.

Абсурд, сам по себе, со всеми его философскими, экзистенциальными, этическими и прочими интерференциями – это совершенно особый конструкт, создаваемый человеком. И создается он при помощи не Бога, а противоположной силы. Оттого предназначение этого конструкта отнюдь не созидательное и заключается прежде всего в том, чтобы сокрушать смыслы, обесценивать ценности, обессиливать нормы, создавать духовно пустой и безвидный мир, над которым обречено неприкаянно носиться человеческое «я». А поскольку в этом опустошенном пространстве человеческому духу невозможно жить нормальной, полноценной жизнью, то ему остается только терять силы, гаснуть и сходить на нет.

Что же касается постмодернистского сознания, то в его глазах демонические структуры абсурда выглядят отнюдь не безнадежными, а напротив, вполне пригодными для использования в творческом процессе. Оно относится к ним не просто лояльно, но даже с некоторой симпатией, пытаясь заигрывать с ними и

даже наряжать их в разные художественно-интеллектуальные одеяния.

Для возникновения эстетически полновесного художественно-философского текста от постмодернистского сознания требуется как бы двойной рефлексивный рывок, позволяющий ему вначале поместить себя внутрь галактики Гуттенберга, а затем вынырнуть из нее, выкарабкаться на берег и с нового места, где эта галактика уже фактически закончилась, еще раз обозреть всё то сущее и должное, которым она наполнена. Акт такой дубль-рефлексии позволяет, казалось бы, убедиться в том, что отсутствие смыслов и переизбыток абсурда напрямую связаны с отсутствием там Бога. Чтобы окончательно утвердиться в этой мысли, от творческого «я» требуется третий рефлексивный рывок, позволяющий очутиться в теонимном культурном пространстве, где наряду с относительным присутствует еще и абсолютное, где пребывают высшие смыслы и нет места бессмыслице. Но для такого решающего рывка требуется совершенно особая энергия, которой постмодернистское сознание не располагает, – энергия веры.

Когда есть вера, то духовное, мысленное пребывание во Вселенной Бога становится для человеческого «я» делом естественным, необходимым и радостным. Но когда веры нет, никакая другая сила не способна вовлечь его в этот высший мир. Оттого постмодернистское сознание, не имеющее веры в Троидного Бога, не в состоянии совершить необходимый рывок и покинуть ту нейтральную, приграничную территорию, на которой обосновалась его блуждающая мысль. Более того, оно даже склонно испытывать нечто, вроде удовлетворения и удовольствия от своего пребывания на ней. Логика, которой оно руководствуется, напоминает, как уже утверждалось выше, ту логику экзистенциального самосознания, формулу которой вывел Достоевский: «Если верует, то не верует, что верует. Если не верует, то не верует, что не верует». Только между позицией Ставрогина, человека раннего модерна (протомодерна), и позицией Пелевина, человека

позднего модерна (постмодерна), имеется существенное различие: в первом случае речь идет о вере или неверии в библейско-христианского триединого Бога, а во втором – о вере или неверии в кого-то, пока неизвестного и к тому же часто меняющего свои обличья. Но, как бы то ни было, наш субъект веры/неверия всё равно замирает в состоянии экзистенциально-агностического паралича, в позиции тотального недоверия сущему и должному. Только в этой позиции могут рождаться двусмысленные декламации такого рода, как, например, эта: «Весь этот мир – это анекдот, который Господь Бог рассказал самому себе» («Чапаев и Пустота»).

Авторское «я» не желает соскочить со своего места вниз, в галактику Гуттенберга и стать модернистом-ретроградом, подобно тому как змея не испытывает желания влезть назад в только что сброшенную кожу. Но еще большее неприятие он демонстрирует относительно возможности своего духовного перемещения вверх, во Вселенную Бога. Это для него уже супер-ретроградство, нелепое и смехотворное. Таким образом, у него остается одна-единственная возможность – пребывать внутри той узкой мирозерцательной расщелины, которая разделяет оба мира. И не беда, что подобная позиция неопределенности и неустойчивости не ведет ни к душевному покою, ни к духовной гармонии, но зато она даёт ощущение свободы, правда, несколько странной, напоминающей больше всего свободу хитроумного колобка, чей образ временами всплывает в околпелевинской критической прозе. Этот колобок вполне доволен тем, что ушел от ответственности перед кем бы то ни было, что на его мозг не давят никакие слишком серьезные смыслы, а его совесть не ущемляют никакие обременительные нормы. Его лёгкая мысль и порхающее воображение получают возможность вволю наиграться в деконструктивистские игры, как это происходит, например, с фигурой Чапаева, видоизмененной Пелевиным до высочайшей степени неузнаваемости («Чапаев и Пустота»). Постмодернистский колобок может осторожно заглядывать то вниз, то вверх и време-

нами ловкими, почти обезьянье-воровскими жестами умыкать оттуда понравившиеся ему интеллектуальные или художественные лакомства, чтобы затем какое-то время посвящать изобретательным манипуляциям с ними. Спустя время, процедура умыкания повторяется, убеждая его в том, что положение, в котором он находится, – наилучшее в мире, поскольку не предполагает никакой ответственности ни перед кем.

Психология, совмещающая архетипы колобка, игривой обезьянки и ловкого воришки, обнаруживает неисчерпаемый потенциал адаптивности, и постмодернист проникается глубоким убеждением, что сможет жить долго и сравнительно благополучно при любых обстоятельствах. Этому убеждению способствует всесторонняя проработка им того особого интеллектуального пассажа, согласно которому получается, что абсурдные фигуры мысли и художественности также необходимы искусству, как воздух человеку. Искусство, не способное в силу своей природы существовать вне смысла, и абсурд, исключаящий смысл, запрягаются им в одну повозку, предназначенную вывозить человека из экзистенциальных тупиков. Но предназначенность не тождественна осуществимости. Совмещение двух отрицающих друг друга реалий, способное взорвать любую целокупность, не может считаться надежным способом сохранения целостности человеческого «я», не может быть благотворным для его духовного здоровья, подобно тому, как тупиковая мысль о круглом квадрате не обладает стимулирующим воздействием на развитие интеллекта школьника.

Учитывая всё это, следует отдать должное Пелевину: абсурдистское письмо присутствует у него в ограниченных размерах. И, кроме того, абсурдистский фермент почти всегда в его текстах соседствует не только с несомненным эстетизмом, смысловой прозрачностью и лаконичной афористичностью попутно высказываемых мыслей, но и с отменным юмором. А это, уже само по себе, существенно ограничивает поле действия философии абсурда.

Современному человеку, оставившему за плечами эпоху зрелого модерна, тоталитарных идеологий, грубого богоотрицания и питающему к этому сумрачному прошлому необоримое отвращение, хочется совершенно освободиться от всего этого морока, взмыть над ним, очутиться в пространстве, где есть всё, что прежде было у него отнято. Там есть даже Бог, которого не было в тоталитарных долинах смертной тени. Но этот Бог оказывается отчего-то необычайно лёгок. Он находится в полном распоряжении у творческой воли писателя, и с Ним можно играть, почти как с воздушным шариком. Можно даже отпустить Его от себя, дать подняться очень высоко, так что Он совершенно исчезнет из поля зрения. Эта метафорика принимает у Пелевина вид солипсического философствования, низводящего всё сущее, включая Бога, до человеческих представлений о них. Это очень напоминает философские мотивы барочной поэзии Ангелуса Силезиуса:

Господь, я знаю, без меня не может жить и мига:
Исчезну, дух отдаст и Он тотчас от скорби ига.

В мире, где Бог столь эфемерен, легки и все те смыслы, ценности и нормы, что связаны с Ним, исходят от Него. Также подобные всё тем же цветным воздушным шарикам, они плавают где-то над человеком, и с ними можно не только играть, но, при желании, и совершенно игнорировать их. Писатель, чувствующий себя попавшим на какую-то мировую игровую площадку, начинает понимать, что от него требуется только одно – ясное осознание себя как игрока, понимание своей ситуации как игровой и отношение к культуре как к всеобъемлющему иллюзиону.

Какой бы ни была мировоззренческая идентичность писателя, она всегда просвечивает в его текстах. «Эмма – это я», – говорил автор романа «Мадам Бовари». Автор «Чапаева и Пустоты», вероятно, также мог бы сказать: «Чапаев – это я» или «Пустота – это я». Не исключено, что и про главного героя романа «Ам-

пир В» («Empire V»), автор тоже готов сказать: «Рама II – это я», а затем по очереди воспроизвести аналогичную идентификационную процедуру относительно отношений со всеми протагонистами всех своих романов, повестей и новелл. Оттого, вероятно, столь очевидна тщетность многократных попыток поклонников Пелевина зачислить его в какую-то одну-единственную категорию, например, в буддисты. Так же не попадает он ни в синтоисты, ни в конфуцианцы, ни в индуисты, ни в христиане, ни вообще в разряды как верующих, так и атеистов. Сам Пелевин в одном из интервью говорит о различных религиозных системах: «Мне все эти теории одинаково близки или далеки, потому что все они – без исключения – являются взмахами ума в пустоте. Меня не интересует, в какую сторону и под каким углом качается этот ум, потому что любые его движения обладают одним и тем же качеством – они всегда кончаются там же, где начинаются, и не оставляют после себя никакого следа».

В этой мысли, спорной, как и многие из его суждений, присутствует жест демонстративного отречения писателя от того, что он регулярно использует в своих произведениях. Эта, кажущаяся странной, позиция становится объяснимой лишь тогда, когда становится ясно, что Пелевин во всех своих устных и письменных высказываниях остается игроком, актером, лицедеем на мировом карнавале культур, религий, литератур, философских идей и политических теорий. Имея в распоряжении обширный гардероб из интеллектуальных одеяний, эстетических масок и прочей атрибутики, он может, при свойственной ему умственной сноровке, быстро и непринужденно надевать и снимать разные покровы, легко менять одни маски на другие, не забывая при этом развлекать читателей и веселить собственное сердце их вниманием к своей персоне.

Всё это может казаться любопытным и завлекательным. Но, увы, если всмотреться повнимательнее, то можно убедиться в том, что эта интеллектуально-эстетическая клоунада не в состоянии скрыть главного – умных и совсем не весёлых глаз самого

клоуна, грустно глядящих сквозь прорези своих масок на оживлённую публику. И грустно клоуну не только из-за того, *что* он видит вокруг себя, но еще и потому, что ему не нравится и то, что находится внутри него самого. А внутри себя он чувствует *пустоту*, в которой бесследно теряются и тонут и дискурс с гламуром, и буддизм с даосизмом, и язычество с христианством, и зычные команды Чапаева, и звуки бубна верхнего мира, и македонская критика французской мысли.

Когда Виктор Пелевин решил поделиться с читающей публикой своим опытом сравнительной антропологии под названием «Зомбификация», он фактически завершил этим очерком более чем столетний художественно-аналитический мониторинг динамики скотопригоньевской цивилизации. Начавшийся когда-то «Бесами» и «Братьями Карамазовыми», он рано или поздно должен был прийти к своему историческому и логическому завершению.

Автор «Зомбификации» знал, о чем писал. Скотопригоньевский проект, разносторонне воплотившийся в жизни его прадедов, дедов, отцов и частично затронувший самого писателя, представляется ему не «черномагической белибердой», а реальной из реалий. Применяемая Пелевиным компаративистская методология, отсылки к истории Гаити, переключка этих материалов с историей СССР дают энергичный посыл и хорошую пищу для социально-антропологической рефлексии.

То, что в Евразии было затянато идеологическими декорациями, на Гаити действовало открыто, без масок и драпировок. А действовали там всё те же бесы, о которых когда-то писал евангелист Лука, а затем и автор одноименного русского романа. В Гаити это были злые духи языческого пантеона Вуду, которых звали Мондонг, Бакалу, Зандор и т. д. Их главная цель заключалась в том, чтобы причинять людям максимальный вред – превращать их в зомби, а затем использовать в качестве рабов, существ, предназначенных для ритуальных жертвоприношений, а также как исполнителей функций человекоорудий для убийств

врагов. Поклонники культа Вуду, не знакомые с идеями марксизма-ленинизма, действовали с первобытной простотой и непосредственностью. Но эффективность их деятельности была столь же высокой, как и у их советских собратьев.

Пелевин не гонится за этнографической точностью и указывает лишь основные признаки афро-гаитянского культа вуду, который для него – только внешний повод, позволяющий говорить о проблемах советской цивилизации. Они-то и занимают его в первую очередь, позволяя плавно перейти к теме антропологических катастроф. Суть же этих катастроф он усматривает в том, что люди начинали быстро утрачивать все те свойства и качества, которые делали их личностями, т. е. мыслящими субъектами, способными к свободному, мотивированному выбору среди разнообразия смыслов, ценностей и норм, готовыми следовать внутренним императивам, а также нести ответственность за последствия своих избирательных предпочтений.

На самом дне этой траектории скольжения вниз личность превращалась в социальное животное, находящееся в том же типологическом ряду, что и гаитянские зомби. Разница состояла лишь в том, что в Гаити нисхождение обеспечивалось серией языческих ритуалов и применением наркотических средств, а в СССР – физическим террором и политической магией идеологического расчеловечивания.

Афро-гаитянин переживал состояние, близкое к смерти: в результате массированного воздействия у него нарушались мышление и речь, исчезала сила воли. При этом сохранялась способность двигаться и выполнять несложные действия. Так возникал тип зомби – существа, которым очень легко управлять, поскольку оно лишено всех высших свойств, делающих человека личностью.

Этот тип отличается высокой степенью востребованности. Время от времени на земле возникают государства и цивилизации, которые начинают целеустремленно его культивировать. В этом им приходят на помощь не только современные средства

идеологического воздействия, но и древний опыт языческих инициаций и магических воздействий на человеческую психику. Так было в СССР, где магия преследовала людей с детства. Она сопровождала уже самую первую инициацию, когда ребенок получал магическое имя «октябренка», затем вторую, связанную с обретением магического статуса «пионера», потом третью – прием в «комсомол» и, наконец, четвертую – вступление в ряды партии.

Вместе с четырехступенчатой процедурой в душу человека всё глубже и глубже внедрялись потребность соответствовать статусным требованиям и страх утратить приобретенный статус. Индивидуальное «я» становилось собственностью коллективного советского «мы», отдельным воплощением его духа, конкретной антропологической ипостасью этой нематериальной субстанции. В результате коммунистического воспитания, т. е. насильственной нивелировки всего строя индивидуальной психической и социальной жизни, возникал архаизированный тип человека-девианта, далеко уклонившегося от своей истинной сущности.

Все социально-антропологические девиации незамедлительно отпечатывались в языке социального мутанта, создавали в нем различные извращенные конструкции. Язык, как и человек, тоже переживал катастрофу – свой «лексический Чернобыль». Из него буквально выпирали демонические лингвоструктуры, которыми он оказывался напичкан. Пелевин, приводя множество примеров и сохраняя в аналитическом очерке присущую ему склонность к ироническим мистификациям, утверждает, что когда-то над зданием вокзала в Казани красовалась региональная версия распространенного в СССР идеологического заклинания: «Коммунизм – пыздыр максымардыш пыж!».

По правде говоря, следует отдать должное чувству юмора и языковой изобретательности писателя. Если вообразить фантастическую ситуацию, будто Салтыков-Щедрин продолжил описание истории города Глухова вплоть до последних десятилетий

XX века, то он, скорее всего, с удовольствием бы разместил такой лозунг над глумовским вокзалом.

Мир, окружающий Пелевина, постоянно расщепляется его сознанием, а затем его раздробленные осколки соединяются в новые комбинации. Почти каждый из его героев как бы создает некое устройство, которое проецирует содержимое его «я» на экран, находящийся перед ним. Этот экран является одновременно и зеркалом, которое не просто заслоняет весь остальной мир, но и заменяет его. И человек видит перед собой только то, что происходит внутри него. В этом процессе самозамыкания обнаруживается великий соблазн: если человек способен управлять тем, что происходит внутри его «я», то это означает и его способность управлять всем тем, что происходит вне его. То есть он становится господином не только самого себя, но и властелином мира.

Если поставить задачу по отысканию в мировой литературе такого образа, который был бы наиболее аутентичен такой эпистемологической конструкции, то, вероятно, наиболее подходящим оказался бы образ Марьи Тимофеевны Лебядкиной из «Бесов». Днями напролет просиживающая перед зеркалом, смотрящая в него, она видела в нем какие-то свои картины, и этого ей было достаточно, так что она забывала обо всем на свете, даже об еде и питье. Виктор Пелевин, в отличие от Марьи Тимофеевны, свои картины, увиденные в зеркале, не держит в себе, а легко, с изяществом и блеском преподносит почтеннейшей публике для лицезрения. Из-за актов публичных презентаций суть этих зазеркальных видений, интеллектуальных фантазий и художественных грёз, наделенных «сумасшедшинкой» и «достоевщиной», не меняется.

Как Марье Тимофеевне никогда не скучно наедине с зеркалом, так и Пелевину с его героями некогда скучать, поскольку из зазеркалья на них, как правило, устремляются такие бурные информационные потоки, что они едва справляются с приведением их в относительный порядок. Реальность предстает как собствен-

ная, карманная галактика, которая может изобретаться разумом, а затем им же обесцениваться и отменяться, чтобы потом подвергнуться восстановлению, реконструкциям, деконструкциям и вновь отмене и так далее до бесконечности. Разуму нравятся эти игры, он с увлечением им предается и совершенно не смущается тем, что такая зыбкая почва служит плохим основанием для утверждения на ней чего-то серьезного, надежного и долговременного. Ни серьезность, ни надежность, ни долговременность не являются для него ценностями. Им он предпочитает игровое и даже игривое отношение к бытию, где эфемерность комбинаций – одно из главных правил затеянной игры. Не смущает его также и то, что всё, создаваемое им в союзе с воображением, на проверку оказывается пустотой, которая смотрится в себя, беседует с собой, усмехается на саму себя и ни в ком не нуждается.

Что же касается вечных, «проклятых» вопросов бытия, на которые, казалось бы, призвана отвечать большая литература, то они остаются у Пелевина в неопределенно-подвешенном состоянии. Если на вопрос «кто виноват?» писатель как-то пытается ответить, то ответов на вопросы «что делать?», «как жить?», «ради чего и во имя чего жить?» у него не отыскать. Может быть, он не желает на них отвечать из-за каких-то своих, неведомых нам соображений? И, может быть, именно за эту безжалостную скрытность критика возводит его в «злые гении» и обвиняет в «негуманности». А, может быть, он просто не в состоянии на них ответить, потому что сам пока находится в поиске? И читатель расстается с прочтенным текстом очередного романа в уже привычном состоянии некоторой душевной растрепанности и духовной растерянности. Сладкий яд, разлитый по завораживающим текстам, дурманит сознание, погружает его в состояние почти наркотического опьянения, но не даёт ответов. Как говорила Настасья Филипповна о своём покровителе Тоцком: «А тут придет вот этот... распалит, развратит, уедет...». Пелевинские тексты чем-то напоминают г-на Тоцкого: в них под эстетически благопристойными формами нередко скрываются идеи, которые тот

же автор «Идиота» называл «развратительными». Читательское сознание, распаленное неудержимыми фантазиями писателя, временами становящегося похожим на изощренного растлителя, практически никогда не получает сатисфакции и в результате остается в состоянии растерянности, недоумения и даже обиды. Впрочем, обижаться читателю на автора вряд ли стоит, особенно, если вспомнить простую народную мудрость, не рекомендуемую спрашивать у больного здоровья. И действительно, как требовать ответов на «проклятые» вопросы у человека, который их не имеет. Внутренне не готовый к перемещению в ту духовную реальность, где завеса может приподняться, открыв путь и истину, он и не может их иметь, поскольку пребывает в том духовном измерении, где их в принципе быть не может. Передвигаясь в художественно-интеллектуальном пространстве от романа к роману, Пелевин утешается принципом *движение – всё, цель – ничто*. Это *ничто* выступает у него не как отрицание интереса к цели, но в виде самостоятельного, ни от чего и ни от кого не зависящего экзистенциала *пустоты*, в чьем мертвенно холодном свете ничто из сущего и должного не имеет цены. Он устраняет все различия и иерархии и признаёт лишь один принцип: «Всё равно». А чтобы эта экзистенциальная пустота не казалась столь уж удручающей и обескураживающей, писатель развлекает себя и читателя разными фокусами, похожими на кунштюк со свидригайловским образом вечности как тёмной, тесной, затхлою деревенской бани с пауками по углам. Этот образ, стилизованный под куплет песни группы ДДТ «Что такое осень...», приобретает совершенно особый вид:

Что такое вечность – это банька,
Вечность – это банька с пауками.
Если эту баньку
Позабудет Манька,
Что же будет с Родиной и с нами?

В результате подобных вольных шуток, которых в текстах Пелевина рассыпано неисчислимое множество, образ пустоты утрачивает свою метафизическую сумрачность и начинает выглядеть как нечто вполне безобидное, против чего не стоит восставать, с чем не страшно соседствовать и сосуществовать. Через нее в пелевинский мир плавно устремляются парадоксальная онтология безосновности, философия открытости во все стороны, метафизика распаханности души во что угодно, вплоть до бездн inferнального мира. Всё это придает пелевинской модели бытия какую-то нестерпимую, невыносимую легкость и одновременно лишает пелевинского человека способности испытывать чувства привязанности, любви и ответственности. Автору можно сколько угодно предаваться интеллектуальным играм и эстетическим фантазиям, но если в его собственном сердце, как и в сердцах его героев, царят пустота и холод, если оно не заполнено любовью-привязанностью, если душа парит в бескрайней пустоте и ей не на что опереться, то рано или поздно, она, подобно птице в океане, не нашедшей ни берега, ни острова, ни проплывающего корабля, обречена погибнуть в этой беспредельной пустоте и безосновности.

*Как убить Достоевского: о постмодернистской
физиологии духа*

Чем глубже мы погружаемся в эпоху, именуемую постмодернизмом, тем плотнее она нас захватывает и засасывает. Гуманитарному сознанию становится всё труднее сохранять собственную идентичность, сформировавшуюся за пределами постмодернистских моделей мира и культуры. Тому, кто не желает, чтобы эта идентичность была разъедена агрессивной интеллектуальной средой, приходится сопротивляться. Но чтобы сопротивление было успешным, необходимо ясное понимание природы этой среды.

Когда мы говорим о Достоевском, о проблемах аутентичного понимания и истолкования его текстов, то непременно сталки-

ваемся с двумя полярными методологическими парадигмами. Одна из них опирается на классические традиции библейско-христианского миропонимания, другая носит сугубо секулярный характер.

На рубеже тысячелетий именно секулярная парадигма склонна облекаться в самые изощренные интеллектуальные одеяния. Ныне ее представители претендуют на права интеллектуального лидерства в мире современного гуманитарного знания. Потому не приходится удивляться, что этот процесс затронул и сферы достоевсковедения. Чтобы выяснить, насколько эти претензии обоснованы, обратимся к работам одного из современных российских философов-постмодернистов – Валерия Подороги. Философам он хорошо известен. Литературоведы, исследователи творчества Достоевского также, вероятно, наслышаны о нем как авторе книг и статей по аналитической антропологии литературы⁷.

Впрочем, литературоведы не слишком часто обращаются к текстам В. Подороги. Они их отпугивают, то ли специфическим стилем мышления, то ли языком акцентированного постмодернизма, то ли еще чем-то. Но, скорее всего, дело здесь не в пугливости, а в чем-то ином. Те, кто посвящают массу сил и времени творчеству Достоевского, многое вбирают в себя от него. Они проникаются мыслью о том, что мир писателя имеет не секулярный характер, что это он не замкнут, подобно антропоцентрической галактике Гуттенберга, а беспределен, как Вселенная Бога.

Однако постмодернистское сознание, как правило, не желает с этим считаться и перекладывает Достоевского на собственный секулярный язык и создает своего Достоевского, не похожего на того, который известен литературоведам-христианам. Оно на-

⁷ См.: Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т.1. Н.Гоголь. Ф.Достоевский. М., 2006; Он же. Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М.: ИФ РАН. 1995 и др.

стаивает на том, что для чтения текстов Достоевского крайне важно использовать «наличный опыт телесной практики». Так, Подорога утверждает, что при чтении текстов Достоевского следует сместиться из области риторических, сюжетных, морально-нравственных, идеологических и прочих ценностей текста, из нарративного плана в поперечный ему телесный план. Ведь человек важен как носитель телесной практики, как обладатель телесного опыта, живущий касаниями своего тела с миром. Любые напряжения не только эмоций и чувств, но и сознания, мысли сводимы к напряжениям плоти, к тем или иным траекториям перемещения тела в пространстве и к разной скорости таких перемещений.

Человек Достоевского обладает повышенной чувствительностью к соприкосновениям с миром, так что о нем можно говорить как о человеке без кожи, а об его теле как об открытой, кровоточащей ране. Там, где писатель изображает драму идей, ему для создания очагов напряжения требуются тела, которые могли бы гибнуть, подвергаться оскорблениям, сходить с ума, убивать себя, насиловать других и тем самым указывать траектории, в соответствии с которыми движутся идеи, не находящие разрешения. В результате читателю открывается некий паноптикум разных проявлений человеческой телесности – тела алкоголические, истерические, эпилептоидные, тела-машины, тела-жертвы и т.п.

Таким образом, предлагается довольно экзотический путь проникновения в тексты Достоевского. Всё духовное в них, т. е. смыслы, ценности, этические предписания, оттесняются далеко на задний план. Привычный читательский опыт, язык, умственные, культурные навыки, традиционный аналитический инструментарий гуманитарного сознания оказываются как бы не у дел. Получается, что нужно остаться совершенно безоружным, чуть ли не раздетым донага, вне культуры, вне науки, чтобы в этом виде быть готовым отправиться путешествовать по миру Достоевского. При этом органом восприятия текстов Достоевского

должно стать тело. Через непосредственный контакт читательской телесности с текстами, через кожу, поры в читателя должно входить то главное, что есть в этих текстах.

Как всё это понимать?

Сама по себе идея телесного контакта человека с текстом не нова. В Библии есть рассказ о прямом, непосредственном, телесном взаимодействии человека с книгой. В Откровении Иоанна Богослова мы читаем: «И голос, который я слышал с неба, опять стал говорить со мною, и сказал: пойдй, возьми раскрытую книжку из руки Ангела, стоящего на море и на земле. И я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед. И взял я книжку из руки Ангела, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем. И сказал он мне: тебе надлежит опять пророчествовать о народах и племенах, и языках и царях многих» (Откр. 10, 8-11).

Здесь налицо картина, полная символического смысла. Речь идет о том, что мудрость, обретаемая человеком из книг, может быть горька. Носить ее в себе тяжело. Само это ношение ее внутри себя может приносить страдания. Но зато слова такого человека будут обладать высокой ценностью (сладостью) в глазах других людей.

Но постмодернистскому сознанию такая символика чужда. Оно склонно буквалистски толковать телесную коммуникацию человека с текстом. В результате возникает резкое смещение порога восприятия текстов Достоевского, его снижение, опускание в самый низ, чуть ли не на клеточный уровень текстового организма.

Каковы цели подобного намеренного смещения?

Всё дело в том, что тексты Достоевского, более, чем тексты других писателей, пронизаны *внутренней трансцендентностью*, т. е. причастностью их живого слова «мирам иным», связями с абсолютными смыслами, ценностями и нормами. Они – наследники

Великой Традиции библейско-христианского миропонимания, напитанные духовным опытом классического происхождения.

Внутренняя трансцендентность в максимальной степени присутствует в библейском тексте. Относительно Библии она означает, что каждое слово в книгах Ветхого и Нового Заветов – это Слово Божие, т.е. Слово, пришедшее из иного, трансцендентного мира и вещающее нам о наивысших, абсолютных смыслах и ценностях бытия. Источником, автором этого Слова выступает Бог. Через пророков, священнописателей, евангелистов, апостолов, осененных Духом Святым, эти слова доводятся до людей и именуются откровениями. Откровения же являются речевыми сообщениями, обладающими абсолютной истинностью, абсолютными смыслами, не подлежащими никаким девальвациям. Можно, не боясь преувеличения, сказать, что трансцендентное содержание текста – самое главное в нём. Оно – главенствует потому, что напрямую связывает человека с Богом.

В обычных, авторских литературных текстах внутренняя трансцендентность присутствует в разной степени, от очень высокой у авторов-христиан до очень маленькой у авторов с секулярным сознанием и в отрицательном виде у писателей-богоборцев, вроде Лотреамона, Бодлера и др., открыто, демонстративно поклонявшихся князю тьмы.

Как простому, рядовому читателю, так и гуманитарно-аналитику для адекватного постижения трансцендентного содержания текста нужен особый, специальный орган его восприятия. Таковым является *вера*, и не просто вера в существование чего-то сверхъестественного, а вера в Троидного Бога. Именно она вооружает человека необходимой оптикой восприятия. Гуманитарно-аналитику она позволяет вырабатывать аутентичный методологический инструментарий, открывающий доступ к богатствам духовного, библейско-христианского опыта, сосредоточенного в тексте.

Секулярное сознание, в том числе и постмодернистское, лишено веры. Оно не имеет такой оптики, и для него трансцендентное

содержание текста остается скрытым, недоступным для восприятия и понимания. Но надо отдать ему должное: оно признает, что тексты Достоевского очень богаты какими-то глубинными смыслами, и ему очень хочется до них докопаться. Ему хочется увидеть невидимое, постичь непостижимое. Оно, правда, не в состоянии адекватно идентифицировать эти смыслы, не в состоянии постичь истинную природу внутренней трансцендентности. У него нет нужного для этого аналитического инструментария, нет ключа от интересующего его ларчика. В его словаре даже нет таких слов, как Бог, дух, трансцендентное, абсолютное.

Поэтому прямым путём, т. е. духовными вратами, от духа к духу, оно не может проникнуть во внутреннюю трансцендентность текстов Достоевского. Этот путь для него закрыт. Но оно, повторяю, чувствует, что у Достоевского, в глубинах его текстов за наглядным, очевидным присутствует что-то неуловимо-интригующее, до чего хочется докопаться. И оно находит окольный путь. В. Подорога, избравший его, много сил отдал разработке хитроумной методологии окольного проникновения в тексты Достоевского – через конструкты человеческой телесности. Он назвал ее аналитической антропологией. Этот метод можно сравнить разве что с проектом проникновения неверующего в Царство Божие даже не через заднее крыльцо, поскольку там такого нет, а через какой-то свой, самостоятельно проделанный лаз.

Строго говоря, это даже не странный, а явно запрещенный прием, пример этически недопустимой методологии. Это все равно, как если бы хирург начал подбираться к сердцу через, скажем, гортань. Но постмодернистские методологии тем и отличаются от классических, что для них в гуманитарном познании смещены границы дозволенного и недозволенного, размыты критерии допустимого, отсутствуют этические табу. Постмодернистское сознание всегда готово двинуться тем brutальным путём, который П. Фейерабенд назвал методологическим анархизмом. Этот путь вполне можно назвать также и методологической вседозволенностью или методологической карамазовщи-

ной. Ведь в научно-гуманитарной сфере всё обстоит так же, как и в обычной жизни: если Бога нет, то всё позволено.

Иными словами, «аналитическая антропология» В. Подороги предстает как невероятная методологическая авантюра, как пример того, как масса человеческого ума, труда, изобретательности, таланта потрачены недолжным образом и приводят либо к нулевому, либо к отрицательному результату.

Безобидный, на первый взгляд, и, казалось бы, вполне правомерный интерес постмодернистского сознания к плоти, телесности оборачивается полным игнорированием жизни духа. Его оптика так устроена, что как будто призывает сосредоточиться на телесности, чтобы совершенно забыть о духовности, чтобы рассматривать жизнь духа сквозь призму физиологии. Трансцендентное приносится в жертву трансцендентальному, сознательное бессознательному, духовное бездуховному. В результате это оборачивается тем, что мрак начинает привлекать аналитика в гораздо большей степени, чем свет, аномалии и девиации сильнее, чем нормы, а процессы нисхождения, распада и деградации больше, чем логика положительного, восходящего развития.

Главное в такой методологии – это ее гуманитарная ущербность. В этом своём виде она не приближает читателя к Достоевскому, а отдаляет от него. Самое главное, первостепенное в нём ею игнорируется, а то, что можно считать второстепенным, пятистепенным, десятистепенным, выдвигается на передний план.

Эта методология вместе с работами, написанными в том же ключе, свидетельствует о кризисе гуманитарного сознания. Здесь доминирует тот же посыл, который присутствует в призывах современных отечественных постмодернистов и имеет вид призыва искать философские истины в маргинальных сферах сущего, на окраинах социальной и культурной жизни – в больницах, сумасшедших домах, тюрьмах, на кладбищах, свалках, скотомогильниках и в прочих местах скопления отходов цивилизации.

Отчего происходит такая аберрация зрения? Откуда такие странные методологические девиации? Самый простой и самый

убедительный ответ содержится в притче о блудном сыне. Когда человек теряет связь с Богом, то, в конце концов, он впадает в состояние такого духовного голода, что готов довольствоваться непритязательным, а то и просто отвратительным содержимым свиных корыт.

Постмодернистские опыты прочтения Достоевского – это демонстрация разрыва связи с Богом, с Великой Традицией библейско-христианского миропонимания. Такой подход резко снижает порог восприятия до уровня внимания к самым простым проявлениям жизни. Это всё равно, как в телесериалах о жизни мелких животных, имеющих земляные норы, где камера избирает заниженный ракурс жизневосприятия. Она находится на уровне земли, заглядывает в темные жилища маленьких зверьков и наблюдает за их простыми жизненными отправлениями.

Применительно к нашему случаю это все равно, как если бы веб-камера оказалась встроена в притчу о блудном сыне. Но при этом наблюдатель закрепил бы ее на уровне свиного корыта и наблюдал бы за событиями только там и нигде больше. То, что ею замечено, т. е. совместные трапезы блудного сына со свиньями, будет правдой. Но это не будет правда притчи. У евангельской притчи совсем другая правда, не низкая, а высокая, очень высокая. Она о способности человека не только к духовным падениям, но и к духовному возрождению.

Аристотелю принадлежит формула человека как политического или общественного животного. С позиций постмодернистской антропологии человек Достоевского – это животное, являющееся злостным девиантом. Жизнь его тела, плоти первична; она заполняет пространство текста до предела. А всё прочее в человеке отодвигается далеко на задний план. Телесное, плотское, животное изображается как сущность человека. Так, к примеру, в подпольном человеке всё человеческое вытесняется мышиним. Частичное сходство героя с мышью заслоняет всё прочее, и он начинает прямо отождествляться с мышью. Так происходит подмена идентичностей. Если продолжать двигаться этим путем, то образ любого

из героев можно подменить образом какого-либо животного или зверя. При желании можно не только Достоевского, но и всю мировую литературу превратить в паноптикум из зверей и животных. Но тогда и весь духовный опыт, сосредоточенный в литературе, аннулируется напрочь, и она из великой правды о человеке превратится в гигантскую ложь о нем, в невиданный навет, чудовищный поклёп. И к этому тяготеет, к этому ведет логика постмодернистских прочтений классических литературных текстов.

Можно, наверное, много писать о том, что происходит с человеком и его телесностью не только на уровне земли, но и под землей, не только с живой плотью, но и с посмертной органической материей. Тем более, что та же новелла «Бобок» из «Дневника писателя» Достоевского даёт для этого основательный повод. Однако в знании, полученном при этом, вполне может оказаться много уже не печали, а настоящего, леденящего душу ужаса. Но, спрашивается, нужно ли нам такое знание? Стоит ли знатокам литературы и философии уподобляться некрофилам или патологоанатомам? Стоит ли превращать мировую литературу в замогильные записки человечества?

Цивилизованный человек, тем более ученый-гуманитарий, должен, вероятно, обладать неким внутренним тактом и понимать, что в области гуманитарного знания не всё позволено. Не всякое знание высветляет человеческую жизнь. А если оно ее не высветляет, то, может быть, лучше от него отказаться? Ведь есть же масса вполне достойных познавательных задач.

Когда-то Мартин Лютер в своем трактате «О рабстве воли» жестко и беспощадно обрушился на Эразма Роттердамского. Он обвинял его за то, что тот позволил себе с откровенной непочтительностью говорить о том, будто Бог в соответствии со своей вездесущей природой пребывает не только на небе, но также и в подземных ходах навозных жуков, а также во всевозможных гнусных клоаках. Лютера это возмутило. Никакой серьезный, благочестивый христианин, – гремел он, – никогда не позволит себе сосредоточивать на этом своё внимание. «Разве не должны

мы все учить, что Сын Божий был в утробе Девы и родился из ее чрева? А сильно ли отличается человеческое чрево от какого-нибудь другого грязного места? И сможет ли кто-нибудь описать его без скверных и плохих слов? Однако мы заслуженно осуждаем такие описания, потому что существует множество чистых слов, таких, которые надлежит произносить с уважением и почтением»⁸. По словам Лютера, рассудок Эразма ползает по земле и не помышляет ни о чем, что выше человеческой головы. Высокая Божья мудрость ему не доступна.

Сходную диалогическую ситуацию мы находим в «Гамлете» Шекспира. Когда Полоний спрашивает Гамлета, что написано в книге, которую тот читает, принц отвечает, что каналья-сатирик пишет, будто у стариков совершенно отсутствует ум и чертовски слабые ляжки, что всему этому он охотно верит, но публиковать всё это считает бесстыдством.

Диалог Полония и Гамлета – это более мягкий вариант диалога Эразма и Лютера. Но суть обеих одна: эти диалоги предупреждают об опасностях слишком вольного обращения с трансцендентной реальностью, с ее смыслами, ценностями и нормами, о недопустимости их принижения.

Эразма подвело то, что секулярный рассудок с присущей тому приземленностью суждений, привел его к той недопустимой непочтительности к Богу, в которой его и обвинил Лютер. В произошедшем столкновении содержался этический урок всем гуманитариям и в первую очередь тем из них, кто не всегда понимает, что кроется за велеречивостью иных постмодернистских интеллектуалов. Гносеологическое бесстыдство последних, прячущееся в интеллектуальные кружева, может быть беспредельным по причине секулярной направленности всей их аналитики. А что, собственно, церемониться: ведь если Бога нет, то всё позволено и потому надо пользоваться необъятными возможностями этой методологической вседозволенности.

⁸ Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб., Фонд Лютеранского Наследия. 1997. С.199.

Внешне тексты В. Подороги вполне благообразны. Но на самом деле они представляют собой откровенные надругательства и над Библией, и над Достоевским. Для Подороги Евангелие – это не более, чем «набор психотерапевтических приемов». Точно такое же понимание Евангелия он приписывает и Достоевскому⁹. Но Достоевский не мог так понимать Евангелие. Он – писатель-христианин. Его художественная картина мира теоцентрична. Для него Евангелие – Слово Божье.

Но постмодернистское сознание живет в совершенно ином измерении. Оно привычно оперирует своим атеистическим скальпелем, действуя как серийный убийца, – убивает Бога, одновременно убивает в тексте всё, что отмечено печатью высокой, светлой трансцендентности, и в конечном счете убивает автора. Так что в результате от Достоевского уже ничего не остается, кроме какой-то странной оболочки. Она продолжает носить имя писателя, но ее содержимое уже не имеет никакого отношения к подлинному Достоевскому.

В воспоминаниях современников о Достоевском встречается такой эпизод. Один из знакомых писателя, узнав о его смерти, пошел к нему на квартиру. Случилось так, что он стал подниматься с черного хода, и на лестничной площадке увидел странную картину. В углу на соломе лежала как будто большая кукла, и несколько человек возились с ней. Он поначалу даже не понял, что это такое. И только чуть позже до него дошло: это обмывали и одевали тело почившего писателя.

То, что делает постмодернистское сознание с Достоевским, похоже на эту жутковатую картину. Оно возится с тем, что уже не является Достоевским, а есть лишь омертвевшая часть его текстовой оболочки, и его рабочий принцип похож на слова пушкинского Сальери, говорившего: «Музыку я разъял как труп». Оно с бестрепетным хладнокровием препарирует тексты Досто-

⁹ Подорога В.А. Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М.: ИФ РАН. 1995. С. 266.

евского, иссекает из них всё то, что связывает их с Богом, духом, трансцендентной реальностью, абсолютными смыслами и ценностями.

К счастью, далеко не все гуманитарии склонны к деятельности такого рода, как не все медики готовы идти в патологоанатомы. Но желающие всегда находятся. Не всех гуманитариев прельщает постмодернистская методология. Но тех, кому она нравится, в наше секулярное время всегда можно обнаружить в любой университетской или академической аудитории. И по их общему количеству можно судить о степени, глубине, масштабах того духовного кризиса, который поразил современное гуманитарное сознание.

*Издательство
«ДУХ І ЛІТЕРА»
представляет:*

*Сильвестров Валентин
Дождаться музыки. Лекции-беседы
Изд. 2-е. – К.: Дух і літера, 2012.*

Эта книга – встреча с миром музыки и мысли одного из знаковых композиторов современности Валентина Сильвестрова. В ее основу легли публичные выступления композитора на встречах, организованных в Киеве в 2007 году. Валентин Сильвестров говорит о произведениях, которые он создавал на протяжении более сорока лет, отвечает на вопросы ведущего – киевского композитора С. Пилютюкова, и других участников встреч.

Книга будет интересна как музыкантам-профессионалам, так и всем, кто любит классическую музыку. К изданию прилагается компакт-диск с записями основных сочинений композитора.

Имдаль Макс
Опыт другого видения: статьи
об искусстве X-XX веков.
К.: Дух і літера, 2011.

Данная книга – избранные статьи одного из крупнейших западных искусствоведов второй половины XX века Макса Имдаля (1925–1988) – рассчитана одновременно и на профессионалов, и на людей, интересующихся искусством. Потому что представленные здесь искусствоведческие интерпретации подчинены главной цели: совершенствованию искусства видеть.

Слово в память об учителе – жанр, располагающий к преувеличениям, однако именитый немецкий искусствовед и философ Готфрид Бём едва ли преувеличивал, когда писал, что «способ мышления» его еще более именитого учителя Макса Имдаля (1925–1988) «обусловил формирование нового типа историка искусства». Неизменный участник коллоквиумов междисциплинарной исследовательской группы «Поэтика и герменевтика», объединившей наиболее значимых немецких гуманитариев второй половины XX века, Имдаль уделял большое внимание теоретическим проблемам искусствоведческой науки, разработав новый метод интерпретации картины, который он назвал «иконикой». Между тем, едва ли не основным жанром его искусствоведческой работы была интерпретация (его словами – «реализация» или «исполнение») отдельного художественного произведения, непревзойденным мастером которой он являлся.

Именно эту сторону деятельности Имдаля репрезентирует книга «Опыт другого видения». Опубликованные здесь парадигматические интерпретации охватывают огромный исторический период (от оттонских миниатюр до конкретной пластики 70-ых гг. XX века), представляя работы Джотто, Доменикино, Ван Блёмена, Клода Лоррена, Рёйсдала, Пуссена, Дега, Мане, Сезанна, Брака, Пикассо и Делоне, Альберса, Джакометти, Стеллы, Ньюмена, Юккера, Серра, Агама и Крикке.

Герасимова-Персидская Нина
Музыка. Время. Пространство
К.: Дух и литера, 2012.

Это издание – сборник статей выдающегося музыковеда, культуролога Н. А. Герасимовой-Персидской, включает работы, написанные на протяжении сорока лет.

Проблематика книги: музыка эпохи западноевропейского и украинского барокко, история и теория партесного стиля, «музыка и время», проявление неклассических принципов в европейской музыке от Агс пова до наших дней.

Книга будет интересна как музыкантам-профессионалам, искусствоведам, культурологам, философам, так и всем, кто интересуется развитием европейской музыкальной культуры.

Объект внимания ученого – общекультурные, ментальные связи, которые протягиваются к старинной и очень далекой музыке от музыки современной и архисовременной. Мы все так или иначе их ощущаем, но в работах Н.А. Герасимовой-Персидской эти связи высвечиваются настолько неожиданно, ярко и доказательно, что наши представления о мире, об истории и о нас самих в них существенно обогащаются.

Кира Южак, доктор искусствоведения, профессор

Используя научный инструментарий самых разных дисциплин, Н.А. Герасимова-Персидская раскрывает особенности исследуемой музыкальной эпохи как в широком панорамном освещении ее стилевых и жанровых векторов, так и в тончайшем постижении конкретных текстов, глубоко, почти интуитивном проникновении в особенности мышления и художественный мир авторов, в их мироотношение и мироощущение.

Елена Зинькевич, доктор искусствоведения, профессор

Баумейстер Андрій
Біля джерел мислення і буття
К.: Дух і літера, Інститут Релігійних Наук
св. Томи Аквінського, 2012.

Пропонована книга – досвід наближення до джерел мислення і буття за допомогою майстрів філософської і теологічної думки. Книга складається з кількох тематичних розділів.

Перший із них присвячений дослідженню впливів християнства на формування європейської традиції. Автор намагається довести, що європейська цивілізація має шанс на продуктивний розвиток тільки усвідомлюючи християнське підґрунтя фундаментальних цінностей Європи. У зв'язку із цим особлива увага приділяється ключовій ролі християнської теології у формуванні європейської раціональності. Значну частину книги становлять студії теологічних й епістемологічних поглядів святого Томи Аквінського.

Окремий розділ книги присвячений дослідженню головних філософських ідей Аристотеля. Вперше у вітчизняній літературі пропонується аналіз Аристотелевого поняття субстанції (ousia) як відкритого горизонту запитування й пошуку. У статтях останнього розділу досліджується вплив Платона, Аристотеля, Дунса Скота і Вільяма Оккама на формування модерної епістемології і практичної філософії.

Книга адресована всім, хто цікавиться філософією і теологією, а також усім тим, хто бажає краще зрозуміти головні принципи й цінності, що сформували європейську традицію.

*Седакова Ольга
Найкращий університет.
Епоха, особа, традиція
К.: Дух і літера, 2011.*

До книги увійшли вибрані праці знаного російського поета, літературознавця і філософа Ольги Седакової, лауреата багатьох європейських літературних премій. Актуальним темам культури і суспільного життя присвячені статті й лекції авторки, з-поміж яких: «Апологія раціонального», «Посередність як соціальна небезпека», «Мудрість надії: Данте» та ін. Свого часу кожен такий її виступ набував значення інтелектуальної події, викликав широке громадське обговорення як у Росії, так і за кордоном. У низці матеріалів авторка наводить спогади про свого вчителя, видатного вченого С. С. Аверинцева. До книги також увійшли вибрані поезії авторки, що дають уявлення про її творчість у різні періоди життя.

По-своєму інтерпретуючи пушкінський афоризм: «Кажуть, що нещастя – добра школа; може, й так. Але щастя є найкращим університетом», Ольга Седакова наважується назвати щастя «найкращим університетом», «закінчивши який, можна вже не виживати, а жити».

«...Не лише на Заході, а й нашим студентам нині не пояснити двома словами специфіку історичного ландшафту, з якого виходила Ольга Седакова. Своєрідність її духовного контексту я позначив би оксюмороном: «академічний андеграунд». Прикметник у цьому словосполученні говорить про дружбу з С. С. Аверинцевим, Ю. М. Лотманом, М. Л. Гаспаровим, В'яч. Вс. Івановим, М. І. Толстим, Є. М. Мелетинським та наукову працю в цьому вимогливному колі. Іменник стосується дружби з Венедиктом Єрофєєвим і солідарності з найвідчайдушнішими «відщепенцями» післясталінського СРСР...», – зазначає головний редактор видавництва «Дух і літера» Костянтин Сігов.

*Ямпольская Анна
Эмманюэль Левинас
К.: Дух і літера, 2011.*

Эмманюэль Левинас – один из крупнейших философов двадцатого столетия. В первой части книги дается очерк его биографии в контексте интеллектуальной истории Европы первой половины XX века, а также анализируется влияние на Левинаса духовной традиции иудаизма. Вторая часть посвящена философии Левинаса: роли Другого в конституировании субъекта, этике как первой философии, отношению к феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, полемике с французским неогегельянством и др.

Книга предназначена для философов и всех интересующихся новейшей историей европейской культуры и этики.

Научно-популярное издание

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Киев, ул. Волошская 8/5

Национальный университет «Киево-Могилянская Академия»

Корпус 5, ком. 210

Тел./факс: (044) 425 60 20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net – отдел сбыта

litera@ukma.kiev.ua – издательство

С богословскими, религиозно-философскими и
другими книгами издательства «ДУХ І ЛІТЕРА»

можно ознакомиться на сайте:

www.duh-i-litera.com

Свидетельство о внесении субъекта в государственный
реестр издателей

ДК № 224 от 19.10.2000г.

Друк та палітурні роботи:

МайСТЕР
КНИГ

м. Київ, вул. Виборзька 84,

тел. (044) 458 0935

e-mail: info@masterknyg.com.ua

Свідоцтво про реєстрацію ДК № 3861 від 18.08.2010 р.

Владислав Бачинин – доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского университета. Является автором более 700 опубликованных работ по истории религии, философии культуры, эстетике, социологии литературы, в том числе более 50-ти книг, среди которых: «Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского прото-модерна», «Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма», «Малая христианская энциклопедия», «Введение в христианскую эстетику».

Художественные тексты обладают теологическим, социологическим и антропологическим измерениями. На фоне бесчисленного множества секулярных толкований значимых событий художественно-литературной жизни ощущается острый дефицит их интерпретаций с библейско-христианских позиций. В центре книги – проблема контрсекулярного прочтения произведений классической и современной литературы.