

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...

Выпуск 9

Москва
2014

Ответственный редактор

доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Рецензенты

доктор филос. наук *И.А. Герасимова*

доктор филос. наук *А.С. Тимощук*

9-й выпуск «Ориентиров...» посвящен исследованию разных аспектов идеологии. В нем рассматриваются процессы, происходящие или происходившие в нашей стране, например судьбы легитимности в постсоветский период, общие вопросы соотношения идеологии с властью и культурой, публичным и частным пространством; затрагиваются и исторические аспекты, такие как становление имперской идеологии в России, а также исследуется вопрос о значении традиции для современности, и в этой связи публикуются главы из книг Рене Генона «Общее введение в изучение индуизма», где обсуждается соотношение между метафизикой, религией, философией, моралью.

© ИФ РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

Предисловие

Идеология, власть, социум, культура, история, традиция – эти и другие концепты, созданные философией, относятся к одной и той же реальности, но рассматривают ее с разных точек зрения, в разных перспективах, временных масштабах и ритмах.

В бескрайнем поле социальных, культурных и политических явлений наши авторы акцентируют свое внимание в первую очередь на идеологическом срезе того целого, которое в социальных науках именуется социальным телом. Однако этот аналитический прием должен быть восполнен относительной полнотой предметного поля, т. е. многообразием тех реалий, которые могут быть рассмотрены с выбранной точки зрения, в аспекте присутствия там идеологических моментов.

Наиболее актуальным в этом плане для нашей страны является, конечно, проблема легитимного обоснования власти, поскольку история не предложила нам особо вариативного выбора в этом отношении. Мы в социальном плане сталкиваемся с неразличением как нашими политиками, так и теоретиками временных ритмов, своего рода циклов, свойственных историческим процессам. В этом смысле смешение типов легитимности в политике есть яркий симптом состояния нашей политической жизни.

Но для понимания процессов, происходящих в социуме и культуре, важно также размышлять над историческими тенденциями, кросскультурными сопоставлениями в области реализации власти, традициями, не упуская из виду и общетеоретические вопросы. Небезынтересно отметить, что непредвзятое и точное описание конкретного момента истории нашей страны, в определенном смысле можно даже сказать ключевого момента, может прояснить те фантазии или даже химеры, которые порождает неумное политическое воображение. Мы имеем в виду мечты об империи, которые бродят в умах некоторых идеологов. Ключевым моментом можно назвать переход от Второго Рима к Третьему, т. е. момент зарождения идеи империи, которая вовсе не была порождена ментальностью народов, живших на территории России, как показывается в статье Дана Мурешана.

Особое значение для понимания социальной и культурной реальности имеет взгляд со стороны другой культурной реальности, т. е. сопоставление с аналогичными реалиями в других странах и

цивилизациях. Особый интерес здесь, конечно, представляет Китай, в котором традиции отношения к власти совершенно иные, нежели на Западе (см. статью В.В. Малявина).

Общетеоретические проблемы цивилизационного процесса с самой высокой метафизической точки зрения в сборнике представлены в переводе глав из книги Рене Генона «Общее введение в изучение индуистских доктрин», в которых рассматривается соотношение между метафизикой, философией, религией и традицией.

Но с другой стороны, западная цивилизация, которая далеко отошла от традиции, имеет другой принцип устройства социальной жизни. Здесь важно различие публичного пространства и частного, которое, по определению Х.Арендт, постоянно меняется в истории, чем во многом определяет те исторические результаты, к которым пришла западная цивилизация.

Авторы сборника обращаются и ко многим другим интересным аспектам идеологии в ее многочисленных связях с тем самым целым, которое социологи называют социальным телом.

Т.Б. Любимова

Управлять по-тихому. Культура власти и власть культуры в Китае

Современный человек, требующий, чтобы власть была понятна и прозрачна, ничего не понимает в природе власти или, по крайней мере, не понимает в ней самого главного. Последний из великих политических мыслителей и одновременно первооткрыватель «реальной политики» Никколо Макиавелли завещал всем политикам помнить, что власть должна быть тайной и, стало быть, между управляющими и управляемыми не может быть никакого понимания, никакого внятного соглашения. Власть всегда ставит перед человеком выбор: или ты, или тебя. Выбравший первое пребывает у власти, пошедший – может быть, и неосознанно – по второму пути подчиняется другим.

Слово «тайна» в современном политическом лексиконе имеет чаще всего негативный смысл. Но его можно понимать и по-другому – как отсутствующую реальность, которая своим отсутствием удостоверяет и упорядочивает мир или даже является венцом долгого пути совершенствования, как в известном изречении Ницше: «Настоящая власть, как все хорошее на земле, в конце концов упраздняет себя».

Вот два простых тезиса, вытекающих из сказанного.

Всякая власть от Бога потому, что она, как сам Бог, не явлена миру.

Власть есть сокровенная сущность жизни.

В древнем Китае не знали единого Бога, но отлично понимали природу *жизневласти*. Власть для древних китайцев была равнозначна родовой полноте жизни, ибо только в теле рода жизнь обре-

тает ту цельность и разнообразие, которые делают ее неизбежной, вечной. Тело рода, прорастая в мир коленцами поколений, охватывает и живых, и мертвых. Люди открывают свою причастность к нему спонтанным и интимным образом помимо абстрактных правил и регламентов. А вращение в родовое тело требует нравственного совершенствования, которое выражается в последовательном раскрытии сознания полноте родового бытия.

Таковы основные положения конфуцианской концепции власти. Ее подлинным фокусом служит идея ритуала (*ли*). Последний имеет глубокие корни в естественных обычаях и нормах общественной жизни: почитание предков и старших, атмосфера согласия и взаимной заботы в семье, любовь родителей к детям, дружеское отношение ко всем людям. Из этих постулатов выросли китайские ритуалы власти и придворный этикет. Конечно, ритуалы власти никогда не были бы в Китае столь жизненными и важными и даже буквально *жизненно важными*, если бы они не подразумевали приверженности самой власти ритуалу, т. е. ритуалу как универсальному способу социализации и, главное, духовного роста. Ритуал в конфуцианстве не просто «представляет» идеальные формы жизни, но воплощает саму природу человеческой – и, следовательно, сознательной, одухотворенной – жизни. Правитель управляет миром без усилий, как сознание управляет телом, и, как это сознание, остается невидимым. Вот пассаж из «Сюнь-цзы» (3 в. до н. э.):

«Сын Неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не делает, а все свершает. Подобно куску земли покоится он на своем сидении, и мир послушен ему, как если бы составлял с ним одно тело... Вот что такое Великое Тело».

Этот царственный покой знаменует, впрочем, открытость первоначальному динамизму жизни, творческим метаморфозам мира и потому исполнен безмерной, взрывчатой силы. Об этом аспекте власти – слова о правителе в даосском каноне «Чжуан-цзы»:

«Сидя, как труп, он являет драконий образ (апофеоз жизни). – *В.М.*)

Храня глубокое безмолвие, он издает громopodobный глас».

Ритуальная концепция власти кажется сегодня примитивной и непрактичной. Современный человек привык думать, что власть происходит от свободного соглашения отдельных, оторванных от

социального контекста индивидуумов. Он редко замечает, что теория общественного договора заключает в себе внутреннее противоречие: зачем свободным от социальной среды гражданам о чем-то договариваться друг с другом? Это противоречие снимается не слишком ободряющим указанием на то, что люди нуждаются во взаимной поддержке. И в этом пункте либеральная теория общества неожиданно смыкается с концепцией его ритуальной организации. Правда, для этой последней совместная жизнь людей – не следствие человеческой нужды, а условие полноценности человеческой жизни и, следовательно, личной свободы.

Что лучше: свобода, ведущая к зависимости, или зависимость, обещающая свободу? Ответ ясен, но вряд ли доступен рациональному обоснованию. Тут нужна решимость быть до конца верным своему естеству и принять жизнь в ее непосредственной данности или, точнее, заданности сознанию до разделения мира на дух и материю, субъект и объект. Неослабное внимание к истоку опыта, темной глубине актуальности существования предполагает постоянное повышение духовной чувствительности, способность различать все более тонкие оттенки в опыте. В конце концов реальность предстанет чистой множественностью, бесконечным богатством разнообразия жизни, где все подобно ровно в той мере, в какой отличается от всего прочего. В китайской традиции реальность мыслится как нечто «само по себе такое», «таковость» (*жань*) всякого существования. В этом качестве она предстает одновременно предельной конкретностью и всеобщим метафизическим принципом. По сути, она соответствует пределу существования, в котором вещи переходят в нечто другое и противоположное. Мы находим здесь лучшее оправдание этики, которая возможна лишь там, где мы сознаем свое единство с другими в той степени, в какой непохожи на других. Но важно не забывать и о наличии в этом тезисе общего знаменателя всего сущего. Распуская хватку рефлексии, мы выявляем единство вещей в их пределе, в бездне мировых метаморфоз, в которой нет ничего тождественного. С этой – но только этой – точки зрения, согласно классической формуле, «мое и его – одно» (отметим отсутствие противопоставления «я» и «другие» в этом изречении).

Итак, мудрый *оставляет* мир, потому что он возвращается к своему безусловному естеству, опознаваемому как телесное присутствие-в-мире. И в Европе философы – в частности,

М. Мерло-Понти – замечали, что первый проблеск сознания связан с телесным контактом: мы особенно ясно осознаем свое присутствие в тот момент, когда наши руки касаются друг друга. (Случайно ли китайцы или буддисты традиционно приветствовали друг друга поклоном со сложенными вместе ладонями?) Однако европейские авторы часто не замечают глубинного смысла этого акта, видя здесь только воздействие активной воли на пассивный объект. Такой взгляд противоречит самой идее прикосновения, которое в своей основе есть именно *со-прикосновение*. Истинное восприятие или, лучше сказать, чистая восприимчивость не допускают оппозиции субъекта и объекта: в нем некому и нечего воспринимать. Оно предполагает отсутствие всякого нажима, взаимное уступление и, следовательно, идеальное равновесие взаимодействующих сил в точке динамического покоя. Китайская мудрость учит мягкости души и *нежному* отношению к вещам (ср. понятие катаниксиса, избытка чувствительности в православии). Таков очевидный закон человеческой любви.

Именно усилие оставления, уступания в акте восприятия делает возможным концентрацию внутреннего внимания, ибо оно открывает сознание миру, побуждает его устремляться за наличные горизонты опыта. Конфуцианский мудрец, согласно канонической формуле, «прозревает незримое и вслушивается в неслышное». Для него сама жизнь есть среда и средство самопрояснения сознания, поскольку она есть по своей природе *со-прикосновение*, загадочное, но интимно внятное двуединство гетероаффекта и самоаффекта. Оставляя себя, сознание... проясняет себя. А конфуцианский мудрец всегда «стоит в середине», посредине потери и обретения и «бдит свое одиночество», ибо его внутренняя центрированность ничему не равна в мире конечных вещей. Его путь ведет его не дальше, а выше и одновременно в глубину вещей.

Итак, среда нравственного совершенствования в китайской традиции – одно живое тело мироздания, оно же чистое событие самопревращения, сокровенная метаморфоза, ведущая (возвращающая) сознание к себе. В ней мудрец спонтанно «выправляет себя», направляет себя к точке идеальной центрированности, подобно самонаводящейся ракете¹. Достижение абсолютной центрированности равнозначно высшей просветленности духа: в ней «небесный свет» сознания озаряет весь мир. Усилие самопросветления духа оказы-

вает интимное, бессознательное, но оттого же неотразимое воздействие на все существа именно потому, что оно обращено к точке центрированности каждого, основополагающей точке существования. Любовь к ближнему по-китайски есть любовное и даже любовно-разумное внимание к точке центрированности каждого, ибо эта точка не имеет физических параметров и равно близка всем.

Китайский ритуальный социум, таким образом, представляет собой сообщество лиц (едва ли индивидов, т. е. «неделимых»), которые пребывают в *Пути*, непрерывно учатся. В этом всеобщем пути событийствуют и являются «совопросниками века» все вступившие на стезю самоосознания, а точнее сказать, осознания себя в мире и мира в себе, люди разных времен и пределов земли. Классическое китайское изречение гласит, что у мудрецов разных эпох и краев мира – «одно сердце». Природа этого всеместительного сердца есть чистая общительность как предел и условие всякого общения и сообщения, она же центрированность, присутствующая между двумя крайностями, ускользящий фокус мирового круговорота.

Китайский мудрец погружен в «каждодневное обновление» и в своей непрерывной изменчивости непрозрачен даже сам для себя. Он смотрится в «темное зеркало» (образ Лао-цзы) бездны мировых перемен и никогда не достигает пресыщения, не знает меланхолии всевидящей рефлексии. Стоя в середине всего сущего, в между-бытности бытия, он всегда интересен (от *inter-esse*, «между сущим») самому себе.

В мире музыкальных созвучий ничто не тождественно другому. Из двух человек один всегда расслабленнее и чувствительнее другого. Различие между «знающим» (именуемым в древних текстах также «добрым», «искусным») и незнающим (недобрым, неискусным) принципиально и неустранимо, ведь первый «действует наоборот», возвращается к истоку жизни, а второй плывет по течению к своей смерти. Однако это различие и незаметно для невежды, ведь «оставление себя» не имеет признаков и не может вызывать ни зависти, ни агрессии. Напротив, незаметно для окружающих оно внушает благоговейное почтение к носителю просветленного духа. Такова власть культуры.

Пребывание в фокусе всего сущего дарит мудрому незыблемый покой. А реальный покой в сердце водворяет порядок в мире. Ритуал есть не что иное, как практика покоя и «искусство сердца»,

которому нужно долго и усердно учиться. Учиться именно «раскрытию сердца», которое предваряет, предвосхищает мир вещей в акте «оставления себя и мира». Мудрый владеет миром потому, что способен оставить его и, более того, пред-оставить всему пространство жизненных превращений, свободу быть.

Одно из самых трогательных описаний нескончаемого пути к описанной выше идеальной ясности и чуткости духа принадлежит художнику Шэнь Чжоу, который в надписи к своей картине «Ночное бдение» (1492 г.) подробно описал свой опыт духовного освобождения. Погрузившись в медитацию в ночной тиши, Шэнь Чжоу не без удивления отмечает, что звуки, приходящие извне, не обременяют его дух, а становятся частью его самого, так что для мудрого «истинный слух таится в многоголосице мира, а истинное зрение – в пышности узоров». Последнее, что донеслось до уха живописца, – звон колокола, внезапно открывший его сознание безмерной шири неба. Эта исповедь Бодрствующего в ночи заканчивается словами:

«Когда умолкают звуки, меркнут образы и воля воспаряет привольно, что такое эта воля? Она во мне или вне меня? В вещах ли она? Или она проистекает из способности откликаться вещам? Здесь должно быть различие, и оно внятно мне. Сколь же велика сила духа, обретаемая в долгие часы ночного бдения при горящей лучине! Так приходит ко мне покой души и понимание природы вещей»².

Принципом соотнесенности всего сущего в китайской традиции обосновывается всякая общественность. Его классическое, но по необходимости парадоксальное выражение мы встречаем в классической формуле: мудрый «соответствует другим в том, что само по себе таково» (*ин у цзы жань*). Иными словами, чем больше человек открыт бездне мировых метаморфоз, тем больше он становится самим собой, тем ближе он к правде своей жизни; чем решительнее оставляет он свое частное, маленькое «я», тем он спокойнее и увереннее в себе.

Если древнее конфуцианство удовлетворялось проповедью центрированности в сфере общественной нравственности, то даосская традиция указывала на онтологическую предпосылку и вместе с тем конечную цель совершенствования: всечеловеческий «высший предок», «изначальный облик» каждого, в котором полное преодоление оппозиции субъекта и объекта знаменуют дости-

жение предельной ясности духа. Последняя, впрочем, сливается со спонтанностью общественного *praxis*'а (со временем конфуцианство переняло эту тему).

Итак, мудрая жизнь, согласно конфуцианской формуле, – это «постоянство в срединности». Срединность и есть та заложенная в человеке Небом добродетель, которая позволяет людям развивать свое моральное (другого конфуцианская традиция не признает) сознание. Идеальный человек традиции умеет вывести из первичной интуиции Срединного Пути бесконечно сложную гармонию жизни. В этом он только следует своей природе или, точнее, восходит к истоку всего случающегося, живет *предвосхищением* мира, как бы первичным фантазмом бытия, который присутствует в собственной сокровитности. Но он глубоко чужд всякой фантастики и мистики, ибо совершенно естествен, т. е. принимает жизненный опыт в его реальной полноте – как смешение актуального и виртуального, наличного и чаемого. Невозможно понять китайскую идею «жизневластия», не учитывая, что ее основные понятия возводят о метаморфозах жизни, указывают *путь вещей*, как, например, в изречениях даосского патриарха Лао-цзы:

Согнувшееся будет целым.

Скривившееся будет прямым.

Обветшавшее обновится...

В классических китайских пейзажах, всех этих «горах и водах без конца», где вещи в своем «великом избытии» (выражение Лао-цзы) ежесекундно, спонтанно и с безупречной *точностью* раскрывают себя, свершают свою судьбу, мы воочию наблюдаем напряженный поиск художником центрированности сознания, спонтанные всполохи живого, постоянно взбадривающегося духа. Мы постигаем, что такое живопись как *живое письмо* бодрствующего сердца, утверждающего свою вечность в открытии себя заново.

В таком случае власть происходит из следования (*шунь*), следования первичному импульсу жизни или, как выражается швейцарский педагог Й. Гассер, «пробуждения живой подлинности сердца – чтобы вызвать к жизни все, чем мы не являемся»³. А заданием власти является «поспешествование» (то же слово *шунь*), предоставление каждому существу возможности восполнить себя, возвести себя к своему родовому бытию. Умея облагодетель-

ствовать других, властвующий противоположен им в том, что знает, как возвратиться к истоку «живой подлинности сердца», тогда как обыкновенные люди плывут по течению к собственной смерти. В «Дао-Дэ цзине» (гл. 65) о мудром правителе говорится так:

Милуя других обратным ходом,
Он достигает Великого Пособления (*да шунь*)

Конфуций говорил об «одной нити», которая пронизывала все его наставления. Однако он отказался дать ей определение. Молчание первого китайского мудреца имеет, надо полагать, более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд. Ведь речь идет об ускользающем центре мирового круговорота, где одновременно ничего нет и все есть. Эта точка всеобщей предельности есть и середина, и сердцевина, и среда всего сущего. В ней каждая вещь переходит в свою противоположность, существует ровно настолько, насколько не существует. Здесь в жизни человека Пути происходит качественный скачок: все человеческое внезапно обретает «небесное» качество, оборачивается бездной нечеловеческого. Так, в центре китайского дома находится дворик – по-китайски «небесный колодец», – пустота которого открыта пустоте небес, а дверь внутри дома может иметь абстрактно-геометрическую – выражающую «небесное совершенство» – форму круга. Интерьер комнат в древнем Китае с их крайне скудной и многофункциональной мебелью со всей очевидностью подчинялся принципу пустоты (впрочем, реальности как раз наиболее полезной и практичной), а здания имели опять-таки абстрактно-модульную конструкцию и простейшую, почти устраняющую саму себя форму низкого параллелепипеда (не отсюда ли происходит любовь современных китайцев к небоскрегам американского образца?).

По той же причине в философской литературе древнего Китая господствуют тяготеющие к собственному пределу, предьявляющие разрыв в преемственности смысла жанры афоризма и анекдота. Подобно тому, как духовная чувствительность сопутствует взаимной уступчивости в нежном соприкосновении, так и истина суждения для китайцев не выявляется в споре, а постигается в лакунах смысла, безмолвной «сообщительности сердец». Присущая традиционному образу китайского мудреца ироническая улыбка выражает тот же внутренний разрыв в опыте. Этот

разрыв чувствуется и в китайском этикете, где обходительно-иносказательные манеры, «пафос дистанции»⁴ указывают на «небесную» твердость духа.

Теперь мы готовы к восприятию главной истины китайской традиции, которая выражена в формуле «согласного единства Неба и Человека» (*тянь жэнь хэ и*). Эта формула указывает на «взаимость» небесного и человеческого в мире: одно продолжает и завершает другое, так что предел человеческого, уже не вмещающийся в человеческие понятия, совпадает с полнотой небесного: человек, по китайским представлениям, призван «завершать работу Неба». Небесное начало пребывает в самой гуще общности именно потому, что работа над собой требует преодоления всего субъективно-частного. Оттого же истина небесно-человеческого согласия утверждает возможность воздействия на окружающий мир без видимого усилия, посредством как бы внутреннего, интимного, практически незаметного внушения в мировой духовно-соматической субстанции. Не может быть иной концепции действия там, где уже снята оппозиция субъекта и объекта и высвобождено пространство для чистого, столь же единичного, сколь и всеобщего события.

Конфуций говорит об истине сообщительности, помимо прочего, в суждении о природе коммуникации и управления, которое странным образом одновременно противоречит здравому смыслу и подтверждается им: «Если сам прям, то слушаться будут без приказаний. А если сам не прям, то слушаться не будут, даже если прикажешь». Перед нами еще одно указание на природу добродетели в китайском понимании: как силу нравственного совершенствования, оказывающего на всех неотразимое благотворное воздействие. Этот тезис естествен и даже неизбежен в контексте мировоззрения, рассматривающего реальность как одно живое тело, равно физическое и духовное. Не так ли наше сознание управляет нашим телом?

Средоточием тела является «сердце» – реальность одновременно личная и вселенская, разумная и чувствительная. Сердце принадлежит телу и в то же время является его фокусом, «господином». Оно знаменует предел телесного бытия, в котором последнее обретает новое качество всеобщности, вездесущности, превращается в «великое тело» мира. Это есть также пространство

действия одухотворенной воли, которая управляется «сердцем» и благодаря своей необычайной концентрации способна стать материальной силой. Аналогичным образом, согласно наставлениям китайских мастеров духовных упражнений, бодрствование духа соответствует «пределу слуха и зрения». Это определение отличается замечательной двусмысленностью: речь идет и о квинтэссенции чувственного восприятия, и о его преодолении. Так музыкант-виртуоз, строго говоря, не слышит исполняемой им музыки, а воистину живет ею. Точно так же духовная просветленность в поздней китайской литературе часто определяется как «точка одухотворенного света» в сумраке индивидуального сознания, которая дает импульс духовному просветлению, но сама не имеет ни физических, ни умозрительных параметров и «блистательно отсутствует» в опыте и знании.

Одна из самых поучительных метафор духовного бодрствования встречается в древнем трактате о психофизическом совершенствовании «*Си суй цзин*» («Канон очищения костного мозга»), где сказано: «Претворяющий Путь подобен слепцу, идущему без посоха». Слепой не знает разделения мира на внешний и внутренний, не имеет самообраза, для него существует только бесформенное пространство его тела, все точки которого находятся на одинаковом, но не поддающемся измерению расстоянии. Такое тело есть только бесчисленное множество точек приложения воли, причем эта воля, будучи свободной от привязанности к предметности мира, способна достигать очень высокой степени концентрации, стирающей грань между духовным и материальным.

Западные авторы часто оказываются в затруднении, когда пытаются определить познавательные послышки китайского мировоззрения. В этих послышках нет ничего похожего на столь важный для западной мысли параллелизм идей и вещей, языка и бытия, трансценденции и имманентности. Путь не может быть предметом отвлеченного знания. Чтобы его узнать, его надо пройти. Поэтому, как сказал Конфуций, «Небо не говорит». Это значит, что за него говорит человек. И если человек говорит от «чистого сердца», его устами говорит Небо. Но на человеке лежит и великая ответственность оберегать «небесную глубину» смысла, не позволяя сводить ее к предметным значениям. Сведение первоизданной разомкнутости смысла к предметности понятий соответствует в категориях

китайской традиции созданию «побочной», «ложной» школы, и китайские учителя не уставали предостерегать от таких тупиковых ветвей традиции.

Перед нами вырисовывается малоизвестная на Западе утопия чистой имманентности жизни, анонимной стихии бытия. В этом мире органической цельности и гармонического всеединства одного живого тела все происходит одновременно и спонтанно, все всему соответствует, и эта полнота мировой событийности, наполняющая все сердца ликующей радостью, не имеет ни примет, ни памятных следов. При всей привлекательности и, повторим еще раз, неизбежности этого жизненного идеала для китайцев он не мог не порождать разного рода споры и недоразумения. Не так-то легко концептуально обосновать совпадение духовного просветления и чистого естества жизни. Эта мировоззренческая посылка в равной мере питала проповедь постепенного и притом книжного обучения (что было, заметим попутно, необходимым условием воспроизводства правящей элиты в бюрократической империи) и идею мгновенного и полного прозрения истины помимо книжной учености. И самое главное, всегда существовала опасность отождествить чистоту беспредметного сознания с конкретными формами человеческой практики – культурной, общественной, политической. Было бы очень поучительно посмотреть, каким образом это происходило в истории Дальнего Востока.

В свете сказанного можно разделить цивилизации на, так сказать, «распредмечивающие» и «опредмечивающие». К первому типу относится мышление в категориях открытости сознания событийности мира и, следовательно, металогической связи мистической глубины (самоотсутствия) духа, т. е. внутренности внутреннего и внешности внешнего: декорума полностью эстетизированной жизни, «лица» власти, «тени» и «следа» внутренней реальности. «Опредмечивающая» цивилизация оперирует логическим параллелизмом духа и материи, понятий и вещей, субъекта и объекта. Она вторична и производна от цивилизации «распредмечивающей». Точно так же самотождественность субъекта, являющаяся основой либерально-демократического строя современного Запада, вторична по отношению к заданности индивидуальному сознанию мировой событийности.

Мировая история есть процесс постепенного отделения «опредмечивающей» мысли от своего истока. В Китае ее первой фазой стало характерное уже для некоторых течений древней мысли отождествление физического тела с «большим телом» мироздания. Педантично каталогизировались соответствия между внутренним состоянием и действиями правителя, и законами космических циклов. В эпоху позднего средневековья та же тенденция дала о себе знать в низведении духовного опыта на уровень психической эмпирии. В новой прозаической литературе и в театральных пьесах правители предстают уже обыкновенными людьми с индивидуальными характерами, чувствами и пороками. Тем не менее наследие традиции не теряло и не теряет жизненной силы в Китае в той мере, в какой Китай остается не только «Срединной империей», но также империей Срединного Пути и «Поднебесным миром», т. е. миром внутри мира и миром, несущим в себе мир.

Предложенная типология, кстати, хорошо объясняет различия между западной и восточной ветвями христианства именно в конечных продуктах их исторического развития: декларация слепой веры с погружением в гущу мирской жизни в протестантизме и узрение Царства Небесного подвижником, чье уединение есть залог его несравненной общественной значимости (в этом смысле выход святости из монастыря в скит, ее фактическое возвращение в мир есть существеннейший факт исторической судьбы православия).

Мировоззрение «опредмечивающего» типа занимает господствующее положение в моноэтнических и региональных по своим масштабам политических образования. Островная и выработавшая сильную националистическую идеологию Япония представляет, пожалуй, самый яркий пример такого типа цивилизации. Японцы старательно переняли и притом утрировали многие положения китайской традиции. Это касается прежде всего основы конфуцианства – понятия «ритуала» и силы его нравственного воздействия, которая в японской культурной практике – классическом театре, чайной церемонии, искусстве гейш – и просто в бытовом поведении доведена до высот небывалых или давно утерянных в Китае. До предела утрировано и самоумаление в ритуальной коммуникации: достаточно вспомнить коленопреклоненный поклон японцев с касанием лбом земли, т. е. как бы низведением себя к «нулевой отметке». Интересно, однако, что японцы

не связывали смысл ритуала с достижением «срединности и прямоты». Не менее известно и усердие японцев в пестовании «возвышенной воли», породившее в Японии не имеющий равных в мире культ сильного характера и упорства в достижении поставленной цели. То же касается и «лица», оберегаемого в Японии как нигде в мире, и «человеческих обязательств», принявших вид «глубокого сочувствия» (*кимоти*), и чувства семейной любви, превратившегося в императив постоянной «интимной заботы» (*амэ*), и, конечно, «искренности», которую японцы мыслили как преданность (*макото*) лично главе семейства, корпорации, государству; преданность настолько полную, что японец даже в мыслях неспособен отделять себя от своего коллектива и тем более распространять сплетни о нем (в Китае никакой коллектив не может существовать без сплетен). Старательное исполнение всех этих добродетелей создавало совершенно безличную среду, где каждое действие было лице-действом, действием маски, где игра утверждала норму. Не удивительно, что японцы с необыкновенной старательностью культивируют в себе бесстрашие, намного превзойдя в этом занятии китайцев.

Увлечшись исполнением отдельных добродетелей, японцы оставили без внимания их символическое измерение, вернее, так и не поняли его. Они восприняли китайскую традицию в ее исторически завершенном виде, где проблемам духовной жизни давалось радикальное и окончательное решение, как в полюбившемся японцам «мгновенном просветлении» дзэн. Благодаря буддизму японцы глубоко осознали значение пустоты в требовании «оставить все». Японский гений наилучшим образом выразил себя там, где произведение искусства представляет как будто случайно увиденные, мимолетные, ничем не примечательные образы. Это значит, что сила просветленного духа может превзойти все, кроме одного: самой спонтанности события. Парадоксальным и все же закономерным образом японцы столкнулись с необходимостью дать образ спонтанности – такой же нормативный и неуничтожимый, как она сама. Сад пятнадцати камней при храме Рёандзи в Киото первоначально был фиксацией фантазма. Но вот уже шесть веков его материальный след стоит перед глазами посетителей только для того, чтобы засвидетельствовать иллюзорность всего сущего.

Фиксированность взгляда стала, пожалуй, самой характерной чертой японского мирозерцания, так резко отличающая его от китайской традиции, центральная тема которой – метаморфоза, «рассеивание» как возведение вещей к вечносущему типу. Если в Китае живопись называли «одной чертой кистью» (определение, в чисто китайском вкусе совмещающее символическую глубину опыта и практику изобразительного творчества), то японские художники стали рисовать картины, буквально состоявшие из одной черты и тем самым с предельной остротой демонстрировавшие проблему несопоставимости явления образа и его сокрытия. Другой показательный пример – японские боевые искусства, арсенал которых складывается из статичных поз (*ката*), тогда как в китайской традиции фигурируют «дорожки», преемственность движений (*лу*) и текучие «конфигурации силы» (*ши, цзя*). Японские ката имеют только практическое и спортивное значение, которое в боевых искусствах Китая является не более чем побочным результатом занятий. Не удивительно, что, по признанию одного мастера каратэ, для энтузиастов этого боевого искусства «значение ката часто остается непонятым... Можно предположить, что часть их репертуара была намеренно искажена, чтобы ограничить их знание кругом посвященных учеников»⁵. Автор этого высказывания не понимает, что смысл нормативных движений в традиции относится к символической матрице опыта, которая предшествует индивидуальному сознанию. Эта матрица не столько секретна, сколько интимна, отсутствует в знании и опыте, но как реальность живого тела мироздания обладает безупречной действенностью. Смутная интуиция этой реальности выражена в словах французского японоведа О.Берка, который называет *ката* «отпечатком» некой коллективной нормы, которая позволяет обществу «подняться на уровень коллективного сознания, недоступного сознанию индивидуального субъекта»⁶. Правда, японская традиция не учила знанию этого «прежде небесного», пред-мирного бытия.

«Пустота – вот форма, форма – вот пустота», – гласит главная мудрость буддизма Восточной Азии. Необъяснимая и оттого еще более неумолимая кристаллизация пустотного духа в вещах обусловила внутренний драматизм японского мирознания, которое разрывается между необходимостью и невозможностью совместить то и другое. В таком случае творчество равнозначно

произвольной остановке взора, и от этого кошмара неистребимого эстетизма можно избавиться только еще более решительным произволом. Не здесь ли нужно искать причины гипертрофированного внимания японской элиты к возвращению негибкой воли вплоть до культа бесстрастного, досконально ритуализированного самоубийства?

Информационная цивилизация вновь поставила категорию пустоты, самоотсутствия события в центр человеческой деятельности. Сегодня социум «центрированности» может сыграть первостепенную роль в развитии неформальных, обращенных к интимной правде жизни, скрепленных любовным вниманием сообществ личностного роста, которым, как становится все более очевидным, принадлежит будущее. Такие оазисы современной «пустыни реального» – единственная сила, способная придать общительности, ставшей сегодня слишком доступной, слишком обесцененной, весомость нравственной со-ответственности, «удержания центрированности» – этого подлинного условия человеческой свободы.

Примечания

- ¹ Прекрасной иллюстрацией этой темы является рассказ о поваре-виртуозе в гл. 3 даосского канона «Чжуан-цзы».
- ² Подробнее см.: *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового Времени. М., 2000. С. 297–299.
- ³ *Johannes Gasser.* Resource Pedagogy. From Tao to the Man Whisperer. Bern, 2006. P. 11.
- ⁴ Конфуций учил «почитать духов, но держаться от них в отдалении». Конфуцианский ритуал учит людей понимать их несходство.
- ⁵ *Kenji Tokatsu.* La voie du karaté. Paris, 1979. P. 90.
- ⁶ *Berque A.* Some Traits of Japanese Fudosei // The Japan Foundation Newsletter. 1987. Vol. 14. № 5. P. 7.

Идеология: пространство публичного и способность суждения*

Жизнь подобна играшам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые лучшие приходят как зрители; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единственной только истины.

Пифагор

Идеология есть посредник между властью, культурой и обществом. Поэтому считать ее только инструментом политической борьбы или господства какой-то группы или класса неверно. Идеология отнюдь не совпадает со сферой политики, она гораздо шире и охватывает собой все общество и культуру. Это их общее информационное поле, мир идей, связанных не только с властью, но со всей жизнью общества. В страстях политической борьбы XIX–XX вв. ее свели к так называемым большим идеологиям (консерватизму, либерализму, социализму, фашизму). При этом исчез ее первоначальный смысл, предложенный А. де Траси, к которому стоит вернуться, а именно логика идей, знание о чем помогает управлению и просвещенному строю жизни. Может быть, стоит вернуться и еще дальше, к миру идей Платона, который точно лучше наших современников знал, как живут идеи, как устроен мир мысли. На современном языке можно говорить о едином информационном поле социума, причем идеология содержит как теоретическую часть, так и предписания, т. е. ей свойственна к тому же модальность должного. Идеи в этом общем поле существуют не как голые мысли (без *при-страстия*, к чему в принципе должна стремиться наука), а в оболочке чувств, желаний, одобряемых образцов поведения. Жизнь идей происходит не хаотично, просто порядок их соотношений и изменений очень сложен. Однако от идеологии и от

* Работа подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Культура и власть», грант № 12-03-00095.

ее сложности избавиться нельзя, да и не следует, ведь она не только борьба идей и интерпретаций. Поэтому, к примеру, не удастся «придумать» национальную идею для нашей страны, хотя бы в этом придумывании участвовали самые изобретательные умы. Самая простая из возможных идей была бы: Россия – великая страна. Конечно, кто же против. Но чтобы это так стало, было и осталось, надо знать, как и чем живет мир идей, мир мысли.

Считается, что время больших идеологий уже прошло. Появилась мода на антиидеологизм. Однако идеология просто ушла в тень, она не осознается. Теперь сама идеология вынуждена перелицовываться под идейный образ какого-нибудь из более частных институтов, скрывая свои универсалистские претензии. Она хочет выглядеть как наука (марксизм, например, выдавал себя за науку под видом политэкономии), как правосознание (диктатура закона), под видом религии (здесь пропитано ею почти все, начиная от «картины мира», морали и вплоть до так называемой симфонии светской и духовной властей), стоять позади искусства (под прикрытием выражения естественных чувств), или в обличье образования, под обложками школьных учебников и тетрадок, она управляет с экранов компьютеров и телевизоров становлением личности человека, дабы та не вышла из-под наблюдения коллективного разума. Информационное поле едино; формулировки и их интерпретации (идеология) разделяют его, создавая множество множеств, воюющих внутри себя и с целым. Но даже в облике этих частных проявлений идеология не может отказаться от своего универсального стиля; при всей полистилистике современной культуры притязания сохраняются; идеология всегда будет говорить о **единстве и общем благе** («Обнимитесь, миллионы!»). В этом смысле она есть аналог языка. Ведь язык и есть система идей, облакаемых в знаки для создания поля общения, публичного пространства, в котором и происходит общение. Разрушители языка разрушают и среду общения, «сажают» информационные вирусы на этом общем поле социума. Здесь самое непосредственное место идеологии. Здесь место всеобщим идеям и общим идолам. Она есть универсальный язык культуры, согласно П.Рикёру, суть ее жизни – борьба интерпретаций. Борьба за что? За символический капитал. Борьба поляризует информационное поле, в современ-

ном мире одним образом, в традиционном обществе – другим, но это не значит, что можно отменить само поле, если избавиться от той или иной поляризации.

Можно отдельно и специально рассматривать ее присутствие в различных институтах культуры: в религии, науке, праве, образовании, искусстве. Ни один из этих институтов не является автономным, несмотря на либеральную концепцию независимого существования искусства или религии. Их общим языком является идеология, и сам язык уже содержит в себе идеологию.

Конечно, в действительности все три момента – власть, культура, общество – сплетены воедино, но аналитически их можно разделить ради понимания этой ирреальной реальности. Чтобы стать зрителем и свидетелем происходящего, надо занять позицию, с которой можно что-нибудь созерцать, т. е. занять точку зрения, располагающуюся вне созерцаемого процесса, отвлеченную, умственную, – точку зрения умозрения. Как раз такое аналитическое приспособление из трех взаимосвязанных понятий (власть, культура, общество) даст нам возможность созерцания и рассуждения. Ничто из этих предметов не дано как самостоятельная реальность, они есть продукт той самой социальности, которую они и конституируют. Она их порождает, и они ее учреждают в этом процессе. Это взаимное порождение.

Тем не менее мы будем понимать под этими терминами следующее, ссылаясь на то, что это интуитивно ясно, т. е. на суждения здравого смысла, или на то, как это понималось другими.

Власть – способность принимать решение и навязывать его обществу или даже отдельному частному индивиду, способность менять направление «естественного» развития ситуации и применение этой способности. Власть в классическом понимании реализуется в отношениях господства-подчинения (Гегель и последующее развитие рационального понимания власти через «сознание»). Власть как подавление, доминирование одних людей или групп над другими. Есть субъект власти и объект. В основе власти лежит готовность принести в жертву другого и готовность самому подвергнуться риску – готовность к убийству и к смерти (с этого начинается рассуждение о господине и рабе в «Феноменологии духа»).

Или же, если понимать ее не классически: власть **не** есть ответственность, которую можно получить и охранять, пользоваться, а функция (М.Фуко). Она есть сумма стратегий, дисциплина, про-

низывающая собой все институты и тем связывающая их воедино. Она диффузна и реализуется в столкновении сил, в изменчивых диаграммах сил. Институты тоже властью не порождаются, а есть серийное ее производство. Иными словами, власть не имеет автора на земле, но нет его и выше. М.Фуко говорит о предрассудках относительно власти – якобы ею владеют как собственностью, или же она локализована в государстве или персоне, или что она осуществляется насилием и законом. Однако, согласно его идее, сам закон двусмыслен (не по содержанию позиций и статей, а по самой сути), он есть набор способов его же и обходить. У.Эко так комментирует идею власти Фуко: «В наше время Большой Брат, наблюдающий за нами, лишен лица (но мы-то перед “Братом” открываем свое лицо! – Т.Л.). Он не единоличен. Большой Брат это – глобализованная экономика. Так Власть у Фуко являет собой нечто неопознаваемое – комплекс центров, вступающих в игру и поддерживающих друг друга... Эта власть неопознаваема, она не имеет лица – то есть она непобедима. По крайней мере, подобную власть очень трудно контролировать»¹.

Надо добавить еще два момента – две акциденции. Первый: нередко идею власти как существенного определения социума натурализуют, но уже не в том смысле, что она якобы дана от природы, а в том, что ее распространяют на природу. При этом никогда не определяют точно, что под «природой» понимается, да это и невозможно, как невозможно определить никакое из всеобщих по форме понятий. Универсалии-фикции, подобные понятию природы, понятию весьма многозначному, границы приложения которого указать нельзя, как правило, производятся проекциями из внутрисоциального мира вовне, в то, что не освоено социумом. Это и называют природой. Поэтому идея власти над природой есть, по сути, стремление расширить границы социума. Парадоксы власти возникают из этого стремления расширить границы, раздвинуть их во внешнее, беспредельное, все растворяющее, в целях, например, познания и контроля (исследование, «разведывание», выход за данные возможности). Или же, с другой стороны, установление непроницаемых границ, замкнутого пространства социума и внутреннего пространства власти внутри социума в целях безопасности самой власти. Аристотель специально отмечал, что общество есть нечто самодостаточное, самоотждественное, очевидно, про-

должая в этом мысль Платона об идеальном государстве (мысль, восходящую к более древней, если не изначальной традиции). Таким образом, обе тенденции, центробежная и центростремительная, создают внутреннее напряжение для власти, по крайней мере в современном мире.

Второй момент: власть и сама есть некий информационный поток, и проявляется она как управление другими различными потоками – ресурсными, деятельностными, информационными и т. д., т. е., по сути, власть тогда становится созданием проектов и управлением их реализацией.

Комментарий

Надо отметить, что по-немецки власть *Macht* (власть, сила, мощь, государство), *Gewalt* (власть, насилие, от *walten*, господствовать, управлять), *Willen* – воля; по-французски *Pouvoir* (власть, глагол – мочь, т. е. это реализация возможности, *l'autorité*; авторитет, как автор события, *vouloir* – воля, хотеть, того же корня, что и *Gewalt* и *Willen*). В русском языке воля, власть и владение одного корня. Смысл этого слова в русском языке связан скорее с обладанием, чем со способностью реализации возможностей, скрытых или явных, приведением вероятности к действительности, и – как владение и воля – власть прикована (на какое-то время) к центру воли и владения. Поэтому мысль о рассеивании власти, о том, что у нее нет автора, есть плод определенного развития той самой культуры, в которой она реально успела рассеяться, где она отъединилась от воли и обладания. На первый взгляд, речь идет об одном и том же, но укоренены эти понятия на разной почве, поэтому и смысл в них вложен не одинаковый. Но в любом случае, даже если держателем этой функции власти оказывается коллективный «никто», на виду, в публичном пространстве есть тот, кто ее представляет. Исполнитель «партии власти» только оглашает эту партию, арию, он не ее автор, он только истолкователь обретенного места, точки приложения власти, интерпретатор.

Культура – символический уровень общения, создающий возможность понимания между людьми в совместном действии. Суть ее не в том, что она сохраняет и транслирует сквозь время

стандарты чувствования, воления и разума. Это не только социальная память и не столько память вообще (такое понимание обусловлено современным изменчивым состоянием мира, расщеплением деятельности и установлением между распавшимися единствами новых, чаще всего неорганических связей; память лишь одна из функций культуры). Память хранится в другом месте – в социальном теле, Абсолютная память (о которой говорит Фуко) где-то рядом с Абсолютом (если его еще не окончательно отменили и он пока не умер), а в культуре есть только напоминания. Культура есть символический уровень общения, виртуальное производство способов общения. В ней есть все, что в социуме, но только в идеальном пространстве и времени, это существование макета по сравнению со стройкой. Принцип ее существования – неприкрепленность к конкретной ситуации. Ее «предметы» живут, плавают в ирреальном мире, сколь реалистичными (или даже реальными) они бы ни казались.

Общество – организация общения в совместной человеческой жизнедеятельности в самом широком смысле. Формы общения разнообразны – от организации частной жизнедеятельности, например, в семье (животный союз, по В.В.Розанову) до всеобщих установлений, например государство. Это определение ведет свое начало от Аристотеля. Недостаток его в том, что оно тавтологично, к тому же трудно определить (поставить границы), что есть само общение. Будем думать, что это интуитивно ясно. Аристотель в качестве признака «общества» выдвигал, как мы только что отметили, его самодостаточность, оно само себя всем обеспечивает; это некое целое, подобное хору или оркестру.

Аналогию между оркестром, музыкой и обществом заметили давно. В науке и литературе можно напомнить о М.Вебере, который в строении произведения видел символизацию социальных отношений, не говоря даже о Т.Адорно и его «Социологии музыки». В кино сразу же вспоминается «Репетиция оркестра» Феллини. И здесь интересно не то, что авторитарной власти дирижера противостоит своеобразная оппозиция оркестрантов или что внезапная внешняя сила разрушает стену здания, в котором происходит все действие (т. е. живет сообщество). Интересна сама аналогия жизни общества с репетицией, а не с исполнением, не с законченным произведением, а только с бесконечной и бестолко-

вой подготовкой. Самого произведения мы не слышим и никогда не услышим. Это не простое свидетельство, а диагноз состояния нашего мира.

Идеология и власть. Конечно, идеология есть инструмент власти, но и сама власть как искусство принимать решения и заставлять других их воплощать в жизнь абсолютно нуждается в идеологии, дабы не быть просто насилием. Самый худший вариант, когда со стороны власти предлагается и навязывается некая доминанта, т. е. единственная идеологическая концепция, причем не важно, будет ли она либеральной, религиозной или коммунистической. Да в современном мире это и невозможно – невозможно надолго. Долгожители в этой среде именно такие концепции, которые как бы выталкиваются из толщи информационной среды на поверхность, им приходится бороться за место под солнцем с уже устоявшейся доминантой. Этим занимаются отнюдь не властители (это две разные социальные и культурные функции), этим занимаются люди, обладающие мощной исторической и политической в широком смысле интуицией, т. е. идеологи, мыслители, философы. Кант был идеологом просвещения, Гегель назвал его даже идеологом Французской революции; Маркс был идеологом социализма. А Наполеон не был идеологом, он был деятелем, Дух на коне, как назвал его тот же Гегель, который мчался по зову духа войны. Никакой идеологии, кроме тотальной войны, он не создал. Конечно, это все характерно для западного мира, отпавшего от традиции, в которой все начала человеческой жизни – духовное, космическое, социальное, моральное, психологическое, родовое – были согласованы наилучшим образом. В нашу эпоху (эон) мы не встретим собственно традиционного общества, поскольку все человечество включилось в движение «спуска», как его обозначил Р.Генон².

Плотность идеологического поля, которая выталкивает из себя комплекс идей, требуемых временем, создается и присутствует как в публичном пространстве, так и в частной жизни, но ее присутствие бывает явным или скрытым, латентным. Мы, как правило, не осознаем, чем определяются наше мышление, поведение, чувствования, эмоции и настроения. Они определяются не только наличной ситуацией, но и схемами, складывающимися в течение всей нашей жизни, а также всей истории, к которой мы

неизбежно причастны через культуру и социальные формы жизни. История не есть только поток событий, это еще и насаивание схем мышления (менталитет), схем чувствования (над этим специально работает искусство, но причастны и другие формы культуры, религия, например), схем поведения (здесь большой вклад делают право, мораль и религия), схем общего отношения к миру (философия). Поэтому «ландшафт» этого информационного поля идей, во-первых, нередко переменчив, а во-вторых, специфичен и даже неповторим не только от страны к стране, но и от одного состояния во времени к другому. Движение в этом пространстве подобно движению Сталкера.

Идеология как информация, идеология как среда есть посредник (посредник от слова среда, то, что в середине) между социумом, культурой и властью, причем информация здесь понимается не технически, а онтологически, т. е. это не масса сообщений, вываливаемая с экранов телевизоров и из Интернета, не то, что циркулирует в СМИ. Не то, что можно подсчитать в битах и байтах, информация существует до того, как ее освоил человек, до того, как включилось его сознание, она есть, а человек есть ее производное. Как понять ее онтологичность? Я ее понимаю так: корень слова «информация» – «форма». Следовательно, смысл всего слова – обретение формы, иными словами, проявление того, что в непроявленном мире не имеет ни формы, ни имени, «в-формление», вкручивание в форму, проступание на поверхности проявленного мира. А уже дальнейшее усложнение или упрощение, развертывание в различных вихрях и узелках и параллельно считывание ее, распознавание, освоение идет во времени, т. е. в проявленном мире. Время как бы запускается вместе с проявлением информации. Мы суть тоже такие завихрения и узлы информации-времени. Мы живем в оболочке времени и суть информация, что в материальном смысле есть пустота.

Конечно, от такой абстракции метафизического уровня невозможно перейти к конкретному изучению идеологии как места жизни идей одним мысленным жестом, указывающим: вот информация, а вот она идеология. Процесс вкладывания форм друг в друга и спрессовывание их, коагуляция, если можно так выразиться, не поддается прочтению. Мы уже перед собой имеем «осадок» космического и исторического процесса, нам дано уже готовое со-

стояние (пусть и изменчивое, пусть и сплошь все в становлении, но «уже дано»). Из этого данного состояния мира нам предстоит высматривать свое прошлое, будущее и смысл существующего и происходящего. Вот задача идеологии, она этим и должна заниматься. Будучи миром идей, она предстает наподобие некоего турбулентного движения без начала и конца. И в этом смысле она есть единое информационное поле социума, ведь и социум, и культура, и даже власть носят информационный характер. Что такое социум? Это форма общения людей, как полагал Аристотель. А культура? Это символическое обеспечение этого общения. А что такое власть? Это способность принимать решения и возможность навязывать его другим, принуждать их исполнять эти решения. Но ведь решение это тоже информационный акт! Поэтому все эти три начала, с помощью которых мы понимаем то, как осуществляется совместная жизнь и деятельность людей, неразрывно связаны между собой. Не может быть социума без культуры, власти без социума и культуры и социума без власти. Это три стороны одной медали (орел, решка и ребро; ребро – это власть, приводящая в движение всю «монету»).

В этой теоретической конструкции идеология оказывается необходимым посредником между властью, культурой и социумом. Она как бы материал, из которого сделана эта монета (на ней волшебным образом все время меняются изображения). Как она исполняет свою роль – это зависит от многих обстоятельств, в том числе и в первую очередь исторических, от зрелости культуры, социума, от того, насколько власть обладает умом и широтой мысли, панорамным видением всего.

Большая доля ответственности лежит на самой идеологии, на составляющих ее частях, на тех элементах, которые включены во все институты культуры, о чем выше говорилось. В каждой стране в этом отношении есть свои особенности, ведь история у всех не одинакова. В нашей стране, к сожалению, обстоятельства сложились так, что и у власти, и у значительной части населения существует недооценка и даже какое-то пренебрежительное отношение к интеллектуальной деятельности, в частности к философии. Доминирование религии и ее идеологическая монополия в нашей стране продолжалась вплоть до XX в. Философия же запрещалась в университетах и вообще считалась ересью. В СССР допускался

только марксизм. Т. е. философии так каковой фактически не было. А ведь философия – это самостоятельное и свободное мышление. Только такое мышление может видеть и открывать новые возможности, целые поля новых возможностей, оценивать то, что должно быть устранено, а что развернуто и развито. Только такое мышление способно занять относительно объективную позицию, т. е. более или менее отстраненную от «злости дня». Такая способность, даже если она тебе дана от рождения, насильственно гасится любой монополией в идеологии. А это означает заведомый проигрыш, что и происходит постоянно с нашей страной. Потому что у «несовершеннолетних» в интеллектуальном смысле нет никакой, а тем более собственной философии, и просто некому занять отстраненную, и даже отрешенную, но при этом компетентную точку зрения.

Идеология не есть раз и навсегда данное состояние мира идей, она должна быть пластична, подвижна (речь, конечно, не идет о мире традиции), но при этом укоренена в том, что называется духовной жизнью. Необходимо только отметить, что духовное ни в коем случае не тождественно религиозному, а нередко и противоположно последнему. И хотя само слово «духовное» настолько затерто, что и произносить его как-то неловко, но другого подходящего слова пока нет. Иными словами, идеология имеет свою метафизику, ее корень, ее принцип в самой метафизической природе человека.

Информационная среда социума, возможно, организуется сама, но без понимания этого процесса и без участия самостоятельного мышления, поляризующего и намагничивающего эту среду, мы оказываемся дезориентированными, невменяемыми, как несовершеннолетние, легко поддающимися тому, что Р.Генон назвал неким сортом коллективного гипноза, в котором находится весь западный мир. Этот гипноз заставляет принимать ложное за истинное, существующее за несуществующее и наоборот, благо за вред и т. д., что напоминает суфийскую притчу о «сумасшедшей воде»³. И как раз для такого состояния западного мира определяющим является характерное деление на публичное и частное пространство в том виде, в каком оно встречается именно здесь и которого не было в традиционном обществе.

Публичное есть сфера общения, в котором все участники не выступают в «домашнем» облике, они здесь не у себя дома. Они вышли вовне, надели платье, другую одежду, нарисовали себе

лицо, маску и заняли позицию перед неким связным целым, обществом. Это существенным образом есть эстетическая позиция представления себя другим и всему, невидимо присутствующему сообществу, миру, который не есть дом. Не напрасно говорят, что жизнь это театр. По сути, это противопоставление внешнего, публичного – внутреннему, домашнему. И судьба этого понятия меняется в зависимости от геометрии, топологии, которую используют для передачи своего жизненного опыта философы, а также в зависимости от общей социологической концепции. Сейчас многие говорят уже не о театре, а о шутовстве: «Общество... не пытается спасти бедных телевизионных шутов... Напротив, общество подзуживает их, как некогда оно подзуживало карликов и бородатых женщин, которых показывали на ярмарках. Несомненно, что перед нами преступный факт... Восславленный своим явлением на экране, телевизионный Недоумок становится эталоном жизни. Если позвали его, значит, могут позвать любого. Выставление напоказ ничтожества убеждает публику, что никакое, даже самое постыдное невезение не обречено оставаться тайной личной биографии и что обнародование этого стыдного будет вознаграждено... Все становится красивым, даже уродство, если оно вынесено на телеэкраны. Помните в Библии? И сказал Безумец в сердце своем: нет Бога (Пс. 52:2). Телевизионный Недоумок горделиво утверждает: есмь Я»⁴. Публичная жизнь превратилась в театр абсурда. «Есмь Я» – утверждение не столько индивидуального существования, сколько конструкции в нашем сознании, называемой «ложное эго»; с точки зрения Единой Традиции (для Запада ее раскрыл Генон, а для современного «театра абсурда» пояснил в этом аспекте Ошо) ложное эго, «я» и индивидуальные особенности, сфокусированные вокруг этого ложного центра сознания, исчезают при первых же шагах посвящения, при пробуждении духовной природы человека. Ошо называет это «Я» убийцей, что и понятно, ведь оно – единственное, никто другой не есть «я», следовательно, все другие должны уйти, ведь «Я» полагает себя единственным достойным существованием (и собственности, «Я и его собственность»). Индивидуализм, атомизация социального тела (фактически его распад) неоднократно назывались болезнью эпохи. Но корень зла не в самом явлении, не в устройстве социума, не в стандартах культуры, все это лишь следствия. Как показал Рене Генон в своих замечательных работах,

в частности в книге «Царство количества и знаменья времени», причину надо искать в отпадении западного мира от единой духовной Традиции, начало которого совпадает с расщеплением социального и духовного, морального и духовного, возникновением религий как института, иными словами, отпадением от метафизического принципа, с чем связано разделение на эзотерическое и экзотерическое. В традиции такого разделения не требуется, оно возникает как защита от пагубных влияний «тьмы внешней, где плач и стоны, и скрежет зубовный». Метафизический принцип Единого универсального существования уходит из сузившегося поля зрения современного человечества и становится недостижимым. Возникает современный мир со всеми его различиями и подробностями, в том числе и с разделением на публичное и частное пространство. Причем по контрасту с античностью, когда связь с Традицией еще не была утрачена окончательно, а публичное пространство было местом свободы, философии, самостоятельного мышления (не для всех, конечно), тогда как «дом» был местом несвободы, насилия и принуждения, в современном мире публичное пространство стало местом «коллективного гипноза», психологического насилия, принудительного общения, обмана, а «дом» не очень надежным убежищем, в которое все «публичное» проникает безо всякого труда. Теперь мы повсюду созерцаем дурную игру в публичном «театре абсурда».

На тему «публичного и частного» меня натолкнула книга Ханны Арендт «Лекции по политической философии Канта»⁵. Целью ее теоретической деятельности было моделирование нетоталитарной вселенной (П.Рикёр). Общество, согласно ее концепции, характеризуется балансом между публичностью и приватностью⁶, человек реализует себя как в общественно-гражданской, так и в частной сферах. Баланс в пользу публичности, свойственный тоталитарным обществам, предельно расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможности проявления себя в частной сфере. Разрушение границ между публичным и частным уничтожает индивидуальность. К этому мы еще вернемся после пояснения эстетической природы публичного пространства. Причем здесь значимо не столько эстетическое любование, сколько именно эстетическая способность суждения, точнее, суждение вкуса. Понятно, что в публичной сфере совре-

менного мира, пропитанной «сумасшедшей водой» из суфийской притчи, и вкус, и эстетические суждения вообще вывернуты наизнанку, здесь все *vice versa*.

В классическом понимании способность суждения, согласно Канту, есть посредник между чистым и практическим разумом. То есть она выступает в роли, аналогичной роли схемы из Критики чистого разума (схема ведь тоже посредник между понятием и данными чувств). Рефлектирующая способность суждения (вкус и телеология природы) не подводит особенное, частное под общее определение, а исходит из особенного и к нему же возвращается. При этом такое суждение должно быть объективным. В каком смысле? Как это возможно, если здесь общее не дано рассудку? Оно возникает в общении и должно быть общезначимым, общепонятным и приводить к согласию; т. е. в рефлектирующей способности суждения, а эстетическая способность суждения именно сюда и относится, речь идет не об истине, а о согласии. Как это возможно, если нельзя заранее определить общее? Тут происходит расслоение смысла понятия «общее». Общее в логическом только отношении и оно же, но в социологическом – общее для многих людей. Оказывается, последнее возможно потому, что существует не только разум, действующий по определению априорно для всех по одним и тем же законам, но и «общее чувство», позволяющее передавать в общении не только знания (в понятиях), но и переживания души, чувства. Представлять их. Рефлектирующая способность суждения действует в области здравого смысла, мнения. Однако существует не только общее чувство, которое объединяет пространство здравого смысла как бы снизу, но и «никому не известный источник свободы в нашем разуме» (ноумен), к нему тоже отсылает эстетическая способность суждения, а точнее говоря, суждение вкуса (вообще органов чувств, т. е. впечатления), как если бы мы могли знать этот неведомый источник. Но мы о нем только догадываемся и предполагаем его существование, исходя из реалий нашей нравственной природы. Таким образом, «неизвестный источник свободы в нашем разуме», с одной стороны, а с другой – «общее чувство» замыкают то поле частного, особенного, вариативного и переменчивого, что образует общение и с чем мы выходим в публичное поле мнения. Мы общаемся не на его полюсах, а именно в этом поле, в котором частное становится

общепонятным. В русском языке «чувство» – это и ощущения, и сантименты. Так оно и есть в поле общения. Оно сложно устроено, в нем конкретные, частные лица действуют и общаются отнюдь не произвольно, но по тем схемам чувствований, волений и схемам, организующим потоки мысли, которые складываются в течение всей истории данного общества, судьбы каждого человека и всего жизненного цикла человечества, обретающегося в настоящее время на Земле. Иными словами, пространством общения правит вся история, все время с его схемами, при этом последний источник правления остается неизвестным и, конечно, недоступным, как бы мы ни старались поставить себе на службу «Золотую рыбку», хозяйку бесконечного причинного Океана, океана возможностей. Это невозможно!

Комментарий

Вообще любая дисциплина как часть философии есть только точка зрения, поскольку у философии нет своего частного предмета, она и не может распадаться на части. А на «всё» можно смотреть с разных точек зрения. В том числе и с эстетической. Но какова эта точка? Если с этой точки увидеть одновременно идеологию и то, в чем она замешана, то это может быть только точка зрения науки о суждении на основе чувств, т. е. сентиментальной науки. Сентиментальное воспитание, *L'Education sentimentale* Гюстава Флобера – этот роман считается образцом стиля и вкуса, а в нем есть и политика, и любовь, чувства. Тема любви и стремления к власти позже становится чуть ли не банальной, в особенности когда речь идет о темах: поэт и общество, гений и власть, свобода творчества. Это, конечно, темы западной культуры, и, как правило, трактуются они крайне просто – власть мешает свободно творить; далее мысль не продвигается. Роман XIX в. вообще – это пространство публичного, в нем рождаются стили общения, где жизнь чувств не только на фоне политических событий, они были вклеены друг в друга (суперроман «Война и мир» Л.Н.Толстого), а теперь отслаиваются. Вкус и стиль остаются еще убежищем, и от них ждут утешения (вплоть до времени эстетизма, декаданса). Музыка и вообще искусство обращено теперь к публике, домашнее

музицирование и домашний театр существовали для «собственного удовольствия», а теперь цель их – успех, а значит, борьба в символическом пространстве публичного за наращивание символического (и не только!) капитала. Стиль и вкус – специфические характеристики французской культуры. Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» пишет: «Французский народ характеризуется наибольшим вкусом в общении; в этом отношении французы – образец для всех других народов... Француз таков не из какого-то личного интереса, а из присущей ему непосредственной потребности и вкуса к общению; а так как этот вкус главным образом проявляется в общении с женщинами высшего круга, то французский язык стал общим для этого круга; и вообще нельзя оспаривать того положения, что склонность такого рода должна содействовать услужливости, благоволению, готовности оказывать помощь, и постепенно должна способствовать общему человеколюбию из принципа и делать такой народ достойным любви. Обратная сторона медали – это их живость... Сюда же относится и заразительный дух свободы, увлекающий в свою игру даже разум и в отношениях народа к государству вызывающий все потрясающий энтузиазм, который переходит самые крайние границы...

Слова *esprit* (вместо *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *coquette*, *étourderie* (**ветреность**), ***point d'honneur*** и т. п. **нелегко** перевести на другие языки, ибо они обозначают скорее специфические черты чувственного характера народа, употребляющего эти слова, чем предмет, который представляется тому, кто мыслит»⁷. То есть это предмет не столько самой мысли, сколько способности суждения. Универсальное чувство (чувство стиля) было присуще этому народу, и оно есть та самая основа правильного суждения. Но всепоглощающий рынок теперь уже полностью «отбил» у всех вкус и сломал, отменил стиль. В публичном пространстве этот образец, «достойный любви», как-то незаметно сошел со сцены, ныне даже приветствуется привкус пошлости, низкий стиль.

Наука об эстетическом суждении – сентиментальная наука. При этом суждение следует из «созерцательного удовольствия», из «бездеятельного восхищения» (по Канту). И как раз это восхищение (восхитить – это почти то же самое, что и похитить, а что похищается? Нечто дорогое, мое уединение) и удовольствие есть сила и энергия, которыми заряжено публичное пространство. Если Ханна

Арендт в книге «Vita active» говорит о пространстве публичного и сфере частного, разделяя их по признаку, где присутствует свобода, то можно сказать, что для современного мира эта граница уже стерта. Традиционный деспотизм, по ее мысли, требует «изоляции» индивида, лишая людей способности к политическому действию. При тоталитаризме это лишение должно быть дополнено «одиначеством» – внутренним саморазрушением способности самостоятельно мыслить. Идеальный подданный тоталитарного режима не различает истину и ложь, иллюзию и действительность.

Однако суждение очерчивает поле смысла в пространстве публичного. Или – создает утешительную иллюзию его присутствия.

Если вернуться к Канту, то для него «публика» была прежде всего «читающая публика», к которой философ обращается в свободе своего мышления, без всякой цензуры. Цензура вступает в свои права тогда, когда другие, специализированные факультеты (департаменты) обращаются к публике. Например, пастор в качестве духовного лица ограничен догмой своей религии, это его цензура, но в качестве философа, на кафедре философии, он имеет право на свободу мысли и высказывания. Но, конечно, этим не исчерпывается пространство публичности. Кант – либерал, его симпатии были на стороне Французской революции⁸ (хотя он и ужасался присущему ей насилию).

Бертран де Жувенель в книге «Власть: естественная история ее возрастания» убедительно показал, что в истории в параллель возрастанию власти возрастает насилие. Только малые сообщества связаны непосредственными формами общения. Большие общества есть результат возрастающей Власти, которая повелевает, и есть господство, достигаемое Войной и насилием. Война возрастает вместе с Властью, которая, как Минотавр, поглощает своих жертв миллионами. Чистая Власть есть «повеление, существующее *само по себе и для себя*»⁹. Однако «эгоизм повеления ведет к своему собственному уничтожению», поэтому Власть вынуждена «сохранять свою силу в разумном соотношении с массой поработанных». «Она всегда ищет лишь собственного могущества; но путь к могуществу лежит через служение»¹⁰. В истории прогресс Власти есть прогресс войны, и наоборот, прогресс войны есть прогресс Власти. Одновременно набирает мощь и тоталитаризм (в том числе и не в последнюю очередь тоталитаризм либерализма и де-

мократии, которые суть лишь прикрытия целей Власти и ее самоутверждения). Война становится тотальной (тотальное отождествление нации с армией, даже сама человеческая мысль «мобилизована на службу завоеваниям, дабы провозглашать цивилизаторскую добродетель палачей и поджигателей»¹¹). И хотя эти слова были написаны более полувека тому назад, ничего не изменилось, а если изменилось, то не в лучшую сторону. «Все вкладывается в войну, потому что Власть распоряжается всем»¹². У Гоббса в его идее войны всех против всех оказалась обратная перспектива – тотальная война не в начале истории, она на горизонте, но уже вполне реальна. Народ остался без защитников от государства, против которого оно непрерывно ведет войну. А народ – это все, кто не государство (по определению К.Шмитта).

Ясно, что Кант в вопросе о войне, которая сопровождает всю историю человечества, был на стороне мира. Эстетическое суждение, однако, предпочитает воина, а не государственного деятеля (в Критике способности суждения, т. е. это суждение «зрителя»): «Даже война... содержит в себе нечто возвышенное... Напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мысли народа»¹³. И хотя война есть одна из побудительных причин развивать все таланты, но морально-практический разум произносит свое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть.

То же отношение к Французской революции – ее смысл возвышен, она открывает возможности для прогресса, свободы, будущего (светлое) для последующих поколений, она дает Надежду на будущее. Но с точки зрения принципов действия она то же, что и война. Ее не должно быть. Судьба смиренных ведет, а строптивых – тащит: по Канту это не судьба, а сама природа, механизм истории – ПРОГРЕСС. Позиция философа – это позиция Судьи, Трибунал Разума. Прогресс – бесконечная цель, без него история абсурдна. В противоположность грекам, для которых каждая частная история в самой себе содержит свой смысл и свою цель – до смерти никого нельзя назвать счастливым (Солон), весь смысл уже здесь, внутри самой частной истории, для просвещения – смысл на горизонте, вдали. Субъектом истории для Канта является сам человеческий род, как для греков – непосредственные участники со-

бытий, герои, хотя в трагедии тоже разворачиваются события рода, но конкретного, а не всего человеческого рода. У Канта история бесконечна, точнее, она заканчивается вечным миром (вечным покоем); у Гегеля и Маркса – история имеет конец, конечно, счастливый по понятиям каждого. Что же после этого делать, возникает законный вопрос?

И еще один момент в концепции Канта: противопоставление публичного – тайному тоже в работе «К вечному миру»: «Тайная статья договора о вечном мире»: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности вечного мира»¹⁴. «Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями, да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно повреждает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность. Нет основания подозревать этот класс в пропаганде, так как по своей природе он не способен создавать сообщества и клубы»¹⁵.

Из политической философии Канта можно вывести не только утешение, обещанное способностью суждения, но еще и перспективу Будущего человечества где-то на горизонте истории – морального, свободного, где каждый есть человек как цель в себе и гражданин мира. Это важный момент, отличающий эту концепцию от более поздних. Возможно, что это возможно – но чтобы это действительно стало возможным – необходимо укротить Минотавра, о котором нам повествовал Б.де Жувенель.

Если пространство публичного для Арндт организуется способностью суждения, то для Хабермаса – это пространство практического разума. Принципиальная разница, поэтому у Хабермаса в тоталитарном обществе (коим является почти любое современное общество в силу его коммуникативной некомпетентности, патологического осуществления власти), пространство публичности сжимается, за счет расширения системы, а для Арндт – что интересно – оно расширяется (изменяя свою природу от «политии» к монолиту массы) и поглощает частную жизнь, чем можно объяснить отказ от собственного мышления и соизволения, свой-

ственный массам. Что же это за пространство такое? Только ли доступная информация и разные «свободы»? Я думаю, что источник таких концептуальных несовпадений в том, насколько по-разному понимается общение. Общение – это и есть и общество, и культура, и государство и все-все-все, в чем ему случилось образовать осадок, наслоиться; в языке, в его формах и в «глубине» самого слова тоже отпечатана история и формы общения; отсюда – борьба интерпретаций и борьба классификаций (которая есть классовая борьба, согласно П.Бурдьё). Однако общение не исчерпывается языковой коммуникацией и не есть общение индивидов-атомов. Протест постмодерна – со стороны «тела», поэзии и Диониса – старая песня, еще «Вакханки» Еврипида демонстрируют восстание против трезвого разума в лице Панфея. Отрезвление неизбежно. Но суть в том, что трезвое, разумное, рациональное, здоровое отнюдь не сводится к действию по правилам, пусть и хорошим, не контролируется оно нормами. Вообще это не только отношение цель-средство. Норма – это лишь свидетельство вовне, медицинский диагноз, но не само здоровье. Полноценное общение было бы, наверное, наилучшим «гарантом» хорошей жизни в обществе. Но в чем его полнота? Восстание постмодерна против целого, единого и универсального есть протест против диагноза, а не против болезни, о которой может быть никому еще и ничего не известно.

Согласие людей между собой и каждого с самим собой обретается, как считает Хабермас, в их дискурсивной практике, в пространстве публичного. Общественная сфера сложилась в начальную стадию развития капитализма, экономическая независимость нового класса открыла возможность критического мышления и всего того, что привело в конечном счете к публичности и демократии. Эта публичное пространство находится между экономикой и государством. Постепенно оно сжимается между разросшимся государством и организованными экономическими интересами, обслуживая корпоративные интересы и государство. Коротко говоря, Хабермас предложил концепцию рационализации общения, следующую из самого состояния общества, т. е. из того, что случилось с общением.

Понимание общения как взаимодействия индивидов, подающих друг другу знаки, или же как чего-то, что существует в промежутке между этими атомами, приводит к разным представлениям

о социальности и, соответственно, к разным диагнозам ее. Не все равно – я говорю или мною говорит язык. Общение есть и тогда, когда язык безмолвствует – в молчании.

Но настоящую анатомию общения развил Пьер Бурдьё, анализируя практическое чувство, стратегии поведения, габитус. Габитус – система прочных приобретенных предрасположенностей (*habitus* – внешность, одежда – лат.). Схемы представлений и поведения, система этих схем, порождающая и структурирующая практику.

Социальный мир предстает как символическая система, пространство стилей жизни и групп по статусу, характеризующихся разными стилями жизни. Но есть и степень неопределенности в распределении символического капитала, значит, и борьба за символическую власть производить и навязывать легитимное видение (восприятие) мира (социального). Символический капитал в борьбе за здравый смысл (признание) имеет ценность, как правило, в пределах социального поля. Символический капитал может быть признан юридически, например, через систему образования. Официальная номинация есть одно из наиболее типичных проявлений монополии легитимного символического насилия, которая принадлежит государству или его официальным правителям. Каждое поле имеет свою логику борьбы за символический капитал, за видение социального мира. Получается, что «идеологий» столько же, сколько социальных полей, политическая идеология просто одна из «полевых», но есть общее для всех то, что все они пользуются «вкусом», т. е. интуитивной оценкой что такое хорошо и что такое плохо, но только она специфична и гомогенна соответствующему габитусу. В этом смысле публичное оказывается не обязательно осознаваемым, оно может быть даже неопределенным, но рассредоточенным по всем полям и всему социальному пространству. Внутри поля – свое публичное пространство, и то, что мы называли частным – тоже публично, ведь оно задано общими габитусами. Человеку негде скрыться от других и от самого себя, даже в своем частном пространстве.

Комментарий

Можно предположить, что идеология в коммуникационных сетях пульсирует, как кровь в сосудах нашего тела. Социальность (как история, прошлое) впечатана в тело, все прошлое впечатано

в нас, поэтому мы мир в мире, и частное с общественным различаются не где-то вне, а в нас самих (а раз история есть непрерывная война – мир есть только временное перемирие, – то война в нас присутствует как наш внутренний демон, как маниакальная жажда власти; вкус же и стиль суть средства сделаться «другом своего внутреннего дьявола»). Приватное, т. е. лишенное. Чего мы себя лишаем в приватном? Участия в истории? Это невозможно, мы лишаем себя актуализации своего прошлого и будущего в приватном. Но в публичном мы тоже чего-то лишены. Лишены возможности «быть собой», т. е. мы работаем с габитусом (своим демоном), в его пространстве и на его границах. Мы там лишены покоя («на свете счастья нет, а есть покой и воля», да, именно того самого). А в частном лишены широкого поля действия, широкого мышления, ведь широта есть способность встать на точку зрения другого, а если нет другого, то не на что и встать. Публичное – это борьба за чужие точки зрения, за их присвоение как символического капитала.

Как пространство публичности не может исчезнуть окончательно, оно есть всегда, так и приватности, частного; но они «наезжают» одно на другое, создавая причудливые конфигурации, сложную топологию, которая во многом и провоцирует изменение социологических и философских теорий общества и власти, общества и культуры. Поэтому оценки соотношения бывают прямо противоположными в разных теориях – у них разные «точки зрения» в буквальном смысле.

Почему Х.Арендт не могла завершить свои «Кантовские лекции»? То, что она называла «тупиком», было не теоретическим затруднением. Стена, в которой нет проема, это «конец истории», который провозглашался многократно. Конец истории как идеальное «космополитическое гражданское общество» Канта, маячившее где-то на горизонте неопределенного будущего времени. Или же реализованное в религии Человечества О.Конта, или же у Гегеля как «царство свободы», обеспечиваемое идеальным государством. Это имеет основание, так как личная жизнь «творца истории» (в любой сфере человеческой жизни, вообще творческой личности) завершается в будущем, которое никогда не наступит. Это никакого отношения не имеет к утопии, это у-тампия, вневременье. Творец выпадает из времени на выдохе, в завершающем аккорде своего

творчества. Здесь можно вспомнить противопоставления гения и таланта, гений выходит за любые правила, дает новый закон (он – законодатель, создает Новое Небо и Новую Землю, как мечтал, например, А.Скрябин в своей Мистерии, вместе с В.Ивановым они в восторге грезили о вселенском огне, который сожжет весь мир, чтобы очистить место для нового творения, духовного, как натуральные зороастрийцы); гений выходит за границы времени; талант же творит внутри данного нам мира, вовсе не желая ничего разрушать, в сфере хорошего вкуса. Новый Закон, который гений полагает как законодатель, выходит за пределы времени, в котором законы неизменны и образуют ту зеркальную стену, на которой, метафорически говоря, таланты и прочие производители культуры «вывешивают» для своей публики произведения. Эта «зеркальная стена» подобна пределу, до которого может быть расширена публичность, определяемая применением способности суждения. Публика философа не та же самая, что публика музыканта, или теолога, или проповедника, или политика, хотя она может состоять из одних и тех же людей. Она есть независимое от частной сферы пространство общения. Для философа – это оазис выражения свободного мышления. Для политика – множество людей, которых надо убедить и внушить им свои мнения. Для музыканта – это выход из своего интимного мира вовне. Вовне он выражает свое целостное переживание бытия; внутри – это «абсолютная музыка»; музыка, которая озвучивается для других, совсем не та же самая музыка. Человек музицирует дома для самого себя; он частное лицо. Для кого-то внешнего, для слушателя – он публичный деятель культуры, независимо от количества слушателей, если это не его «домашние», составляющие частное пространство его жизни. Символическим моментом является переход от камерной музыки к концертному исполнению, т. е. возникновение публики для музыки, отделенной от представления. Публики различаются не только границами внутренней и внешней цензуры, но и по той модальности, в которой к ней обращаются «идеологи», субъекты, формирующие поле смысла для способности суждения. Правда, границы между частным и публичным исторически не закреплены. Самое сложное в оценке применения способности суждения, т. е. в оценке таких исторических явлений, когда схемы понимания и объяснения, категории, предпочтения и убеждения, выработанные

в предшествующие времена, не применимы, когда определенные параметры получают бесконечное значение, что означает крах теории. Это, а именно факт появления тоталитарных государств, привело Хану Арендт к поиску «проема в стене», выходу из тупика, который возник вследствие невозможности понять с привычных моральных и философских позиций эти мрачные исторические явления, бессилия культуры перед лицом истории, как некогда наблюдение за «злонамеренностью» человеческой природы побудило Канта отодвинуть свой проект «космополитического гражданского общества» за различные горизонты истории, в бесконечность.

Конечно, «стена» есть лишь метафора, но ведь и понятия «социального тела» (О.Конт, задавший отправную точку для социологии), «социального поля» (П.Бурдьё, М.Фуко) тоже метафоры. Да, по сути, все понятия социологии – метафоры, взятые из предметного, физического мира или из геометрии; без них социальность понять невозможно.

Власть, культура и общество, все они говорят на своих языках, но общим языком для них, общим полем взаимодействия является то, что мы называем идеологией, вообще некоего идеального места, места, где пребывают идеи, «умного места», по выражению Платона. Мы знаем, что «идеологический пейзаж» есть необыкновенно сложное образование, наподобие сложно пересеченной местности, прихотливого ландшафта. Но это смысловой ландшафт, где только малую его часть можно обзреть невооруженным глазом и то только окрест себя. Допущение, что и все остальные участники общения «видят» тот же самый смысл, что и мы, является, конечно, крайне произвольным. Необходимым можно назвать только то, что такое поле существует и, значит, существуют люди, способные в нем перемещаться, мастера этой смысловой игры, которых мы называем идеологами. Здесь возникает понимание идеологии как фразеологии, точнее, оно примешивается и выходит на первый план, отвлекая на себя всеобщее внимание. Именно идеология как фразеология подвергается критике, деконструкции и пр. Само «место для идей» можно разрушить только вместе с культурой, которая есть развертывание мыслью неограниченных возможностей бытия. В этом смысле она есть свобода мышления, и только через ее посредство возможна любая другая свобода (социальная, политическая, духовная и какую еще только можно придумать).

Важно отметить, что на этом поле нет прямолинейности, а может быть нет даже и линейности, но доктрины, убеждения, страсти, мифы, воспоминания, проекты, личности, символы – все крутится в этом поле идей, где взаимодействуют умы, одаренные способностью суждения в высшем, проработанном состоянии, т. е. вкусом. Идеология поэтому есть не только проводник решений власти (как бы эту власть ни понимать, традиционно или в духе постмодернизма), в ней осуществляется и обратная связь, ведь культура есть как раз то место, где вырабатываются, производятся идеи. Общество, т. е. организация общения, всегда запаздывает по отношению к тем событиям, которые происходят в процессе этого производства идей. Разумеется, что его инерция не абсолютна, и оно тоже посылает свои запросы через посредство идеологических возмущений, протестов, сопротивления в сторону власти и вообще культуры.

Три начала (власть, культура, общество), конечно, выделяют только аналитически, в реальной социальной действительности они неразделимо переплетены. Они – разделенные по модальности – соответствуют необходимости, возможности и действительности. Исторические события XX в. – тоталитаризм и массовое общество, мировые войны, – показали, что надежда человечества, культура, из пространства возможностей превратилась в свою противоположность, в цепную реакцию закрытия многих возможностей, прежде всего возможности самостоятельного мышления. Частная жизнь также сжимается в своем объеме – человек дома у телевизора или за компьютером есть человек массы, он часть публики, деградировавшей до «тождества неразличимых»; соответственно, понимать культуру стало возможно только как коллективную память, как систему норм, стандартов, наконец, как музей. Если что и умерло, то не человек, не «история прекратила течение свое», а именно собственно духовное измерение культуры. Духовное стали понимать как искусство, церковь, даже науку и прочую не совсем материальную деятельность. Все произошло точно в согласии с предсказанием О.Конта об окончании метафизической ступени развития общества. Метафизика¹⁶ умерла, увлекая за собой возможность вообще духовной жизни. Зеркальная стена чистого разума отделила настоящее от будущего, но рациональность есть самая что ни на есть иррациональная идея. И в зазеркалье стали проецировать разнообразные фантастические картинки в зави-

симости от мастерства того, кто показывает «кино». Из зазеркального «кино» возникают чудовищные проекты «идеального общества», и они реализуются в «*totalité*» конкретного сообщества.

Власть нуждается в признании со стороны общества и со стороны культуры. Посредник – идеология, – подобно посреднику в торговом обмене, разными приемами, приспособлениями и устройствами «набивает цену» тем или иным силам, претендующим на обретение власти или сталкивающимся в бесконечном танце с диаграммами.

Как писал И. Кант, человечество делает все возможное для своего уничтожения, но существует некая сила, которая останавливает его от окончательного разрушения. Он думал, что это моральная сила. Вряд ли было бы ее достаточно, чтобы остановить человечество перед окончательным самоубийством.

Примечания

- ¹ Эко У. Полный назад! М., 2012. С. 158.
- ² См. в нашем сборнике перевод глав из книги Р.Генона «Общее введение в изучение индуистских доктрин», а также все его книги. Они все посвящены традиции. Также см. в нашем сборнике статью В.В.Малявина «Править потихому», посвященную культуре Китая.
- ³ В одном городе за одну ночь вся вода была заменена на такую, испив которую, люди сходили с ума, искаженно воспринимая реальность. Некому человеку накануне явился Хизр (или Хидр – таинственный персонаж суфизма) и предупредил его о воде. Тот набрал воды во все сосуды и бассейны и стал пить только «нормальную» воду. Выходя на улицу, он удивлялся, почему окружающие не понимают очевидных и простых вещей. А все жители города начали считать его сумасшедшим, ведь он все делал неправильно, по их мнению. И смеялись над ним. Со временем ему надоело такое положение, и он тоже испил «сумасшедшей воды». Если эту притчу понять как аналогию нашей темы, то он вступил в пространство публичного.
- ⁴ Эко У. Полный назад. С. 167–168.
- ⁵ Арент Х. Лекции по политической философии Канта. СПб., 2012.
- ⁶ Приватность в буквальном переводе означает лишенность. Чего лишается человек в приватном? Общения с другими в публичной сфере, где он узнает себя как другого, как личность, а не только экземпляр родового потока. В этом смысле женщина в андрогенном социуме начисто лишена личностного общения – она остается «у себя дома», она только приватный человек, элемент родового потока, физиологический объект, что удивительным образом отражено в лирической любовной поэзии (ножки, ручки, глазки, стан и пр.).

В современном социуме, который не перестал быть андроцентрическим, женщина, выходя в публичное пространство, как самостоятельный субъект, вынуждена подстраивать себя под соответствующие, чуждые ей стандарты. Таким образом, становясь публичным актором, она остается «лишенной», приватной, а, как считает Арендт, жить – значит быть среди людей, умереть – перестать быть среди людей. Сфера публичности делает человека человеком. Именно здесь и только здесь – а именно в сфере политики – возможен такой феномен, как свобода. Именно здесь нет места для женщины, т. е. она лишена свободы, а следовательно, главного достоинства человека, лишена человечности. Получается, что одна половина человечества оказывается нечеловеческой. Исключения, подобные Индире Ганди, да и самой Ханне Арендт, только подтверждают правило.

⁷ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. М., 1999. С. 418–419.

⁸ Сийес, один из основателей якобинского клуба и впоследствии влиятельнейший член Конституционного собрания, знал Канта и писал к нему, что «изучение французами его философии станет завершением революции». В любом случае, ко времени революции все *Критики* уже были созданы и изданы. А дух кантовской философии – это свобода: «Превращать в принцип то положение, что для подчиненных властям свобода вообще не годится, – это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы» (*Кант И.* Религия в пределах только разума, часть 4, 2-й раздел, § 4, примеч. // *Кант И.* Трактаты. СПб., 2006. С. 412).

⁹ *Жувенель Б. де.* Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2011. С. 149.

¹⁰ Там же. С. 155–156, 159.

¹¹ Там же. С. 214.

¹² Там же.

¹³ *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994. С. 133.

¹⁴ *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 427.

¹⁵ Там же. С. 429. И еще: «Государственная мудрость... вменит себе в обязанность... провести реформы, соответствующие идеалу публичного права; революциями же, когда их осуществляет сама природа, [следует] пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы» (с. 439). Злонамеренность коренится в человеческой природе. Сама природа через закон и прогресс принуждает человека к добру.

¹⁶ Правда, сам Кант понимал метафизику как чисто отрицательное состояние, в социальном плане чреватое революциями. К его времени она – вследствие известного коперниканского переворота – действительно превратилась в нечто отрицательное, в произвольное конструирование систем и всевозможного «потустороннего».

А.В. Рубцов

Хроники российской легитимности: четвертое измерение

За последнее время все изменилось, но никуда не сдвинулось. Общество шагнуло вперед и попятилось. Закручиванию гаек мешают срывы резьбы; протест ходит кругами – ищет новые форматы. В энергичных пробуксовках и топтании на месте вконец стирается тонкий слой несущей поверхности, пока еще удерживающий ситуацию в относительном и весьма неустойчивом равновесии. Уже ясно, что выход из нее сложнее, чем казалось, и точно не в горизонте обыденного понимания.

В моменты нестабильности, на сквозном транзите, особенно важен адекватный язык описания. Тем более в стране, в политической фактуре которой все сплошь имитации и обманки, а слова и вещи друг другу чужие. Однако перерождение затронуло такие глубины социального порядка, что взывает к темам, которые пока вообще вне языка, к предметам, сразу не видимым и почти не обсуждаемым, а значит, «непромысливаемым». В политическом своя архитектура: помимо конструкции власти есть природа полей и сил, которые эту конструкцию держат. Это как разница между основами конструирования и теорией гравитации. Или первотолчка.

Главный вопрос уже сейчас вовсе из другого измерения и вызывающе резок: а, собственно, по какому праву здесь вообще правят? Не именно эти, но и все, кто был до них и придет после. Только кажется, будто здесь все известно и понятно, что менять. Если «государство» так регулярно и легко делают средством перехвата личной власти, общих ресурсов, чужих судеб и жизнью, зна-

чит, мало этот инструмент по-разному затачивать и передавать из рук в руки, даже если эти руки с каждым разом все чище, головы горячее, а сердца как лед.

Более того, здесь мало и затертых сентенций про то, что надо менять «не фигурантов, а систему». Речь уже не о качестве легальности, но о самой природе легитимного. Это уже проблема не организационная, а сущностная. Обнаружив, что вождь не вечен и что у него тоже есть спина, не защищенная от травм и друзей, народ озадачился будущим: как из этого загона не просто выйти, но так, чтобы более не возвращаться туда же, откуда только что с дикими мучениями выби- рались. Люди открыли сундук власти, увидели в нем привычные по- литические вещи и собрались их перетряхнуть: что-то выбросить или заменить. Но стоит задуматься о том, почему все прошлые ревизии и освежающие процедуры до сих пор не дали надежных, устойчивых результатов, как тут же открывается еще один слой, а там второе дно, под ним еще одно, такое же ложное... Когда же рядом шкаф с книгами по философии политики и государства, этот сундук и вовсе превра- щается в бездонный колодец, только сверху прикрытый «realpolitik», но в глубине скрывающий микрофизику власти и ее метафизику. Там сплошь нерешенные и даже не поставленные вопросы – а значит, и место не найденных и потерянных ответов, необходимых для выхода из тупика, но у поверхности не встречающихся.

За последнее время Россия успела в разных долях и акцентах испытать почти все известные обоснования отношений господства и подчинения – трансцендентальные и сакральные, идеологиче- ские и социально-психологические, рационально-прагматические, операционально-технологические и даже банально силовые. Мы, будто в съемке рапидом, упаковали в эту четверть века едва ли не всю мировую историю оправдания политики и почти полный ком- плект теорий власти с соответствующими им моделями отноше- ний и конструкциями правления. Гегелевское «совпадение истори- ческого и логического» в нашей хронике чуть хромает, но это лишь подтверждает правило, снимая иллюзию, будто все это время тип властвования был у нас хотя бы примерно один.

Падение рейтингов и накал протеста рассеяли иллюзию от- носительно «полицейского государства общего блага». Тотальной замены политики полицией не произошло, а с «общим благом» все еще хуже, хотя мотив «лояльность за порядок и хлеб» все еще со- храняет инерцию.

Признание за властью «права» на цинизм, коварство, обман и насилие через мифологию сегодня уже невозможно, равно как и оправдание через Особое Знание про государственный интерес (макиавеллианское *ragion di Stato*). Перед сдачей президентского кресла на временное хранение случился взрыв активности в сфере стратегического планирования. Сейчас и эта модель не работает: эпическое полотно «Он знает все» и вовсе рассыпалось – больше этого формата не будет. В высшую политику Путина втокнули через личную популярность, нагнетавшуюся прежде всего фоном, который создал Ельцин: от противного (Путин как не-Ельцин). Сам кандидат на тот момент был типичный «who is?», но уже была атмосфера ожидания чего-то дееспособного. И хотя все держалось на антихаризме позднего Ельцина, в начале славных дел сыграла именно харизматическая доминация. Две остальные схемы Макса Вебера не работали: рациональная вера в законность порядка была слишком условной, а опоры на традицию не было вовсе. Теперь и остатки харизмы тают на глазах.

Миф о «лихих 90-х» питает еще одну идеологему: якобы Путин обуздал Гоббса в России, прекратив «войну всех против всех» в стране, ухитрившейся в новейшей истории впасть в «естественное» (догосударственное) состояние. Но Путин победил не войну, а своих врагов в ней. И сейчас нагнетает новый всплеск политического милитаризма: война (еще холодная, но уже гражданская) развязана именно властью, легитимация которой как миротворца все более абсурдна.

Решающее событие страна пережила в самом начале 90-х: она прошла точку небытия и момент учреждения новой государственности. Это могло бы стать основой новой легитимности, если бы с Конституцией не обращались, как сейчас. Кроме того, известно, что такие учредительные акты не проходят без идеологии как светской религии – если не питать иллюзий по поводу деидеологизации и понимать, что антикоммунизм и критика засилья идеологии сами идеологичны. Но и эта «опора» рассыпалась, а новую национальную идею Старая площадь так и не изобрела. Не осталось теорий, которые можно было бы подвести под эту шатающуюся, падающую конструкцию. Но и саму власть уже нельзя рассматривать в привычной логике. Она диффузна, проникает во все поры

отношений и повседневности. В играх легитимации общество активно и порой само же подталкивает начальство к тому или иному способу действия.

Богоданное самодержавие у нас, похоже, до сих пор вспоминают с вожделением. Помазанник и династия (хотя бы и не родовая, а через «политическую фамилию») в России в натуральном виде уже нереальны, но братание с патриархом создает узнаваемый фон. Плюс праздничные стояния, дележ добычей от аннексий и контрибуций в стране-вотчине, обмен дарами, символическими и не очень. Земли, памятники архитектуры и произведения искусства в обмен на безоговорочную поддержку. Показателен эпизод в ХХС. Если бы не столь адресная, персонифицированная просьба к Богородице, такого скандала не было бы даже близко. В итоге – интереснейшее сращивание светского закона, церковных норм и политики во всем ее неподражаемом цинизме. В светском процессе на равных участвуют ссылки на 62-е и 75-е правила Трулльского собора, а за кадром стоит Некто Невидимый, но земного происхождения. «Попраие святыни» – ровно про него. Более того, это было кошунство не просто сакральное или политическое, а задевшее именно «симфонию» власти и церкви.

Все это слабый отблеск того, что происходило в средние века, когда священная власть пыталась опираться на светское право, которому тоже приписывалось сакральное происхождение, но уже через суверена. Тогда это было связано с борьбой за инвеституру (право назначений) – здесь также утверждается власть над вертикалью. Поскольку и сейчас подлинное происхождение главных законодательных инициатив ясно, то наш президент тоже является, по сути, *lex animata* – «воплощением юстиции». Это почти пародийный вариант модели «двойного тела короля», которую детально исследовал Эрнст Канторович. Согласно абсолютистской версии, у короля есть обычное тело, брренное и подверженное всем человеческим слабостям и недугам, и тело мистическое, вечное, как земное инобытие Христа. Средневековые юристы прямо называли эти два тела «естественным» и «политическим» – «подставка под корону» (Фуко). В нашем случае видна неосмысленная попытка воспроизвести этот образ вечной сущности навязчивой демонстрацией тела Путина – неуязвимого, защищенного от любых недугов, свободно перемещающегося в любых средах. Оттон II (классика художе-

ственной сакрализации единовластия) тоже парил между небом и землей, но не в телевизоре, а в живописи. Образ «пожизненной вечности» (на прямое бессмертие пока у нас не покушались) вербально выражен в излюбленном девизе Путина «Не дождетесь!», имеющем как биологический, так и политический смысл. Если бы это понимали сразу, иллюзий бы было меньше, а рокировку предсказали бы задолго до.

К мифу физической, биологической и политической неуязвимости добавляется мотив безгрешия. Когда церковь заявляет о своей полной (и якобы традиционной) лояльности власти, она тем самым освящает все, что эта власть делает. Власть грешит безоглядно, но неизменно получает индульгенцию. Однако суммарный эффект здесь скорее обратный: из иконы «отца нации» получается недружеский шарж, карикатура в духе картунизма – последнего штриха постмодерна. А сам иерархат своим неумеренным подобострашием и небескорыстием (конечно же, в интересах Церкви!) все более опускается в глазах даже воцерковленных и клира. То же и в навязывании обществу проекта воцерковления школы. Превращение религиозного образования из факультативного в обязательное способствует формированию поколений, обученных верить и не выступать. Здесь ищут сознания не праведного, а воспитанного в послушании – внушаемого и некритичного. Забывают при этом, что люди именно с таким особо внушаемым сознанием сначала «слушают и повинуются», а потом так же неожиданно восстают, слепо свергают и рвут на части. С темным населением протянуть можно дольше, но конец будет ужасней.

В стране произошла смена плана легитимации, а это принципиально. Между легальностью (соответствие закону) и легитимностью (признание прав на власть) нет прямой корреляции. В отличие от понимания легитимности как признания данной власти наилучшей у нас, как правило, работает согласие на вариант хотя бы не наихудший. Пассивный консенсус мешает поставить режим под снос, двадцать лет и два года обеспечивая нужный минимум стабильности.

В замкнутом контуре с положительной обратной связью реакция на события усиливает факторы, ее вызывающие, – система идет вразнос. Первое падение рейтингов вызвало шок и острое желание тут же все вернуть, добавив оборотов машине пиара. Ре-

шающим проколом стала рокировка. До этого фронду смиряла надежда, что режим сможет хоть как-то эволюционировать. Эту иллюзию особо цинично растоптали с остатками репутации местоблюстителя (из равновесия вывел серийный обвал близких по духу автократий, казавшихся железобетонными). Новую стратегию выбрали самую недалёковидную: не возглавить неизбежное, а переломить тенденцию. Ужас перемен породил желание победы «как раньше» – любой ценой, но именно сокрушительной, с огромным запасом прочности по количеству, но не по качеству результатов. Более того, показное небрежение формой понималось как демонстрация силы, уверенности в какой-то иной легитимности, не иначе – харизматической (отсюда столько театра). Однако реальный мотив был от обратного: не допустить того, чтобы выборы громогласно подтвердили плохой тренд.

В политике победитель не может отвечать за все действия своих невменяемых сторонников, но тогда он обязан публично расследовать факты, отречься от виновных, наказывать их по статье и объявлять амнистию всем, кто готов каяться сам и сообщать о деяниях других. Власть демонстративно не сделала ничего – и тем подорвала остатки легитимности, которую в классификации Макса Вебера можно было бы хоть как-то счесть формально-рациональной. В какой-то момент казалось, что протест, возбуждённый поведением на выборах, постепенно схлопнется из-за отсутствия эффекта и перспективы. Однако возникла другая проблема: теперь лидеру надо доказывать ещё и свою легитимность в узком кругу, в своей объективно правящей группировке. Для этого он должен являть хронический активизм, перехват инициативы, невероятную непрогибаемость и неистребимую волю к власти, если надо, то и разрушительную, в том числе в отношении своих. Отсюда long list экзотических актов как высочайшего происхождения, так и низовой инициативы, улавливающей новый дух и подражающей лидеру.

Но Россия уже не та страна, в которой разрыв между легальным и легитимными может быть вечным.

Отношения между властью и людьми, ещё ценящими достоинство и независимость, зашли так далеко, что уперлись в вопрос о природе режима, о его сущностных и даже трансцендентальных обоснованиях. На тот же вопрос наводит и суэта, с какой началь-

ство теперь доказывает себе и миру, что оно не самозванно, а, наоборот, «право имеет». Оказались сломанными все «машины легитимации», ранее примирявшие с режимом подкормленную массу, но и сытую фронду. В итоге в обоснованиях власти не осталось ни традиции, ни идеологии или харизмы, ни даже сомнительных прелестей «стационарного бандита» или «полицейского государства всеобщего блага»... А уж надежда на придание власти некоей сакральности через поддержку РПЦ и подавно выглядит довольно странно. Общество уже явно томится ожиданием инстанции, способной предъявить стране знание о том, что на самом деле с ней происходит и что же, наконец, делать.

Полицейское государство присвоения всеобщего блага

Поползновения осчастливить страну новой версией полицейского государства есть для нас проблема: именно здесь глубинный конфликт между правом и произволом накладывается на остаточную популярность полицейской модели в инертной массе. Однако это понятие не всегда было одиозным. Изначально оно имело гораздо более широкий смысл, затрагивало едва ли не все сферы ответственности государства и для своего времени и места было вполне легитимным.

Идея полиции тогда была практически тождественна идее порядка, но особого рода – достигаемого всей мощью государства, в котором счастье подданных, их материальное и даже духовное благоденствие полностью определяется заботой и качеством власти. В компетенцию полицейского порядка входили помимо умиротворения и безопасности также вопросы хозяйственные и бытовые, отчасти «духовные»: уборки и освещения улиц, брака и воспитания, образования и науки, снабжения провиантом и здорового питания, правильного поведения, вплоть до одежды и... выражения лиц.

Регулятивная практика предполагает достойную науку. Впервые термин «полиция» употребил Мельхиор фон Оссе в 1450 г., но классическим считается «Трактат о полиции» Николая Де Ламара (1750 г.). Параллельно с полицеистикой в Германии возникает камералистика, которая начинается с вопросов управления государ-

ственным владением, включая помимо финансов торговлю, разработку недр, лесоводство и пр., но также выходит в более широкую сферу компетенции. В едином деле благоустройства, как отмечают исследователи, *Gute Ordnung und Polizei* немцы часто заменяли простым *Gute Polizei*. Это важно для понимания, что такой тип государства и в постсоветской России сложился задолго до того, как здесь стали шуметь о полицейском режиме Путина, а власть начала без оглядки вводить сугубо полицейские меры подавления протеста. Если проанализировать нашу систему регулирования всякого рода деятельности, прежде всего предпринимательской, мы обнаружим здесь именно эту идеологию: общее благо и счастье подданных исходит от государства как высшей организующей инстанции. Как говаривал Фридрих Великий: «Народу, как больному ребенку, следует указывать, что ему есть и пить».

Прямая противоположность этому – идеология правового государства: *Rechtsstaat* против *Polizeistaat* (в философии – Кант против Вольфа). В развитых странах мы имеем не чистые модели, а разные градации сочетания либерального государства с элементами полицейщины и полицейского государства с элементами права. Но на полюсах эти градации настолько различны, что переходят в качество.

В полицейской модели есть решающий нюанс: власть здесь, хотя и отчасти вписана в закон, тем не менее уполномочена на допроцедурные решения и действия, на легитимное принуждение и насилие «оперативного» характера. Так может поступать в чрезвычайной ситуации полицейский, но таким же правом обладает и представитель регулятора или контрольно-надзорного органа, который может закрыть любое предприятие (даже если для этого нужно судебное решение). Группой таких же чрезвычайно уполномоченных полицейских становится руководство страны. При этом по официальной идеологии и по Конституции мы живем в другой системе отношений, а именно в правовом государстве, в котором все построено на неприкосновенности неотъемлемых прав человека, гражданина, частного лица. Однако если углубиться в систему подзаконных актов, в нормативную базу, в дебри ведомственного нормотворчества и произвольного правоприменения, в суть господствующих здесь отношений, то мы обнаружим дух и реалии полицейского государства если не в классическом виде, то в мо-

дернизации, очень близкой к прототипу. Для постсоветской России это тем более естественно, что она является прямой наследницей экстремальной версии полицейского государства, представленной нашим сталинизмом. Например, адаптация технического регулирования к рынку оказалась у нас весьма своеобразной: с таким же успехом можно было в 30-е гг. перевести НКВД на хозрасчет и превратить в бизнес, доходность которого зависела бы от числа посаженных и расстрелянных. Раньше система шла на запах крови – теперь идет на запах денег.

В этом плане население России условно можно разделить на две большие категории: люди, которым государство дает, и люди, которых это же государство обирает. Понятно, что и те и другие свой доход так или иначе «зарабатывают», но очень по-разному. Это деление не совпадает с границей между сырьевой рентой и производством, хотя и связано с такого рода различием. Скорее здесь срабатывает самоощущение: насколько доход человека зависит от его инициативы и креативных способностей, не слишком связанных с прямым распилом государственного бюджета. В этом смысле страна находится на развилке, условно говоря, XVIII в., когда объективное развитие общества и производства потребовало перехода от полицейского государства к правовому. Наше социальное пространство разделено этим рубежом времени: в одной и той же стране одни люди живут «до», другие «после» с соответствующими политическими предпочтениями. Одним важнее «порядок» и минимальные гарантии – другим защита достоинства и собственности, свобода и маневр, возможность если не определять политику государства, то хотя бы блокировать одиозные тенденции. Между – неопределившиеся, которым хочется и прелестей «порядка», и поводов для самоуважения.

Совсем недавно произошел перелом. Раньше наше государство можно было с оговорками характеризовать как умеренно полицейское – и в плане регулирования быта и деятельности, и в плане политики. Точнее, в плане политики оно уже было неумеренно полицейским, но все же не экстремальным. Затем режим стал терять популярность, куда и как далеко пойдет этот тренд, было неясно. Судя по ураганному рецидиву хватательного рефлекса, во власти есть предощущение агонии, хотя непонятно, куда все это

собираются прятать и как потом легализовывать. Важнее, что происходит в массе, по инерции все еще воспринимающей этот порядок как легитимный.

Здесь тоже постепенно складывается все более отчетливое понимание того, что этот тип власти при всех его полицейских аксессуарах никак нельзя назвать «хорошо упорядоченным» (*well-ordered*) ни внутри еле управляемой вертикали, ни в плане обеспечения повседневной жизни подданных. Зарабатывающие люди тем более понимают, что этот самодовлеющий полицейский аппарат не столько защищает, сколько сам является угрозой – мегамашинной по присвоению всеобщего блага во всех его видах и в неограниченных масштабах. Однако все это было и раньше. Сейчас же осыпается защищавший репутацию «тефлон»: люди перестают отделять высшее руководство от всей этой неприглядной действительности. Легкой истерики наверху оказалось достаточно, чтобы удушающий произвол полицейской машины внизу начал связываться в сознании людей со стратегией верха.

Следующих выборов это «полицейское государство нового типа» не переживет, а другие машины по производству легитимности также восстановлению не подлежат. Но и надолго застыть в явном тупике не получится: есть ряд системных ограничителей, мешающих превращению России в *polizeistaat* типа Белоруссии или Северной Кореи.

Государство как миротворец и новый Левиафан

В этом ряду вариантов легитимности функция государства как верховного миротворца занимает видное место. Образ лихих 90-х в путинской идеологии отработывает одновременно и тактическое, и стратегическое задание. Вроде ясно: был беспредел с огнестрелом – пришел человек и навел порядок. Но это и целая философия, хотя и не всегда осмысленная. У Гоббса государство возникает как инстанция, впервые укрощающая «войну всех против всех». У нас то же и даже более того: власть не просто напоминает, зачем она вообще нужна и почему в стране не обойтись без железной руки, осаживающей горячие головы. Возникает образ перворождения государства именно «национальным лиде-

ром» и именно в этот момент – в нулевые, с выходом из первобытной дикости усмирением либерального хаоса. Получается, тут не просто «приняли меры», а почти что на ровном месте создали государство, как Петр столицу на болоте. Это скользкий в этическом отношении момент. Лояльность по отношению к Ельцину формально соблюдена. Но замалчивается, что «беспредел 90-х» начал уже при нем входить в берега. Просто спецпропаганда тогда о работе над образом вообще не думала.

Диффузная война в стиле «убийство драке не помеха» была, но ее сдерживало в тех же рамках и ельцинское государство. Но при Ельцине большие деньги вмешивались в большую политику – Путин с этим не покончил, а лишь оставил это право за собой, и только за собой, обеспечивать «мир», но оригинальным способом: он загнал дерущихся бульдогов под ковер и там одних передумил, других запугал. В итоге славной победы образовалась единовременная добыча и регулярная дань. Это позволило купить избранные силовые структуры, политический класс, творческую интеллигенцию, а в итоге и народ, впервые за долгое время вспомнивший вкус минимальных гарантий, «растущих потребностей» и подарков от власти на средства из народного же кармана.

Однако возможен и другой взгляд. Можно считать, что ресурс сырьевого экспорта до этого времени, а именно на момент захвата, вовсе не принадлежал никому. После распада СССР страна на какой-то момент сжалась не до границ РФ, а до условной точки небытия – и тут же начала форсированный бросок внутренней колонизации, о которой проникновенно писали такие мыслители, как Сергей Соловьев, Василий Ключевский и вот сейчас – Александр Эткинд. В этой логике люди, захватившие ресурсы сырьевых продаж, искренне считают, что они не отбирали чужое и общее, а просто подобрали то, что валялось, почти как болтавшуюся под ногами власть. Большие деньги всегда хотят большой власти. Путин решил доказать, что это неправильно: лучше, когда большая власть хочет больших денег. Но поскольку от электората здесь все еще что-то, и даже многое, зависит, это красочное полотно легко выворачивается наизнанку. Эта власть захватила страну, как Чечню: победитель платит дань побежденному. Так же и с оккупированной страной: если не платить побежденному народу дань, «победителя» быстро изгонят. Такое умиротворение бывает стабильным только на кладбище.

В живом обществе оно рано или поздно вызывает протест, которому государство-Левиафан объявляет войну на поражение с неизбежным возвратом к нестабильности и росту конфликтов.

Если же анализировать переход экономики в политику, то миротворческая миссия такого государства предстает еще более спорной, если не провальной. В политике есть две стратегии: процедурно договариваться – или уничтожать врагов в соответствии с заветами Карла Шмитта (оппозицию «друг/враг» Шмитт завещал как основу политического), которому идейное окормление нацизма не помешало остаться одним из глубочайших политических мыслителей века. Но тогда надо говорить не «скрепы», а «фаши», провозглашать принцип «там, где есть полиция, не остается политики» и идти до конца, помня, сколь много в этой философии значит слово «смерть».

Однако тут не получается идти не то что до конца, но даже за известные пределы. Хочется власть употребить по-настоящему, но именно тут тебя нетерпеливо поджидает кровожадная оппозиция, которой для полноты счастья не хватает сакральной жертвы. Риторика войны продолжилась и на президентских выборах. Главные слова на Манежной со слезами на глазах: «Мы победили!». Было не очень понятно, кто это «мы» и кто эти побежденные: конкурентов выбили задолго до. Однако это был вздох человека, который только что избежал Ватерлоо и обеспечил себе что-то вроде Бородина (спасибо, что живой). Осталось превратить протест в род иноземного нашествия, у которого в мыслях только и есть, что раскатать страну и поджечь лодку. Развязав гражданскую войну (пока холодную), ее теперь пытаются представить как национально-освободительную. Но главное в этом милитаризме, пожалуй, другое: власть не только воюет на выживание в большой политике, но и разжигает множество мелких фронтов, стравливая группы и страты, подзуживая и поощряя наиболее конфликтных и агрессивных. Состояние войны пытаются сделать всеобщим, пропитать ею все поры социального организма, все моменты его нормальной жизнедеятельности. Сейчас модно видеть в этом отвлекающий маневр: в пыли общей свалки не видны куда более серьезные дела. Однако эта конспирология не должна отвлекать от «рисков настроения»: сначала раскалываются умы – потом начинают раскалывать головы.

Метафизика власти: на закате теневой идеологии

Выше мы протестировали формы легитимности в нашей истории; остался момент, важный для XX и начала XXI вв. – легитимация через идеологическое. Постсоветский период начинался с формально-рациональной (процедурной) легитимации, а также с легитимации идеологической и через харизму. С процедурой ясно: за Ельцина и новый порядок (как он на тот момент виделся) тогда проголосовали. То были, по сути, наши первые выборы от души: голосовали за харизматика, а не маразматика.

С идеологией сложнее. С одной стороны, сработал антикоммунизм – от антисталинизма и антибольшевизма до простой усталости от застоя и унылой геронтократии. Но была и усталость от всего идеократического, от засилья идеологии как таковой – идеологическая идиосинкразия. В хрониках века это был еще один перевертыш «изживания через гипотрофию»: перехлесты идеологизма, агрессивной социализации, этатизма и имперскости породили отдачу – неприязнь к «кормлению периферии» (страны и лагеря), к навязчивой «заботе» государства с его поборами и символическими подарками, ко всякого рода коллективности (социалистическая атомизация), а также к любым формам «идеологической работы». Однако все это довольно быстро себя исчерпало, хотя и с сильными остаточными эффектами: постсоветские будни начали возвращать тягу к коммунальному теплу, к сильному государству и к «железной руке», к имперской державности и геостратегии в высоком стиле «он уважать себя заставил». Лучшего выдумать не могли: уже начинало тянуть к тому, от чего все еще тошнило. Но менее всего здесь было ностальгии по идеологии (за исключением идейно озабоченных). У части старшего поколения такая тоска была скорее в «алгебраическом» виде: старики примирились бы с молодежью, будь у нее пусть другие, но убеждения – возмущала безыдейность как таковая.

Но в коллективном рацио доминировал миф о деидеологизации. Люди не видели идеологии там, где привыкли ее видеть: в символике власти и в практиках прямого промывания мозгов. При этом с прежней, если не с большей, силой продолжали (и продолжают) работать скрытые, латентные формы идеологии – своего рода идеологическое бессознательное: когда люди ничего

идейного специально не артикулируют, однако в политической и социальной жизни ведут себя так, как если бы они были убежденными носителями тех или иных представлений, принципов и ценностей. Это как с учеными, думающими, что «наука сама себе философия», но при этом являющимися носителями бытовой метафизики, непромысливаемых мировоззренческих стереотипов своего времени и места – «очевидностей», только кажущихся универсальными и вечными. Все великие ученые были и философами – или не были великими.

Примерно то же случилось и с обществом. Оно оказалось беззащитным перед латентным, скрытым, теневым воздействием (что сейчас мы и расхлебываем), но одновременно оказались пусты высшие уровни идеологического, которые пустовать не могут при любой деидеологизации. Вовсе элиминировать идеологическое нельзя, можно лишь перевести его на следующий этаж сознания, на метарурень. Конституционный запрет на огосударствление идеологии также необходимо толковать – иначе вы получите под эгидой нераскрытой, непроясненной конституции новую государственную монополию на идеологическое, к тому же политически приватизированную. Что мы и имеем. Правовые, законодательные акты, при всей их идейной нагруженности, остаются прежде всего документами юридическими, требующими комментариев, в том числе раскрытия идеологии текста. Иначе вы всегда будете учреждать одно государство (возможно, хорошее), а жить в другом (какое получится). Наши реформаторы вели себя как естествоиспытатели-позитивисты: они полагали, что экономика – сама себе идеология. В жизни иначе: живой идеологический процесс и открытый рынок идей – или вами будут манипулировать те, кто смог приватизировать машину производства и трансляции идеологического.

Путин стартовал в духе привычного прагматизма. На идеологию не замахивались отчасти из осторожности, отчасти в силу все того же неизжитого экономического детерминизма. В проектах грефовского Центра стратегических разработок (ЦСР) уже были отдельные попытки идеологических заходов, но скорее как необязательные довески. Стратегию писали в рамках обычного, «само собой разумеющегося» мировоззрения. Далее прагматизм рассывался по мере того, как стратегический проект начинал давать сбои на практике. Населению так или иначе надо было что-то

говорить, причем достойное власти. Сверхаппивный политический пиар проблему не решал: необходимо было нечто логичное и ценностное – еще один нарратив. В отсутствие собственных достижений пришлось, как обычно, отталкиваться от очернения предыдущего периода. Так возникла идеологема «лихих 90-х» с героической мифологией спасения страны от развала, от победы бандитизма, от сплошного братоубийства.

Однако и этот ресурс со временем оказался исчерпан. К моменту сдачи трона на временное хранение уже требовалось нечто более конструктивное и эпохальное. Из «плана Путина» ничего не вышло, о мегапроекте инновационного маневра и «снятия с иглы» пришлось забыть из-за еще большей подсадки на сырьевой экспорт. С возвратом в Кремль стала подводить и прагматика, в экономике и политике. Пришлось идти на действия, которые продвинутой частью населения воспринимаются как «некрасивые», а то и не вполне адекватные.

В этой ситуации обычной теневой идеологии недостаточно. Еще совсем недавно хватало того, что информационный фон и экспертная аналитика наматывали на подкорку населению то, что власть не могла артикулировать явно, не вступая в противоречие с Конституцией, не ссорясь с местными интеллектуалами и не позорясь перед «мировым цивилизованным». Но сейчас формируется идеология оппозиции, которая в пафосе отрицания смазывает различия отдельных проектов. И эта идеология останется, даже если уличный протест поделится уже не на колонны, а на отдельные демонстрации. Возникла потребность во внятной контридеологии, которая хоть как-то возвышала бы то, что в текущей политике выглядит мелочным и корыстным.

Эта статья начиналась с новейших попыток сакральной легитимации и дружбы с РПЦ. Круг замкнулся. Если идеология – это вера в упаковке знания (а это более не проходит), то начинает мерещиться возможность опереться на знание в упаковке веры, на «идеологию через проповедь». Вовсе не случайно верховный иерарх даже по языку так часто бывает похож на ангажированного политолога и пропагандиста партийной идеологии. Остается последний вопрос – о перспективах такого симбиоза, да и самого режима, при постепенном отпадении всех прочих протестированных властью форм ее легитимации.

Легитимация снизу – безысходность, терпение, гордыня

При завинчивании гаек стабильность можно какое-то время наращивать, но потом неизбежен срыв. Однако ядерный электорат режима хотя и убывает, но все же сохраняется – возможно, уже не благодаря усилиям власти, а в силу встречных, низовых инерций сознания массы. Здесь особенно много скрытых, латентных мотивов и рационально не разрешимых парадоксов.

Самое простое – признание режима людьми, для которых относительное повышение благосостояния, случившееся за последнее время благодаря некоторому перераспределению сырьевой ренты, является достаточным поводом для моральной легитимации власти. Можно с каким угодно скепсисом относиться к этому типу сознания, однако нельзя не видеть его мотивированности всем ходом советско-российской истории. Как правило, это люди, сформировавшиеся в логике минимальных гарантий, господствовавшей в СССР. Бедность на грани нищеты компенсируется здесь «скупой надежностью будущего», не требующей от человека заботы и инициативы. Можно считать это одной из форм бегства от свободы, но при этом не вредно помнить, что в этом бывало и своеобразное, превращенное инобытие свободного существования, чем-то родственное морали клошаров, ютящихся под мостами Сены и встречающих понимание у хиппующей интеллигенции самых разных стран и континентов.

У нас этот вынужденный эскейп, выражавшийся либо в городской бедности, либо в опущенном или одухотворенном пьянстве, был распространенным стереотипом поведения – одной из форм жизненных стратегий. Но с крушением советской системы и началом рыночных преобразований по этой стратегии был нанесен удар. Люди, плохо приспособленные к ответственности и минимальной инициативе самообеспечения, оказались заброшенными. Тогда у власти хватило ума хотя бы держать повальную безработицу в скрытой форме: люди сидели без денег, но были причастны к «коммунальному телу» и к «государству» (или к тому, что они по инерции считали государством, – например, заводу/управлению на частном предприятии). Система минимальных гарантий начала восстанавливаться еще при позднем Ельцине, но эту социальную

подушку безопасности подложил под себя именно Путин. И теперь он сравнительно легитимен для всех, кто в этом смысле почти вернулся «назад в СССР».

Но здесь есть развилка в прогнозах на случай ухудшения социальной обстановки. По одной версии, для социальных напряжений достаточно снижения привычных темпов роста благосостояния – тем более при искусственно перегретых ожиданиях. По другой версии, кризис актуализирует логику «коней на переправе не меняют» и породит легитимацию мобилизационного типа. Такие попытки, несомненно, будут. Однако они столкнутся с рядом обстоятельств. Политический протест будет искать союза с протестом социальным, а полностью подавить протестное движение не получится: пришлось бы закрыть страну, а это лишь усугубит кризис, если не вызовет цепную реакцию распада. Далее, эти прогнозы приходится просчитывать в логике неприемлемого ущерба – последствия провала мобилизационного сценария могут быть не менее трагичными, чем при развале СССР. Наконец, даже теоретически шансов на успех мобилизационного проекта много меньше. Есть знаменитая «джей-кривая Бреннера»: в реформах стабильность сначала ослабевает, но затем устойчиво наращается. Но есть и почти не пародийная обратная «ню-кривая Рубцова»: при завинчивании гаек стабильность можно какое-то время наращивать, но потом неизбежен срыв – и график стабильности падает вниз почти отвесно, как в той греческой букве. Это, впрочем, относится отнюдь не только к системам социально-политическим.

Под легитимацией обычно понимают признание права данной власти на власть – право править. И это признание толкуется позитивно. Право принуждать выводится из тех или иных преимуществ, особых достоинств людей во власти – благоприобретенных собственными усилиями или дарованных происхождением, свыше и т. п.

Но бывают случаи, когда люди власть как таковую не любят и не признают, но терпят. Порой скрепя сердце и из последних сил, но при этом они не только не участвуют в активном протесте, но даже и выполняют требуемые ритуалы – например, голосуют.

Сказывается здесь и политическая безальтернативность, отсутствие для многих реального выбора – при всем понимании искусственного характера этой безальтернативности. Но и здесь срабатывает фактор социального терпения, которое, естественно,

тоже не бесконечно. При снижении рейтингов до понятного предела и при усугублении социально-экономической обстановки такого рода безальтернативность становится, наоборот, мощным раздражающим фактором, способным при голосованиях производить самые неожиданные эффекты, вплоть до «кто угодно, но только не...». Плюс естественная усталость от персонажа. В таких случаях оппозиции даже не надо раскручивать своих активно задействованных лидеров, к тому же растаскивающих протестный электорат. Достаточно появления сравнительно нейтральной, именно нераскрученной, но морально безупречной альтернативной фигуры (или ряда фигур – с учетом технических методов снятия с дистанции). За таких немолодых, но «политически свежих» лидеров часто голосуют едва ли не все подряд как за гарантов прекращения игры без правил и восстановления правил игры, равных для всего легального политического спектра. Когда возникает ощущение, что такая ситуация назрела, действующее начальство начинает стремительно терять легитимацию через безальтернативность и становится «хромой уткой» даже при еще не совсем упавших рейтингах.

Правда, всегда сохраняется иллюзия, что неизбираемого кандидата от власти можно в последний момент накачать, как Ельцина в 1996-м. Но тогда была реальная затяжная борьба: народ и в самом деле можно было напугать призраком коммунизма и угрозой реванша. Теперь власть блистает всеми своими достоинствами в выжженной политической пустыне, и пугать уже много раз пуганое население ей просто нечем.

В таких случаях, когда проигрыш для властвующей группировки равносильна гибели, бывают оптимальны переходные, «шарнирные» варианты, когда в логике почти универсального компромисса пропускают кандидата, более или менее приемлемого и для власти, и для оппозиции – что-то вроде нынешнего Кудрина. Правда, потом вполне возможна реинкарнация прежних порядков (как это в итоге оказалось при переходе от СССР к РФ), и тогда радикалы начинают клеймить соглашателей за предательство принципов, идей и самой революции, однако часто компромиссу реальной альтернативой бывает либо продолжающаяся, хотя и обреченная, реакция, либо массовая бойня, за которую перед людьми и историей приходится отвечать не меньше, чем за временный тактический сговор с уходящим режимом.

И наконец – любители остатков имперского величия, крутой риторики. Это тоже мотив спонтанной, «естественной» легитимации, хотя и усиленно культивируемый. Здесь тоже сложный баланс. С одной стороны, некоторым все еще нравится, когда власть рассказывает им, как она круто общается с геостратегическими оппонентами вставшей с колен России. Но все больше людей, готовых повторять вслед за недавно прославившимся фермером Мельниченко: «Россия производит впечатление великой страны. И больше ничего не производит». К тому же никакая гордость за внешнюю политику в наше время не может компенсировать удушающего стыда за манеры и методы в политике внутренней. Особенно когда политически мотивированные акции выглядят не только жестокими и якобы устраивающими, но еще и гомерически смешными по исполнению.

Один из видов легитимации власти, по М.Веберу, наряду с традицией и формально-рациональной процедурой – харизма. Процедуре у нас всегда следовали, мягко говоря, без фанатизма, а традиция имеет настолько «рваный» вид, что скорее убеждает в обратном: власти вообще свойственно то и дело рушиться и учреждаться заново на руинах. Отсюда – особые ставки на харизматику, тем более естественную в нашей культуре инстинктивной персонификации власти.

На орбиту Путина вывела симпатия «от противного», Путин как не-Ельцин. Работала этимология слова: древнегреческое *χάρις* означает «милость, дар». Стартовое признание Путину именно подарили, но не свыше, а свои и ради дела. Фигурант не давал поводов для преклонения, безоговорочного доверия и признания неограниченных или хотя бы сверхординарных возможностей. Но были нормальная энергия и, как тогда казалось, расчетливый выбор Ельцина.

Путин во многом развил то, что сначала пропагандистски присвоил. Ему в этом не мешали, чтобы не портить игру: в дарении был элемент жертвы. Затем эта харизма набирает силу, но раздваивается. Путин-1 – благодетель для бюджетопоглощающего «большинства», даритель остатков сырьевой ренты; эта его харизма импортная, как и наши «современность» и «стабильность». Путин-2 – покровитель институциональных реформ начала «нулевых», надежда реформаторского актива и части либерального

крыла, полагавшего, что авторитаризм сможет обуздать среднюю и низовую бюрократию и либерализовать экономику прежде всего для малого, среднего и не сверхкрупного бизнеса. Это миф, что реализация такого курса была обречена по системным причинам. Изнутри было видно, сколь много значили субъективные факторы: недостаток политической воли у одних и банальная продажность других. Но в итоге все же хвост так отрулил собакой, что за несколько лет буквально сменил ей масть и саму породу.

Тогда же зазвучало слово «сценичен». Хотя ничего особенного в этом актерстве не было, но, видно, очень хотелось аплодировать. Поэтому не обращали внимания на то, что каким-то волшебным образом никого тоже сценичного даже из своих рядом и близко не появляется. Та же «харизма от противного»: Ельцин создал для Путина фон – Путин фон вокруг себя просто выжег.

Важный атрибут харизмы – святая вера в непогрешимость. Как известно, вождь не может ошибаться, даже в мелочах! Это просто: за все время правления в адрес вождя не было высказано ни одного критического замечания ни со стороны своих, ни в хотя бы одном из СМИ с приличным охватом аудитории. Ни одно-го! Однако рейтинг вовсе необязательно подрывается компроматом. Есть простая усталость от образа, есть объективное снижение темпов при искусственно перегретых ожиданиях – всего лишь «ухудшение улучшения». В начале 2011 года социология напугала и началась форсированная накачка харизмы. Помогло не слишком, поскольку подлинная харизма, как настоящая любовь, – дар разовый, разбил – не склеишь.

В таких ситуациях лишние старания опаснее недоработок. Бросается в глаза наигрыш, и под подозрения попадает и сама святость: это зачем же он так старается? Зона недовольства начинает перегреваться и закипать, все более воздействуя на нейтральных и даже лояльных. Нарастают эффекты анти-обаяния, анти-харизмы, лишний раз подтверждая, что и в политике от любви до активного неприятия один шаг.

Однако остается еще «внутренняя харизма»: для себя и для своих. Для себя, чтобы самому держать тонус; для своих, чтобы держать в тонусе окружение, рано или поздно задумывающееся о том, насколько рационально сохранение безоговорочной лояльности в меняющихся условиях. Отсюда кажущаяся абсурдной

упертость в самых провальных начинаниях, явно вредящая и делу партии, и самой личной харизме. Это называется «лучше не связываться». Но и такая стимуляция работает лишь до поры – потом только хуже.

Как бы там ни было, уже видно, что ставка на харизматическую доминацию больше не пройдет. Даже если раскручивать популярного Шойгу. Голосование обеспечить можно, но жизнь – это не только выборы. В стране все меньше желающих гоняться за очередным спасителем и все больше ценящих системное и безличностное, но устойчивое. Это важно для будущего, но будет зависеть от того, какие страны будут выбраны опорными: внушаемая масса или рефлектирующий актив.

Более 20 лет наша политическая система поочередно тестирует едва ли не все известные из истории и теории формы легитимации, ни на одной долго не останавливается, но каждую рано или поздно дискредитирует. В итоге эта политическая постройка приобретает черты безупорной конструкции: у нее почти не остается иных (тем более метафизических) обоснований, кроме промывания мозгов и голой силы. Теоретический предел такого состояния – режим оккупации.

Чем дальше, тем менее настроено общество прощать проколы в легальности (прежде всего злоупотребления на выборах), компенсируя их иной легитимностью, в обход опошленной формально-рациональной процедуры. Наметился повторяющийся цикл: делается акцент на очередном более или менее экзотическом варианте легитимации, какое-то время схема срабатывает, но затем ломается и начинает работать против заказчика.

Так было с попыткой нащупать какое-то подобие сакральной легитимации: но в итоге пришлось уводить патриарха с политической авансены на задний план, если не за кулисы (все заметили?). Так было с мифом «постсоветского Левиафана» – с акцентом на идею государства как миротворца в войне всех против всех («лихие девяностые»). Теперь сама же власть и воспринимается как главный разжигатель розни и конфронтации, начиная с военизированной риторики и лексики политического милитаризма и заканчивая прямым стравливанием. Так было с «формулой Макиавелли»: после периода активной демонстрации обладания высшим знанием об истинных интересах государства и путях движения в истории

сейчас буквально бьет по глазам вопиющий стратегический вакуум. Без «модернизации» и «смены вектора» наше будущее опустело, в нем не просматривается ничего, кроме возвращающегося прошлого, к тому же темного. Власть понимает происходящее хуже подданных, а грядущее видит в горизонте не более полугода.

Так было со всеми идеологическими экспериментами. «Суверенную демократию» в итоге отрыгнули вместе с изобретателем концепта. Перестает работать даже модель «стационарного бандита»: вместо разумного дисконтирования поборов власть их системно наращивает, а публичные услуги превращает в механизм насильственного изъятия средств у населения. В итоге отношение власти к месту и людям все более напоминает режим набега, беспощадной «гастроли». Похоже, уже не важно, что будет завтра с этой зоной кормления и обитающим на ней тягловым скотом. Постепенно исчерпываются и факторы негативного «признания» – легитимность терпения, страха перед изменениями к худшему, неясность альтернативы. Конструкция зависает. Она еще парит на восходящих потоках, иногда даже кажется, что уверенно, но это именно парение, в котором в итоге чаще падают, чем мягко планируют на запасные аэродромы.

Во всех этих более или менее судорожных попытках разыграть, в крайнем случае, хотя бы имитировать тот или иной формат легитимации есть изначальная ущербность. Нормальная легитимность в целом одновалентна и не предполагает суммирования чего бы то ни было в качестве решающего метода. Если власть «от Бога», то ей не нужно, даже грешно и во вред разыгрывать какие-то иные спектакли. Если главенствуют идеология и (или) харизма, народ можно вести на любые баррикады и самоубийственные подвиги, но нет нужды подкупать в режиме «залить деньгами». Если честно срабатывает формально-рациональная процедура, все остальное вторично, а если чего-либо не хватает, это компенсируют новой легитимацией через ту же электоральную процедуру. У нас же срабатывает принцип «до кучи», а в итоге не остается хотя бы умозрительного варианта, какую бы еще легитимность приспособить в качестве опоры. Не остается времени от запуска проекта до его дискредитации. Теперь даже убогие попытки приписать лидеру окормление страны «новой моралью» (триада: Труд, Родина, Семья) тут же воспринимаются не как сборка ключевых ценностей, а,

наоборот, как опасное расчесывание самых больных мест: именно труд и родина более всего девальвированы нашей моделью рентабельной экономики, а семья здесь – скорее объект шантажа нестабильностью и подкупа подачками.

Это чистый цугцванг, когда любой ход ухудшает положение. Опросы и особенно фокус-группы показывают, что в борьбе с коррупцией люди увидели не столько борьбу, сколько саму коррупцию – ее масштабы и статус участвующих, невзирая на лица, включая... Кампания по изничтожению НКО, конечно же, ничуть не остановит людей принципиальных, а тем более пламенных борцов, но при этом в массовом масштабе политизирует ранее совершенно мирные и безобидные инициативы, помогающие больным людям или вымирающим птицам.

Власть не может не чувствовать кризиса легитимности и нарастающей критичности ситуации. Отсюда спектакли легитимности, часто дающиеся в первую очередь для одного лица, для вливания в него энергии «поддержки». Отсюда же множество инициатив и проектов, подчеркивающих нормальность ситуации и создающих видимость устойчивости существующего порядка: саммиты, чемпионаты, единые стерильно-непротиворечивые учебники, циклопические музейные затеи (будто больше не на чем сосредоточиться и некуда больше тратить и без того дефицитные «ярды» рублей). Что-то вроде парада на Красной площади в почти осажденной Москве – но там и маршировали с другой мотивацией.

На этом фоне существует практическая, не виртуальная внутренняя политика, которая выглядит агрессивно наступательной, но, по сути, реализует паническую стратегию превентивной обороны, выстраиваемой к моменту, когда провалы легитимности обнажатся окончательно, а защищать власть не выйдет никто. Как это бывает в купленной верности, для власти с дефицитом легитимности в критические моменты одно спасение – война. Либо маленькая, но победоносная, либо гражданская, но тактическая. Все, что сейчас делается особо значимого, направлено на поляризацию друзей и врагов режима, на обособление этих зон, на устранение смягчающих контактов между ними (таких, например, как в НКО, не тягающихся с режимом, но своей гражданской активностью в чистом и притягательном виде реализующих повседневные прак-

тики либерализма). Это еще и устранение потенциального конкурента, моральная легитимность которого заведомо и на порядок выше, чем у слишком демонстративно не бедствующей власти.

Обычное дело: недостаточно легитимная власть выводит всякий протест из пространства легального, а своих сторонников собирает будто бы для решающего боя не на жизнь, а на смерть. Так что политический ландшафт все более приближается к картине то ли Ватерлоо, то ли Бородино с политическими флешами, пропагандистскими редутами и обходными маневрами против старой гвардии правозащитников, честных социологов и любителей дикой природы.

Картина до боли знакомая – тем более о последствиях лучше подумать заранее.

«Братство» Вернадского

Дружба – единомыслие относительно прекрасного и справедливого; свободный выбор сходной жизни; согласованность мнений относительно свободного выбора и мнений; единомыслие относительно образа жизни; доброжелательное общение; соучастие в благих делах и в испытаниях.

Платон. Определения

О Братстве Вернадского, организованном не им, а братьями Ф.Ф. и С.Ф.Ольденбургскими, но вошедшем в историю – и справедливо – под его именем, сейчас уже достаточно известно. О нем и его истории много написано: достаточно назвать имена Г.П.Аксенова, В.М.Борисова, Ф.Ф.Перченка, А.Б.Рогинского, М.Ю.Сорокиной, Р.М.Фрумкиной и др. Было защищено несколько диссертаций, одна из них специально посвящена истории Братства (С.А.Еремеева. Приютинское братство¹ как феномен интеллектуальной культуры России последней трети XIX – первой половины XX в.). Прделаны большие изыскания в поисках идейных истоков Братства: ранних славянофилов, Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева, Л.Н.Толстого, П.Я.Чаадаева, даже В.Фрея (В.К.Гейнса). Подчеркивалось особое духовное родство членов Братства, включившего в себя «три поколения»², что является важным моментом для понимания его замысла.

Мне же хотелось бы обратить внимание на особое понимание Братства, исходящее не просто из общероссийской ситуации, когда кружками, партиями и религиозными объединениями мало кого можно было удивить, но из идеи, которую хотел придать Братству именно В.И.Вернадский, что, кажется, не было достаточно осмыслено ни членами Братства, ни последующими его исследователями.

Для этого надо рассмотреть то, как обычно представляется Братство. А оно считается и собирателем общих черт русской интеллигенции, и чисто духовным союзом, и политическим объ-

единением, искавшим некий третий путь между революцией и реакцией. Разумеется, исходно – в начале 80-х годов XIX в. – оно сложилось из близких друзей, студентов Петербургского университета. Но когда оно оформилось к 1886 г., в него входила группа из 22 человек – студентов и курсисток. В их число, помимо изначального костяка (братьев Ф.Ф. и С.Ф.Ольденбургов, Д.И.Шаховского, В.И.Вернадского, И.М.Гревса, А.А.Корнилова и их жен), входили Н.И.Аматуни, впоследствии чиновник особых поручений при министре торговли и промышленности, В.В.Водовозов – юрист и общественный деятель, подвергавшийся репрессиям царского правительства, эмигрировавший после социалистической революции, С.Е.Крыжановский, последний государственный секретарь Российской империи А.С.Зарудный – адвокат, министр юстиции Временного правительства, его жена, и др.³ Предполагалось вовлечь в Братство еще 15 человек, среди которых были историки-академики М.А.Дьяконов и А.С.Лаппо-Данилевский.

Совершенно очевидно, что для молодых интеллигентов конца XIX в. вопросы «что нам делать и как нам жить?», прозвучавшие в программном документе Братства, были не праздными, как и утверждение «так жить нельзя»⁴. Подразумевалось, что нельзя жить насилом, которое исповедовала русская молодежь до события 1 марта 1881 г. – убийства царя, «когда революционная пропаганда выглядела явно неуместной, торжество власти казалось отвратительным»⁵. Каждый должен был решать нравственную проблему лично. Это «МНЕ необходимо зажить как-то иначе», говорил Шаховской, а потому нужно образовать «братство как свободное и любовное объединение людей, преследующих одни цели и работающих вместе»⁶. Внутреннюю связь членов Братства подчеркивали многие. Вместе с тем его цели должны быть обращены не только на воссоздание прошлого (традиции), оно, по мысли Вернадского, должно быть заново и осознанно выстроено, именно необходимость этой выстроенности понималась далеко не всеми членами Братства. Вернадский писал о М.С. и И.М.Гревсах, своих надежных друзьях, что «они совершенно никуда не годятся как строители братства <...> мы теперь должны **работать!** над выполнением, осторожно, но упорно и **сознательно**, того, что мы считаем в жизни хорошим»⁷.

Естественно и изначально нравственному кризису было противопоставлено «единение в Братстве», поскольку, как полагал Шаховской, «одному нельзя жить среди людей», чья жизнь бессмысленна и чьей жизнью ты решил не жить⁸. Шаховской давал объяснения, исходя из факта невозможности жить в одиночку, где каждый мог быть раздавлен государственной машиной, и из идеи единомыслия. Почти с начала существования Братства, основанного на личной дружбе и родстве, на «представлении другого стоящим на прочном и симпатичном пути» и имеющим «нечто общее в убеждениях»⁹, Вернадский пытался придать ему всеобщей исторический характер, поскольку ставил вопрос не просто о воссоздании общинных, кровно-родственных отношений, которые способны «породить хорошую идейную атмосферу»¹⁰, но о представлении Братства как ядра новой культуры, как зародыша того, что способно образовать новый мир. Это и был тот третий путь, о котором было сказано выше.

Можно, конечно, согласиться с тем, что эта идея Братства похожа на утопию человеческой самореализации¹¹, тем более, что имение Приютино, место предполагаемого сбора «братьев», не было куплено, и в этом смысле Братство места не имело, то есть было у-топично. Но оно основывалось, повторю, по мысли Вернадского, на принципе, что человек – существо творческое, попытка создать некие новые условия для усовершенствованной жизни не называется утопией, а называется сотворением культуры, как и называл это Вернадский. Речь шла об идее создания такой культуры, а всякая идея – это такая форма мысли, которая требует четкого осознания целей и стремления к их практическому осуществлению. Это, разумеется, не утопия.

Можно, опять же, назвать утопией допущение, что совершенный социум непременно повлечет за собой и совершенную мораль, хотя такое допущение скорее нелогично, нежели утопично, поскольку идеи морали, входя в жизнь общества на правах регуляторов, не обладают конститутивной функцией. Речь могла идти о правилах трансляции знаний, о возможности их усвоения, но не о неизбежности такого усвоения.

Такие допуски шли, однако, в русле размышлений конца XIX – начала XX вв. Через некоторое время сходные идеи будет высказывать А.А.Богданов, человек, принадлежавший марксистскому

лагерю, который считал, что с помощью переливания крови можно перелить и моральные представления, которые создадут нравственно единокровных людей. Изыскания в «школе Гревса» «среднего человека», против которого сам Гревс, правда, восставал, хотя и исследовал ментальность определенного общества на деле той же природы. Однако у Вернадского такой нелогизм покоился, повторим, прежде всего на принципах сотворения культуры, которая строилась на не-естественном отборе, необходимо включавшем в себя условие морального усовершенствования. И, хотя это специально не оговаривалось, но молчаливо предполагалось, что всякий, не принимавший такого условия, покидает Братство. Это, кстати, может служить объяснением того, что многие из первоначально входивших в состав Братства через некоторое время покинули его. Культура же, как скажет чуть позже М.М.Бахтин, осуществляется на границах, у нее нет своей территории. Поэтому не имеет значения, куплено было Приютино или нет. Поэтому же представления о «коллективной личности» Братства вступали в противоречие с его же ориентацией на «полную внутреннюю свободу». Такие вербально выраженные противоречия (вряд ли логические противоречия, поскольку изначально, судя по составу Братства, под словами «коллективная личность» понималось объединение личностей, обладающих внутренней свободой), можно отнести, с одной стороны, на счет необыкновенной молодости «братьев», а с другой – к ситуации обсуждения, диалога, к которому они были готовы как к средству, не дающему готовых решений.

В исследовательской литературе Братство большей частью романтизируется, чему способствует удивление перед новизной такого предприятия. О противоречиях в его недрах пишется мало, хотя Вернадский иногда едва сдерживается, видя «узость мировоззрения» своих друзей. У него наиболее трезвый взгляд и жесткость в постановке вопроса о деле Братства¹². Он считал «логически неверным» противопоставление двух видов деятельности «братьев» – политической и земской, куда входила и работа по нравственному самоусовершенствованию, и конкретная помощь людям, создание библиотек, организация кооперативов, научных школ и пр. Он полагал, что обе деятельности должны сосуществовать, что «воздержание от политической деятельности» есть тоже «своего рода политическая деятельность». Действия социал-

демократов в Германии¹³, считал он, обнаруживают, что при наличии «живого конкретного общего дела» политическое перед ним не отступало.

С самого начала Вернадский полагал, что наряду с нравственными и социальными задачами, «**необходимо** создание партии», для которой «нужны не расплывчатые общие положения, а категорические, немногие, ясно определенные положения». Это он писал в 1889 г.¹⁴. Вопреки предположениям, что политика возникла в Братстве случайно, Вернадский «считал вредным и ненужным выставление работы другого рода», чем партийная¹⁵. По-видимому, это его требование было положительно воспринято в Братстве, что во многом объясняет вступление многих членов Братства в конституционно-демократическую (кадетскую) партию, хотя все они и помимо этого были значительными персонами. Из шестерки постоянных членов Братства пятеро были гуманитариями. Федор Федорович Ольденбург (1861–1914) заведовал после окончания историко-филологического факультета Петербургского университета учебно-воспитательной частью женской учительской школы в Твери, участвовал в работах земских съездов по народному образованию; его брат Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934) являлся одним из основателей русской индологической школы, академиком, ученым секретарем Академии наук в 1904–1929 годах, а до 1917 г. был активным членом кадетской партии, депутатом I Государственной Думы и министром народного просвещения Временного правительства; выпускником историко-филологического факультета был князь Дмитрий Иванович Шаховской (1861–1939). Земский деятель, один из лидеров кадетской партии, он участвовал в кооперативном движении, спасал Москву от голода в 1921 г., был арестован в 1938 г. и расстрелян в 1939 г.; Иван Михайлович Гревс (1860–1941), тоже выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета, медиевист, создавший свою школу историков и философов, которая иногда называется «русско-французской школой», предшественницей «Анналов». После установления советской власти в 1921 г. организовал научно-исследовательский экскурсионный институт и краеведческое движение. Историю он определял как вероятностную науку, предметом которой является человеческая культура, сосредоточенно выраженная в личности. Именно эта идея лежала в основе деятельности Брат-

ства. За либеральную деятельность его преследовали как царское, так и советское правительства: изгоняли из университета, ссылали. Он также был кадетом. Юрист и историк Александр Александрович Корнилов (1862–1925) занимался историей крестьянской реформы и общественного движения, был одним из организаторов кадетской партии и ее секретарем в 1905–1908 и 1915–1917 гг. Разгон исторической науки после революции 1917 г. в немалой степени был связан с тем обстоятельством, что в кадетской партии было много историков.

Из этой шестерки лишь Вернадский официально считается «естественником» – биогеохимиком и кристаллографом, хотя вся его теоретическая база покоится на идее жизни, человеческой истории и личности, на идее культуры. И не наоборот. Вся его практическая деятельность, к которой относится и строительство Братства, обусловлена этой же гуманитарной идеей. Крупный ученый, он был и одним из самых деятельных членов кадетской партии. «Дневник» дает полнейшее представление о совмещении им разных общественных и профессиональных обязанностей. Его разнообразные наблюдения за политическими процессами, происходящими в стране, оценки деятельности друзей, перечень деловых поездок, обедов, заседаний в ЦК партии кадетов, обдумывание корней большевизма (в населении, черни, толпе), то и дело прерываются размышлениями о науке, такими, например, сводками: «работал над сероводородом», «читал кое-что с выписками о сероводороде», «работал над корректурой и много делал в связи с работой о сероводороде»¹⁶.

Именно такое твердое следование своим целям, активность и неустанный самоконтроль определили его лично заинтересованное участие в судьбах его друзей и их семей, прежде всего расстрелянного Шаховского.

Цель Братства Вернадский видел «в бесконечном творческом акте, в бесконечной силе Духа». В этом понимании творческого начала ему был близок Анри Бергсон (1859–1941). Некоторые исследователи (Борисов, Перченков, Рогинский, Аксенов) совершенно справедливо видят в так поставленной цели объяснение «источников концепции ноосферы» Вернадского¹⁷. К такому же выводу пришел и Вяч. Вс. Иванов, связавший «эволюцию ноосферы и художественное творчество»¹⁸. Уверенность в бесконечном

творении Природы и человека оказались «предчувствием социальной организации ноосферы», учение о которой было создано и обсуждалось в «братском» кругу. Этот «незримый колледж»¹⁹, начиная с середины 30-х годов XX в., соединил в себе три потока: естественнонаучный, гуманитарный и практический опыт Братства. «В ноосфере наука должна воздействовать на поведение людей и народов <...> В ноосфере все решает культура <...> Россия, как синтез запада и востока, настоящий арбитр мира. Это понял Чаадаев. Но пока не поняли мы. Если мы это поймем, то Пушкин и наука победят и Гитлера, и войну, и капитализм и водворят ноосферу не только в книгах и в умах нескольких ученых, а в ведущих силах нашей планеты», – писал Шаховской²⁰ в 1937 г. Книга Вернадского «Научная мысль как планетное явление» опубликована год спустя.

Мы, однако, хотели бы подчеркнуть нечто обратное: не успехи геологии или минералогии привели к идее ноосферы, а сознательная переорганизация самой антропосферы стала фундаментом этой идеи. Это значит, что идею ноосферы нельзя рассматривать только как естественнонаучное понятие, она изначально Вернадским рассматривалась как сфера культуры. «Мы коснулись правды», резюмировал Вернадский, определяя ноосферу как новое геологическое явление на планете, где человек впервые становится крупнейшей геологической силой, трудом и мыслью перестраивающей жизнь. Обратим внимание: не геология вобрала в себя человека как великую силу, а сам человек становится такой силой, воздействующей на саму биосферу.

Каковы, однако, истоки этого учения, накрепко связанного к тому же с гражданской позицией? Можно обратить внимание на такой факт. Будучи в командировке в Париже в 1889 г., Вернадский читал многих древних философов, в том числе Аристофана и Плотина. Наряду с прочими, он проштудировал 12 томов Платона. Он читал и те сочинения Платона, в которых политическая (политическая) деятельность рассматривалась как деятельность гражданская. Мысль о влиянии Платона на Вернадского возникла в разных работах о нем, но ее в основном связывали с обширностью интересов Вернадского. Эта мысль, однако, фокусирует в себе целое жизни и учения, принципы которого во многом заданы греческим философским импульсом.

Основание связывать идею ноосферы с идеями Платона дает прежде всего понятие «нус» – «ум», одно из основных у Платона. А Вернадский говорит: «Я почувствовал в себе демона Сократа»²¹.

В 1890 г. он пишет жене, что читает, наряду с другими древними книгами, «иные диалоги Платона» «для задуманной мною истории научных идей»²². Сам термин – идея – оказался завораживающим. «Одна сила и одна мощь – идея. Я теперь читаю Платона»²³.

Наблюдение о Платоне сделал Вяч.Вс.Иванов в статье «Эволюция ноосферы и художественное творчество»²⁴. Но на влияние платоновской (идеалистической!) мысли на Вернадского обратили внимание значительно раньше, в 20-е годы XX в. Ученый-марксист И.Буря-Бугаев в 1923 г. написал книгу «Материализм в естествознании». Отрывки из нее перепечатаны в книге «В.И.Вернадский: pro et contra» под названием «Идеалистическая реакция в биологии (“Начало и вечность жизни” академика Вернадского)». В агрессивном ироническом тоне Буря-Бугаев отметил, что Вернадский поставил проблему «загадки жизни» как проблему, не имеющую корней ни в философии, ни в религии. Почему же, издевательски пишет он, Вернадский считает, что такой постановки вопроса не было, хотя Аристотель давал «самые разнообразные» ответы на вопросы, что такое биогенез, гетерогенез, археогенез? Потому что, по мнению Вернадского, прежде сама жизнь объявлялась «частным проявлением других тел природы, частным проявлением материи»²⁵. Вопрос, однако, был поставлен через полтысячелетия после Аристотеля «другим великим философом древности и великим учителем жизни <...> Платином (204–269), который видел в биогенезе, непрерывном зарождении организма от других организмов <...> величайшую тайну природы, самое глубокое проявление в ней *божественности*»²⁶, то есть в той самой религии, которой, на взгляд Бури-Бугаева, Вернадский отказал в постановке вопроса о загадке жизни и тем самым ввел в заблуждение читателей. Если оставить в стороне глубочайший скепсис марксистско-ленинского образца 20-х годов XX в., то нельзя отказать Буре-Бугаеву в проницательности, которую не проявил ни один неангажированный ученый, ибо платонизм действительно лежал в основании и «братских» идей, и учения о ноосфере.

Идея как таковая заставляла членов Братства твердо следовать по «прочному» пути. Это мысль Платона: мужественно следовать за мыслью туда, куда бы она ни привела, и это были первые ростки

открытого общества. Идея приводила к разнообразию воплощения путей Братства: С.Ф.Ольденбурга – к организации науки, прежде всего востоковедения, его брата – к организации народного просвещения, Шаховского – к кооперации, Гревса – к восстановлению генезиса эпох через идею культуры, а Вернадского – к ноосфере.

Идея организации братства-дружества явно напоминает идеи Платона, размышлявшего об этом в диалоге «Лисид». Вернадский, прочитавший 12 томов Платона, вряд ли прошел мимо этого диалога, посвященного именно идее дружества, суть которого в том, что главное в дружбе – цель: стремление к благу. Не само дружество – благо, а его ориентация на достижение блага. Это во многом объясняет и то желание внутренней свободы каждого члена братства, и те колебания, которые охватывали и самых упорных членов Братства относительно необходимости его существования. У Вернадского есть запись в «Дневнике», свидетельствующая о том, как мало значит простая благонамеренность. Он не выносил бессодержательных, хотя и «культурных» разговоров²⁷.

Братство покоилось не только на благих намерениях, но и на уверенном знании, о котором говорит Сократ в Платоновом диалоге «Демодок» и что демократу Вернадскому было очень близко. Сократ скептически рассматривает важнейший институт афинской демократии – совет, в котором решения принимаются путем голосования. Бессмысленно выносить вердикт о природе знания, если все ради этого собравшиеся не знают дела в одиночку. Сократ полагает, что в основании любого решения должно лежать суждение знатока, в противном случае народу можно софистически расставить ловушки.

Мир Платоновых идей, родителем которых является ум-нус, предполагает не некое только мысленное существование, но существование в самых обыденных вещах, получающих имя идей через приобщение к ним – такова их сила. Вопрос о существовании идеи как единого предполагает множественность существования, или «сферу» существования, руководимую умом как приносящим пользу (Менон 88 d), умом-устроителем, помещающим всякую вещь там, где ей лучше всего находиться (Федон, 97 с), умом как причастным – наряду с движением, жизнью и душой – совершенному бытию (Теэтет, 248 е). Эти мысли, весьма близкие Вернадскому, мы старались проявить.

Сократ у Платона ставит вопрос о том, может ли ум как нечто живое, как око бессмертной души обращаться к тому, что составляет «грязь» в мире, из которой ум, пользуясь знанием, извлекает лучшее, направляясь к началу (Государство 533 d). Определение Вернадским живого вещества можно назвать комментарием к этому месту Платона, поскольку он писал, что «в состав живой материи – организма – неизбежно должны вносить безжизненную материю – трупы, отбросы, выделения, экскременты, прилегающие части воздуха, воды, почвы»²⁸. Мы даже «имеем право делать это с логической точки зрения», то есть с точки зрения той «эпистемы», о которой говорил Платон.

Шаховскому принадлежит обращение «к профессору, академику, великому ученому и организатору науки – Фаусту, живущему на земле под псевдонимом В.И.Вернадского»²⁹, которое часто принимается только и исключительно как апологетическое. Дело, однако, не в апологии. Шаховской назвал Вернадского Фаустом, то есть ученым, связавшимся с Мефистофелем, занятым наукой как расчетом, но «по-людски ли все это делается <...> передается ли кому-нибудь эта работа высших обобщений и общего обозрения во все стороны из общего центра как осмысленное, живое, органическое целое. *Сомневаюсь в этом*»³⁰. Шаховской сомневался в существовании наследников: «Кто наследует все это сокровище одного охвата? Конечно, все сделанное не пропадет для науки и протянется по всей ее [науки] ткани ниточки, выпряденные в этой духовной мастерской»³¹. Но хотя сам Вернадский еще раньше писал о необходимости создать «идеал единой космической организации человечества через государство»³², Шаховской полагает, что «это все *не живое, человеческое, общечеловеческое творчество*, каким должно было бы быть делание двигателей знания»³³. Этой оценки, как правило, не замечают исследователи, с воодушевлением цитирующие упомянутое высказывание Шаховского.

Он между тем имеет в виду, что Вернадский «недооценивает внутреннего восприятия разумом мира, высшей обобщающей силы души, силы, которая, конечно, тесно связана с суммой научно познанного, но все же является *самостоятельным источником знания*»³⁴. Поклонение науке неприемлемо для Шаховского, она для него – не живое, а отвлеченное дело. Не исключено, что в своей оценке он основывается на Записке о выборе члена акаде-

мии по Отделу философских наук, поданной 20 ноября 1928 г. (но опубликованной ровно через 60 лет). Речь в ней идет о различии между наукой и философией. «Наука одна и едина. Ее установления в конечном своем развитии общеобязательны <...> В резком отличии от науки, общеобязательности достижений нет в философии <...> не было в истории человеческой мысли, когда бы в ней существовала одна единая философия»³⁵. На первый взгляд, могло показаться (Шаховскому и показалось), что Вернадский отдает приоритет науке. Но дальше Вернадский высказывает мысль о взаимодополнительности науки и философии в XX в., когда научная мысль продуцирует «новую творческую работу философской мысли», осуществляющую пересмотр старых оснований, диалог с философией Востока, связь с религиозными исканиями – мысль, свидетельствующую о том, что Шаховской не вполне понял представление Вернадского о науке. Чего стоит одна только фраза: «Если ход научного знания будет идти с той же быстротой, скоро философские концепции Фомы Аквинского, Гегеля, Маркса и Энгельса (он выстраивает ряд философов, совершенно невозможный для тотализующейся советской власти. – С.Н.) одинаково окажутся устарелыми и далекими от современности и не смогут никакими поправками быть сохранены живыми»³⁶. Платон в свое время взывал к мужеству философа, который должен идти за мыслью, куда бы она ни привела. Та же идея у Вернадского: «[Философское] движение только начинается – никто не знает, к чему оно приведет», но для него очевидно, что «характерной чертой нашего времени является возрождение и усиление идеалистических <...> течений»³⁷. Удивительно, что такие взгляды Вернадского не подверглись строжайшему остракизму в 30-е годы XX в.!

Сфера, сформированная умом-нусом, появилась не только как следствие наук «“о духовном” творчестве человеческой личности в ее социальной обстановке», «проблем психологии или логики», которые обусловили «искание основных законов человеческого научного познания, той силы, которая превратила нашу геологическую эпоху, охваченную человеком биосферу в естественное тело, новое по своим геологическим и биологическим процессам»³⁸. Она появилась как следствие состояний, лежащих за пределами науки и логики, – интуиции, вдохновения, творчества, чего как раз желал Шаховской, и была названа «умной сферой», ноосфе-

рой. Всерьез мы только сейчас, когда человек создал не только то, что Вернадский назвал «энергией человеческой культуры»³⁹, но и атомную, водородную и пр. энергию уничтожения, отдаем себе отчет, насколько серьезно это понятие.

Примечания

- ¹ Члены Братства хотели купить имение, которому они заранее дали имя. Покупка не состоялась, но имя Приютино приросло к имени Братства.
- ² См. примеч. 1 к: *Борисов В.М., Перченко Ф.Ф., Рогинский А.Б.* О социально-психологических источниках учения Вернадского о ноосфере // *Механизмы культуры*. М., 1990. С. 244.
- ³ Список приведен: там же. С. 244.
- ⁴ *Перченко Ф.Ф., Рогинский А.Б., Сорокина М.Ю.* Вступ. ст. к: *Шаховской Д.И.* Письма о Братстве // В.И.Вернадский: pro et contra. С. 246.
- ⁵ Там же. С. 247.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Вернадский В.И.* Письма Н.Е.Вернадской. М., 1988. С. 265.
- ⁸ *Перченко Ф.Ф., Рогинский А.Б., Сорокина М.Ю.* Вступительная статья к: *Шаховской Д.И.* Письма о Братстве. С. 247.
- ⁹ Письмо Д.И.Шаховского Ф.Ф.Ольденбургу от 8 ноября 1887 г. цит. по: *Борисов В.М., Перченко Ф.Ф., Рогинский А.Б.* О социально-психологических источниках учения Вернадского о ноосфере. С. 236.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ См.: *Еремеева С.А.* Приютинское братство как феномен интеллектуальной культуры России последней трети XIX – первой половины XX вв.: Автореф. дисс... канд. культурологии. М., 2007. С. 1.
- ¹² *Вернадский В.И.* Письма Н.Е.Вернадской. С. 94, 271.
- ¹³ См.: *Вернадский В.И.* Письма В.Е.Вернадской. С. 239.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Вернадский В.И.* Дневники. 1917–1921. Киев, 1994. С. 31, 41, 42.
- ¹⁷ См.: там же. С. 231, 247. См. также: *Аксенов Г.П.* «Личность есть драгоценнейшая, величайшая ценность» // В.И.Вернадский: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.В.Лапо. СПб., 2000. С. 280.
- ¹⁸ См.: В.И.Вернадский: pro et contra. С. 281–299.
- ¹⁹ *Борисов В.М., Перченко Ф.Ф., Рогинский А.Б.* О социально-психологических источниках учения Вернадского о ноосфере. С. 242.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Ученый, мыслитель, гуманист. К 125-летию со дня рождения В.И.Вернадского. Отрывки из «Дневника. 1920 г.» // *Наука и жизнь*. 1988. № 3. С. 42.
- ²² Страницы автобиографии В.И.Вернадского. М., 1981. С. 93.
- ²³ Там же. С. 115.

- 24 В.И.Вернадский: pro et contra. С. 296.
- 25 Там же. С. 329.
- 26 Там же.
- 27 *Вернадский В.И.* Дневники. 1917–1921. С. 27–28.
- 28 *Вернадский В.И.* Живое вещество. М., 1978. С. 178.
- 29 *Шаховской Д.И.* Письма о братстве // В.И.Вернадский: pro et contra. С. 252.
- 30 Там же. С. 253.
- 31 Там же.
- 32 *Вернадский В.И.* Дневники. 1917–1921. С. 226.
- 33 *Шаховской Д.И.* Письма о братстве. С. 253. Курсив мой.
- 34 Там же.
- 35 *Вернадский В.И.* Записка о выборе члена Академии по Отделу философских наук // Филос. науки. 1988. № 4. С. 68, 69.
- 36 Там же. С. 70–71.
- 37 Там же. С. 71.
- 38 *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 130.
- 39 Там же. С. 132.

И.Ф. Щербатова

Идейные метаморфозы Ф.М.Достоевского

Романы «Бесы» (1870–1871) и «Подросток» (1874–1875) наиболее политизированы и актуализированы. Поводом к написанию «Бесов» послужило дело С.Нечаева. В другом случае, уже приступив к работе над «Подростком», Достоевский узнает о процессе над долгушинцами¹. В «Подростке» члены демократического кружка Дергачева представлены в совершенно ином свете, без демонизма: вполне себе приличные юноши, рассуждающие о месте и предназначении России, тогда как в действительности долгушинцы, принадлежавшие к фабрично-заводским рабочим, с помощью насильственных методов борьбы хотели изменить существующее положение народа. В этом Достоевский, конечно же, их не поддерживал, а смена интонаций произошла потому, что Достоевский узнал о приверженности долгушинцев православию, и это обстоятельство чрезвычайно его заинтересовало. По мнению К.В.Мочульского, «Достоевский видел, что революционеры 70-х гг. во многом отличаются от нигилистов-шестидесятников. Долгушинцы были идеалистами, стремились создать “религию братства” и основывали свой коммунизм на евангельском идеале. В прокламации Долгушина “К русскому народу” был эпиграф из Евангелия. Это новое поколение “шло в народ”, охваченное религиозным пафосом»². В «Бесах», которые задумывались как острый памфлет, Достоевский обличает нигилизм, террор, цинизм революционеров, однако не нигилизм как таковой интересовал писателя, а скорее причины, его породившие. Как социальное явление нигилизм не особенно сложен, хотя послед-

ствия его, как и предсказал Достоевский, оказались для России едва ли не фатальными. Задумываясь о первопричинах, в романе «Бесы» Достоевский сосредотачивается на проблеме ответственности. Кто виноват в том, что дети отцов-освободителей, дворян-идеалистов, презрели идеалы отцов? Но уже в следующем по хронологии романе «Подросток» беспощадный приговор западникам 40-х, вынесенный в «Бесах», сменяется не просто признанием идеалов дворянского либерализма, но и самой высокой их оценкой. В данной работе будет прослежена динамика представлений Достоевского об исторической роли русского дворянства и, в частности, отношение писателя к западникам-либералам, ответственным, как ему казалось, за возникновение нигилизма. Также в статье предполагается подвергнуть сомнению правомерность суждения о преимуществах дворянского либерализма и революционного демократизма. Эту проблему Достоевский обозначил одной фразой: «Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они прямые отцы Нечаева»³.

Нельзя сказать, что авторская позиция легко прочитывается в романах Достоевского, которые по своей морфологии представляют «мировоззрения, воплощенные в голосах»⁴. Полифонизм повествования совершенно дезавуирует авторский голос, как будто бы у каждого героя своя правда, и только возмездие, как судьба, в развитии сюжета, да краткие ремарки, характеризующие мысли и ощущения героя, могут иногда указывать на идейные скрепы писателя. В отличие от прежних романов в «Бесах» повествование идет от первого лица, автор – непосредственный участник событий. Как хроникер он может себе позволить лишь иногда, в интонации, выразить свое отношение. В «Подростке» Достоевский вводит персонаж автора, который выражает мысли самого Достоевского⁵. В заключительных замечаниях автора, как и в пространных монологах главного героя Андрея Петровича Версилова, содержится изложение историософских идей Достоевского. То, что это в значительной степени ретрансляция идей Петра Чаадаева, Александра Герцена, Владимира Печерина⁶ – вопрос отдельный, как и то, насколько эти идеи были близки на тот момент самому Федору Михайловичу. Читатель, подчас (а, может быть, и скорее всего) не догадываясь о первоисточнике, встречается в художественном произведении, в его понимании, именно с авторской историософской концепцией. В свою очередь «историософия Достоевского» для историка мыс-

ли кусочком смальты ложится в общую картину историософии в России, в академических курсах которой писателю Достоевскому, как правило, отводится отдельная глава. Это обстоятельство не только повышает статус художника до мыслителя, но и демонстрирует возможность включения в свод научно-философских текстов тексты художественные, а также необходимую сопутствующую литературу других жанров, как-то переписку, публицистику, критику, наконец, черновики. Достоевский здесь не исключение.

Историко-философский дискурс открыло Первое философическое письмо П.Я.Чаадаева⁷. Оно на долгие годы определило историико-философский контент: Россия-Запад, православие-католичество, культурная поляризация общества, положив начало отечественной компаративистике, русскому мессианству и много еще чему. Кроме того письмо Чаадаева послужило сигналом к очередному разделению общества на «наших» и «ненаших», пусть и не первому, но далеко не последнему. Поначалу, в 30-е г. XIX в., специфика философского контента в России была такова, что историософские тексты даже не претендовали на профессиональную площадку – переписка и мемуары, критика, художественная литература были теми жанрами, которые авторы использовали для самовыражения или вербализации самосознания культурной части общества. Именно в этих формах существовала неакадемическая философия в России, которая не лучше и не хуже академической философии – это разные вещи, обусловленные различными целями. Для представителей неакадемической философии в России эти цели могли быть какие угодно – познавательные, гуманистические, идеологические, прикладные политические, но только не научные. С точки зрения Г.Г.Шпета, выраженной в его «Очерке развития русской философии», неакадемическая философия – это нечто второго сорта. Однако влияние именно неакадемической философии на формировании русской культуры, ее высочайшей духовности, на качество «ноосферы» было исключительным. Академическая философия в России была более вещью в себе, что естественно. С неакадемической философией академическая существовала по большей мере параллельно, за редким исключением, когда появлялись резонансные, общественно значимые труды, такие как, например, «Право естественное» (СПб., 1818–1820) А.П.Куницына.

Русскоязычная литература в историко-философском дискурсе занимает особое место. Для многих писателей это был способ выражения своей позиции по многим общественно значимым проблемам, но и внутри жанра историко-философские взгляды автора выражались в различных формах. Так, В.Ф.Одоевский создал сложной формы философский роман «Русские ночи» (1844 г.), лишенный единого сюжета, представлявший воплощенную судьбу идей. Одоевский отобразил не столько свои взгляды, сколько содержание общественного дискурса по проблемам Россия – Запад, шеллингианство в России, воссоздав интеллектуальный контент второй половины 1830 – начала 1840-х гг. Л.Н.Толстой же в традиционный роман включил пространственные авторские монологи историко-философского свойства, что придало роману особый статус.

Достоевский, гениальный мастер изображения парадоксов сознания, к философии относился довольно скептически. В набросках к роману «Подросток» он дал весьма ироничную оценку философии: «Философия это нечто о законах бытия вещей, причем бытие должно быть непременно и во всяком случае выше ума человеческого единственно для того, чтобы всю жизнь человек искал определить его и не мог. Мало того, надо непременно, чтоб человек никогда ничего не сыскал в бытии: это приличнее»⁸. Романы Достоевского «Бесы» и «Подросток» нельзя отнести ни к историко-философской, ни к философской прозе, скорее они дают обширный материал для философствования на морально-этические темы или историко-философских размышлений. Почвенническая позиция Достоевского с большей очевидностью проявляется в «Бесах»; «Подросток» как антитеза «Бесов» поднимает весь комплекс идей отечественной компаративистики. И здесь реконструируемый историко-философский строй являет совершенно иного, просветленного Достоевского.

Последний период творчества Достоевского (1865–1880), озаглавленный пятью великими романами, пришелся на пореформенные годы, время сословных пертурбаций и идеологического полифонизма, когда для России чрезвычайно остро стояла проблема выбора пути развития. Достоевский самым пристальным образом следил за общественно-политической ситуацией, за полемикой, происходившей тогда в публицистике. В убийстве в 1869 г. Нечаевым студента Иванова Достоевский увидел закономерный

итог западничества, результат несостоятельности дворян-идеалистов 1840-х гг. Цинизм, с которым революционеры были готовы на любые действия вплоть до террора во имя смутно представляемых и еще менее внятно формулируемых целей, поразил Достоевского. Он задался целью рассмотреть ситуацию отцов и детей уже в контексте чудовищным образом проявившего себя нигилизма.

Петруша Верховенский, по всему, не чета Евгению Базарову, образ которого Достоевский ценил высоко и считал большой творческой удачей И.С.Тургенева. При всем своем провинциальном демонизме Петр Верховенский в большой степени шут – Достоевский не жалеет красок сарказма и даже гротеска при создании его образа. А потом сам удивляется: в письме М.Н.Каткову от 8 (20) октября 1870 г. он пишет о Петре Верховенском: «К собственному моему удивлению, это лицо наполовину выходит у меня лицом комическим»⁹. И это неспроста: только дурак, в мнении автора, способен на решительное действие. В «Подготовительных материалах» к «Бесам» Достоевский пишет: «Нечаев глуп. <...> Умные только скитаются, а чтобы быть деятелем, надо быть непременно хоть с одной какой-нибудь стороны дураком. Кто очень умен, тот никогда деловым человеком не будет»¹⁰. При этом образ Петра однозначен – это порождение зла: цель оправдывает средства. Борца за справедливость и народное счастье из Петра Верховенского не сделать, как ни старайся. Сознательный, циничный аморализм не только ужасен сам по себе: вызывающая безнравственность одного парализует, лишает воли, ума и совести других. С одной стороны, Достоевский показывает, что собой представляет «революционное подполье», если им может манипулировать Петруша; это галерея довольно серых личностей, безвольных либо фанатичных, но равно безответственных людей. Отсутствие нравственной ответственности, внутреннее безбожие ведет к обману и насилию, такое общество создает среду для зла. И хотя Достоевский затеял роман-памфлет ради разоблачения нигилизма подобных «революционеров», в то же время сюжетная линия выстроена была так, чтобы показать, кто и почему виновен в их появлении. Проблему нигилизма в «Бесах» Достоевский рассматривал в системе отцы-дети, взяв за точку отсчета проблему ответственности отцов. Повинно поколение отцов, считал Достоевский. «Бесы» – это первый открытый, очень внятный суд не только над разночинной интелли-

генцией, но и главным образом, над породившим ее дворянством. Именно так видел Достоевский эту преемственность. Судил он тогда с патриархально-консервативных позиций. Его резко отрицательное отношение к либералам, или западникам-идеалистам, нашло отражение в ироничном, а подчас и довольно язвительном тоне, с каким он описывал Степана Верховенского.

Степан Верховенский, отец Петра, слаб характером, многоглаголив до болтливости, виновен уже тем, что сыном не занимался. Казалось бы, здесь тоже все ясно. Однако образ Степана Верховенского много сложнее прочих героев. Как ни старается его принизить автор, образ, как это часто бывает у Достоевского, неподвластен авторской воле. Степан Верховенский неизменно добр и наивно трогателен при всем характерном для Достоевского уничтожении героя. И конечно, это лучшее изображение идеалиста в русской литературе, если говорить о типаже. В его образе можно находить определенные переключки с образами братьев Кирсановых из «Отцов и детей»: Достоевский сознавал, что 10 лет спустя он пишет своих «Отцов и детей», правда, дворяне Тургенева решали в основном проблемы нравственные и к политике имели косвенное отношение; Степан Верховенский с самого начала предъясняется читателю как карикатура на либерала. Но если некоторая ирония Тургенева отражала его уверенность в том, что есть и не столь ослабленные, не столь упоенные собственным прекраснодушием настоящие деятели, то Степан Верховенский и есть самый настоящий либерал-идеалист, именно такими их видел Достоевский. «“Высший либерализм” и “высший либерал”, то есть либерал без всякой цели, возможны только в одной России. <...> А наконец, надо же было с кем-нибудь выпить шампанского и обменяться за вином известного сорта веселенькими мыслями о России и “русском духе”»¹¹.

Как известно, прототипом образа Степана Верховенского стал историк-медиевист, профессор Московского университета Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855). К началу работы над «Бесами» со смерти Грановского прошло 15 лет, однако память о том, что это был благороднейший человек, обладавший высочайшим авторитетом, была еще жива. Очень верный портрет Грановского оставил И.С.Тургенев: «Чуждый педантизма, исполненный пленительного добродушия, он уже тогда внушал то невольное

уважение к себе, которое столь многие потом испытали. От него веяло чем-то возвышенно чистым; ему было дано (редкое и благодатное свойство) не убеждениями, не доводами, а собственной душевной красотой возбуждать прекрасное в душе другого; он был идеалист в лучшем смысле этого слова, – идеалист не в одиночку. К нему, как к роднику близ дороги, всякий подходил свободно и черпал живительную влагу изучения, которая струилась тем чище, чем сам преподаватель меньше прибавлял в нее своего. Свое, оригинальное в его поучении было именно это благородное самоотречение – это отсутствие личных прихотей и умствований. Мы нуждаемся теперь в бескорыстных и неуклонных служителях науки, которые, говоря нам о добре и нравственности – о человеческом достоинстве и чести, собственную жизнь подтверждали истину своих слов... Таков был Грановский»¹².

Несмотря на возможные человеческие слабости (допустим, карточная игра), слепить из Грановского образ безответственного, непоследовательного, склонного к предательству, жалкого, словоохотливого приживала не было никаких оснований. Тем не менее Достоевский в черновиках называет Степана Трофимовича Верховенского Грановским. Здесь не было недоразумения. Достоевский изучил биографию Грановского, написанную А.В.Станкевичем, родным братом Н.В.Станкевича, в память о самом близком задушевном друге брата Николая, изданную в 1869 г. Достоевский хорошо знал, сколь возвышенным было влияние Грановского на молодое поколение, но, шаг за шагом перенося детали и события жизни Грановского на страницы романа, он глумился над ним.

В общественном раскладе 40-х гг. XIX в. Грановский был олицетворением русского западничества, а в общественном мнении за ним прочно утвердилась репутация либерала. Здесь необходимо учитывать одну вещь: гегемоне либерала в обществе не всегда совпадает с реальными взглядами, особенно если речь идет о 40–50-х гг. XIX в. и, в частности, о дворянском либерализме. Последний В.Ф.Пустарнаков относил к паралиберальному типу¹³. С кафедры Грановский мог говорить о как преимуществах, так и о недостатках западной цивилизации, но такова была сила живого слова или логика изложения, что аудитория слышала нечто большее. Именно так этот переход от буквы к духу представил историк раннего русского либерализма Виктор Приленский:

«Можно также вспомнить тот пафос, с которым он говорил о появлении личности в средневековой Европе, о заявлении ею своих прав, о ее борьбе за эти права, а это уже один из важнейших исходных пунктов, своеобразная стартовая позиция для перехода к либеральному образу мыслей»¹⁴.

Так или иначе, но именно западничество, а уж тем более либерализм Достоевский на тот момент не переносил. Здесь кроется причина выбора прототипа, в основе которого все же лежит ошибка. Не раз идея (или первый импульс) сюжета Достоевскому приходил из хроники новостей или публицистики. В случае выбора прототипа главного героя «Бесов» произошло именно так. Достоевскому попала анонимная статья «Восточный вопрос с русской точки зрения 1855 года», написанная в конце Крымской войны и тогда же распространившаяся в рукописном виде. Автором был Б.Н.Чичерин, но приписывали ее Грановскому. Вот ее изложение: «В противовес официальной и славянофильской пропаганде, выступавшей причиной Крымской войны защиту православия и славян, Б.Н.Чичерин писал, что самодержавие стремится к укреплению и расширению власти на Востоке. Признавая эти цели “законными и справедливыми” с точки зрения государственных интересов России, он в то же время подверг резкой критике все действия правительства, представив их как сплошную цепь дипломатических и военных просчетов и провалов, которые привели страну на грань катастрофы. Причину создавшегося положения он видел в том, что политика Николая I, считавшего себя “всемогущим и премудрым”, была направлена исключительно на поддержание “монархического начала” и существовавшего порядка, основывалась на союзе с самыми реакционными силами Европы. По мнению Чичерина, России необходимо было “обновиться с головы до ног”, осуществить широкую программу социальных и политических преобразований, включая отмену крепостного права»¹⁵.

Чичерин, ученик Грановского, был тогда молодым и малоизвестным автором, но уверенность тона и высокий профессионализм, свойственные уже молодому Чичерину, могли дезориентировать читателя, прибавим, далеко не сведущего читателя. Допущение, что такого рода тексты мог писать Грановский, означало только то, что личность Грановского к 70-м гг. была изрядно мифологизирована. Действительно, текстов Грановского Достоевский

не читал, он судил о Грановском по воспоминаниям Герцена, где преувеличение не редкость. Достоевскому идеи Чичерина (а на деле он исходил из того, что это идеи Грановского) были, мягко говоря, не близки. Странно, однако, и то, что столь четкий и адекватный текст, очень характерный для Чичерина, вызвал в воображении писателя образ расслабленного, безответственного болтуна.

Не боль за Россию, переживавшую свою первую катастрофу, увидел Достоевский в статье Чичерина, а презрение национальных святынь. Этого было уже достаточно, чтобы назвать имя врага. Второй причиной выбора прототипа стала рецензия Н.Н.Страхова на книгу А.В.Станкевича «Н.Т.Грановский». Достоевский, прочтя рецензию в журнале «Заря» за 1869 г., попросил у него эту книгу, которая и стала в результате канвой жизнеописания Степана Верховенского¹⁶. Страхов в целом проникся возвышенными интонациями книги Станкевича и говорил о Грановском как о классическом, «чистом» западнике, благородном, чувствительном человеке, талантливом ученом, живущем высокими идеалами. Именно упоминания о чувствительности и возвышенности личности в первую очередь вызвали усмешку Достоевского. Смысл претензий Достоевского к либеральному дворянству сводился к тому, что они, либеральствующие идеалисты-дворяне, только и делали что говорили, красиво и пафосно, но проговорили впустую, не задумываясь над тем, *как слово отзовется* в головах их брошенных детей. О Степане Верховенском Достоевский писал с нескрываемым злорадством: «Играл гражданскую роль и любил эту роль до страсти»¹⁷. «Твердо заявил, что сапоги ниже Пушкина, и даже гораздо. Его безжалостно освистали, так что он тут же, публично, не сойдя с эстрады, расплакался»¹⁸. В набросках к роману под **НВ** Достоевский начинает фразу со слов «Грановский до того мелок...»¹⁹. Интересно, что тогда еще к теме «общечеловеческого» Достоевский относился весьма иронично: «Впадали и в общечеловеческое, строго рассуждали о будущей судьбе Европы и человечества»²⁰.

Может показаться, что Достоевский упрекает либералов за то, что от разговоров они не перешли к решительным действиям: «В городе передавали о нас, что кружок наш рассадник вольнодумства, разврата и безбожия. А между тем у нас была самая невинная, милая, вполне русская веселенькая либеральная болтовня»²¹. В культурном обществе понимали, что после выхода декабристов,

при Николае I, сделать уже никто ничего не мог. Не дальше разговоров просветительско-социалистического толка шли и петрашевцы, дело которых было очередной перестраховкой изначально напуганного режима. Либералисты, то есть не либералы собственно, а скорее протолибералы, западники, разделявшие либеральные ценности, проникнутые духом либеральных идей, могли только сформировать идеалы молодого поколения. Что они и сделали. Однако Достоевский, спустя четверть века, не просто высмеивает эти идеалы, он показывает ничтожество приверженцев этих идеалов. И если Грановский, одна из самых светлых личностей николаевского царствования, человек, пользующийся невероятной любовью и уважением, был обряжен в пародийное платье, то это свидетельствует только о том, насколько был непримирим Достоевский. Не лично к Грановскому, а к западникам-либералам, среди которых именно Грановский был наиболее безобидным, но и наиболее последовательным западником. К классическим, сформировавшимся дворянским либералам Грановского отнести никак нельзя. Как писал В. Приленский, «хотя многие его современники, а также исследователи XIX в. практически безоговорочно относят Грановского к либералам, все же следует отметить, что в его лекциях и работах мы не найдем последовательного изложения теоретических проблем либерализма, а тем более какой-то систематически разработанной модели либеральных воззрений. Более точным, по всей вероятности, было бы назвать его провозвестником, предтечей теоретического либерализма в России»²².

На первый взгляд, создается впечатление, что, по мнению Достоевского, именно прекраснодушие, дворянская болтовня, трусость и безответственность, прикрытые благородством, и породили чудовищ. Ведь по черновикам выходило, что Нечаев сын Грановского, сколь ни собирательными были эти образы, но даже ссылка на рабочий вариант свидетельствовала о позиции автора. Писатель не говорит, *что* и *как* надо было делать, он говорит, *почему* так вышло, он указывает на виноватых и зло высмеивает их. Надо сказать, что та среда, среда либералов-западников 1840-х, осталась для молодого Достоевского совершенно неопознанным объектом. Его тянуло влево, к демократам; он ненадолго пересекся с умирающим Белинским, и очевидно, закономерно оказался у социалистов. А там гражданская казнь, ссылка, каторга, служба в

Семипалатинске. Он как будто бы и современник, и дворянчик, но как-то на дворянскую культуру смотрел классово-злобно, из враждебного угла, и уж точно не попадая в камертон прекраснотушных, благородных дворян-идеалистов. Вернувшись из ссылки, Достоевский пристально вглядывался в ту эпоху, изучал ее. Но ее неприятие и враждебность теперь стали для него очевидны не на уровне эмоций, а глубоко идейно.

В то время, что он работал над образом Степана Трофимовича, Достоевский особенно злобно отзывается о Белинском. Белинскому, не помня его восторженных отзывов о первых повестях никому неизвестного молодого Достоевского, он не мог простить западничества и буквально глумился над ним. В мае 1871 г. он писал Страху: «Если б Белинский, Грановский и вся эта шушера поглядели теперь, то сказали бы: “Нет, мы не о том мечтали, нет, это уклонение; подождем еще, и явится свет, и воцарится прогресс, и человечество перестроится на здоровых началах и будет счастливо!” Они никак бы не согласились, что, раз ступив на эту дорогу, никуда больше не придешь, как к Коммуне и к Феликсу Пиа. Они до того были тупы, что и теперь бы, уже после события, не согласились бы и продолжали мечтать. Я обругал Белинского более как явление русской жизни, нежели лицо: это было самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни. Одно извинение – в неизбежности этого явления. И уверяю Вас, что Белинский помирился бы теперь на такой мысли: “А ведь это оттого не удалось Коммуне, что она все-таки прежде всего была французская, то есть сохраняла в себе заразу национальности. А потому надо приискать такой народ, в котором нет ни капли национальности и который способен бить, как я, по щекам свою мать (Россию)”. И с пеной у рта бросился бы вновь писать поганые статьи свои, позоря Россию, отрицая великие явления ее (Пушкина), – чтоб окончательно сделать Россию вакантною нацией, способною стать во главе общечеловеческого дела. Иезуитизм и ложь наших передовых двигателей он принял бы со счастьем. Но вот что еще: Вы никогда его не знали, а я знал и видел и теперь осмыслил вполне. Этот человек ругал мне Христа по-матерну, а между тем никогда он не был способен сам себя и всех двигателей всего мира сопоставить со Христом для сравнения. Он не мог заметить того, сколько в нем и в них мелкого самолюбия, злобы, нетерпения, раздражительности, подлости, а глав-

ное, самолюбия. Ругая Христа, он не сказал себе никогда: что же мы поставим вместо Него, неужели себя, тогда как мы так гадки. Нет, он никогда не задумался над тем, что он сам гадок. Он был доволен собой в высшей степени, и это была уже личная, смрадная, позорная тупость. Вы говорите, он был талантлив. Совсем нет»²³.

Подобного отрицательного накала инвектив в адрес Белинского привести можно еще несколько, но данная интересна тем, что в ней Белинский и Грановский идут рука об руку. Главное обвинение в западничестве, остальные лишь следствия. Хороший человек не может быть западником. Но дело даже не в этом: плохой-хороший человек это тема для письма, а для России закономерность такова: «Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они прямые отцы Нечаева. Вот эту родственность и преемственность мысли, развившейся от отцов к детям, я и хотел выразить в произведении моем». (1873 г. Письмо наследнику А.А.Романову). Письмо это интересно еще и тем, что содержит искомую историософскую позицию Достоевского: «Ваше императорское высочество милостивейший государь,

Дозвольте мне иметь честь и счастье представить вниманию Вашему труд мой. Это – почти исторический этюд, которым я желал объяснить возможность в нашем странном обществе таких чудовищных явлений, как нечаевское преступление. Взгляд мой состоит в том, что эти явления не случайность, не единичны, а потому и в романе моем нет ни списанных событий, ни списанных лиц. Эти явления – прямое последствие вековой оторванности всего просвещения русского от родных и самобытных начал русской жизни. Даже самые талантливые представители нашего псевдоевропейского развития давным-давно уже пришли к убеждению о совершенной преступности для нас, русских, мечтать о своей самобытности. Всего ужаснее то, что они совершенно правы; ибо, раз с гордостью назвав себя европейцами, мы тем самым отреклись быть русскими. В смущении и страхе перед тем, что мы так далеко отстали от Европы в умственном и научном развитии, мы забыли, что сами, в глубине и задачах русского духа, заключаем в себе, как русские, способность, может быть, принести новый свет миру, при условии самобытности нашего развития. Мы забыли, в восторге от собственного унижения нашего, непреложнейший закон исторический, состоящий в том, что без подобного высокомерия о соб-

ственным мировом значении как нации никогда мы не можем быть великою нацией и оставить по себе хоть что-нибудь самобытное для пользы всего человечества. Мы забыли, что все великие нации тем и проявили свои великие силы, что были так “высокомерны” в своем самомнении, и тем-то именно и пригодились миру, тем-то и внесли в него, каждая, хоть один луч света, что оставались сами, гордо и неуклонно, всегда и высокомерно самостоятельными». «Назвав себя европейцами, мы тем самым отреклись быть русскими»²⁴ – это Достоевский писал тому, кого еще недавно Пушкин назвал «первым европейцем в России».

Таким образом, следуя жизнеописанию Грановского, руководствуясь идейными заветами почвенника Страхова, Достоевский создал, бесспорно, высокохудожественный образ русского либерала 1840-х Степана Трофимовича Верховенского. И действительно, хотя для построения образа Степана Верховенского пореформенного периода (Грановский умер в 1855 г.) использовались шаржи на И.С.Тургенева, В.Г.Белинского, А.И.Герцена, интерпретировались слова и дела критиков, принадлежащих кругу «Современника», образ Степана Верховенского получился одним из наиболее цельных и гармоничных в галерее многочисленных героев романа. Это, с одной стороны, подтверждает слова Мочульского о том, что «Верховенский – не портрет Грановского, а синтетический образ русского идеалиста 40-х гг. Некоторые черты его заимствованы автором у В.П.Боткина, у Б.Н.Чичерина, у Герцена (“хорошо устроил денежные дела” и “плачет о всех женах”) и даже у Белинского»²⁵. С другой стороны, уже только набор имен есть наглядное свидетельство того, насколько Достоевский не ориентировался в общественно-политическом раскладе 40–50 гг. XIX в., насколько приблизительным было его представление о либералах-идеалистах 1840-х, насколько он ошибался, приписывая им нравственную ответственность за порожденный ими нигилизм.

Безусловно, нельзя требовать от художника, даже гениального, четкого понимания расклада политических сил, четких контуров общественно-политических образований, если более века не прекращаются споры о том, относить ли Белинского к западникам, а Герцена к либералам. Однако уже тогда было известно из «Былого и дум», что размежевание Грановского и Герцена прошло по линии радикализма, неприемлемого для человека, разделяющего либе-

ральные идеалы. А, следовательно, не в том дело, что Грановский незаслуженно унижен, а в том, что теоретически либерал-идеалист независимо от степени включенности в либеральный контент никак не мог породить нигилиста и террориста по причине того, что пренебрежение личностью, ее неотчуждаемыми правами противоречит первой и основополагающей заповеди либерализма.

В 1875 г. в свет выходит роман «Подросток», где красной линией проходит высокая оценка исторической роли русского дворянства в формировании русской культуры и ценностей русского общества. В дворянстве, пишет Достоевский, «были законченные формы чести и долга, чего, кроме дворянства, нигде на Руси не только нет законченного, но даже нигде и не начато»²⁶. После реформы, допускал Достоевский, русское дворянство «могло бы оставаться высшим сословием, в виде хранителя чести, света, науки и высшей идеи и, что главное, не замыкаясь в отдельную касту, что было бы смертью идеи»²⁷. Главной идее «Бесов» – несостоятельности дворянства как передового класса – в «Подростке» Достоевский противопоставляет возможность существования дворянства в пореформенное время как обновляемого и незамкнутого сословия, призванного оставаться хранителем чести и просвещения. Дворяне-либералы, которых всего, может быть, по признанию Достоевского, не более тысячи, в этом романе определены как «высший культурный тип»²⁸, как самое лучшее, что возникло в истории России, главный итог ее. Он их называет освободителями²⁹, относит к «русским европейским цивилизаторам»³⁰. В главном герое романа Андрее Петровиче Версилове воплощена значительность и красота уходящего навсегда сословия, к тому времени уже и ошельмованного и проклятого, но по-прежнему единственного, для кого непреложными оставались понятия достоинства и чести.

К «Подростку» смягчилось отношение Достоевского не только к дворянам-либералам, но и даже к нигилистам. Теперь не либерал идеалист, а «нигилизм есть последняя степень идеализма»³¹. Но к социализму Достоевский по-прежнему непримирим. Свое увлечение социалистическими идеями в бытность принадлежности к кружку петрашевцев к тому времени Достоевский пересмотрел. Интересно, что Версилов и подросток Аркадий критикуют социализм с либеральной позиции, ставя тому в вину, что он пренебрегает личностью, в то же время в черновиках можно встретить при-

знание Достоевского, что он равенство между людьми признает только в христианском смысле. Это одно из многих свидетельств того, что к «Подростку» Достоевский, встав на позицию освободителей или следуя художественной правде, начинает разделять и некоторые их ценности.

Заметно меняется стиль и содержание оппозиционного дискурса: Достоевский, как простой протоколист, выхватывает наиболее значимые фразы из разговоров революционно настроенной молодежи кружка Дергачева, и если таков спектр мнений разночинцев первой половины 1870-х, то понятна толерантность писателя. Хотя и говорится в романе о революционерах: «Вы бога отрицаете, подвиг отрицаете» – для Достоевского по-прежнему атеизм главная угроза обществу³² – все же это уже человеческие лица. В самом начале романа «Подросток», когда еще непонятно, кто есть кто, но ясно, что это тайное собрание рабочей и разночинной молодежи, обсуждается вопрос о второстепенности русского народа, звучат слова об узости идеи патриотизма, но как-то без обличений, в режиме дискуссии. Кажется, Достоевский переболел почвенническим нетерпением. Он по-прежнему почвенник, приверженец православной государственности, разделяющий идеи русского мессианства, но именно в романе «Подросток» очевидна отстраненность и бесстрастность писателя, принадлежащего к русскому дворянству. В диалогах подпольщиков Достоевский как бы проговаривает свои собственные идеи, например он критикует казарменный социализм, отнимающий у человека его личность³³, отрицает теорию разумного эгоизма, не раз повторяет слова о второстепенности России, наконец, поднимает все более волнующую его идею общечеловеческого. Его герои говорят о России как части общего, о том, что человечество находится накануне «перерождения», и поэтому задача каждого «работать для будущего», «делать для человечества»³⁴. Критика почти сразу поставила в упрек Достоевскому плохую прописанность и концептуальную недоработанность образов членов рабочего кружка в романе «Подросток», но и из того, что есть, видна уже общая гуманистическая тенденция, в отличие от авторитарно-циничного характера кружка Петра Верховенского, отрицавшего человечность как таковую. За эти годы произошли перемены в демократическом движении. В частности, деятельность кружка Долгушина дала Достоевскому

основание отметить появление определенных позитивных моментов в принципах и стилистике работы кружков демократически настроенной молодежи: «Молодежь идет в народ, но полна жертвы, добрые чувства остались еще от прошлой истории, но будущее все гадательно»³⁵.

За четыре года, что лежат между романами, изменился и сам Достоевский, изменились его взгляды и оценки. Главное, что случилось с ним в промежуток (1873–1874), – это работа редактором в журнале кн. В.П.Мещерского «Гражданин», ультра-консервативном органе. Казалось бы, это была близкая ему идейная среда, но довольно скоро Достоевский стал тяготиться этой работой, и, проработав год, он ушел из журнала. Роман «Подросток» Достоевский отдал Н.А.Некрасову для публикации в демократических «Отечественных записках». Работа в журнале способствовала переосмыслению многих аспектов общественного развития. Народ остается хранителем мудрости и святых, но Достоевским остро осознает роль представителей светской культуры. В «Бесах» Достоевский обвинял западников-либералов, породивших чудовищ нравственного нигилизма. Работая в журнале «Гражданин», Достоевский видит, что нечаевщина не нашла широкого распространения, а революционно настроенные кружки положительной программы на будущее России не имеют и не могут иметь.

Обозревая русскую сословную реальность в поисках положительного лица, Достоевский пришел к выводу, что это русский дворянин. Список совершенного дворянами-либералами в новом романе почти не изменился: «Мы все тогда кипели ревностью делать добро, служить гражданским целям, высшей идее; осуждали чины, родовые права наши... <...> Нас было немного, но мы говорили хорошо и, уверяю тебя, даже поступали иногда хорошо»³⁶. Но интонации и оценки изменились. Не мог Достоевский также не признать, что именно они, дворяне, и никто другой и были «освободителями».

Здесь в пору задаться вопросом о причинах такого решительного поворота. Что натолкнуло Достоевского иначе посмотреть на русское дворянство? Оценить его вклад в формирование русской культуры или кодекса чести? Ответ напрашивался давно: это А.С.Пушкин. Достоевский обратился к Пушкину в самом начале работы над «Подростком» в поисках кода гениальной простоты.

В отзывах на свои романы Достоевский нередко слышал упреки в событийной загруженности, в неоправданном количестве побочных сюжетов и персонажей в ущерб основной сюжетной линии. Достоевский очень хотел приблизиться к пушкинской простоте, прозрачности, всегда сопутствующим гениальности его текстов. Но помимо этого он нашел в Пушкине защитника дворянских родов, дворянского семейства, культурной основы общества и был покорен его железною логикой. Для тех, кто знаком с этими заметками Пушкина, очевидно, что совпадения не только смысловые, но и просто фразеологические.

В «Подростке» произошла явная реабилитация западничества и, в частности, либералов-идеалистов. Рабочие материалы «Подростка» отражают преисполненность Достоевского стремлением показать роль и значение русского дворянства как высшего культурного класса вообще и русского дворянина как главного двигателя процесса освобождения крестьян.

В романе «Подросток» Достоевский формулирует свое понимание исторической роли русского дворянства и не только для России. Это своего рода философия истории России в понимании Достоевского. обстоятельством, которое в данной концепции вызывает особый интерес, является прямое указание на главное действующее лицо исторического процесса – дворянина (по оценке Достоевского, это – «высший культурный тип»), тогда как похожие историософские концепции, начиная с первой трети XIX в., оперировали надличностным понятием «Россия». «У нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех. ... Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысячу человек, но вся Россия лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу»³⁷.

Перемены во взглядах Достоевского отражены в трактовке образа Версилова, «носителя высшей русской культурной мысли». В этот раз для создания характера Версилова Достоевский использовал воспоминания С.Жихарева о Петре Чаадаеве, а идейно Версиров близок Герцену конца 1840-х – начала 1850-х гг., когда тот испытывал жестокое разочарование в Европе³⁸. Поколению Степана Верховенского ставилось в вину, что они проговорили идею в бесконечных дружеских посиделках, сопровождавшихся изряд-

ным количеством выпитого шампанского (шампанское вызывало особенный сарказм Достоевского). Дальше разговоров дело не шло – что же требовать от их сыновей, которые, наблюдая издали за отцами, могли только презирать их. Они утратили веру в Бога, они не смогли заложить идею величия человека. До «Подростка» герои Достоевского искали Бога, мучились сомнениями безверия, обретали Бога, но сам писатель был одержим желанием создать яркий и убедительных образ человека верующего, образ истинно православного русского. До начала 1870-х гг. Достоевскому казалось, что смысл и цель жизни в обретении Бога, в вере в православную Россию, но в «Подростке» нерв романа проходит через поиск героями добра и зла. И на этом пути оказывается, что поколение отцов не утратило моральной высоты своей позиции, что поколению 1870-х при неизбежном их нигилизме необходимо придется подняться до высоты идеи, исповедуемой когда-то отцами. Так в чем же была их идея?

Высшая культура – это звучит красиво, но под натиском нигилизма понятие дворянской культуры, ставшей общечеловеческой, могло свернуться до презренно-классового. Просветительская функция дворянства – это тоже хорошо, это утверждал еще Пушкин, но нигилисты с различной степенью скепсиса относились к наследию отцов. А уж Пушкин для них уже давно не был авторитетом. Достоевский легко и убедительно показывает несостоятельность идеи Ротшильда, он призывает жить, не обманываясь в том, что добро, а что зло. Он указывает на пример отцов, пусть когда-то и сжигаемых страстью, но живших в понятии чести. И еще он просит просто «любить людей так, как они есть». Это невозможно. «Однако же должно»³⁹. Оттого роман «Подросток» наполнен светом и какой-то возрожденческой энергией, но в общем раскладе он останется замечательной и грустной утопией. Главным идеалистом в этом случае оказывается сам автор.

«Подросток» как никакой другой роман богат историософскими тезисами, попытками сформулировать «русский путь», «русскую идею», причем, что знаменательно, исключительно на светском материале. Многое в содержательном плане остается нераскрытым. Такова мысль Достоевского о всечеловечности русского дворянина. На этом этапе она скорее выполняет роль метафоры, к ней Достоевский вернется позже, в Пушкинской речи. Пока же

Версиков решает, «чем быть: общечеловеком или русским? Я не знаю до сих пор. Я не могу быть ни тем, ни другим, потому что первого совсем нет, а вторым я и сам быть не хочу»⁴⁰. Метафора «русский дворянин больше европеец, чем любой европеец» выглядит скорее как рабочий материал, для того чтобы перекинуть мост к мессианской идее о спасительной роли России по отношению к Европе. Эти идеи возникли у Достоевского в связи с чтением Философического письма Чаадаева, «Писем из Италии» и «С того берега» Герцена. Кризис Европы, действительно, свидетельствовал о трудных для стран Европы временах, но с чего тут великорусская самоуверенность? А вот с чего. Для русских интеллектуалов шкала ценностей была уже давно определена, где прагматизм – недостойно, плохо, духовность – приемлемо. «Общество основывается на началах нравственных; на мясе, на экономической идее, на претворении камней в хлебы – ничего не основывается»⁴¹. Получалось – не знаем, как спасти себя, но знаем, как спасти старые камни Европы. Расточаемая широта русской души не подвергалась ревизии: а нуждается ли в ее услугах Европа.

Мысль о всепримирении идей, по сути интуиция Достоевского об универсальном интеллектуальном тренде, исходящем из России, остается и в рукописях, и в тексте романа тезисом, хотя по рукописям видно, что Достоевский пытался его раскрыть, запуская вновь и вновь это выражение: «Высшая русская мысль есть всепримирение идей»⁴²; «Русская земля спрашивает с меня идеала. Всепримирение идей. Но этого нет в Европе. Кроме наших 1000 человек. Мы носители идеи»⁴³. Какой идеи? Что имеется в виду? В «Подростке» этот код не расшифровывается. «Мы, русские дворяне, концентрируем новое мировое соединение идей»⁴⁴. Что соединит мир? Достоевский гениально персонифицировал идеи, но данная идея не получила пока своего голоса, оставляя простор домыслам.

Наконец Достоевский формулирует «русскую идею», в основе своей гуманистическую, открывающую для него смысл русской истории и даже предназначение России в мире: Россия болеет за всех, а «русский дворянин – провозвестник всемирного гражданства и общечеловеческой любви»⁴⁵. «Гражданство», конечно же, не означает гражданское общество, основанное на правах человека. Православная государственность – по-прежнему идеал Досто-

евского, и он не противоречит общечеловеческой любви. «Нравственные идеи народа даются религией или формулируются народной религией»⁴⁶, соответственно только Россия, страна живого православия, способна возродить умирающую (эгоистичную, прагматичную, потерявшую нравственное начало, веру или имеющую неистинную веру – католичество) Европу. Это-то Достоевский и называет «общечеловеческим» призванием русского дворянина, пренебрегая явным несоответствием: дворянин-то у Достоевского в «Подростке» неверующий. «Как это случилось. Что у нас образовался такой любопытный тип всемирно болеющего человека из дворянства Петра Великого? И зачем говорить, что он ни к чему не способен. Кроме странствий? Да разве всемирное боленье-то не великое дело?.. Эти и вели-то. – Неужели крепостники? – Ну да, вот именно крепостники. Начиная с Чацкого-крепостника»⁴⁷. Именно так. Наивный Аркадий задал самый главный вопрос – кто же его должен был задать?! Умница и фрондер Чацкий, действительно, крепостник и, кажется, даже атеист. Но если в «Бесах» для Достоевского это обстоятельство укладывалось в общую схему, давало основание вычеркнуть несостоятельных дворян-идеалистов из числа спасателей России, то в «Подростке» это уже не повод не верить, это как бы сопутствующее обстоятельство, особенность ситуации. Да, дворянство, признает Достоевский, владело людьми, но при этом было лучшим, потому что руководствовалось понятиями чести, долга, достоинства, наконец, потому что создало высочайшую культуру.

И вот здесь Достоевский делает невозможную вещь: он пишет о том, что эта высочайшая, гуманистическая культура невосприимчива народом, православным, нравственным и внутренне красивым народом. Этот факт, который вынужден был признать Достоевский, делает роман «Подросток» уникальным. Версильев признавался Аркадию, говоря о его матери, Софье, имея в виду народ: «Она никогда не верила в мою гуманность, а потому всегда трепетала, но трепеща, в то же время не поддавалась ни на какую культуру. <...> Они могут продолжать жить по-своему в самых ненатуральных для них положениях и в самых не ихних положениях оставаться совершенно самими собой. Мы так не умеем»⁴⁸. Славянофил Шатов в «Бесах» заявлял: «Все те, которые перестают понимать свой народ и теряют с

ним свои связи, тут же, по мере того, теряют и веру отеческую, становятся или атеистами, или равнодушными»⁴⁹. А лучший из дворян Версиков, раскальвающий чудотворный образ, тем самым заявлял о том, что дворянство смотрит на народ *с того берега*. В «Бесах» Степан Верховенский всякий раз, когда заговаривает о народе, становится посмешищем: «Я в совершенстве, в совершенстве умею общаться с народом»⁵⁰. «Русская деревня, за всю тысячу лет дала нам лишь одного комаринского»⁵¹. Тогда мысль Страхова, что западники-идеалисты на самом деле не знали народ и даже ненавидели народ, что все их признания в любви к народу лишь пустая болтовня, была горячо воспринята Достоевским. Через четыре года Достоевский признает, что просвещенное дворянство воспринимает народ таким, какой он есть. Достоевский как бы говорит, что никакие монастыри, странники и старцы не могут уничтожить пропасть между словами, и от этого плохо всем.

Достоевский, с одной стороны, не может не видеть, что просвещенный дворянин, хранитель безусловных ценностей – чести и достоинства, часто уже атеист, а с другой – народ, хранитель чистой веры, на роль мессии явно не годится. Но идея для него важнее: Версикова, представителя лучшего дворянства, одного из тысячи, Достоевский называет деистом, понимая, что это все-таки шаг назад от атеиста, и противопоставляет ему идеальный образ русского человека из народа, хранителя веры Макара Долгорукого. Каждый говорит «правильные» слова. Здесь Достоевский-идеолог упрям, последователен и как будто бы убедителен. Но Достоевский-художник пишет совсем другое, прямо противоположное. Реальное отношение русского (пусть и дворянина) к Европе далеко не просто объяснить, но оно явно не укладывается в мессианскую схему. Да и сам дворянин, уже похоронив бездуховную Европу, вдруг вопрошает: «Венеция – зачем я люблю ее больше России»⁵². Версиков, как и его дворовый, муж его жены, странник Макар Долгорукий, – уходящие натуры. Весь образ Версикова как бы опален лучами заката. Достоевский чувствует, что все прекрасное, связанное с дворянской культурой, истончается. На смену идет другая культура, но сказать, что это православная культура, что представитель нового православный человек, было бы необоснованным

допущением. После так и неопубликованного «Жития великого грешника» Достоевский уже и не делал таких попыток. Помните, снимает рясу и Алеша Карамазов. Критика практически единодушна в мнении, что в образе Макара Долгорукого Достоевский воплотил свои представления о величии русской православной души, изобразив истинно народный православный образ. Символ русского народа... Макар Долгорукий – это, безусловно, искренне верующий, умный человек, крепкий характер, но при этом это индивидуалист. Видеть олицетворение русского православного духа в страннике – возможно, но это все равно будет не просто маргинальная личность, образ Макара в изображении Достоевского – это уж точно Русь уходящая. Более того, образ Макара нельзя без известных оговорок отнести к символическому изображению народа. Видеть в образе бывшего дворового и богомольного странника олицетворение народа было бы барским эстетством. Достоевский не знал народ и не писал его. Макар – это единственный в романе «Подросток» представитель православной культуры, но его речи Достоевский, страстный ценитель диалогов, чаще оставляет за сценой, а драма жизни разыгрывается между атеистами, и именно там происходит борьба добра и зла. Образ Макара для писателя – это воплощение идеи истинности православия, но дело все в том, что созданные гениальным художником образы не транслируют буквально идеи автора, они, как заметил М.Бахтин, живут самостоятельно и в отличие от идей автора, подчас убеждают.

«Подросток» так же, как и «Бесы», и даже еще в большей степени строится на проблемной коллизии взаимоотношений отцов и детей. Идеалы отцов реабилитированы и заповеданы детям, но станут ли дети ими руководствоваться? Милые дети Версилова и Софьи? – Безусловно. Но тут стоит вспомнить, что сказал Достоевский о состоянии русского общества в начале романа, чтобы понять, в какую новую жизнь входят эти добрые, честные представители случайного семейства, и оценить оптимизм автора: «Нравственных идей теперь совсем нет; вдруг ни одной не оказалось, и, главное, с таким видом, что как будто их никогда и не было. <...> Скрепляющая идея совсем пропала. Все точно на постоялом дворе и завтра собираются вон из России»⁵³. В России всегда так с идеями – то густо до тошноты, то пусто до тоски.

Будущее же (по крайней мере по роману) за Аркадием, подростком. Его безоглядная вера в человека – это еще далеко не все, но именно это делает его уникальным героем Достоевского. Ни в ком из всей галереи образов не найти столько позитива, открытости. Понятно и закономерно, что подросток Аркадий не дворянин, но именно он, в отличие от законных детей Версилова, наследник и хранитель идеалов отцов. Не случайно, по замыслу автора, в нем смешана кровь дворянская и народная – в этом Достоевский видит залог прочности нового человека. Замечательно и то, что именно Аркадий не принимает социализм, ставя тому в вину пренебрежение правами человека и вообще пренебрежение личностью: «Куда вы денете протест моей личности в вашей казарме? <...> За ту маленькую часть срединной выгоды, которую мне обеспечит ваша разумность, за кусок и тепло, вы берете взамен всю мою личность!»⁵⁴. А это уже либеральный взгляд на вещи: Естественно, что в критике казарменного социализма *à la Чернышевский* больше от крайнего индивидуализма: «Личная свобода <...> на первом плане, а дальше я знать ничего не хочу»⁵⁵, но все же Аркадий, наивный «капиталист», смешно интригующий, которого обманывают и используют все, буквально все герои, но при этом бесстрашно смотрящий в будущее – это, безусловно, герой, олицетворяющий гуманистическое начало. Роман «Подросток» задумывался как роман о детях. Дети как продолжение отцов и как их отрицание остаются. Что же остается? Лиза, незаконная дочь Версилова и его бывшей дворовой Софьи, воплощение жертвенной любви. И ее младший брат, подросток Аркадий, воплощение доброты, наивности, всепрощения и неустанного поиска истины. Ни каторги, ни невинно убиенных – светлая минута творчества Достоевского. Как замечено, этот роман выбивается из всех прочих. Выбивается теплотой, искренностью, он как бы пронизан гуманистическим светом. Достоевский вдруг решил (или на минуту поверил) что Россия, оценив созданную дворянами-освободителями духовно богатую, основанную на гуманистических принципах общественную жизнь, дальше будет жить именно в гуманистических идеалах, точнее, христианско-гуманистических, среди которых честь, достоинство, самосовершенствование и свобода будут непреложными, а вопрос выбора веры останется делом личным.

Примечания

- 1 *Долгушинцы*, кружок революционеров во главе с А.В.Долгушиным (1872–1873 гг.). Подвергали резкой критике существующий общественный строй, пропагандировали идеи экономического равенства, требовали всеобщего передела земли, уничтожение правления дворян и чиновников и установления правительства, избранного народом.
- 2 *Мочульский К.В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 472.
- 3 URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/dostoevsky-pss15-15/dostoevsky-pss15-15.html#work001>.
- 4 *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М., 1996. С. 354.
- 5 Из рукописных редакций: «В ФИНАЛЕ. Подросток. <...> И тут привести мнение автора, т. е. мое собственное» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 16. Л., 1976. С. 409).
- 6 См. главу: В.С.Печерин и герои Достоевского // *Местергази Е.Г.* В.С.Печерин как персонаж русской культуры. М., 2013. С. 189–224.
- 7 Написано в 1829 г. Опубликовано в «Телескопе» в 1836 г. Стало известно в списках в 1830 г.
- 8 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 16. С. 286.
- 9 URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/dostoevsky-pss15-15/dostoevsky-pss15-15.html#work001>.
- 10 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 197.
- 11 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 30.
- 12 *Тургенев И.С.* Два слова о Грановском. (Письмо к редакторам «Современника».) (URL: <http://smalt.karelia.ru/~filolog/pdf2/dvaslotu.pdf>)
- 13 Либерализм в России. М., 1996. С. 142.
- 14 Там же. С. 137.
- 15 *Рак В.Д.* Рак. Комментарии // *Рак В.Д.* Собр. соч.: В 1 т. Т. 7. Л., 1988–1996. С. 496–497.
- 16 26 февраля (10 марта) 1870 г. Н.Н.Страхову: «Книжонка эта нужна мне как воздух и как можно скорее, как материал необходимейший для моего сочинения, – материал, без которого я ни за что не могу обойтись» (Полн. собр. соч. в 15 т. Т. 15. Письма. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/dostoevsky-pss15-15/dostoevsky-pss15-15.html#work001>).
- 17 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. С. 7.
- 18 Там же. С. 23.
- 19 Там же. Т. 11. С. 150.
- 20 Там же. Т. 10. С. 30.
- 21 Там же.
- 22 Либерализм в России. С. 139.
- 23 URL: http://ruslit.traumlibrary.net/book/dostoevsky-pss15-15/dostoevsky-pss15-15.html#c_1456.
- 24 URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/dostoevsky-pss15-15/dostoevsky-pss15-15.html#work001/>.
- 25 *Мочульский К.В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 427.

- 26 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 13. Л., 1975. С. 454.
- 27 Там же. С. 177–178.
- 28 Там же. С. 376.
- 29 Там же. С. 374.
- 30 Там же. С. 455.
- 31 Там же. Т. 16. С. 284.
- 32 Там же. Т. 13. С. 49.
- 33 Там же. Т. 13. С. 50.
- 34 Там же. Т. 13. С. 45.
- 35 Там же. Т. С. 435.
- 36 Там же. Т. 13. С. 106.
- 37 Там же. С. 376.
- 38 См.: *Долинин А.С.* Последние романы Ф.М.Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.–Л., 1963.
- 39 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 16. С. 287.
- 40 Там же. С. 420.
- 41 Там же. С. 431.
- 42 Там же. Т. 13. С. 375.
- 43 Там же. Т. 16. С. 432.
- 44 Там же. С. 433.
- 45 Там же. С. 430.
- 46 Там же. С. 431.
- 47 Там же. С. 417.
- 48 Там же. Т. 13. С. 105.
- 49 Там же. Т. 10. С. 34.
- 50 Там же. С. 486.
- 51 Там же. С. 31.
- 52 Там же. Т. 16. С. 429.
- 53 Там же. Т. 13. С. 54.
- 54 Там же. С. 50.
- 55 Там же. С. 48.

Культурный плюрализм: шанс или угроза? (Возвращение к проблеме)

«Отбираем» – по-гречески это тот самый глагол, от которого образовано слово «эkleктика».

М.Л.Гаспаров

Даже если иногда верность облекается в формулу неверности и разрыва, все равно следует хранить эту верность различиям, т. е. продолжать дискуссию.

Жак Деррида

В быстро меняющемся современном мире все чаще трансформируются взгляды каждого из нас. При этом в них не столько «плюсы» начинают занимать место «минусов» (или наоборот), сколько то, что прежде казалось незначительным, обретает дополнительный смысл и ценность, а то, к чему мы относились «слишком серьезно», как бы тускнеет. Калейдоскоп изменений делает нас менее эмоциональными и категоричными, в наших откликах на происходящее появляется больше полутонов. В данной статье речь пойдет о некотором переосмыслении плюрализма на фоне современных социокультурных процессов.

Десять лет назад, вчитываясь в аргументы социальной критики трех авторов: И.Берлина, З.Баумана, В.Малахова, – хотелось склонить читателя в пользу возможностей, которые открывает плюралистичность общественной жизни¹. В то время многообразие воспринималось мною как противодействие давлению со стороны социальных Систем и Иерархий, как одно из средств обретения свободы. Сегодня же, отчетливо ощущая избыточность вариативности, циркулирующей в социокультурном пространстве, возникает желание оградить себя и других, спрятаться от информационного многообразия. (Например, одолевает страх отпустить ребенка в пестрый мир, не снабдив его соответствующими «навигационными приборами».) Очевидно, остался позади период, когда общие понятия, писавшиеся, про-

износившиеся, мыслившиеся с заглавной буквы, с воодушевлением заменялись синонимичными вариантами. Плюрализм, заточенный на борьбу с монолитной целостностью или выражавшийся в эстетической игре, ныне трансформировался в фактор, способствующий пресыщению и растерянности. Мы все больше путаемся в сетях Интернета, который выступает одновременно и полем разноцветья, и средством, способствующим плюрализации некогда считавшегося едино-универсальным. Выпускаемое в пространство Интернета индивидуальное оказывается в мощном «социальном лифте»: статус личных взглядов легко повышается до общественно доступных, а потом и до широко разделяемых. Социокультурное пространство неустанно насыщается, оказывая давление (теперь уже информационными перегрузками) на своих участников.

В сложившейся ситуации у кого и где искать советов, помощи?

Поддержка приходит, например, со стороны тех, кто хорошо знает историю культуры, кто осмысливает плюрализм не в пространстве десятилетия, а в более обширной исторической перспективе, обращаясь к процессам медленных скоростей.

Так, по мнению М.Л.Гаспарова, несомненными особенностями культуры завтрашнего дня явятся эклектичность и плюралистичность². Полагая, что плюралистичность как тенденция будет усиливаться, он уточняет: «Эклектичны (многослойны) все без исключения культуры»³. В другом месте замечает: «...когда мы обводим глазами современность, в глазах рябит и пестрит. Если бы мы жили при Эсхиле или Тютчеве, у нас бы в глазах тоже рябило и пестрило...»⁴. И об этом же метафорично: «Монолитность всякой культуры – иллюзия. <...> Наверное, лучше сказать, что мозаичность – дело дистанции: вблизи она режет глаз безобразными контрастами, а издали сливается в ровный колорит, как у пуантилистов. <...> Исторический подход к разнослойности прошлых культур может дать нам тот опыт, который немного облегчит <...> наши мучения»⁵. А вот тезис, выражающий личную оценку обсуждаемой тенденции: «Я верю в прогресс, только не качественный, а количественный»⁶. Многообразию важно для М.Л.Гаспарова не только потому, что как филолог он «любит ВСЯКОЕ слово»⁷, но и потому, что полагает: «На эклектике общей культуры зиждется плюрализм личных предпочтений»⁸.

Если плюралистичность объективно неизбежна для культуры и необходима для индивидуальной свободы, как вести себя личности с тем, чтобы не потеряться в волнах и в шуме многообразия? Ответ М.Л.Гаспарова – «упорядочивать мир действительности»⁹. «Книги, которые я читал, сплошь и рядом противоречили друг другу: было ясно, что Овидий не понял бы Пушкина, а Пушкин Достоевского»¹⁰, – признается ученый. Предлагаемым принципом «структурирования» он советует руководствоваться следующим образом: «...понять связь мыслей и чувств каждого, выделить то, что приемлемо для меня, связать это в своем сознании (в такой-то ситуации мне будет ближе Овидий, а в такой-то – Достоевский)»¹¹. Никто не вправе лишать нас доступа к многообразию мира, но зато никто и не осуществит за нас работу по структурированию этого материала с целью его осмысления.

Итак, мы видим, что М.Л.Гаспаров не считает нужным ставить некоторую «заслонку» плюрализму либо отворачиваться от него. Напротив, предпочитает двигаться в русле последнего и, несмотря на возрастающую скорость потока множественности, полагает возможным и важным обретение некоторой упорядоченной картины мира. По его мнению, связанность не предзадана, а является плодом вновь и вновь возобновляющихся усилий: «связность достигается не сразу»¹².

Показательна оценка М.Л.Гаспаровым собственной работы в русле заявленных положений. «...Попробуем представить, как образ античности в сознании среднего человека складывается из полубытового школьного учебника, мифов Куна, голливудского кино и набора случайных знаменитых имен! Я написал научно-популярную книжку “Занимательная Греция” нарочно для того, чтобы привести эти осколочные представления читателей в какую-то связь. И я очень хотел бы, чтобы кто-нибудь помог мне привести в связь мои собственные представления о других областях мировой культуры – например, написал бы книгу “Занимательный ислам” или “Занимательный Китай”. Или даже о моей собственной европейской культуре написал бы так, чтобы политические и экономические теории нашли в ней осмысленное место рядом с литературой и искусством, а военное дело рядом с модой»¹³.

Исторический взгляд на культуру позволяет М.Л.Гаспарову принимать плюралистичность как свойство культуры и при этом воспринимать цельность как *задачу*, которую люди по тем или

иным причинам ставят перед собой¹⁴. Связанность не предшествует, а вырабатывается по итогам *встреч с разным*. Она является плодом работы на индивидуальном и общественном уровне. Такая логика-«последовательность» страхует нас от битв прежде, чем мы узнаем, что собственно представляет собой то новое-иное, что нам повстречалось.

Сталкиваясь с плюралистичностью мира, пытаюсь сориентироваться в нем, мы получаем поддержку и со стороны тех, кто осмысливает данный процесс в ходе фактической «работы на него». О деятельности, насыщенной разным, каковой является философствование Ж. Деррида, рассказывает книга Н.С.Автономовой «Философский язык Жака Деррида»¹⁵. Через собственный опыт чтения, перевода, интерпретации текстов Ж.Деррида Н.С.Автомова приобщает нас к практикам взаимодействия с разным, «жизни с разным». (Ощущая себя дилетантом в обширном и сложном наследии французского философа, буду руководствоваться тем, как оно представлено российской исследовательницей, которая профессионально и дружески сотрудничала с ним многие годы. При этом коснусь только одной стратегии Ж.Деррида в трактовке Н.С.Автономовой, стратегии, которая, как мне кажется, помогает продвинуться в обозначенной проблеме.)

Книгу «Философский язык Жака Деррида» Н.С.Автомова начинает со слов, услышанных от Ж.Деррида во время одной из последних встреч с ним: «Как я боюсь переводчиков! Они читают текст так внимательно, по нескольку раз, а мне уже давно хотелось бы его переделать...»¹⁶.

В тяге Ж.Деррида к «передельванию» воплотилась его «теоретическая любовь к различию и различиям»¹⁷, интерес к «онтологии различий»¹⁸. Он исходил из культурной плюральности («Моногенеалогия всегда будет мистификацией в истории культуры»¹⁹), из социального многоязычия («больше одного языка»²⁰) и стремился дать разнообразию проявиться, высвобождая Другого (разных Других) из плена социокультурных ограничений, настойчиво работал над тем, чтобы «тексты смогли говорить иначе, говорить другое, а мы бы смогли их услышать...»²¹.

Эксперименты Ж. Деррида, насыщавшие философское поле другим, новым, разным, кому-то представляются исключительно революционным разъятием старых целостностей, кому-то –

созданием дополнительной путаницы, ненужным усложнением. По мнению Н.С.Автономовой, «его собственная работа была для него лучшей, притом гиперболической, формой противостояния хаосу, а вовсе не его апологией»²². Российская исследовательница обращает внимание читателей на присутствие в творчестве французского философа не только стратегии обнаружения и создания разного, но и иной доминанты: «...не забудем о второй приставке сакраментального слова “де-кон-струкция”»: <...> она собирает и организует, заботясь о том, чтобы нечто положительное было возможно»²³. Неоднократно в книге звучит мысль, что Ж.Деррида стремился (особенно во второй период своего творчества, выйдя на социокультурную проблематику) «...все собрать, перевести фигуры одну в другую, сформулировать некоторый целостный образ»²⁴.

По всей видимости, можно говорить о том, что рано или поздно разное формулирует перед личностью проблему интеграции. И, похоже, чем больше плюрального доступно, тем актуальнее звучит вопрос о принципах сборки. Какого же рода целостности предлагает Ж.Деррида? Ответ Н.С.Автономовой подкупает тем, что она не стремится упростить скрывающуюся за вопросом проблему. Более того, показывает, как данная тема касается ее самой. За читателем остается право перенести эти рассуждения на себя.

Так, во введении в книге Н.С.Автомова делает искреннее признание: «В нем, думаю, есть определенная устойчивость, чуждость, как бы сам он ни сопротивлялся такому термину, как метафизическому. В нем есть то, что делает Деррида им самим, то, что позволяет Деррида быть Деррида. Правда, когда я его ищу, он уходит от меня. Он все время хочет себя переделать, и я тоже хочу себя переделать, и в этом вся сложность. Мне кажется, я что-то в нем понимаю, улавливаю его стиль. Или, по крайней мере, знаю, где его искать: на пересечении с экзистенцией»²⁵.

Следуя за Н.С.Автономовой в указанное пространство, мы имеем возможность ощутить и понять, каково, согласно Ж.Деррида, жить среди разного, *заново собираемого разного*. Вот слова французского философа: «Я воюю с самим собой, это верно, Вы даже не знаете, что это за война, насколько она ужаснее всего, что только можно себе представить. Я говорю взаимно противоречивые вещи, между которыми есть реальное напряжение: они меня

создают, побуждают к жизни, но они же меня и убивают. Эта война для меня мучительна, но я знаю, что это – жизнь. Я успокоюсь только вечным покоем»²⁶.

Разное – осознанная объективность, сопровождавшая Ж.Деррида с детства, – он многократно возвращается к своим переживаниям ребенка из еврейской семьи, проживавшей в Алжире, французской колонии, в период борьбы этого государства за независимость. Позднее не менее плюральную и запутанную картину он увидит в современной Европе, повседневная жизнь которой насыщена проблемами мигрантов, социальных меньшинств, отстаивающих свои права. Наконец, многообразие настойчиво заявляет о себе как планетарная характеристика постсовременного мира. На этот объективный контекст и откликается Ж.Деррида, разрабатывая соответствующие стратегии. Их цель – демократизм в отношении разного, многообразия Других. Однако, работая над условиями создания для плюралистичных Других правового пространства самовыражения, Ж.Деррида оказывается в поле большого напряжения, создаваемого разнонаправленностью векторов, привносимых разноликостью социального мира. Это положение на перекрестке противоречий, доходящих до уровня апорий, для Ж.Деррида собственно есть жизнь. Жизнь космополита, воспринимающего проблемы людей в разных уголках планеты как свои личные и пребывающего в поиске наилучшего решения конкретной проблемы в конкретных обстоятельствах, становится формой сборки, единения разного, приемлемой для французского философа. Возникающее при этом «напряжение», по Ж.Деррида, согласуется с жизнью. Самого французского философа оно заряжает энергией, питающей «неистребимую жизненную решимость искать ответ»²⁷, «упрямство мыслительного, душевного усилия»²⁸. «В чем смысл такой работы, насыщенной “апорийным напряжением” – “невыносимыми апориями”²⁹?» – спросим вслед за Н.С.Автономовой и прочитаем в ее ответ.

«Но что же все-таки дает нам деконструкция? Прежде всего она не дает никакого позитивного горизонта предсказуемости – как это умели делать платоновский эйдос или кантовская регулятивная идея. <...> речь идет <...> о напряжении, об апории, которая, по определению не имеет решения, но зато умеет продавливать границы в направлении искомого»³⁰. В работе Ж.Деррида с разным

много от сизифова труда, но, как замечает Н.С.Автономова, «... сизифов труд <...> – удачная характеристика человеческого удела: прочерчивая все новые траектории мыслительного движения, человек, даже и возвращаясь, казалось бы, в ту же самую точку (которая никогда не та же самая), поддерживает в себе человеческое уже одним своим усилием»³¹.

Общественная жизнь всегда была культурно многолика. Наш век глобальных процессов усилил доступность, соприкасаемость и сопричастность отдельной личности разнообразию социального мира. Прежде чем выстраивать самозащиту против объективно идущих процессов, стоит задаться вопросом, не вступаем ли мы тем самым на путь несвободы своей и других. Может быть, правильнее присоединиться к тем, кто остается открытым миру разнообразия и одновременно пытается структурировать опыт своих встреч, взаимодействия с ним. Выбирая путь «ответственных космополитов», у нас есть шанс остаться собой, слышать культурное многоголосие и дополнять его, когда новые проблемы и решения требуют именования их.

Примечания

- ¹ Название нынешней статьи фактически воспроизводит название работы, опубликованной десять лет назад (См.: *Сыродеева А.* Культурный плюрализм: еще одна надежда или угроза? // Коллаж–4. Социально-филол. и философско-антропол. альманах. М., 2003. С. 116–126). Сделано это с целью привлечь внимание к проблеме динамичности современной жизни, в том числе в рамках последнего десятилетия. При этом стоит подчеркнуть, что и в первой статье речь шла о неоднозначности потенциала социокультурной плюралистичности.
- ² *Гаспаров М.Л.* Филология как нравственность. М., 2012. С. 10. Стоит отметить, что в данный сборник вошли статьи и интервью последних лет жизни ученого, адресованные широкой читательской аудитории.
- ³ Там же. С. 234. См. также: С. 10.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁵ Там же. С. 178–179.
- ⁶ Там же. С. 182.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 12. См. также: «Нельзя построить пирамиду лучше египетской или Парфенон лучше афинского. Но можно предложить человеку на выбор и античную систему ценностей, и египетскую, и еврейскую, и китайскую – чем

- больше, тем лучше, и все с одинаковой подробностью и ясностью. И пусть человек сам выбирает то, что ближе его душевному складу. Сейчас никто не думает, как в средние века, что сын сапожника непременно должен быть сапожником, но все еще думают, что сын православного непременно должен быть православным; и от этого бывает много душевных неудобств» (Там же. С. 182–183).
- 9 Там же. С. 155.
- 10 Там же. С. 165.
- 11 Там же. В сказанном можно усмотреть еще один аспект, считающийся «пагубным» воздействием плюрализма на нашего современника, – релятивизм. Тем более, что М.Л.Гаспарову принадлежат и следующие тезисы: «...на смену иерархическому восприятию литературы пришел исторический, и набор вечных ценностей распался» (Там же. С. 230); «Вечных ценностей нет – есть вереница временных ценностей, из которых каждое время делает свой выбор...» (Там же. С. 127). Не углубляясь в данном случае в тему релятивности и релятивизма (см. об этом: *Сырودهева А.А. Возможности малого. М., 2012. С. 7–21*), хотелось бы обратить внимание на то, что релятивистский принцип выбирается М.Л.Гаспаровым на роль собственно интегративного, скрепляющего, упорядочивающего. (У М.М.Бахтина такую роль выполняла полифония. См. об этом: Там же. С. 56–63.)
- 12 *Гаспаров М.Л.* Указ соч. С. 213.
- 13 Там же. С. 176.
- 14 «А что такое идеал, как не цельность?» – задает М.Л.Гаспаров риторический вопрос (Там же. С. 217). А в другом месте пишет: «Эстетическая ценность – это цельность...» (Там же. С. 227).
- 15 *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида. М., 2011.
- 16 Там же. С. 12.
- 17 Там же. С. 26.
- 18 Там же. С. 49.
- 19 *Деррида Ж.* Цит. по: *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 222.
- 20 *Деррида Ж.* Цит. по: *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 94.
- 21 *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 98.
- 22 Там же. С. 437.
- 23 Там же. С. 25.
- 24 Там же. С. 336.
- 25 Там же. С. 12.
- 26 *Деррида Ж.* Цит. по: *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 205–206.
- 27 *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 352.
- 28 Там же. С. 353.
- 29 Там же. С. 274.
- 30 Там же. С. 272.
- 31 *Автономова Н.С.* К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2012. С. 157.

Дан Иоан Мурешан

От Второго к Третьему Риму* (Роль Патриархата и румынских влияний)

В становлении идеи империи в России определенную роль играли Балканские страны. Князья и церкви Румынских княжеств сохраняли свои отношения с Великой Церковью. Но не так обстояло дело с *великим князем* «Всея Руси», так как именно в это время происходил первый истинный разрыв между Патриархатом и Московской митрополией. Эта схизма имела место не при митрополите Ионе, которому обычно приписывают рождение русской автокефалии. Уже давно известен подлинник благословения, которое испрашивал Иона у патриарха Геннадия Схолариоса¹ (факт, подтверждающий наш вывод, согласно которому митрополит Молдавии Феоктист I испрашивал сходное благословение у того же Схолариоса в то же самое время²). В 1469 г. митрополит Дионисий I примирился с митрополитом Григорием Киевским, старым адептом Флорентийской Унии, и попросил также Ивана III признать власть этого митрополита в Москве. Великий князь отклонил запрос в 1470 г., официально заявив о разрыве с вселенским Патриархом, который ответил отлучением митрополита Московского, отныне диссидента. Следовательно, именно этот кризис произвел болезненный разрыв между двумя

* Сокращенный перевод статьи: *Mureşan D.I. De La Nouvelle Rome à La Troisième: La part des principautés roumaines dans la transmission de l'idée impériale // L'Eredità' di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno // Atti del Convegno Internazionale di Studi Bucarest, Istituto Italiano di Cultura – Accademia Romana. 6–7 giugno 2007. Bucarest, 2008. P. 123–166.*

центрами православного мира; кризис продолжался, за исключением нескольких промежуточных попыток его разрешения, вплоть до середины XVI в.³.

Здесь отправная точка нашего анализа: Молдавия – целиком сохраняя свои отношения с Великой Церковью – тем не менее никогда не порывала свои связи с Московией великих князей Даниловичей. Напротив, в 1482/3 – датой, когда Молдавия была утверждена в константинопольской юрисдикции грамотой (*berat*), пожалованной Симеону I – Еленой, дочерью Стефана Великого (1457–1504), супругой Ивана Ивановича, старшего и наследного принца Ивана III (1462–1505). Эта позиция равновесия Молдавии поистине сделала ее цепью коммуникации между Константинополем и Москвой, официально пребывающих в открытом разрыве отношений, но все же связанных принципами политической идеологии, выработанными патриархатом в отношении России. В то время как Стефан Великий купил для своего сына Александра, заложника в Константинополе, *Богдансарай* (дворец молдавских князей), расположенный как раз в нескольких метрах от патриаршей церкви Паммакростос (*Fethie-djami*)⁴, его дочь Елена *Волошанка* и его внук Дмитрий играли всегда более значительную роль при дворе Ивана III. В этом состоит истинная важность политической и церковной деятельности молдавского князя.

Отнюдь не малозначимо то, что именно отпрыск Стефана Великого, принц Димитриу Иванович венчался 4 февраля 1498 г. как присоединившийся к трону и наследный принц Ивана III по модели византийского коронования⁵. Сохранился литургический формуляр, использованный в данном случае: речь идет о подлинном сербском манускрипте, датированном XV в., воспроизводящем без изменений коронационные молитвы балканских царей⁶. Почти с точностью можно утверждать, что этот формуляр был принесен в августе–сентябре 1497 представителем монастыря Святого Пантелеймона Горы Афон, исторически русского монастыря, но который в это время был населен сербскими монахами. Предложение же это было поддержано послом князя Стефана Великого, *pitar* («пекарь») Иваном, который именно тогда сопровождал афонскую делегацию⁷. Именно в это время молдавский князь стал с согласия патриарха Иоахима I⁸ протектором Афона. Также благодаря молдавскому и афонскому посредничеству Великая Церковь смог-

ла нащупать сферу для возобновления контактов с Москвой. Вот почему хроника помещает сразу после отчета о венчании Димитрию сообщение, что «той же зимой, в феврале Михайло Плещеев вернулся в Москву из Константинополя»⁹. George Majeska всегда подчеркивал особый характер коронования 1498 г., беспрецедентный в русской традиции восшествия на трон, хотя и без прямых последствий. Действительно, победитель в споре за трон Василий III Иванович предпочтет основывать свой захват власти исключительно на авторитете своего отца, ставшего великим князем без всякой церемонии византийской модели¹⁰. Формуляр 1498 г. будет источником вдохновения только для митрополита Макария Московского при имперском короновании Ивана IV в 1547¹¹.

Насколько церемония 1498 г. остается загадкой в своем особом характере в строго русском контексте, настолько же она лучше понимается, если иметь в виду, что молдавский дедушка Димитрию был возведен на трон в 1457 г., посвященный именно митрополитом Феоктистом I Молдавским. Это первое княжеское посвящение, отмеченное в Молдавии, которое осталось моделью для многочисленных священных обрядов, засвидетельствованных в течение XVI в., что позволяет нам рассматривать этого митрополита как *изобретателя* молдавской версии церемонии коронования согласно византийской модели. Кроме того, известен молдавский манускрипт 1532 г., скопированный в афонском монастыре Зографу по поручению митрополита Феофана Молдавского, который включает те же молитвы коронования, которые использовались в Москве в 1498 г. Ничто не мешает полагать, что в 1457 г. Феоктист I, сам болгарского происхождения и находящийся в тесных отношениях с Зографу, использовал сходный документ для посвящения Стефана III Великого. Во времена хороших отношений между Стефаном III Великим и Иваном III Великим коронование 1498 г. могло происходить просто под влиянием ритуала, который развился в Молдавии к середине XV в. Вопрос остается открытым. Именно благодаря этой привилегированной позиции посредника можно сформулировать вопрос о той роли, которую румынские страны и в частности Молдавия играли в передаче византийской модели из Константинополя в Москву. Игорь Шевченко недавно показал, что, начиная от Константинополя в 1517 г. и прибыв в Москву в марте 1518 г., Максим Триволис сопровождал большую патриаршую де-

легацию Феопипта I, который участвовал в Валахии в освящении монастыря Куртя де Аргеш (Curtea de Argeş), повод для греческого ученого Арта составить хвалебные стихи в честь Neagoe Basarab¹².

Как показал Дональд Островский, «византизация» России осуществлялась в быстром ритме и несколько парадоксально после 1453 г.¹³. Такое же наблюдение было сформулировано Андреем Пиппиди относительно судьбы византийской традиции в румынских странах¹⁴. Однако это относится к области очевидного, в особенности после новаторского исследования Николаса Йорга, что со времени падения Константинополя агентом и главным транслятором византийских идей оставалась Великая Церковь с ее патриархом и митрополитами совместно с архонтами, светскими нотаблями, вновь прибывшими на службу Османскому государству, которые хорошо понимали, как придать значение своей позиции ради доминирования тем или иным способом над жизнью вселенского Патриархата и через него на судьбы православного мира¹⁵. Вот почему минимизировать, а точнее, скрывать роль Великой Церкви после 1453 г. означает интеллектуально бесплодную установку, которая делает просто непостижимым существование даже сегодня мира византийской традиции.

Это было бы невозможно ввиду нового явления, с начала XVI в. воздействующего на жизнь православной Церкви: все более частые визиты вселенских патриархов в епархии, относящиеся к их юрисдикции¹⁶, и, как водится, также и в румынские страны. С Иоахима I в начале века и до патриарха Иеремии II в конце века почти все держатели вселенской резиденции извлекали пользу из этого оазиса свободы, сохраняемой внутри османской системы, которым были румынские княжества. При оценке значения этого феномена необходимо также рассеять некоторые общие места. Расхожий образ в историографии есть всегда образ лиц, движимых тяжелой экономической нуждой, подвергающихся жестоким преследованиям турок и вынужденных собирать милостыню в княжествах. Не отвергая этого экономического измерения, надо отметить, что главной причиной канонических визитов было привести а порядок дела не всегда процветающих церковей Валахии и Молдавии, упорядочить их каноническую организацию, иногда поставить епископов, посетить монастыри и даже изготавливать – беспрецедентный случай в истории патриархата – *священное миро*

(*méga tyron*) в румынских странах. Именно глава Великой Церкви Христа в Константинополе заключил соглашение, каждый раз запрашиваемое, с османским султаном, сюзереном обоих княжеств, не в качестве просителя, но как верховный глава Православной Церкви. Когда папа, пусть даже изгнанный из Рима народным восстанием или государственным переворотом, пересекал Альпы, то ход истории менялся. Сходное значение следует придавать *mutatis mutandis* путешествию патриарха, когда он пересекал Дунай. Проявления харизматической власти намного превосходят экономические и политические соображения. Из всего этого следует, что обстоятельства прибытия главы Православной Церкви никогда не бывали банальными.

Чтобы аргументировать это утверждение, мы рассмотрим следующий случай. Надо будет последующий анализ расположить на фоновое полотно, которое уже представлено Матеи Казасу (Matei Cazacu), когда он поднялся «до истоков русской автократии», выводя на свет румынские и венгерские влияния на формирование идеологии Московской Империи¹⁷.

16 февраля 1547 г. в ходе грандиозной церемонии, которая в деталях стремилась подражать византийской модели, Иван IV Васильевич был коронован как царь митрополитом Макарием Московским¹⁸. Этот акт не был узурпацией или односторонней инициативой русского митрополита. Недавно с очевидностью выяснилось значение синодального письма патриарха Дионисия II (1546–1556) и 15 митрополитов, посланного в июне 1546 Ивану IV за шесть месяцев до его коронования¹⁹. Нет ничего удивительного в том, что патриарх к нему уже обращается с императорским титулом в акте, который не может быть более официальным: «Царь и князь великий, государь и самодержец всея Руси»²⁰. Вселенский собор требовал от него освобождения и реабилитации Максима Грека, посланника константинопольского патриарха в Россию, который имел неосторожность поставить под сомнение непрочное основание автокефалии Русской Церкви, тем самым оспаривая право русских епископов избирать своего собственного митрополита без патриаршего благословения. Таким образом, завуалированное послание совершенно ясно: патриарх и его синод показывают готовность признать императорский титул Ивана IV ценой признания исторической юрисдикции Патриархата над Московской

Церковью. Предложение было встречено хорошо. Максим Грек, освобожденный в 1547 г., вероятно, участвовал в Совете, называемом «Стоглав», собравшемся в январе-феврале 1551 г. в Москве, в котором 55-я глава утверждала право обращения к вселенскому патриарху для всякого священника, епископа или патриарха православной Церкви²¹. Благодаря этому фундаментальному решению Русская Церковь возобновила определенного рода отношения с Константинополем после кризиса 1470 г. Понятно, что эмиссар патриархата Андрей Калкокондил, прибывший в Москву в 1549 г., имел все основания покинуть Москву только в мае 1551 г., т. е. после завершения работы над «Стоглавом».

Если это так, то почему же еще был необходим запрос о дополнительном признании, направленный в Константинополь царем в 1557 г. по каналу русского архимандрита Феодорита²²? Правда, что во времена Ивана IV были завоеваны новые «империи», а именно Казанское и Астраханское ханства (1552, 1556). Но именно князь Андрей Курбский в «Истории великого князя Ивана Московского» обнаружил, что новый запрос не ограничивается более простым признанием титула царя, уже исполненным, но вопрос – уточняет он – намного важнее. «И вот как искусного и мудрого человека призывает его к себе царь и отправляет послом к константинопольскому патриарху просить благословения на коронацию – такого благословения и венчания, которым и каким порядком истинно (римские) христианские императоры венчались папой и патриархами»²³.

Андрей Курбский снабдил нас информацией из первых рук. Он был не только учеником Феодорита, но также именно в это время членом Избранной Рады, неформального совета, который еще мог сказать важное слово в решениях царя. Нюанс, который он вносит, следовательно, значим тем, что он привнесен в сами недра центра принятия решений этого времени. Таким образом, речь шла о настоящем качественном скачке, которого желал Иван IV в 1557 г.: превзойти краткий титул «царь вся Руси», признанный патриархом Дионисием II в 1546 г., но относящийся только к локальному суверенитету. Отныне целью было достичь титула вселенской значимости «имже и яковым чиномъ цесари римские сущие христианские», т. е. полноправного наследника Нового Рима (Второго Рима). Из этого надо заключить, что на-

чиная с 1557 переговоры между Москвой и Константинополем относились не столько к титулу царь/император, сколько к его объему и семантическому содержанию.

Синодальный патриархальный диплом официального признания титула царя был доставлен несколькими годами позже в Москву митрополитом Иоасафом из Эврипа, доверенного человека его же тески патриарха Иоасафа II Великолепного (1556–1565). Странность, содержащаяся в этом документе, состоит в том, что 36 подписей членов синода были все имитированы патриархом Иоасафом II и митрополитом Иоасафом из Эврипа, который был также переписчиком этого документа. Эта странность была некогда открыта палеографическим анализом В.Регеля (W.Regel), его первого издателя, была также подтверждена недавним исследованием Бориса Фонкича (Boris Fonkič). Российская палеография плюс к этому заново датировала документ: на самом деле он относится не к декабрю 1561 г., как думали, так как индикт 4 мог соответствовать только декабрю 1560 г.²⁴

Основательное изучение содержания сделало очевидным соответствие последующей идеологии (этому) акту, поднимая новые вопросы относительно его значения, вопросы, которые будут руководить нашим исследованием²⁵.

«Поэтому, побуждаемый этим, и преосвященный митрополит московский и всей великой России господин Макарий венчал его царем законным и благочестивейшим, равным образом и нас просили венчать его царем благочестивым, ибо не имеет силы то, что содеял названный митрополит московский господин Макарий, и не только митрополит или кто ни будет иной не может или имеет власть вершить такие деяния, но и никакой другой патриарх: таковая привилегия дана лишь двоим – римскому и константинопольскому. Поэтому и наше смирение, получив такую просьбу, праведную и благословенную, и будучи убежденным многими великими добродетелями и благодеяниями этого благочестивейшего царя московского господина Иоанна (...)»²⁶.

При первом чтении остается впечатление, что патриарх Иоасафа II объявляет недействительным коронование Ивана IV в 1547 г. (οὐκ ἰσχύει ὁλερ ἐλοίψεν ὁ ῥηθεὶς μητροπολίτης Μοσκοβίου), осуществленное митрополитом Макарием Московским. Но это утверждением кажется явно порывает с предыдущим, которое, на-

против, уточняет, что, митрополит Макарий короновал Ивана IV как легитимного и очень благочестивого императора (ἔστεψεν αὐτὸν εἰς βασιλέα νόμιμον καὶ εὐσεβέστατον). По логике это коронование тоже должно бы считаться незаконным из-за намерений митрополита его осуществить. Здесь возникает дополнительный вопрос: мог ли патриарх третировать именно в такой строгой манере митрополита, который мудрой и осторожной политикой сумел покончить с сепаратистской установкой Москвы, заставив признать после долгого разрыва патриаршую юрисдикцию над Россией? Следует предположить, что риск разбередить еще не затянувшуюся рану был слишком велик. Эти два утверждения, по видимости противоположные, были тем не менее связаны фразой, примиряющей их: «καὶ ἡμεῖς ὁμοιοτρόπως ἀπῆτήθημεν στέψαι τοῦτον εἰς βασιλέα εὐσεβῆ». В ней употреблено слово «ἀπῆτήθημεν» – пассивная форма аориста глагола ἀπαίτέω, -ῶ глагола, который означает не просто «просить», как современный ἀπαίτώ. В этом контексте союз ἀπό, добавленный к αἰτέω (спрашивать), означает усиленный смысл, относящийся к очень возвышенному языку, «требовать чего-то, на что имеют право»²⁷. Этот нюанс невозможно было увидеть до того, пока не была осознана истинная важность письма июня 1546 г.: а именно, предварительного соглашения, заранее принятого положительного мнения Патриарха по отношению к имперскому коронованию Ивана IV, обусловленного тем не менее отказом от неканонического статуса русской автокефалии. Коронование совершено, патриарх (в качестве института) был побужден вновь подтвердить действие, отныне *завершенное*. Эта связь между актами 1546 г. и 1560 г. уже не была прямой: это был не только тот же самый институт – Патриархат, – который высказывался в той области, где его мнение было непроверяемым. Но это был и не тот же самый персонаж: так как патриарх Иоасаф II, автор акта 1560 г., подписал предшествующий акт как митрополит Андриополя²⁸. Смысл фразы в целом был, следовательно, в том, что митрополит Московский приступил к коронации в 1547 г. *по поручению* патриарха, так как он вовсе не имел возможности поступить иначе в области компетенции исключительно Старого и Нового Рима. Таким образом, благодаря формулировке, где каждое слово используется максимально внимательно, патриарх мог себе присвоить исключительное историческое

право, которое и без того было его, однако, чтобы задевать честь митрополита Московского, который был у истоков восстановления отношений с Великой Церковью.

Это наблюдение подкрепляет интерпретацию, данную К.Питсакисом в изложении акта, который, исправляя чтение Steven Runciman, понял необходимость новой коронации, осуществленной патриархом или его легатом. Однако это было не так. «Просто, – отмечает греческий специалист, – коронация, уже проведенная Макарием Московским, узаконивалась самим действием: отныне царь будет рассматриваться условно, как коронованный самим патриархом»²⁹. Надо только добавить, что эта логика, кажется, с самого начала сопровождается сложной юридической процедурой рождения Империи в России. Это объясняет беспрецедентные привилегии для России, которые Иоасаф II вручил Макарию Московскому в одном из писем, которые сопровождают «синодальный» акт 1560 г.: речь идет о титуле «ἕξαρχος πατριαρχικὸς καθολικός» (полный Патриарший экзарх) митрополита, имеющего право самостоятельно совершать литургию и исполнять все другие богослужения, во всяком месте, «ὡς ἐξ ἡμῶν, ἐπεὶ ἐξ ἡμῶν ἐξουσία» включая и благословение самого царя³⁰. Сделать таким способом из митрополита Московского нечто вроде легата *a latere* вселенского патриарха было высшим одобрением, которым признавалась и освящалась законность всех его действий, выполняемых начиная с 1547 г. Остается спросить относительно важности статуса митрополита Московского в качестве патриаршего экзарха, наделенного полнотой прав как дозволением основать русский Патриархат в 1589 г., всегда с согласия вселенского Патриарха.

Посредников этой переписки между Москвой и Константинополем можно идентифицировать из предварительных переговоров о венчании Ивана IV. В 1543 г. в Россию прибыл игумен Геннадий из Афонского монастыря Святого Пантелеймона с просьбой о милостыне, адресованной верховному правителю всея Руси и Великому князю Московскому в пользу Горы Афон³¹. Вероятно, именно ему митрополит Макарий Московский адресовал тогда просьбу, которую митрополит Геннадий должен был сообщить патриарху Иеремии I, смерть от несчастного случая которого в январе 1546 г. вновь выявила вопрос как одно из первых дел для решения ново-

го патриарха Дионисия II, чем объясняется, почему синодальный лист письма от июня 1546 г. почти тождественен выборному листу. Наконец, 1 августа 1547 г., едва стихло эхо коронавания, митрополит Макарий Московский обратился с благородным призывом ко всем архиепископам, епископам, князьям, боярам и простым верующим России, чтобы одарить милостыней другую делегацию из монастыря Святого Пантелеймона: Савву, Сильвестра, Герасима и Романа³². Соответствие дат и благоприятная развязка их миссии сделали монахов Свято-Пантелеймоновского монастыря предьявителями не только письма 1546 г., но и послания от русского митрополита, которое они спровоцировали. Как отмечал как раз в это время французский путешественник Pierre Belon: «Все монахи (*caloieres*) горы Афон целиком подчиняются Константинопольскому Патриарху и делают все так, как он приказывает, будучи ему преданными, как мы преданны Папе»³³. И среди афонских монахов русские были, конечно, – в 1547 г., как и в 1497 г., – самыми вовлеченными и заинтересованными в том, чтобы довести до конца этот тип посредничества.

Новая датировка акта, данная Борисом Фонкичем, вызывает решительное возражение, так как известно, что 1 января 1561 г. Патриарх Иоасаф II как раз находился в Молдавии. Эта бесспорная информация была найдена нами в одном из наиважнейших манускриптов славяно-румынской литературы: кодексе № 116 из фондов Почаевского монастыря, некогда находившемся в Библиотеке теологической Академии в Киеве, а сегодня в Москве, манускрипт, скопированный в Молдавии между 1554 и 1561 гг. В очень связной смеси текстов, определяющих православие и защищающих его от католицизма, фигурирует история Молдавии, включенная в ход истории мира, начиная с Адама и вплоть до Александра Лэпушняну. Таким образом, в последующей истории османской экспансии располагается история молдавских принцев (составленная из анналов Putna I, 1359–1526, хроники Макария 1504–1541 и хроники Евфимия, 1541–1553, официальной хроники Лэпушняну)³⁴. В колофоне копиист, монах Исая из Слатины, сообщает, что «этим годом из страны Молдавии прибыл патриарх из Царьграда *кир* Иоасаф в дни воеводы Александра и митрополита Григория, и во времена епископов Афанасия и Евфимия Радауци, год 7060 и 9 (7069=1561), 1-го января»³⁵.

Стоит ли говорить, что для того, чтобы патриарх мог присутствовать в Молдавии в январе 1561 г., он должен был там быть начиная по крайней мере с конца декабря 1560 и почти несомненно до праздника Нового года 1560 г. Что касается его отправления из Константинополя, то оно должно быть не позже начала декабря. Чтобы быть более точным, путешествие между Молдавией и Константинополем длится от 15-ти до 20-ти дней (две-три недели), но можно предположить, что церковная делегация продвигалась еще медленнее. Так, например, во второй половине XVI в. некий торговец из Львова предпринял путешествие от Яссы до Константинополя и обратно примерно один месяц. К тому же патриархи, лица преклонного возраста, как правило, не имели обыкновения путешествовать осенью и зимой по причине скверной погоды, свирепствующей в это время на Балканах. Патриарх, который пытался противостоять тяготам погоды, платил собственной персоной за эту неосторожность. Иеремия I скончался именно 13 января 1546 г. в Болгарии, во Враца, по дороге в Румынские страны. Этот печальный пример должен был внушить большую осторожность его наследникам.

Есть два способа рассматривать эти обстоятельства. Либо сразу после составления акта в Константинополе, скажем, к началу декабря месяца или позже, патриарх был в дороге, невзирая на опасности, вместе с митрополитом Иоасафом из Эврипа до Молдавии, откуда этот последний продолжал путь в одиночестве в Польшу и в Россию. Или же *и* патриарх, *и* митрополит оба находились в Молдавии уже к началу зимы.

Не желая становиться любой ценой на одну из сторон этих решений, отметим, что второй вариант дает более благоприятное объяснение «фальсификации» акта. В греческих источниках, современных или более поздних, нет никакого следа синода, состоявшегося в «декабре 1560 г.», ни акта, который был бы им издан. Впрочем, это событие остается неизвестным в Константинополе до публикации досье В.Регелем в 1891 г.³⁶ Можно заметить в акте января 1565 г. обвинение Иоасафа II, намекающее на злоупотреблении доверием, которое патриарх совершил своей причастностью к русским делам, но Константин Питсакис был в этой связи весьма сдержан³⁷. Если же, напротив, принять, что акт был составлен в Молдавии, неопределенность исчезает. С одной стороны,

никто не знал о нем в Константинополе. Патриарх и митрополит были, однако, достаточно искушены, чтобы создать акт в наиболее легальной форме там, где они сами находились. Наконец, синод мог быть созван с ними и в Молдавии, что правдоподобно объясняет имитацию подписей митрополитов, которые фигурируют в синодальном списке.

Как бы то ни было, здесь важно то, что патриарх прибыл в Молдавию вместе с актом признания титула царя в тот самый момент, когда он его составил. Следовательно, можно было бы ожидать, что при наличии столь важного интернационального политического акта, который должен был бы иметь огромные последствия не только для Константинополя и Москвы, но также и для других православных монархий, патриарх должен был бы обсуждать этот предмет с принцем Молдавии.

Источники подтверждают такую интерпретацию. Мы, кроме прочего, имеем в виду манускрипт *Синтагмат* Властаря, отправленный Ивану IV в 1561 г. и доставленный в Москву игуменом Ефимием из молдавского монастыря Киприана, несомненно, автором официальной хроники князя Александру Лэпушняну. Этот манускрипт стоит того, чтобы на нем остановиться, так как он единственный в письменной традиции *Синтагмата* написанный на древнеславянском, потому что реорганизовал изложение не столько в соответствии а греческим алфавитом, сохранным переводчиком сербом XIV в., но скорее согласно древнеславянскому алфавиту³⁸. Оказывается, таким образом, что это работа опытного правоведа (канониста), который почувствовал необходимость сделать произведение читаемым с большей легкостью для священства древнеславянского языка. Копиистом не может быть никто другой, кроме древнего официального хрониста князя Молдавии Петра Рареша епископа Макария Романского, который объясняет причину своей инициативы длинной вставки, составленной в 1556 г. в прямое продолжение к введению, составленному Матфеем Властарем:

«О (ты), **царь** Иоанн Александр, властитель всей страны Молдавии, ты призвал меня, смиренного и последнего из епископов, Макария Романского, с согласия того, кто стоит у нас во главе, монсиньора митрополита Георгия, и ты потребовал от меня, чтобы выработанные и классифицированные законы блаженного и светлой

памяти Матфея, относительно греческого написания, упорядочить их согласно написанию, которое используется у нас, чтобы предложить легкое прочтение (юридических) случаев и чтобы каждый мог судить правонарушения без лишних слов»³⁹.

Это крайне важный текст открывает механизм, который действовал позади производства *Синтагмата* Румынскими странами: синергия княжеской воли и воли митрополичьей, которые обращались к специалистам права, чтобы произвести юридический текст о власти. Епископ Макарий Романский находился тогда на вершине своей карьеры: после коронования и посвящения Стефана Рареша (1551) и после его возвращения из дипломатического путешествия в Константинополь (1555), где он защищал трон Александра Лэпушняна от попыток соперников захватить его.

Хорошо видно, что новая копия должна была служить внутренним потребностям страны, для применения моральной реформы общества, которую проводил в жизнь епископ. Что же хотел сказать Макарий, квалифицируя князя Молдавии Александра как «царя»? Поскольку его вставка составляет одно целое с текстом *Предисловия* Матфея Властаря, автор, очевидно, ставил в связь этот термин с тремя главами, в которых дается определение «царя». Первая глава (В, 5) **О цари** (О царе)⁴⁰. Посредством этого древнеславянского перевода стало известно в Румынских княжествах определение, согласно которому:

«Царь есть законное начальство, общее благо для всех подданных; он благотворит не по пристрастию и наказывает не по нерасположению, но, как бы некоторый посредник в состязаниях, справедливо распределяет награды соответственно добродетелям подначальных и никому не оказывает незаслуженных благодеяний во вред другим.

Забота царя (должна состоять в том, чтобы) – наличные силы милостию охранять и утверждать, потерянные – неусыпною заботою возвращать, и новые – мудростию и справедливыми средствами и предприятиями приобретать.

Цель царя – благодетельствовать, почему и называется благодетелем, и когда сделается бессильным в благодеянии, – по мнению древних, бесчестит царское звание.

Царь должен отличаться православием и благочестием и прославляться ревностию по Боге»⁴¹.

Этот текст сопровождался двумя другими, которые уточняли позицию держателя власти по отношению к священству (Когда царь входит в святилище, жертвенник), также его способность в области высшей справедливости, включая определение понятия оскорбления его величества (Яко царю не подобает досаждать: То, что не надлежит совершать против царя)⁴². Эти главы выражали также весьма специфическую концепцию власти, которой епископ Макарий Романский пропитался с начала своей церковной карьеры в монастыре Нямец, где *Синтагмат* уже был скопирован в 1472 г. Это был только один из многих манускриптов, призванных во времена Стефана Великого в рамках настоящей юридической реформы задействовать кодекс, одновременно содержащий каноническое право и гражданское право в качестве официального кодекса молдавской страны (*Великая Правила*)⁴³. Вставив свое длинное поучение в текст Матфея Властаря, Макарий сознательно привязывал царя Александра Лэпушняну к специфической концепции царя, о которой учил *Синтагма*. Так как в том же тексте, написанном рукой того же автора, в тот же период, то же самое слово царь могло иметь только то же самое значение. «Средневековый юрист, – справедливо замечает Жак Кринен, – обладает той заслугой, что он знает смысл используемых им слов»⁴⁴.

Начиная со своего появления в XIV в. и по крайней мере вплоть до начала XVII в. произведение Властаря установило для Румынских стран юридический учебник-справочник по истории и содержанию романо-византийского права. Представляя собой гармонический синтез между гражданским и церковным правом, это произведение выражало в артикулированной манере напряженность и сотрудничество двух институтов, вырабатывающих право: Империи и Церкви. Властарь детально представил предисловие (*Protheoria*) источников права: со стороны церковного права (вселенские соборы, поместные соборы и отцы Церкви вплоть до соборов IX в., созданных патриархом Фотием). Кроме того, он расположил в ряд аналог краткого содержания истории римского права от Ромула до Двенадцати Таблиц, от создания *Базилик* (царских законов, *basileia*) Цезарем к зарождению имперского права при Августе и Адриане, которых он ошибочно рассматривал как истинных авторов *Дигесты* (*Pandectes*) и Кодекса (имперских учреждений). Юстиниану он приписал только заслугу их систематизации и пе-

ревода на греческий, создавая введение в науку о праве (*Instituta*) и сборник из 170 статей. Наконец, Властарь представлял последнюю законодательную имперскую инициативу Льва VII Мудрого, который систематизировал юридическую продукцию в труде из 60 книг «*Базилики*» (*Basiliques*) и опубликовал их в 120 статьях. Историческая экспозиция, с которой начинается *Синтагмат*, замечательна помимо своих исторических неточностей привязкой к римским корням права и государства в той же мере, что и к православия. Произведение Властаря производит, таким образом, особое восприятие *Романского мира* (*Rhômiosynè*) или «Христианского Римского мира» («*Romanité chrétienne*») (Gilbert Dagron). Чтобы беспрепятственно завершить союз между Церковью и Государством, Властарь усваивает концептуализацию, которая была дана в IX в. патриархом Фотием: «*Политейя*, членами и частями которой является человек, имеет лучшими и необходимыми из них императора и патриарха. Вот почему мир и счастье подданных, их души и тела, покоится в счастливом понимании и согласии между императором и патриархом». И для лучшего объяснения этой связи он вставляет две основные главы, в которых можно распознать стиль такого политического теолога, как Фотий. Они объясняют то, чем является император – властью, которая подчинена законам и которая заботится о защите общественного блага, и то, чем является патриарх – «живым и одушевленным образом Христа» и защитником православия и Церкви.

Этот же кодекс содержит другую группу глав, которые защищают духовную власть Константинопольского Патриарха (E, 11), основанную на уставах 3 Второго собора (381) и 28 Четвертого вселенского собора, подтвержденных правилом 36 собора Quinisexte (Пятого-Шестого). Среди других юридических документов там фигурирует также *Дар Константина* (**Уставление великаго Константина**), воспроизведенный Матфеем Властарем, а также утверждение относительно права Константинопольского патриарха поставлять епископов «у варваров» с примечанием, что под этим термином понимаются аланы и русские. Наконец, это теоретическое здание завершено главой **О патриархе** (P, 8), которая воспроизводит самые важные части текста патриарха Фотия (ср. Εἰσαγωγή τοῦ νόμου, II, 1-4, 8-11)⁴⁵. Власть патриарха над митрополитами утверждалась здесь в самых сильных терминах:

Престол Константинополя, украшенный царскою властью, провозглашен первым соборными определениями; [II Вс. 3-е правило; IV Вс. 28; VI Всел. 36.] им последуя, божественные законы повелевают возникающие в других престолах сомнения представлять на его расследование и суд.

Забота и попечение о всех митрополиях и епископиях, монастырях и церквах, а также и суд и предание суду и освобождение от суда, принадлежит местному патриарху; а Константинопольскому председателю позволительно не только посылать ставропигии в епархиях и других престолов, но и наблюдать и исправлять бывающие и в других престолах сомнения и полагать конец судам; равным образом, сам он и один только поставлен посредником и судьей покаяния и обращения от грехов и ересей⁴⁶.

Однако в чрезвычайно богатой рукописной традиции на греческом и древнеславянском *Синтагматы*, которые циркулировали в Румынских княжествах, были выполнены не только по заказу Церкви, но и по заказу политической власти. Эти главы конституционного характера, самые значимые определения публичного права, выработанные в Византии, стали, таким образом, предметом размышления для дворцовых идеологов Румынских княжеств, где *Синтагмат* Властаря, рассматриваемый как *Великий Кодекс (Velikaja Pravila)*, был доступен в десятках копий на древнеславянском языке. Манускрипт, который Макарий написал по общей просьбе князя Александра и митрополита Григория Молдавского, дает ключ к пониманию истинных интересов, по нашему мнению, имперской идеологии в Румынских странах⁴⁷. Таким образом, через Макария, официального хрониста Петра Рареша и его сыновей, которого он засыпал призывами имперского типа, раскрывается, наконец, его источник, а также словарь и грамматика власти, которые он использовал.

Создание *Синтагмата* в Молдавии Стефана Великого начиная с 1464 г. на деле образует юридическое основание, согласно которому этот князь велел титуловать себя «царем» с 1471 г. (а не с 1473, как обычно считается). Официальная хроника предоставляет такую любопытную информацию: «В том же самом году [6979=1471, 29-го августа случилось великое землетрясение в целом мире, когда *царь* был на престоле»⁴⁸. На первый взгляд содержание не имеет ничего общего с титулом царя. Однако предше-

ствующие размышления это проясняют, так как появление имперской титулатуры Стефана III показывает очевидную связь с двойной победой, которую князь одержал в течение 1471 г. Во-первых, победа внутренняя через расправу в январе 1471 г. над главами боярской оппозиции, акт, в котором князь оценил привилегию *права меча (jus gladii)*, которое *Синтагмат*, В, 7 гарантирует царю. Во-вторых, поразительная победа в марте 1471 г. в войне против Валахии, также проявляющая первичное свойство *императора*, победоносного генерала на поле сражения с помощью божьей, включенной в определение царя в *Синтагмате*, В, 5. Таков был баланс первой половины года, когда князь/царь был на престоле, конечно, окруженный своим митрополитом, своими епископами, витязями и другими боярами. Так как княжеский престол был местом – и князь Нягое Басараб нам это показал, – где личная жизнь князя становится публичной, где устанавливается порядок присутствия чиновников монархии и где он должен проявлять свое благородство, фундаментальный атрибут имперского характера. Наконец, именно разрушительное землетрясение было истолковано как знак божьего гнева, что побудило базилевса Андроника II провести в 1296 г. большую юридическую реформу высшего трибунала из двенадцати судей, жест, который открыл юридическое обновление во времена Палеологов⁴⁹. При таком освещении это первое использование императорского титула Стефаном Великим предстало перед нами более понятным.

Серия имперских «хроник» и серия *Синтагматов* отныне согласуются совершенным образом: они являются современными друг другу и пересекаются в узловых точках: кроме исключительного случая Макария Романского, у нас еще есть пример Евфимия Кэприянского (Eufimie de Cărgiana), официального хрониста Александра Лэпушняну, того самого, который привез *Синтагмат* в Россию⁵⁰. В XV в. не знали имени хрониста Стефана Великого, знали Исаяю, автора *Синтагма* из Нямц 1474 г., который также был копиистом *Панегирика* Константина Великого, посвященного князю Молдавии. Объясняющая сила предложенного истолкования подтверждается также на юге Карпат. Недавно обратили внимание на документ Владислава II Валахского, выпущенный 29 апреля 1453 г. в монастыре Болинтин (Bolintin), как на самый древний документ, известный до настоящего времени как Валаш-

ское *царство*. Тогда еще не знали, что Драгомир, переписчик этого акта, есть тот же самый Драгомир, который создал в самом городе Târgoviște по заказу того же князя Владислава II *Синтагмат* 1451 г. Связь между *Синтагматом* и имперской идеологией представляется отныне очевидной⁵¹.

Спрашивая об умолчании историографией принятия в расчет имперской французской идеологии, выработанной юристами, Jacques Krynen делает вывод, что: «Этот пробел отчасти есть следствие тенденции новой истории, не склонной принимать на веру заявления о суверенитете имперского типа, содержащиеся в юридических трудах, считаемых формалистическими, не соотносящимися с реальностью, власти, лишенной достаточных материальных механизмов передачи, чтобы заставить себе подчиняться. Это значит забывать, что различие между принципами и политической практикой существует во все времена. И в особенности, это значит забывать, что империум короля Франции был возведен по способу, который непосредственно подпитывался доктриной юристов»⁵². Мы совершенно согласны с этим наблюдением с тем отличием, что «юристы» тогда, в Молдавии особенно, были членами епископата, которые с легкостью манипулировали кодексами номоканонического закона, составленными на византийский манер из имперского права и канонического права, неразрывно связанных между собой, что объясняет позднейшую специализацию профессиональных групп, занятых только в этой области.

Таким образом, уподобление румынских князей (*domni*) и императора было юридической фикцией, посредством которой окольными путями были привиты к румынскому обществу фундаментальные принципы романо-византийского права усилиями епископата княжества, создателей идеологии власти, трансформации княжеского института из института силы в институт права. Эти принципы были с легкостью почерпнуты в синтезе *Синтагматы* Матфея Властаря, ставшего *Великим Правилom* Княжеств благодаря постоянно повторяемым запросам на него румынских князей в течение двух веков. Следовательно, имперская идея была господствующей, при помощи которой была сформулирована идея законного держателя власти (*царя*) и правового Государства (*Царство*) в Румынских странах. Через посредство этой фикции в Княжествах была введена идея царя как «общего блага для всех под-

данных», которая стала истинной сеткой герменевтической политики. Именно это проявилось в применении этой сетки авторами славяно-румынских хроник при использовании имперского языка: все «добрые князья» квалифицируются как цари, тогда как злые только как *мучители*, т. е. как тираны (гонители). Имперский язык не появляется ни в области панегирики, ни в области болезненного воображения, напротив, он присутствует в словаре политической критики: именно посредством него положена норма, в функции которой может быть легитимно построена власть. Или же, при необходимости, разрушена.

Отметим, однако, что если румынские князья часто рядились в имперские атрибуты, то румынские митрополиты никогда не получали патриарших атрибутов. В воспроизведении Властарем текста Фотия – сделанном во времена, когда византийская империя была в реальности не более чем одним из балтийских государств, – имперское устройство было выведено из контекста, лишено всего универсалистского размаха, чтобы сконцентрироваться вокруг моральной и легальной сущности института права. Зато институт патриарха всегда оставался тождественным в Константинопольском Патриархате. Так, говоря еще яснее, факт прикрепления к румынским князьям имперских апелляций составляет также искусственность, с которой политические поместные власти православного мира были интегрированы в политический порядок Константинопольского патриархата. Это еще более наводит на размышление относительно того факта, что имперский язык введен в Княжествах как раз людьми Церкви, принадлежащими самым преданным средам Великой Церкви. Если выразиться по аналогии, они были «ультрамонтанами» молдавской церкви. Из-за этого копии *Синтагмата* стали подходящими источниками для истории отношений между румынскими княжествами и Константинопольским Патриархатом.

Этим можно объяснить, почему в письме от декабря 1560 г. Иоасаф II выражает принцип коронования Ивана IV Макарием Московским «*через патриаршее представительство*», формулируя тем не менее этот принцип в более общей форме, распространяя свое выражение на всякого митрополита (...καὶ οὐ μόνον μητροπόλιτις...). Согласно предложенному здесь прочтению не только митрополит Московский, но и никакой другой митрополит

не может посвящать православного монарха *без согласия* Патриархата. Однако единственными другими митрополитами, которые могли бы это виртуально исполнить, были митрополиты Молдавии и Валахии. Если учесть, однако, что когда Иоасаф II это писал, он был гостем (или направлялся) митрополита Георгия II Молдавского – если верить сообщению Исайя из Слатины, – все начинает проясняться. Так как митрополит Георгий посвятил в 1552 г. *царя* Александра Молдавского. Его предшественник Феоктист II, названный его учеником Макарием Романским «царский помазатель и Молдавский учитель» (тот, кто посвящает царей и учитель мыслить в Молдавии), чтобы посвятить в 1517 г. Стефана Молодого и в 1527 г. Петр Рареш⁵³, весьма вероятно, удерживал эту делегацию со времени визита Патриарха Пахома в Молдавию в 1513 г.⁵⁴.

Не случайно, значит, *Синтагмат*, копированный Макарием Романским, оказался на месте переговоров между молдавским и русским монархами, вращавшихся вокруг титула царя. В русской историографии утверждается, что в 1556 г. Иван IV заказал копию *Синтагмата* Властаря князю Молдавии для своей библиотеки. Очевидная ошибка, так как слова посвящения показывают без тени сомнения, что «царь», который просил у епископа Макария Романского сделать эту копию, не был царем России Иваном IV, а это был царь Молдавии Иван Александр (Лэпушняну)! Очевидно, речь здесь идет о смешении имени Ивана, который запрашивал перевод, и имени русского царя. Однако обращение **Iŵ** / *Ioan* составляет интегративную часть официальной титулатуры валашских и молдавских князей, которые всегда получали это имя без исключения, так же как сербские короли звались Стефанами⁵⁵. Более того, надпись того же князя Ивана Александра на последней странице манускрипта (f. 400v) явно говорит о подарке с его стороны русскому монарху, а не о запросе с его стороны:

Обратим внимание, что если князь Молдавии назывался Макарием *царем*, то в том же самом манускрипте ограничивается в своем обращении к Ивану IV титулом «милостью Божьей *господарь* всей Молдавской страны». Напротив, молдавский князь адресуется к Ивану IV как к «*князю* православному и великому *царю* Великой России». На самом деле здесь присутствует сокращенная форма титула, признанного патриаршим актом от декабря 1560 г., который князь мог собственными глазами увидеть, когда его при-

везла константинопольская делегация. Этот адрес, составленный Александру Лэпушняну, представляет собою, таким образом, первое *официальное признание этого титула европейским монархом*⁵⁶, также как и набросок *иерархии семьи православных князей*, необходимым образом перевернувшейся после 1547–1560 гг. Этот акт имел самое большое значение для Московского двора, где молдавская принцесса должна была дать наследника престола и где Иван Пересветов предложил в 1549 г. царю Ивану IV фигуру Петра Рареша – зятя Александра Лэпушняну – в качестве исключительной модели православной монархии⁵⁷.

Уточнение в использовании императорского титула, обнаруживаемое в пометках копии *Синтагма* Макария, еще раз показывает, что этот титул обладал реальным весом, что патриарх и князья хорошо понимали. Тот же анализ проясняет роль, которую произведение Матфея Властаря играет в выработке этого политического языка. Уже Константин Питзакис (Constantin Pitsakis) отметил, что понятия, которые описывают царя в акте признания императорского титула от декабря 1560 г., насыщены аллюзиями на описание императора, включенное патриархом Фотием в *Εἰσαγωγή τοῦ νόμου*⁵⁸. Параллель не случайна. Из этого можно заключить, что именно в книге канонического права и имперского права Матфея Властаря, который интегрировал эту главу Фотия, *непосредственно* задана юридическая база для понятия императора, определенного в этом акте. Дистанцируясь от лучшего манускрипта, существующего в Молдавии, от древнеславянской версии Властаря, специально сделанной для него Макарием, князь Иван Александр, возможно, по внушению Иоахима II, хотел также сделать и для царя России доступным приобретение политического опыта, который был выкован в Румынских княжествах после 1453 г., который Россия тогда не могла иметь по причине своего разрыва с Патриархатом именно в это время. На самом деле, как недавно доказал Виктор Александров, существование рукописной копии этой юридической книги, датируемой 1542 г. – согласно утверждению Евфимия Чудова, переводчика на русский в 1695 г., – оказалось просто легендой⁵⁹. Это действительно делает копию произведения Властаря, посланную князем Александром Молдавским царю Ивану IV в 1561 г., первым *Синтагматом*, достигшим России в конце эпохи византийских митрополитов.

Митрополит Иоасаф из Эврипа, как мы говорили, оставил своего патриарха в Молдавии, чтобы продолжить свое путешествие в Польше и в России. Очевидно, что в этих славянских странах его сопровождал переводчик. Имя его было Феодор Мамалахов⁶⁰. Более того, знатоки румынской истории должны вздрогнуть, и не только они: так как этот Мамалахов есть копиист греческой версии *Поучений Нягое Басараба своему сыну Феодосу* (*Invățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*), переработанных *ad hoc* в *Поучения великому князю Василию (ставшему монахом Варлаамом) своему сыну Ивану, царю России*. Эта рукопись сегодня находится в Библиотеке Vallicelliana de Rome под номером R 100, где она была открыта Санто Лука (Santo Luca) и идентифицирована с *Поучениями Нягое Басараба* Сезаром Де Микелис (Cesare De Michelis)⁶¹. Чтобы лучше понять цель этой рукописи, очевидно, надо лучше узнать фигуру Феодора Мамалахова. Недавняя публикация *Книги Посольств* (1509–1571) *Посольского Приказа* позволяет установить несколько достоверных моментов. Этот молодой «ученик» был привезен в Константинополь в 1551 г. Андреем Калкокондиллом, наблюдателем вселенского Патриархата в синоде *Стоглава*, где русская Церковь вновь признала юрисдикцию Великой Церкви. Русский царь тогда послал Обрюта Михайлова, сына Грекова, в Константинополь в окружение патриарха Дионисия II, чтобы изучать греческую литературу и язык, дабы иметь возможность работать в императорской канцелярии. Если же в Константинополе было невозможно учиться, то царь приказывал, чтобы молодой человек вернулся в Свято-Пантелеймоновский русский монастырь на Горе Афон⁶². У митрополита Иоасафа из Эврипа, прибывшего в 1556 г. в Россию, чтобы сообщить о смерти Дионисия II и восшествии Иоасафа II, царь спрашивал о новостях относительно успехов Обриута, а когда он послал архимандрита Феодорита обсуждать получение титула «римского императора» (январь 1557 г.), то он приказал, чтобы Обриута, еще учащийся в Высшей патриаршей Школе, присутствовал в качестве переводчика при этом посланнике⁶³. В письме от 21 мая – 1 сентября 1557 г. патриарх подтверждает, что «Федор Михайлов Мамалах» способен писать грамоты на греческом. В сентябре 1558 г. царь приказал, чтобы *наш человек «Обриута Мамалахов»* вернулся в Россию, так как он уже овладел греческим. Последний его след обнаружи-

вается в докладе митрополита Иоасафа Эврипского, прибывшего наконец к русской границе, посланного к Ивану IV и митрополиту Макарию в сентябре 1561 г.: Мамалахов («твой толмач») вернулся в Москву, чтобы сообщить царю и митрополиту Макарию, что представитель патриарха удерживается в Вязме местными властями. Из чего следует, что Мамалахов был задержан в России именно в качестве переводчика митрополита Иоасафа Эврипского.

Вопрос о личности автора этого произведения, сохранившегося на древнеславянском, греческом и румынском, долгое время занимал историографию⁶⁴. Мы обнаружили тем не менее три важные вещи относительно греческой редакции *Поучений*⁶⁵. (1) Во время редактирования *Поучений Нягое Басараба* Феодос, их адресат, находился в заложниках в Константинополе, одновременно будучи доверенным лицом патриарха Феопипта I (1513–1522). Это означает, что обучение юного князя, явно проходящее на греческом, находилось в ответственности великого ритора патриаршей Школы Мануэля из Коринфа. (2) В греческой версии автор в одном или двух местах обращается исключительно к Феодосу, тогда как в древнеславянской и румынских версиях, зависимых от нее, он ссылается не только на Феодоса, но также и «на всех других князей, помазанников Божьих, которые царили после». Именно здесь критерий, вынуждающий думать об авторитете греческого текста по отношению к древнеславянскому тексту; этот последний явно был переработан *после смерти* (в 1522) князя Феодоса. (3) Порядок глав, полностью отличный в этой версии от других, показывает, что не было фиксированного текста *Поучений Нягое Басараба*, но что главы циркулировали независимо друг от друга, весьма вероятно, между Константинополем и Тырговиштем (Târgoviște). Согласно нашему прочтению, увещевание, посланное Нягое Басараб своему сыну Феодосу, патриархам и другим князьям (живущим, возможно, в той же среде заложников в Константинополе) и архонтам, может быть только текстом, посланным вселенским Патриархатом. Множественное число «патриархи» в греческом тексте объясняется тем фактом, что после 1571 г. другие восточные патриархи начали появляться в Константинополе по различным делам Церкви⁶⁶. Но именно Нягое Басараб был не только ктитором (церковным старостой) при Константинопольском Патриархате, в качестве которого он будет восстанавливать церковь и комплекс Паммакаристос, но и при Иерусалимском Патриархате.

Это с очевидностью показывает, что современный манускрипт Дионисиу № 221, написанный рукой великого ритора Мануэля из Коринфа, находился тогда в архивах Константинопольского Патриархата. Непонятно, таким образом, как рукопись Федора Мамалахова была использована, чтобы оправдать перед Патриархатом имперские качества Ивана IV Грозного. Любой архивист Патриархата мог бы показать, что это подделка.

Тот факт, что Мамалахов находился в патриаршей Школе в 1551 г., где он изучал канцелярский язык, которым он уже достаточно хорошо овладел, как нам сообщает сам Иоасаф II, к 1557 г., позволяет нам рассматривать это противоположным образом. А именно, что версия *Поучений Нягое Басараба*, принадлежащая Мамалахову, была создана в Патриархате – на основании издания, предпринятого Мануэлем из Коринфа и сохраненного в его архивах, – и предназначалась для России. Создателем копии, весьма вероятно, был сам Феодор Мамалахов, если принять во внимание его письменную отметку, копия была реализована в конце его обучения греческому языку и литературе в патриаршей Школе в 1560 г.

Уточним, что дискуссии после 1557 г. уже не относились к *императорскому титулу* Ивана IV, приобретенному уже в 1546 г., но к содержанию *имперской идеи*. Следовательно, мы должны заключить, что делегация Иоасафа Эврипского и его переводчика Феодора Мамалахова, сопровождавшего патриарха Иоасафа II до Молдавии, привезла с собой корпус текстов, связанных между собой общей целью – пролить свет для царя на природу императорской власти с точки зрения Великой Церкви. 1) «Синодальный» акт, подтверждающий коронование Ивана IV как царя России. 2) *Поучения Нягое Басараба*, переделанные по своей направленности на то, чем должен быть христианский царь. Наконец, князь Александр Лэпушняну добавил туда третий текст, достойный императора: лучший манускрипт *Синтагмата* на древнеславянском, которым он владел, копию, которая предлагает юридическое основание для императорского титула. Надо отметить престижное название, которое носило это каноническое произведение: **Правила великая стих отцев вселенских** (Великий кодекс святых вселенских отцов), смешивая одним росчерком пера престиж Святых Отцов с престижем вселенского патриарха. Речь, следовательно, идет о полном досье имперской идеи, корпусе текстов, создающем

власть в этой дипломатической афере, важной для истории Восточной Европы, совершенной Патриархатом или косвенно его посредниками.

Присутствие греческих текстов в корпусе текстов прямо указывает на то, что непосредственные его адресаты были знатоками этого языка при Московском дворе. Не будучи многочисленными, они легко идентифицируются. Все они были учениками Максима Грека. Алексей Адашев, отец Сильвестр, Андрей Курбский – собранные в этой неформальной группе тайных советников, которые сопровождали царя в «конструктивных» началах его режима: а именно, начиная с момента его императорского коронования в 1547 г. вплоть до создания *Опричнины* в 1565 г. Эта группа была тесно связана с Митрополитом Макарием (1542–1563), светлым человеком, который умел поддерживать равновесие между всеми церковными и политическими силами своего времени.

Тем не менее естественная деспотическая склонность Ивана IV проявилась уже очень рано, еще не как одержимость. Архимандрит Феодорит – посланник 1557 г. – уже почувствовал это к своему несчастью в 1554 г., когда он был осужден по ложному доносу как еретик своим другом, игуменом монастыря Святого Сергия (Радонежского) Артемием. Феодорит на самом деле представлял пропатриаршее течение в Русской церкви, которой угрожало, начиная с нового взлета, влияние радикальных адептов Иосифа Волоколамского, который боролся за «русское» православие. Патриархат был обеспокоен этой новой угрозой схизмы Русской церкви, если этому радикальному движению удастся одержать победу во влиянии на царя. Признание императорского титула патриархом должно было еще теснее связать легитимность русского царя с Великой Церковью. Принятие Феодорита, в прошлом уже бывшего жертвой царя, в качестве посланника с миссией в Константинополь можно увидеть как просьбу о поддержке Патриархата в деле установления хотя бы каким-то образом легальных границ грозному монарху. В этом состоит смысл *Поучений Нягое Басараба*, отправленных в Россию: манифеста монархии, смягченной основательным теологическим размышлением и основанной на равновесии между князем, его советниками и боярами.

Не будем забывать, что Ивану IV было всего три года в момент смерти его отца, и он практически не был известен, в то время как, напротив, его отца в Патриархате знали очень хорошо, что-

бы постараться наладить первое сближение с Великой Церковью в 1518 г. (за счет прибытия Максима Грека в Россию). Под прикрытием имени Василия II Ивановича Патриархат намеревался передать его сыну Ивану видение, соответствующее его ожиданиям относительно политического типа, соответствующего христианскому императору. Это было так же, как некогда действовал Евсевий Кесарийский, написавший в 337 г. *Жизнь Константина* при царствовании его сына Констанца II. Как это показал Жильбер Дагрон (Gilbert Dagron), этот текст был совершенной противоположностью «цезарепапистского» манифеста, как мог бы его интерпретировать поверхностный читатель. На самом же деле, перерабатывая первоначальный образ христианского императора, Кесарийский епископ без колебаний менял реальные данные жизни Константина, чтобы предложить его сыну образ первого императора не таким, каким он был на самом деле, а *таким, каким Церковь хотела, чтобы он был*. Его деспотическому сыну, который претендовал на вмешательство в дела Церкви, присваивая себе статус «епископа епископов», Евсевий противопоставлял образ отца как идеального императора, справедливого, мягкого и отказавшегося от всех претензий на реальный духовный сан. «Из Константина делают святого, чтобы избежать превращения его в модель верховной власти»⁶⁷. Точно так же патриарх Иоасаф II предложил не колеблясь Ивану IV не реальную, а идеализированную фигуру его отца Василия III.

К интерпретации текста, очевидно, причастен некий знаток греческого, способный влиять на поведение Ивана IV внутри его окружения. Хорошим знатоком греческого был, например, отец Сильвестр. Князь Курбский, который хорошо его знал, так описывает его публичное появление после огромного пожара в Москве в 1547 г.

«Тогда, именно тогда, говорю я, пришел к нему один человек в сане священника, именем Сильвестр, выходец из великого Новгорода, усмиряя его божественным Священным Писанием, сурово заклиная его грозным именем Бога и вдобавок открывая ему чудеса и как бы знаменья от Бога, – не знаю, истинные ли, или так, чтоб запугать, он сам все это придумал, имея в виду буйство Ивана и подетски неистовый его характер. Ведь часто и отцы приказывают слугам выдуманными страхами отпугивать детей от чрезмерных игр с дурными сверстниками. Так и блаженный, я полагаю, приба-

вил немного благих козней, которыми задумал исцелить большое зло. Так поступают и врачи, по необходимости скобля и разрезая железом гниющую гангрену, то есть вплоть до здорового тела срезают вырастающее на ране дикое мясо. Подобное этому придумал, видимо, и блаженный этот, хитрец ради истины, так что случилось то, что душу великого князя он исцелил было и очистил от ран проказы, а развращенный нрав поправил, наставляя то так, то этак на верный путь»⁶⁸.

Превращение *Поучений Нягое Басараба своему сыну Феодосу* в *Поучения великого князя Василия своему сыну Ивану, царю России* находится в той же логике производства литературных подделок, используемых для закрепления доброй линии поведения для царя, чтобы избежать кровавых эксцессов, которые еще были возможны.

Из этого становится более понятным холодность, с которой принимал Иван IV в сентябре 1561 г. митрополита Иоасафа Эврипского. До этого он не принял благословения патриарха и из-за невозможности превратить митрополита в османского шпиона он подозревал его в том, что тот ведет игры с королем Польши. Странное поведение царя объясняется просто. В акте от декабря 1560 г. имеется красноречивое умолчание: «Не было вопроса о римском императорском титуле: царь требовал и патриарх соглашался только просто на титул императора (“базилевса”). Зато одно только объявление царя императором “римлян” могло быть связано с подлинными стремлениями к этой империи, теоретически претендующей на универсальность, какой была Империя в византийской политической идеологии»⁶⁹. Это острое наблюдение стало еще более заостренным, если учесть, что Иван IV *фактически требовал* в 1557 г., согласно свидетельству Курбского, признания своего коронования в качестве «римского христианского императора». Письмо от 1560 г. на самом деле содержит, в очень красивой упаковке, едва завуалированный отказ относительно этой претензии.

Взамен Иван IV мог с беспокойством видеть стремление навязать ему концепцию имперской власти, не только сведенной к размерам России, но сверяемой сверх того по масштабу закона. Такая ограничивающая по своей природе и по своему размеру идеология сталкивалась тем не менее с «мифологией личной власти», выработанной Иваном IV⁷⁰. Царь претендовал на аналогию

с Христом на основании своего статуса «помазанника божья». Но для него именно царю, а не церкви надлежит обеспечивать связь между Богом и Россией. Христология была обращена к воображаемому Христу как Господу Воинства или Императору и Суровому Судье, который проявляет свою спасительную власть через очищение ветхого мира, необходимо предшествующее творению нового мира. Царь больше не был ответственен за свои действия перед Самим Богом. Ему нравилось облекать свое поведение в семантику «безумца во Христе», чтобы при помощи насмешки лучше выставить напоказ грехи тех, кого он считал предателями. Он отождествлял себя с «архангелом Михаилом», наказывающим зло. Таким образом, он устранялся в своих действиях от всякой моральной концепции. Напротив, *Поучения Нягое Басараба своему сыну Феодосу* с их акцентом на месте Церкви и морали располагались на диаметрально противоположном полюсе к персональной концепции Ивана IV. Его должен был отталкивать свод правил, который ограничивал императора только для того, чтобы с еще большей силой утверждать, что только «патриарх есть живой образ Христа».

Конечно, по нашему мнению, эти документы – присылаемые в Россию с делегациями самого высокого уровня – не могли не попасть к царю. Как же тогда объяснить тот факт, что *Синтагмат* оказался в редакции Макария Романского в Львове, тогда как *Поучения Нягое Басараба* прибыли в (Библиотеку) *Vallicelliana*?

Эти документы прежде всего должны были проходить через руки советников, что более или менее приемлемо называлось *Избранной Радой*. Но парадоксально то, что Иоасаф Эврипский прибыл в Россию как раз в момент дезинтеграции этого официального органа, – жест, которым царь постепенно освобождался от опеки митрополита Макария Московского, отца Сильвестра и других «добрых советчиков», которые вели свою политику, до этого времени уравновешенную⁷¹. Все ученики Максима Грека тогда преследовались.

Сам митрополит Иоасаф Эврипский был удерживаем в Москве вплоть до 1564 г.⁷², в течение трех лет, период, возможно, проведенный в таких же стесненных условиях, какие были и у патриарха Иеримии II в 1588–1589 гг. В письме, адресованном патриарху, царь Иван IV странным образом называет своими слова

русского перевода патриаршего акта от декабря 1560 г.⁷³. Он даже благородно раздал некоторые суммы денег всем митрополитам и епископам, «подписавшим» акт, о котором идет речь. В этом ли состояла хитрая манера подтвердить подлинность подписей, адресуясь непосредственно вовлеченным в это персонам? Во всяком случае, в ноябре 1564 г. Митрополит Иоасаф еще не вернулся в Константинополь. Во время возвращения митрополит Эврипский умер в Грузии от плохого лечения, которое ему предоставил местный правитель Левон.

Во всяком случае, однажды освобожденный от стесняющего присутствия такого «международного наблюдателя», как Иоасаф из Эврипа, который не был лишен своей власти, «законный и очень набожный» основал *Опричнину* в начале 1565 г. Это официальная дата начала террора, который не лишен предупреждающих знаков и который будет без ослабления длиться вплоть до 1572⁷⁴. В 1564 г. Андрей Курбский укрылся в Литве, где он вступил в ряды Артемия, старого игумена Троицко-Сергиевской Лавры. За ним сразу же последовал другой любитель греков, отец русского печатного дела Иван Федоров. Среди тех, кто не выбрал бегство, митрополит Филипп II Московский (1566–1568), который был смещен и жестоко унижен в своей церкви и был убит в 1569, задушен членом черных легионов Ивана IV⁷⁵. Эта неслыханная профанация является поводом для Курбского воззвать Константинопольскому Патриарху как защитнику свободы Русской Церкви перед лицом деспотической власти.

Обвинение было при встрече, намек был сделан как раз на главу 55 Стоглава, основанную на славном прецеденте из русской истории, которая была посвящена юрисдикции Патриархата над русской метрополией. Царь, участник этого собрания, давал гарантию от имени своей власти его постановлениям. Попирая ногами столь важное правило, расположенное в сердце русского канонического права, он закончил – согласно Курбскому – отрицанием одновременно своих притязаний на звание царя и христианина, превратившись в «кровожадного зверя» (прозрачный апокалипсический намек). Очень символично, в 1570 пал жертвой царского гнева сам Феодорит, которому Иван IV обязан в конечном счете двусмысленным документом 1560 г., не давшим ему согласия на титул «римского императора», которого он желал.

Уместно напомнить, что Феодор Мамалахов, редчайший специалист по греческому языку, о котором теряется позже след, должен был исчезнуть как раз в это же время вместе с тысячей жертв террора. После убийства митрополита Филиппа II ящик Пандоры для его сторонников был открыт. Тем более что в это время также свирепствовала война с Астраханью, ведущаяся Османской империи, и Крымского ханства против России⁷⁶. В подобной атмосфере такой человек греческого происхождения, как Мамалахов, который к тому же долго жил в Константинополе, очень даже может быть обвинен, как Максим Грек, в том, что он османский шпион. С исчезновением тех, кто умел читать по-гречески, присутствие *Поучений Нягое Басараба* на греческом в Москве больше не имело никакого смысла. По нашему мнению, самое вероятное, текст был увезен, как и *Синтагмат* Властаря, составленный Макарием Романским, одним из членов *Избранной Рады* или его сотрудниками, бежавшими из России в Польшу. Известно, что как Курбский, так и Иван Федоров имели сношения с городом Львовом⁷⁷. Оба связанные своей верностью Константинопольскому Патриархату, они нашли в ставропигеальном монастыре св. Онуфрия тихое убежище, где могли составлять свои труды и готовить свои издания. Во втором издании *Деяний Апостолов*, опубликованном в этом монастыре Иваном Федоровым, можно было заметить ссылки на первое письмо, адресованное Андреем Курбским Ивану IV. Кроме этого великий первопечатник, после обретения славы в 1581 г. печатанием Острогорской Библии, был похоронен в монастыре св. Онуфрия в 1583 г.⁷⁸. Возможно, таким окольным путем *Синтагмат* Макария, посланный Ивану IV, оказался в фондах библиотеки монастыря. Привезенные в то же самое время *Поучения Нягое Басараба* в Россию, вероятно, были включены в тот же лот. Разумно предположить с некоторой долей вероятности, что именно со знатоками греческого языка, адептами Константинопольского Патриархата, документы, привезенные константинопольской делегацией в 1561, эмигрировали из Москвы во Львов⁷⁹.

Таким образом, легко можно узнать ложную атрибуцию этого манускрипта великому князю Василию III Ивановичу – монарху, которого, кроме того, Курбский ненавидел: так как Мамалахов систематически менял названия глав произведения, забывая изменить, по какой-то невероятной легкомысленности, имена

матери и детей Нягое Басараба⁸⁰. Этого хорошо объясняет, почему Курбский не цитирует произведение, что явно не мешало извлекать пользу из его чтения. Согласно Брестской унии, монастырь св. Онуфрия перешел из под власти Константинопольского Патриархата в управление униатских монахов Базилианского ордена (*Ordo Sancti Basilii Magni*). Весьма вероятно, что по этому каналу большой эрудит, гуманист и библиофил Леон Аллачи (1586–1669) купил для самого себя около 1650 г. греческий манускрипт *Поучений Нягое Басараба*. Старый профессор греческого Коллежа в Риме, он воздал в своем главном труде хвалу прежним ученикам этого учреждения, часть из которых, русские по происхождению, стали греко-римскими епископами. Среди них особенно привлекает внимание Иоахим (Илия) Морозов, епископ Владимира (1613–1631), происходивший из города Львова (*Leopolitanus*), или же Антон (Анастасий) Селава, который «*nunc est Metropolita Russiae*» («теперь является митрополитом России») (1641–1655), оба монахи-базилианцы⁸¹.

Эти личные отношения помогли ему воспользоваться манускриптом, принадлежавшим когда-то Феодору Мамалахову, после смерти Алаччи в связи с дарением из его библиотеки в Орден оратории святого Филиппа Нери, сегодня Библиотека Валлицеллиана (*Vallicelliana*), где манускрипт *Поучений великого князя Василия своему сыну Ивану, царю России* находится и в настоящее время. Более тщательное исследование корреспонденции Алаччи, сохранившейся в этой самой библиотеке, несомненно, прольет новый свет на судьбу манускрипта. Что касается *Синтагмата* в версии Макария Романского, написанного на древнеславянском, то он больше не мог никого интересовать в униатской среде. Таким образом, самый начальный манускрипт древнеславянского *Синтагмата* остался забытым, безо всяких последствий, на полках этого монастыря вплоть до его открытия Е. Kalužniacki в 1878 г.⁸².

Завершая, небезынтересно отметить, до чего дошел Курбский в своей деконструкции образа Ивана IV как царя. Пуская в ход все средства, он обвиняет Ивана, что тот незаконно зачат своим отцом, Василием III Ивановичем, который развелся со своей первой женой, бездетной, чтобы жениться на Елене Глинской и зачать его, обратившись к помощи знахарки. Василий III, в свою очередь, занял трон, изначально прибегнув к узурпации:

«Точно так и дед твой, с бабкой твоей гречанкой [Софья Палеолог], отрекшись и забывши любовь и родство, убил своего замечательного сына Ивана [Иван Иванович Молодой], мужественного и прославленного в геройских предприятиях, рожденного от его первой жены святой Марии, княжны тверской, а также родившегося от него своего боговенчанного внука **царя** Димитрия [Дмитрий Иванович] вместе с матерью, святой Еленой [Елена Стефановна (“Волошанка”)], – первого смертоносным ядом, а второго многолетним заключением в темнице, а потом удушением»⁸³.

Называя ее «святой», князь Курбский желал молдавскую княжну Елену очистить от обвинения, высказанного Иосифом Волоколамским относительно ее принадлежности к секте «жидовствующих»⁸⁴. Ведь именно это обвинение позволило арестовать дочь Стефана Великого и сместить его сына. У этой реабилитации была дальняя цель. Курбский поставил перед великим *князем* Московским, который прегрешал по всем статьям по сравнению с образом истинного царя, образ «помазанника божия»: Дмитрия Ивановича, несчастного внука Стефана Великого, несправедливое отстранение и убийство которого в конечном счете позволило взойти на трон Ивану IV.

Выводы, которые можно сделать из рассмотрения единственного случая, а именно миссии митрополита Иоасафа Эврипского в России, могут быть только частичными и требующими дальнейшего исследования. Тем не менее представляется, что нам удалось показать, что румынские княжества были тем благоприятным пространством, где развертывался эксперимент Константинопольского Патриархата, имеющий целью выработать возможное решение относительно непрерывности своей деятельности после взятия византийской столицы Османами. Это решение имело своей центральной идеей опору Большой Церкви на православные политические власти, еще независимые и автономные. Патриархат впоследствии попытался имплантировать сходную модель в Россию, страну, которая – по причине разрыва 1470 г. – развивалась в значительной степени до этого вне влияния Великой Церкви. Весьма обширный диалог завязался тогда между двумя центрами, пересекая существенным образом Молдавию. Но имперское русское устройство удержало из этой предложенной модели только то, что подходило исключительно к его собственным политическим устремлениям.

Перевод с франц. яз. *Т.Б. Любимовой*

Примечания

- ¹ Макарий, митр. Московский. История Русской Церкви. Т. VI. СПб., 1887. С. 20–24.
- ² Mureșan D.I. De l'intronisation du métropolite Théoctiste I^{er} au sacre d'Étienne III le Grand // *Ștefan cel Mare și Sfânt*. Atlet al credinței creștine. Putna, 2004. P. 337–374; там же, Теoctist I și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare // *România în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin)*. Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei. Brăila, 2008. P. 303–416.
- ³ Dénissoff É.. Aux origines de l'Église russe autocéphale // *Revue des Études Slaves*. 1947. № 23. P. 66–88; *Плигузов А.И.* От Флорентийской унии к автокефалии Русской Церкви // *Harvard Ukrainian Studies*. 1995. № 19. P. 512–530. *Синицына Н. В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998. С. 58–115; *Uspenskij B.A.* Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 211–259; *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.–СПб., 2009.
- ⁴ *Cazacu M.* Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (XV^e–XVI^e siècles) // *Revue des études roumaines*. 19–020. 1995–1996. P. 157–181, здесь р. 160–164; *Belting H., Mango C., Mouriki D.* The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul. Washington (DC), 1978.
- ⁵ *Majeska G.* The Moscow Coronation of 1498 reconsidered // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 26. 1978. P. 353–361; *Catalano P.* VI. Pașuto (éds.). L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Roma, 1993. № 17. P. 67–77, 275–285; *The Nikonian chronicle*. Vol. 5, from the year 1425 to the year 1520. Princeton, 1989. P. 254–260; *Синицына Н.В.* Третий Рим. С. 125–132.
- ⁶ *Biliarsky I. A.* Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai // *Orientalia Christiana Periodica*. 59. 1993. P. 91–139: речь идет о ms. *MOS* в этом издании: *ibidem*. С. 95–96.
- ⁷ *The Nikonian chronicle*. P. 251–252; *Năsturel P.Ș.* Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654. (*Orientalia Christiana Analecta* 227), Rome. 1986. P. 277, 279; *Mureșan D.I.* Le Mont-Athos aux XV^e–XVI^e siècles. Autour de quelques descriptions d'époque // *Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries*. Bucarest, 2007. P. 81–121.
- ⁸ *Gianelli C.* À propos de la confirmation du métropolite de Kiev Joseph Bolharynovy par le patriarche œcuménique Joachim I^{er} // *Orientalia Christiana Periodica*. 9. 1943. P. 450–459.
- ⁹ *The Nikonian chronicle*. P. 260.
- ¹⁰ *Ibidem*. P. 277.
- ¹¹ *Majeska G.* Op. cit. Passim.
- ¹² *Ševčenko I.* On the Greek poetic output of Maksim Grek // *Byzantinoslavica*. 58. 1997. P. 1–70, здесь р. 64.
- ¹³ *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. N.Y.–Cambridge, 1998.

- ¹⁴ *Pippidi A.* Tradiția politică bizantină în Țările române în secolele XVI–XVIII, Bucurest, 1983.
- ¹⁵ *Iorga N.* Byzance après Byzance. Bucarest, 1935.
- ¹⁶ *Gudziak B.A.* Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest. Ch. VI: Orthodox Emissaries to the East Slavic Lands. Cambridge (Mass.). 1998. P. 89–102, 341–347.
- ¹⁷ *Cazacu M.* Aux sources de l'autocratie russe. **Les influences roumaines et hongroises, XV^e–XVI^e siècles** // Cahiers du monde russe et soviétique. 24. 1983. P. 7–41.
- ¹⁸ L'idea di Roma a Mosca. №°18. P. 78–95, 286–305; *Miller D.B.* The Coronation of Ivan IV of Moscow // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 15. 1967. P. 559–574; *Uspenskij B.A.* Царь и патриарх. С. 109–113; *Bogatyrev S.* Ivan IV (1533–1584) // *The Cambridge History of Russia*. Vol. I. From Early Rus' to 1689. Cambridge, 2006. P. 240–263, здесь p. 245–246; *Novikova O.* Le couronnement d'Ivan IV. La conception de l'empire à l'Est de l'Europe // *Cahiers du monde russe*. 46, 1-2 (=La Russie vers 1550. Monarchie nationale ou empire en formation? P. 219–231.
- ¹⁹ *Năsturel P.S., Mureșan D.I.* Denys II de Constantinople (1546–1556) et les débuts de la politique européenne du Patriarcat œcuménique, in *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e–XVI^e siècles: rupture et continuité* // **Actes du Colloque international de Rome, 5–7 décembre 2005**. Paris, 2007 (Dossiers byzantins, VII). P. 319–367, surtout c. 327–340, 365–367.
- ²⁰ Россия и греческий мир в XVI веке: В 2 т. Т. 1. № 8. М., 2004. С. 355–358.
- ²¹ *Емченко Е.Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 345–346. Глава 55: «Иѣе аще епископъ или причетникъ с митрополитом имать нѣкая разспря – от патриарха всяя тоя земля да судится; под нимъ **ѣе суть епископи и митрополити** всѣх области и страны тоя – или от патриарха Костянтина града, да судится. Си бо власть от инѣх патриархъ никому **ѣе** бдана бысть, ни от правиль, ни от закона, **ѣе судити митрополита, под инѣмъ патриархом суца, другому патриарху**, но токмо Костянтина града патриарху се дано есть»; *Duchesne E.* Le Stoglav ou les Cent Chapitres. Recueil des décisions de l'Assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551. P., 1920. P. 167–168.
- ²² Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 454–456. s.v. «Феодорит, архимандрит Спасо-Ефимиевского монастыря» (далее – СККДР).
- ²³ *Курбский А.М.* История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси: В 14 т. Т. 11. СПб., 2001. (далее – Курбский, История). С. 467, 469 (русский перевод А.А.Алексеева забывает упомянуть римский характер имперских претензий Ивана IV). **Оригинал: с. 466, 468: «И призыва-етъ его царь к себѣ яко мужа искусного и мудрого, посылаючи его посломъ ко потриарху константинопольскому, просяще благословения о коронацию, и о таковомъ благословению и о величанию, имже и яковым чиномъ цесари римские (!) сущие христианские от папы и патриархов венчаеми были»;** *André Kourbski.* Histoire du règne de Jean IV (Ivan le Terrible) / Trad. M.Forstetter. Genève, 1965. P. 108–109 (далее – *Kourbski* Histoire). См. также СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 494–503, s.v. «Курбский Андрей Михайлович».

- 24 *Regel W.* Analecta byzantino-russica. Sankt-Petersburg. № 2. 1891. С. 75–79, м анализом с. LI–XCVIII; *Фонкич Б.Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 242–260, 247–251; ср. также: *L'idea di Roma a Mosca*. P. XLIX–LIII.
- 25 *Pitsakis C.G.* À propos des actes du Patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVIe siècle): survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines // *Da Roma alla Terza Roma*. IX Seminario internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21–22 aprile, 1989, *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV–XVI*. Roma, 1989. P. 87–138.
- 26 *Regel W.* Op. cit. P. 76, l. 3–13; *Idea di Roma a Mosca*. P. 96–97; русский перевод: Россия и греческий мир в XVI веке. С. 386.
- 27 *Bailly A.* Dictionnaire grec-français. Paris, 1963. С. 200, 2. с выделением: «**требовать** чего-то, *на что имеют право*» («demander une chose à laquelle on a droit»). *Regel W.* Op. cit. P. LVI **привлек внимание к используемому в этом письме вышнему языку, очень архаизирующему, даже с цитатой, взятой прямо из Илиады (IV, 443).**
- 28 Иоасаф Андрианопольский оказался в синодальном списке в 1546 г. – См.: Россия и греческий мир в XVI в. С. 357. *Năsturel P.Ş., Mureşan D.I.* Op. cit. P. 329.
- 29 *Pitsakis C.G.* Op. cit. P. 110.
- 30 *Regel W.* Op. cit. № 3. P. 82, l. 27–31; Россия и греческий мир в XVI в. № 129. С. 273.
- 31 Россия и греческий мир в XVI в. № 6. С. 350–352.
- 32 Россия и греческий мир в XVI в. № 9. С. 358–361.
- 33 *Belon P.* Les Observations de plusieurs singularitez et choses memorables, trouves en Grece, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estrangers. Paris, 1553. F. 37v–38r; *Mureşan D.I.* Le Mont Athos. P. 111–121.
- 34 *Bogdan I.* Scrieri alese. Bucarest, 1968. P. 272–289.
- 35 *Bogdan I.* Op. cit. P. 272–289; *Panaitescu P.P.* Cronicile slavo-române. P. 41–42. Сообщение найдено в: f. 504 du codex.
- 36 *Regel W.* Op. cit. P. LVI–LVII; *Pitsakis C.G.* Op. cit. С. 89, 92–93.
- 37 *Pitsakis C.G.* Op. cit. P. 93.
- 38 *Alexandrov A.* The Syntagma of Matthew Blastares. The Destiny of a Byzantine Legal code Among the Orthodox Slavs and Romanians, 14th–17th Centuries. Frankfurt-am-Main, 2012. P. 105–108, 205–206.
- 39 *Mihăilă G.* Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris și începuturile lexicografiei slavo-române // *Ibid.* Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi. Bucarest, 1972. P. 261–306, 282–283; *Ulea S.* O surprinzătoare personalitate a Evului Mediu românesc: cronicarul Macarie // *Studii și cercetări de istoria artei*. 32. 1985. P. 14–43, здесь p. 33; *Mureşan D.I.* Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople // *Études byzantines et post-byzantines*. 4. 2001. P. 207–265, здесь P. 215. № 14; *Alexandrov V.* The Syntagma. 105. № 37.
- 40 *Novaković S.* Матује Властара Синтагмат. Азбучни изборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова. Belgrade, 1907. С. 127–129.

- 41 *Zepos J. Zepos P. Jus Graecoromanum. Vol. II. Athènes, 1931. P. 240–243; русский перевод: Алфавитная синтагма Матфея Властаря. М., 1892. Пер. Н.Ильинского. Репринт (с перенабором): М., 1996. (<http://www.krotov.info/acts/canons/vlastar02.html#b5>)*
- 42 *Novaković S. Op. cit. P. 128–129.*
- 43 *Alexandrov V. The Syntagma. P. 100–102, 200–204.*
- 44 *Krynen J. L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe–XVe siècle. P., 1993. P. 400.*
- 45 *Mureșan D.I. De la place du Syntagma de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du Patriarcat de Constantinople // Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e–XVI^e siècles: rupture et continuité // Actes du Colloque international de Rome, 5–7 décembre 2005. Paris, 2007 (Dossiers byzantins, 7). P. 429–469.*
- 46 *Zepos J., P. Zepos P. Jus Graecoromanum. P. 242–243; Reprise par Matthieu Blastarès: PG 145, 108 BD–109 AB. La traduction slavonne: *Novakovic S.* Éd. cit. P. 453–454. русский перевод: Алфавитная синтагма Матфея Властаря (<http://www.krotov.info/acts/canons/vlastar07.html#p8>).*
- 47 *Năsturel P.Ș. Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains, Byzantina, 5, 1973. P. 395–413; Nastase D. L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains. Milan, 1976; Idem. Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions // The Byzantine Legacy in Eastern Europe. N.Y., 1988. P. 185–224; Idem. Ștefan cel Mare împărat // Studii și materiale de istorie medie. Bucarest, 16, 1998. P. 65–102; Mureșan D.I. Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople // Études byzantines et post-byzantines. 4, 2001. P. 207–265; Idem. L'émergence du sacre princier dans les Pays Roumains et son modèle impérial byzantin (XV–XVI siècles) // Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453). Eredi ideologici di Bisanzio. *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Venezia, 4–5 dicembre 2006. Venezia, 2008. P. 57–126.**
- 48 *Cronicile slavo-române. P. 8, 17.*
- 49 *Lemerle P. Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III, in Mémorial Louis Petit. P., 1948. P. 292–316.*
- 50 *Cronicile slavo-române. P. 106–107.*
- 51 *См. так же: Vernadsky G. Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben in XVII. Jahrhundert // Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. 6, 1928. S. 119–142; Ostrowski D. Muscovy and the Mongols. P. 199–218.*
- 52 *Krynen J. L'Empire du roi. P. 389–390.*
- 53 *Cronicile slavo-române. C. 78, 81, 92, 95.*
- 54 *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica. Bonn, 1849. C. 150; Mureșan D.I. La visite canonique du patriarche Pacôme Ier dans les Principautés roumaines (1513) et le modèle davidique du sacre // Sfântul voievod Neagoe Basarab – ctitor de biserici și cultură românească / lucrare publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. București, 2012. P. 25–62.*

- 55 *Mureşan D.I.* Zographou et la transmission de l'idée impériale bulgare en Moldavie, Bulgaria Mediaevalis 2 (2011) [Festschrift Vassil Gjuzelev]. P. 703–753.
- 56 *Kirchner W.* A Milestone in European History: The Danish-Russian Treaty of 1562 // Slavonic and East European Review. American Series. 3, 1944. P. 39–48.
- 57 *Mureşan D.I.* Penser Byzance à l'aube de la Russie impériale: d'Ivan Peresvetov à Ivan IV Vasil'evič // Istina. 52, 2007. P. 466–478.
- 58 *Pitsakis C.G.* Op. cit. C. 95–96.
- 59 *Alexandrov V.* How many Slavic translations of the Syntagma of Matthew Blastares were made in the Middle Ages ? // Sub Rosa. Köszöntő könyv Léna Szilárd tiszteletére, Budapest, 2005. P. 23–26; *Alexandrov V.* The Syntagma. P. 159–160.
- 60 *Каутанов С.М.* Русский ученик в Константинополе в середине XVI в. // Вестн. истории, литературы, искусства. 3 (2006). С. 201–214.
- 61 *Lucà S.* Manoscritti greci dimenticati della Biblioteca Vallicelliana // Augustinianum. 38/3. 1988. P. 670–673; *Де Микелис Ч.* Неизданные источники на греческом языке об Иване IV // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и полит. практика. М., 1995. С. 231–235; *Idem,* Идея святости и царская идеология в Поучениях лже-Басилия III Иоанновича // Il problema dei santi e della santità nella storia della Russia. Atti del XX Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma», Santi e santità nella storia e nel diritto. Mosca, 6–7 settembre, San Pietroburgo, 11 settembre 2000). М., 2006. С. 127–133; *Pippidi A.* Basileia kai authentia. Quelques considérations à propos des Enseignements de Neagoe Basarab, Méditerranées 26–27 (2001) 151–173 (= *Idem,* Byzantins, Ottomans, Roumains. Le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales. P., 2006. P. 95–119).
- 62 Россия и греческий мир в XVI в. № 72. С. 191–192: janvier 1551; № 74. P. 193: janvier 1551. № 73. P. 193, mai 1551.
- 63 Россия и греческий мир в XVI в. № 89. Янв. 1557. С. 211–214.
- 64 См. на русском относительно древней библиографии: *Клепикова Г.П.* Авторство «Поучений Нягое Басараба своему сыну Феодосию» как проблема исторически конкретной реализации концепта Homo Balcanicus (Балканы и Время) // Славянское и балканское языкознание. М., 2003. С. 131–158.
- 65 *Mureşan D.I.* Et Théodose dans tout cela? (Sur l'élaboration des Enseignements de Neagoe Basarab) // Inchinare lui Petre S. Nasturel la 80 de ani. Brăila, 2003. P. 299–320.
- 66 Именно в 1458 г. Патриарх Иерусалимский прибыл в Константинополь, чтобы ходатайствовать перед Мехмедом II о гарантиях прав православных у Гроба Господня. *Hattox R.S.* Mehmed the Conqueror, the Patriarch of Jerusalem, and Mamluk Authority // Studia Islamica. 90. 2000. P. 105–123.
- 67 *Dagron G.* Empereur et prêtre. P. 141–168.
- 68 *Курбский.* История. С. 316–317; *Kourbski.* Histoire. С. 18–19.
- 69 *Pitsakis C.G.* Op. cit. P. 101–103.
- 70 *Nörretranders B.* Ivan Grozny's conception of tsarist authority // Scando-slavica. 9. 1963. P. 238–248; *Hunt P.* Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // Slavic Review. 52/4. 1993. P. 769–809.
- 71 Деконструкция образа отца Сильвестра, произведенная *Johnston Pounicy C.* The Blessed Sil'vestr' and the Politics of Invention in Muscovy, 1545–1700 // Harvard Ukrainian Studies. 19. 1995. P. 548–572, является иногда чрезмерной. Тот

- факт, что патриарх Иоасаф II обращается одновременно к митрополиту Московскому и отцу Сильвестру (*Regel W.* Op. cit. № 4. P. 84), согласуется совершенным образом с рассказом Андрея Курбского об общественной значимости этого персонажа, так же как интерес, проявляемый к нему Патриархом. Маргинал не смог бы заслужить такого места.
- 72 Весь пакет писем был доверен тогда митрополиту Иоасафу для доставки патриархам Востока: Россия и греческий мир в XVI в. №°133–138. С. 280–287.
- 73 Ср.: Россия и греческий мир в XVI в. № 135. С. 281–284; там же. 128. С. 265–268. Можно предположить, что переводчиком на русский письма от декабря 1560 г. и других сопровождающих его писем был на самом деле Феодор Мамалахов, имея в виду, что его исследования в Константинополе были финансированы в течение почти десятилетия царем как раз для того, чтобы тот мог переводить с греческого и на греческий.
- 74 *Madariaga I.de.* Ivan the Terrible. P. 174–297.
- 75 *Bushkovich P.* The Life of Saint Filipp: Tsar and Metropolitan in the Late Sixteenth Century // *Medieval Russian Culture. Vol. II. Berkeley–Los Angeles–Londres, 1994 (California Slavic Studies. XIX).* P. 29–46.
- 76 *Bennigsen Al.* L'expédition turque contre Astrakhan en 1569, d'après les Registres des Affaires importantes // *Cahiers du Monde Russe et Soviétique.* 8. 1967. P. 427–446.
- 77 *Ерусалимский К.Ю.* Московиты в Польско-Литовском государстве второй половины XVI – начала XVII в.: диссертация. М., 2011.
- 78 СККДР II/I. С. 388–393, s.v. «Иван Федоров (Московитин)».
- 79 *Auerbach I.* Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kourbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century // *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. Moscow, 1997 (UCLA Slavic Studies, N. S., III).* P. 11–25; *Grimsted P.K.* Lviv Manuscripts Collections and Their Fates // *Harvard Ukrainian Studies.* 3–4. 1979–1980. Part 1. P. 348–375, здесь p. 359–360.
- 80 *Pippidi A.* Basileia kai authentia. Cit. P. 101.
- 81 *Allaci L* De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Cologne, 1648. P. 987–988.
- 82 *Mihăilă G.* Sintagma (Pravila) lui Vlastaris. P. 280, n. 5.
- 83 *Курбский.* История. С. 407, 409 (русский перевод, см. оригинал: с. 406, 408; *Kourbski.* Histoire. P. 73–74).
- 84 Единственная ссылка на этот сюжет принадлежит Ивану III, который в одном частном разговоре с Иосифом Волоколамским предположил, что его невестка была обращена в иудаизм неким Иваном Максимовичем (*Fennel J.* Ivan the Great of Moscow. London, 1961. P. 324).

Амедео Зорзи

И Свет во тьме светит...*

Если спросить у того, кто читал книги Рене Генона и кто, понял что представляет собой их встреча с этими произведениями, то он, несомненно, сможет рассказать об этом историю, и нередко речь будет идти об историях глубоких изменений; однако довольно трудно сказать что-то исчерпывающе полное о реальном значении этого труда и даже невозможно дать ему определение. Можно было бы сказать коротко, что Генон – это метафизика, и как раз в силу полного соответствия с ее характеристиками, а именно: его труды полностью избегают всякой систематизации, определения и ярлыков.

Работы Рене Генона составляют одно целое с традиционной метафизической доктриной, так как в них нет ничего, что бы отклонялось от задачи строгой экспозиции этой доктрины. Сам Генон, как известно, предпочел бы исполнить эту функцию в анонимности, чтобы избежать, насколько возможно, неподобающим образом привнесения чего-либо индивидуального в учения, которые он представляет.

Великое богатство учений, сведений, аналогий между разными традициями, исторических наблюдений, критических анализов и т. д. образует множество составляющих, имеющих целью прийти

* Статья Амедео Зорзи «Et Lux in Tenebris Lucet...» появилась на французском языке в журнале «Vers la Tradition» (№ 83/84, mars-juin 2001) и на итальянском в журнале «Rivista di Studi Tradizionali» (№ 91, juillet-décembre 2000), а также на испанском: *Zorzi A. Et lux in tenebris lucet... // Revista de Estudios Tradicionales. №4, julio-diciembre. 2003* (Buenos Aires, Argentina).

в центре, с метафизической точки зрения, к предельной Истине, для которой нет иной реальности, кроме реальности Принципа, вне которого абсолютно ничего нет.

Но эта столь возвышенная работа, завершенная на самой вершине доктрины, застаёт западных людей в ситуации, в которой они оказались: в тесных границах научной и философской мысли, в отсутствие средств духовного развития, в дезориентации среди ложных доктрин, в смешении и потемках того коллективного гипноза, которым является современный мир. Все эти культурные и псевдокультурные элементы, формирующие западную современную ментальность и конституирующие иногда весьма громоздкое наследие, пересматриваются с невероятным терпением. Первая цель состоит на самом деле в том, чтобы дать тем, кто чувствует в этом необходимость и кто обладает достаточной смелостью, возможность радикально изменить тип ментальности, деформированный удалением от истинного познания, происходящим на протяжении веков.

Этот способ изучения, который движется от периферии, чтобы все привести к синтезу единой центральной точки, унитарной и унифицирующей, представляет собой одну из фундаментальных черт этого труда, показывает также, насколько было бы незаконно воспринимать его частично, ограничиваясь при рассмотрении лишь частными аспектами. Иными словами, Генон космологический, исторический, экзотерический и т. д. не существует, поскольку даже если в произведении сполна рассматриваются все эти аспекты, то именно метафизическая точка зрения создает ключ единого прочтения, без которого этот труд целиком утратил бы свое истинное значение.

Иногда Генона критикуют за то, что он отмечает одни и те же вещи: прежде всего, ни один автор не создал более обширной и выдающейся работы, поэтому любой человек, сколько-нибудь причастный объективности, по меньшей мере должен был рассматривать его как великого мыслителя; кроме того, когда дело касается повторения фундаментальных концептов во многих местах его работ, то оно не только уместно, но и необходимо, потому что, двигаясь от периметра к центру, достигая «средоточия», множественность рассеивается, и не остается ничего иного, как утверждать сущностные истины, всегда тождественные себе, поскольку они выражают чистую реальность.

Это постоянное возвращение к центру, при прохождении различных радиусов (районов), выстаивающее тысячу различных доводов, может представлять собою в доктринальной теоретической области что-то вроде аналога *мантры* или *зикра*, формулировок Истины, которые повторяются множество раз в посвященческих ритуалах *очищения*. Мы не хотим этим сказать, что чтение и размышление могут заменить ритуальное действие и все другие элементы, необходимые для прохождения пути посвящения, но что они включают постоянное возвращение ментального, так же как его упорядочение исходя из теоретического постижения принципов, чтобы достичь корректного использования ментального инструментария.

Экспозиция никогда не бывает догматической, но она проходит двойной путь, когда – в контексте доктринальной экспозиции – рассуждение следует шаг за шагом, хотя и в границах, присущих его собственной природе.

Из этого прежде всего следует с очевидностью, что никакой несовместимости между рациональным и сверхрациональным не существует, если первое используется корректно, а затем, что теоретическое доктринальное понимание есть как бы отражение или след на ментальном уровне Познания высшего порядка, а именно в силу той связи, что это теоретическое понимание неким образом может создавать открытую дверь для возможностей более высокого плана.

Можно сказать, что если вследствие циклического спуска человек перешел от синтетического познания к познанию различающему, или, в библейских терминах, оказался павшим, съев плод с *Древа Познания Добра и Зла*, которое представляет собой двойственность – основной признак рационального познания, – то разум, именно благодаря различению добра и зла, может создавать возможность подъема. Одна и та же способность, предоставленная самой себе, стремясь стать автономной, тянет книзу, создает средства иллюзии, но когда она упорядочена в соответствии с принципами и просвещена мудростью высшего порядка, то она может стать инструментом растворения ошибки и помочь найти доступ к тому, что будет очень длинной и очень трудной дорогой возвращения.

Мы можем также видеть, что Рене Генон с таким традиционным использованием логики следует самым точным образом ведическому пути: действительно, в *Māndūkya Upanishad*, особенно в комментариях Шанкарачарьи, мы в первую очередь находим представление доктрины по имени недвойственность (*advaita*), с опорой на священные писания (*шрути*) и исследованием символического священного слога *Ом*. Затем, та же доктрина (ничего никогда не было рождено, реальное не имеет причины, единственной реальностью является высший *Брама*) выражается либо при помощи писаний, либо при помощи размышления. Наконец, приступают к демонстрации тех же самых истин только с помощью одной логики.

Но для того, чтобы восстановить на Западе возможность возобновления контакта с традицией и с метафизическими доктринами, была совершенно необходима большая работа адаптации, которая учитывает как *forma mentis*, так и общие отправные условия, в которых находятся западные люди. От этой большой работы произведется «сумма», которая с исключительной синтетической ясностью передаст традиционные учения, касающиеся как «*великих мистерий*», так и «*малых мистерий*». Действительно, весьма трудно для западных людей следовать чисто интеллектуальному пути посвящения, так как он требует квалификации, так же как и определенной ступени очищения и непривязанности, которая среди западных людей нашего времени не встречается, разве что в абсолютно исключительных случаях. Но даже относительно редкие случаи, когда имеется определенная готовность для вступления на путь посвящения, оказываются в ситуации, в которой обычно находятся человеческие существа, сознание которых в настоящее время схвачено узкими границами условия *падшего человека*, что настоятельно требует предварительной работы, в области, где действие приобретает большое значение. В этой связи надо подчеркнуть тот факт, что Генон уделил большое внимание и широко освятил масонское посвящение.

Возвращаясь к главным темам, мы, следовательно, находим здесь экспозицию традиционных учений в согласии с совершенно законными точками зрения, как необходимых, но в значительной мере предварительных, точек зрения, относящихся к различным порядкам возможностей, которые конституируют

проявленный универсум, и универсальных принципов, которые там господствуют. Таким образом, то, что существует в низшем порядке, может рассматриваться как иллюзорное, в смысле меньшей степени реальности по отношению к тому, чем является высший порядок, и как бы связанное отношением причины и следствия с принципами, из которых оно непосредственно происходит. Но с точки зрения абсолютной реальности причинной связи не существует, больше ничего нет относительного, даже говорить о «точке зрения» становится неправильным, так как речь идет только об одной возможной реальности. Все, что ограничено, есть, строго говоря, нуль по отношению к бесконечному (l'infini); здесь может быть только бесконечное, а бесконечное не имеет частей (рассматривать бесконечное как сумму конечных частей было бы абсурдным, совсем как было бы абсурдным рассматривать Реальность как сумму всех иллюзий); следовательно, на самом деле нет различных реальностей, но только различные иллюзии, и именно это, по сути, конституирует истинное значение монотеизма.

Выше мы отметили совершенное соответствие с учением *Веданты*; заключительный абзац статьи «Мистерии буквы Нун» кажется нам особенно важным в этом отношении: «...завершение цикла, так, как мы его рассмотрели, должно иметь определенную корреляцию в историческом порядке с встречей двух традиционных форм, которые соответствуют его (цикла) началу и концу и которые соответственно в качестве священных языков имеют санскрит и арабский: индусская традиция, так как она представляет самое прямое наследие изначальной Традиции, и исламская традиция, в качестве “печати Пророчества” и, следовательно, последней формы традиционной ортодоксии для настоящего цикла».

Очевидно, что это соединение оказывается реализованным именно в работах Генона, который специально принял в качестве опоры индусскую доктрину в текстах, которые образуют фундаментальную часть доктринальной экспозиции; тогда как сам он принял исламскую традицию: напомним, что он был *прикреплен к Тасавуфу (Суфийский Путь)* в 1912 г. в возрасте 26 лет. К тому же он посвятит много из написанного исламской традиции, а работа

«Символизм креста» может даже рассматриваться в своих основных темах как большой эзотерический комментарий к *суре Фатиха (Открывающая)*.

Если эти две традиции раскрывают совершенно особое значение, то можно сказать, впрочем, что учитываются и все другие известные традиции и что самые важные их элементы углубляются посредством универсального языка символизма. Таким способом традиционные учения и метафизические истины выражаются независимым образом и частными традиционными формами, и в этом мы встречаем еще одно свойство, которое превращает работы Генона в уникальный случай.

Действительно, если мы встречаем также и у других авторов и на различных уровнях учения метафизического и посвященческого характера, то они всегда строго привязаны к определенным традиционным формам. Если бы, например, мы захотели сделать сравнение с Данте Алигьери, то мы кроме прочего тут же заметили, что там все связано исключительно и строго с христианской традицией. У Генона, напротив, изучение доктрин включает в себя и Восток, и Запад, и даже сущностное единство всех традиций представляет собой один фундаментальный концепт и одно из средств показать подлинность учений каждой из них.

После этих размышлений можно отметить, что все, что было в начале цикла проявления настоящего человечества, т. е. изначальная единая Традиция, как и все, что есть в конце того же самого цикла, есть синтез, который объединяет, по крайней мере на уровне доктринального теоретического плана, все традиции через освещение недвижимой Истиной, которая пребывает независимо от всех форм выражения.

В этом же ряду идей мы бы хотели напомнить также о концепте, который мы находим в Предисловии к «Царству количества и знаменья времени»: «...это не может быть воспринято всеми, но только небольшим числом тех, кто будет предназначен подготавливать в той или иной степени зерна будущего цикла. Вряд ли стоит говорить, что мы всегда понимали, что обращаемся исключительно к ним...».

В чем состоит эта работа подготовки к будущему циклу, остается трудно доступным для понимания, но всегда можно из этого сделать вывод, что работы Генона могут быть предназначены вы-

полнить функцию, которую можно было бы назвать космической, внутренне присущей переходу от настоящего цикла в будущий, и что они сыграют, таким образом, ведущую роль во всех последних фазах циклического периода, в котором мы живем.

Как и когда это может произойти, остается покрытым тайной; впрочем, нам хорошо известно, что «секреты Полюса» хорошо охраняются, и, следовательно, бесполезно строить предположения по этому поводу. Здесь мы предлагаем только сделать все возможное для защиты этого дара, столь драгоценного и ниспосланного провидением.

Мы хорошо знаем, что сам Генон и его работы всегда были объектом всякого рода нападков со стороны сил, которые можно отнести к тому, что он называл «контрпосвящением». При жизни Генона «техника» состояла скорее в чем-то вроде «заговора молчания» и в гонениях, нацеленных на то, чтобы сделать крайне затрудненной публикацию его книг. Сегодня техники нападков изменились и основываются преимущественно на клевете, фальсификациях, смеси истины и лжи, искаженном использовании содержания самих произведений. Здесь невозможно распространяться относительно широты и разветвления этих явлений; можем только сказать, чтобы подчеркнуть важность этого довода, что хулителей Генона можно разделить на две категории: с одной стороны явные враги (этот термин следует использовать, так как «трансценденция традиции» должна стать или, скорее, оставаться «недостижимой для всех атак ее врагов, коих нельзя никогда согласиться трактовать как “противников”»¹), а с другой стороны – все те, кто объявляет себя сторонниками работы Генона, но кто на самом деле стремится использовать или, лучше сказать, испортить ее самыми различными способами. Можно наблюдать, что те, кто стремится предъявить частные точки зрения, индивидуального или иного частичного приложения, будут давать разного рода отсылки, фатальным образом ведущие к сведению важности этой работы и навязыванию ей того или иного образа, чтобы смочь обустроить свое собственное место.

Но перед лицом традиционного и посвященческого учения все то, что есть индивидуального, должно быть стерто, чтобы дать место усилению познания и понимания предельных истин че-

¹ Le sens des proportion. Et. Trad. 1937. Mélanges, 1976.

рез посредство этого учения и усилию прийти в соответствие со всем тем, что оно в себе заключает, осознавая, по крайней мере теоретически, что надо будет отказаться в любом случае от своей собственной индивидуальности, так как, сколько ни расширяла бы она свои возможности, она никогда не сможет стать инструментом истинного Познания.

Перевод с франц. яз. Т.Б. Любимовой

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рене Генон

Общее введение в изучение индуистских доктрин

Раздел второй

Глава III. Что следует понимать под «традицией»

Нам и прежде на каждом шагу приходилось говорить о традиции, о традиционных доктринах или концепциях и даже о традиционных языках; невозможно поступить иначе, если хотят обрисовать самое существо восточной мысли в ее различных модусах; но что такое традиция более точно? Скажем сразу, чтобы отмести всякое недоразумение, которое может произойти, что мы не берем это слово в узком значении, в котором религиозная мысль Запада нередко противопоставляет «традицию» и «писание», понимая под первым из этих двух терминов исключительно то, что было объектом только устной передачи. В нашем понимании, напротив, традиция в своем гораздо более широком значении может быть как письменной, так и устной, хотя обычно, если не всегда, она должна была быть прежде всего по своему происхождению устной, как это мы уже объясняли; но при современном положении вещей письменная и устная части повсюду образуют две взаимно дополнительные ветви одной и той же традиции, будь она религиозная или иная, и мы без всякого колебания говорим о «традиционных писаниях», что, очевидно, было бы противоречивым, если бы мы придавали слову «традиция» только его специфическое значение. Наконец, этимологически традиция есть просто «то, что передается» тем или иным способом. Кроме того, под традицией, имея в виду вторичные и производные элементы, но тем не менее важные для полноты значения этого понятия, надо понимать также весь ансамбль установлений различного рода, имеющих свой принцип в самой традиционной доктрине.

Рассматриваемая таким образом, традиция может смешиваться с самой цивилизацией, которая есть, согласно некоторым социологам, «ансамбль техник, институтов и верований, общих для группы в течение некоторого времени»¹, но чего стоит на самом деле это определение? Правда, мы не думаем, что цивилизацию вообще можно охарактеризовать одной формулой такого рода, которая всегда будет либо слишком широкой, либо слишком узкой в некоторых отношениях, рискуя оставить во вне элементы, общие для всех цивилизаций, и, напротив, включать другие элементы, которые, собственно, принадлежат лишь некоторым особым цивилизациям.

Так, приведенное выше определение вовсе не учитывает то сущностно интеллектуальное, что имеется во всякой цивилизации и что не может входить в то, что называется «техниками», о которых нам говорят, что это «ансамбль специальных практик, предназначенных модифицировать физическую среду»; с другой стороны, когда говорят о «верованиях», добавляя к тому же, что это слово должно быть «в его обычном смысле», то в этом есть нечто явно предполагающее присутствие религиозного элемента, который в действительности характерен для некоторых цивилизаций и не встречается в других. Чтобы избежать всякого неудобства этого рода, мы ограничимся для начала просто утверждением, что цивилизация есть продукт и выражение определенной общей для более или менее широкой группы людей ментальности, резервирующей для каждого частного случая точное определение его конститутивных элементов.

Как бы то ни было, не менее верно относительно Востока, что в целом отождествление традиции и цивилизации по существу справедливо: всякая восточная цивилизация, взятая в своем ансамбле, кажется нам по сути традиционной, это непосредственно следует из объяснений, данных нами в предшествующей главе. Что касается западной цивилизации, мы сказали, что она, напротив, лишена всякого традиционного характера, за исключением его религиозного элемента, который является единственным сохранившим этот характер. Социальные же институты должны быть действительно прикреплены к доктрине как к своему принципу, который был бы ею самою, будь эта доктрина метафизической, религиозной или другого подходящего рода, чтобы можно было бы

эти институты называть традиционными. Иными словами, традиционные установления, которые сообщают этот характер всему ансамблю цивилизации, таковы, что они имеют глубинное основание своего бытия в более или менее прямой зависимости, но всегда преднамеренной и сознательной, от доктрины, фундаментальная природа которой во всех случаях относится к интеллектуальному порядку. Но интеллектуальность там может быть в чистом состоянии, и тогда имеют дело с собственно метафизической доктриной или же смешанной с различными гетерогенными элементами, что дало рождение религиозному и другим модусам, в которых может быть воспринята метафизическая доктрина.

В исламе, как мы говорили, традиция предстает в двух различных аспектах, один из которых религиозный, и к ней непосредственно прикрепляется ансамбль социальных институтов, тогда как другой, являющийся собственно восточным, есть поистине метафизический. В определенной степени в средневековой Европе существовало нечто подобное в схоластической доктрине, на которую оказывалось, впрочем, довольно сильное арабское влияние. Но надо добавить, чтобы не слишком далеко заходить в этих аналогиях, что метафизика никогда не была свободна от теологии настолько четко, как она должна быть, т. е. вообще от своего специального приложения к религиозному мышлению и что, с другой стороны, то, что там есть собственно метафизического, не является полным и подвергается некоторым ограничениям, которые кажутся присущими всей западной цивилизации. Несомненно, что в этих двух несовершенствах надо видеть следствие двойного наследия иудаистской и греческой ментальностей.

В Индии присутствует чисто метафизическая традиция по своей сущности, к которой добавляются, как бы в качестве зависимостей и продолжений, различные приложения, либо в некоторых вторичных ответвлениях самой доктрины, как та, которая относится, например, к космологии либо к социальному порядку, который, впрочем, строго определен аналоговым соответствием, установленным между космическим и человеческим существованием. Тотальная субординация различных частных порядков по отношению к метафизическому, т. е. к области универсальных принципов, здесь проявляется намного яснее, чем в исламской традиции, в

первую очередь по причине отсутствия религиозной точки зрения и экстраинтеллектуальных элементов, существенным образом в ней заключающихся.

В Китае очень четкое разделение, о котором мы говорили, показывает нам, с одной стороны, метафизическую традицию, а с другой стороны, социальную традицию, которые могут показаться на первый взгляд не только различными, каковы они и есть на самом деле, но даже относительно независимыми друг от друга, тем более, что метафизическая традиция остается уделом почти исключительно интеллектуальной элиты, тогда как социальная традиция по самой своей природе предназначена одинаково для всех и даже требует в определенной степени их действительного участия. Однако надо учитывать, что метафизическая традиция, конституированная в форме «даосизма», является развертыванием принципов более изначальной традиции, содержащейся именно в «И-цзине», и что именно из этой самой изначальной традиции целиком развертывается, хотя и менее непосредственным образом и только в качестве приложения к случайному порядку, весь ансамбль социальных установлений, известных обычно под именем «конфуцианства». Так устанавливается в порядке их реальных отношений сущностная непрерывность двух главных аспектов дальневосточной цивилизации, непрерывность, которая должна была бы совершенно неизбежно оставаться непонятой, если бы нельзя было подняться к их общему истоку, т. е. к этой изначальной традиции, идеографическое выражение которой, зафиксированное в эпоху Фу-си, остается нетронутым на протяжении почти пятидесяти веков.

Теперь мы должны после этого обобщенного взгляда отметить более точным образом то, что собственно образует эту специальную традиционную форму, которую мы называем религиозной формой, а далее то, что отличает чистую метафизическую мысль от теологической мысли, т. е. от концепций религиозной модальности, а также, с другой стороны, то, что ее отличает от философской мысли в западном смысле слова. В этих глубоких различиях мы поистине находим через оппозицию главным видам интеллектуальных концепций или, скорее, полуинтеллектуальных, обычных для западного мира, фундаментальные черты общих и сущностных модусов восточной интеллектуальности.

Глава IV. Традиция и религия

Представляется, что довольно трудно договориться относительно точного и строгого определения религии и ее существенных элементов, а этимология, нередко ценная в подобных случаях, здесь нам будет довольно слабой поддержкой, так как указание, которым она нас снабжает, является крайне смутным. Религия, согласно происхождению этого слова, есть «то, что связывает»; но надо ли под этим понимать то, что связывает человека с высшим принципом, или только то, что связывает людей между собой? Если рассматривать греко-романскую античность, откуда к нам пришло слово, по крайней мере в его сегодняшнем значении, то можно быть почти уверенным, что понятие религии там применялось в этом двойном значении и что второе было там доминирующим даже чаще. Действительно, религия или по меньшей мере то, что тогда понимали под этим словом, составляет неразрывное единое целое с ансамблем социальных институтов, признание которыми «богов города» и соблюдение установленных легальных культовых форм конституировали фундаментальные условия и гарантировали стабильность. Именно это придавало в конечном счете этим институтам поистине традиционный характер. Однако уже в классическую эпоху было что-то недопонято в самом принципе, на котором эта традиция должна была интеллектуально основываться. В этом можно увидеть у западных людей первые проявления метафизической непригодности, которая имеет следствием странное смешение модальностей мышления. У греков в особенности ритуалы и символы, наследие самых древних и уже забытых традиций, быстро утратили свое первоначальное точное значение. Их закрыло почти непроницаемой завесой крайне артистичное воображение этого народа, прихотливо выражающееся в индивидуальной фантазии его поэтов, вот почему здесь можно увидеть таких философов, как Платон, специально заявляющих, что они размышляют только о самых древних писаниях относительно богов, которыми они обладают². Так, символы деградировали в простые аллегории, и из-за необоримой тенденции к антропоморфической персонификации они стали «мифами», то есть баснями, в которых каждый может видеть то, что ему представляется, если только он практически будет сохранять конвенциональное отно-

шение, требуемое легальными предписаниями. В этих условиях мог сохраниться только формализм, тем более внешний, чем он становился более непонятным как раз для тех, кто был обязан обеспечивать поддержание соответствия неизменным правилам, и религия, утратив свое самое глубинное основание бытия, могла оставаться только лишь исключительно социальным занятием. Именно это объясняет, как человек, который перемещался в другой город, должен был также поменять религию и делал это без малейшего угрызения совести: он должен был принять обычаи тех, среди которых он оставался, с этого времени он должен был подчиняться их законодательству, которое становилось его собственным, а установленная там религия составляла интегративную часть этого законодательства точно в таком же смысле, как правительственные институты, юридические, военные и любые другие. Эта концепция религии как «социальной связи» между жителями одного и того же города, на которую, однако, над локальными вариациями накладывалась другая, более генерализованная религия, общая для всех эллинских народов и формирующая между ними истинную и эффективную постоянную связь, эта концепция, заметим, не была концепцией «государственной религии» в том смысле, в котором ее стали понимать позже, но она уже имела к ней очевидное отношение и должна была внести свой вклад в ее позднейшее формирование.

У римлян было почти то же самое, что и у греков, с тем только отличием, что их непонимание символических форм, заимствованных ими в традициях этрусков и других народов, происходило не от эстетической тенденции, захватившей все сферы мысли, даже те, которые должны быть наиболее закрытыми для нее, но от полной неспособности ко всему тому, что относится к чисто интеллектуальному порядку. Эта радикальная недостаточность римской ментальности, почти полностью направленной к практическим вещам, слишком бросается в глаза и к тому же слишком широко признана, чтобы надо было на этом останавливаться: греческое влияние, осуществившееся позднее, исправило ситуацию лишь в очень ограниченной степени. Как бы то ни было, «боги города» еще играли там преобладающую роль в публичном культе, который наслаивался на семейные культы, которые существовали всегда наряду с ним, но, возможно, их глубокий смысл также был

понят не лучшим образом. Эти «боги города» вследствие последовательного расширения, которого достигала область их обитания, становились в результате «богами Империи». Очевидно, что такой культ, как культ императоров, например, мог иметь исключительно социальное значение. Известно, что христианство преследовалось, тогда как разнородные элементы инкорпорировались без всякого затруднения в римскую религию, ведь только одно оно влекло за собой практически, так равно и теоретически, формальное непризнание «богов Империи», существенно подрывное для установленных институтов. Впрочем, это непризнание не было бы необходимым, если бы реальное значение просто социальных ритуалов было четко определено и ограничено; оно таковым, напротив, было в силу множественных смешений, происходящих между самыми различными областями, смешений, родившихся от плохо понятых элементов, содержавшихся в этих ритуалах, некоторые из которых пришли издалека, придававших им характер «суеверий» в строгом смысле слова, в каком мы его использовали раньше.

У нас нет цели в этом сочинении показать, какова была концепция религии в греко-романской цивилизации, что могло бы показаться несколько некстати: мы прежде всего хотели показать, насколько глубоко эта концепция отличается от концепции религии в современной западной цивилизации, несмотря на тождество терминов, служащих для обозначения того и другого. Можно сказать, что христианство или, если предпочитают, иудео-христианская традиция, приняв с латинским языком слово «религия», заимствованное у него, придало ему почти совершенно новое значение. Есть, впрочем, и другие примеры этого явления, и одним из самых замечательных предстает слово «творение», о котором мы поговорим позже. С этого времени будет доминировать идея связи с высшим принципом, а не идея социальной связи, которая еще продолжает существовать до определенной степени, но ослабленная и перешедшая в ранг вторичных элементов. По правде говоря, это только лишь первое приближение; чтобы точнее определить смысл религии в ее современном понимании, интересующий нас сейчас под этим именем, очевидно, было бы бесполезно далее обращаться к этимологии, использование которой очень сильно изменилось, и только посредством прямого исследования того, что действительно существует, можно получить точные сведения.

Мы должны сразу же сказать, что большинство определений или, скорее, попыток определений, которые были предложены в отношении религии, страдают тем общим недостатком, что их можно приложить к весьма различным вещам, некоторые из коих абсолютно ничего общего в действительности между собой не имеют. Так, есть социологи, полагающие например, что «то, что характеризует религиозные феномены, это их обязывающая сила»³. Уместно было бы отметить, что этот обязательный характер далек от того, чтобы относиться в одинаковой степени ко всему тому, что в равной степени является религиозным, что он может варьироваться по своей интенсивности либо для практик, либо для различных верований внутри одной и той же религии. Но даже предполагая, что он был бы общим для всех религиозных фактов, все же он очень далек от их собственного существа, и самая элементарная логика учит, что одно определение должно подходить не только ко «всему определяемому», но и к «единичному определяемому». На самом деле, обязательство, предъявляемое более или менее строго каким-либо авторитетом или властью какой угодно природы, является элементом, присущим почти постоянным образом всему тому, что есть социальные институты в собственном смысле слова; в частности, есть ли что-нибудь более строго обязательное, нежели законность? При этом, будь законодательство непосредственно привязано к религии, как в исламе, или же оно, напротив, будет целиком отделено и независимо, как в современных европейских государствах, оно столь же обладает этим характером обязательности и в том, и в другом случае, и оно всегда необходимо просто потому, что в этом состоит условие возможности для любой формы социальной организации. Кто же теперь всерьез возьмется утверждать, что юридические установления современной Европы облакаются религиозным характером? Такое предположение явно нелепо, и если мы, возможно, на этом задержались несколько дольше, чем нужно, то потому что речь здесь идет о теориях, приобретших в определенных сферах влияние столь же значительное, сколь и мало оправданное. Наконец, не только в обществах, которые принято называть «примитивными» (напрасно, с нашей точки зрения), социальные феномены в той или иной степени носят тот же принудительный характер, такая констатация обязывает наших социологов, говорящих об этих так называемых примитивных обществах,

на свидетельство о которых они любят ссылаться тем более, чем более затруднен контроль за этим, признаваться, что «религия там есть все, по крайней мере если не предпочитают сказать, что она есть ничто»⁴. Правда, они тотчас добавляют для этой второй альтернативы, которая нам кажется весьма приемлемой, такое ограничение: «если ее рассматривать как специальную функцию»; но как раз, если это не «особая функция», то это уже не религия.

Но мы еще не совсем закончили со всеми фантазиями социологов: другая, дорогая для них теория состоит в том, что религия в основном характеризуется присутствием ритуального элемента; иначе говоря, везде, где констатируют наличие каких-нибудь ритуалов, вынуждены заключить из этого без дальнейшего исследования, что тем самым оказываются в присутствии религиозных феноменов. Конечно, с ритуальным элементом встречаются в каждой религии, но одного этого элемента недостаточно, чтобы охарактеризовать религию как таковую; здесь, как и в предыдущем случае, предложенное определение слишком широко, потому что существуют ритуалы, которые вовсе не являются религиозными, и таковых имеется множество типов. В первую очередь, есть ритуалы исключительно социальные, гражданские, если угодно: такой пример можно было бы найти в греко-романской цивилизации, если бы тогда не имело место смешение, о котором мы говорили; в настоящее время так обстоит дело в китайской цивилизации, где нет никакого смешения подобного рода и где конфуцианские церемонии суть действительно социальные ритуалы без малейших религиозных признаков: именно в таком качестве они являются предметом официального признания, которое было бы немислимым в Китае при других условиях. Это было хорошо понято иезуитами, основавшими в Китае XVII в., **которые считали совершенно** естественным участвовать в этих церемониях и не видели ничего несовместимого с христианством, в чем они в значительной мере были правы, так как конфуцианство, целиком располагаясь вне религиозной сферы, допускает только то, что может и должно быть нормальным образом принято всеми членами социального тела безо всякого различия и является, следовательно, совершенно совместимым с любой религией, так же как и с отсутствием всякой религии. Современные социологи совершают в точности ту же самую ошибку, которую когда-то совершали противники

иезуитов, когда они обвиняли их, что те подчиняются практикам чуждой христианству религии: видя, что там есть ритуалы, они, естественно, подумали, что эти ритуалы должны обладать религиозной природой, как и привычно наблюдаемые ими в европейской среде. Дальневосточная цивилизация нам еще послужит примером всех других видов нерелигиозных ритуалов: действительно, даосизм, который есть, как мы уже говорили, чисто метафизическая доктрина, имеет также некоторые присущие ему ритуалы; таким образом, сколь непонятным и странным не показалось бы это для западных людей, существуют ритуалы, которые имеют чисто метафизическое значение и характер. Не желая далее останавливаться на этом, мы просто добавим, что даже не отправляясь так далеко, как в Китай или в Индию, можно найти такие ритуалы в некоторых ветвях ислама, если бы он не оставался почти полностью закрытым для европейцев (и в значительной степени по их же вине), нежели весь остальной Восток. В конце концов, социологам еще простиительно ошибаться относительно совершенно чуждых им вещей, и они могли бы с некоторой долей видимости основания думать, что всякий ритуал, по сути, религиозен, если бы в западном мире, о котором они должны были бы быть лучше информированы, на самом деле встречались только такие; но мы бы тогда их спросили, обладают ли в действительности масонские ритуалы, истинную природу которых мы здесь не намереваемся исследовать, в какой-нибудь степени религиозным характером?

Пока мы заняты этим предметом, мы воспользуемся этим, чтобы отметить, что почти полное отсутствие религиозной точки зрения у китайцев могло привести к другому недоразумению, но обратному предшествующему, которое на этот раз следует из взаимного непонимания. Китаец, обладающий в некотором роде по самой своей природе глубочайшим уважением к тому, что относится к традиционному порядку, охотно принимает – когда он оказывается перенесенным в другую среду – все то, что составляет там традицию, как ему кажется. Однако на Западе только религия имеет такой характер, и он может ее за таковую принять, но чисто внешним и мимолетным образом. Вернувшись в свою исконную страну, которой он никогда и не оставлял окончательным образом, поскольку «расовая солидарность» слишком сильна, чтобы это ему позволить, китаец больше не занят ни в малейшей степени религи-

ей, обычаям которой он временно следовал. Эта религия, которая таковой являлась для других, самим им никогда не воспринималась в религиозной модальности, эта модальность была чуждой его ментальности, и к тому же, поскольку он на Западе ничего не встречал, что обладало бы характером сколько-нибудь метафизическим, она могла бы в его глазах быть более или менее точным эквивалентом чисто социального порядка по образцу конфуцианства. Европейцы, следовательно, ошиблись бы в наибольшей степени, обвиняя его в лицемерии, как это случалось; для китайца это было простой вежливостью, так как, следуя идее, которую он себе составил, вежливость требует согласовываться, насколько возможно, с обычаями страны, в которой проживают, и иезуиты XVII в. строго согласовывались с ними, когда, живя в Китае, они занимали ранг ученых в официальной иерархии и оказывали должные почести Предкам и Мудрецам.

В том же ряду идей интересно отметить и другой факт, а именно: синтоизм в Японии в определенной мере обладает тем же характером и играет ту же роль, что и конфуцианство в Китае; хотя в нем есть и другие аспекты, не так четко определенные, он есть прежде всего церемониальный институт государства, а его функционеры, вовсе не являющиеся «священниками», абсолютно свободны принимать ту религию, которая им нравится, или вообще не принимать никакую. Нам приходилось прочесть в этой связи в одном учебнике по истории религий такое странное размышление: «... в Японии, как и в Китае, вера в религиозные доктрины одной религии ничуть не исключает веры в доктрины другой религии»⁵: на самом деле, разные доктрины могут быть совместимыми только при условии, что они не располагаются на одной и той же территории, как в данном случае и обстоит дело, одного этого уже достаточно для доказательства того, что о религии здесь ни в коем случае речь не идет. Действительно, помимо случая иностранных привнесений, которые не могли иметь ни глубокого, ни обширного влияния, религиозная точка зрения является совершенно неизвестной как в Японии, так и в Китае. Это одна из редких общих черт, которые можно найти в ментальности этих двух народов.

До сих пор мы лишь негативным образом рассматривали поставленный нами вопрос, поскольку мы показывали недостаточность некоторых определений, недостаточность, доходящую до

ошибочности; теперь мы должны указать, если не определение в собственном смысле слова, то по меньшей мере позитивную концепцию того, что на самом деле конституирует религию. Мы утверждаем, что религия заключает в себе в основном собрание трех разнородных элементов: догму, мораль, культ; там, где отсутствует хотя бы один из этих элементов, больше уже не имеют дело с религией в собственном смысле этого слова. Сразу же добавим, что первый элемент составляет интеллектуальную часть религии, второй образует социальную ее часть, а третий, представляющий собой ритуальный элемент, участвует одновременно и в том, и в другом; но это требует определенных разъяснений. Название догмы применяется собственно к религиозной доктрине; не входя сейчас в подробности, каковы особые черты такой доктрины, мы можем сказать, что, несмотря на интеллектуальность, которой она в самой глубине обладает, тем не менее она не является чисто интеллектуальной; и к тому же, если бы она была таковой, то она была бы метафизической, а не религиозной. Следовательно, надо, чтобы эта доктрина, обретая особую форму, соответствующую ее точке зрения, подверглась влиянию вне интеллектуальных элементов, которые по большей части относятся к порядку чувств; само слово «верования» («*souiances*»), которое обычно служит для обозначения религиозных концепций, отмечено этим свойством, так как именно этой элементарной психологической отметкой верование, понятое в самом точном его значении, и в силу того, что оно противостоит уверенности (*la certitude*), представляющей совершенно интеллектуальной, является феноменом, в котором сентиментальность играет существенную роль, что-то вроде склонности или симпатии по отношению к идее, что, впрочем, с необходимостью предполагает, что эта идея понимается с более или менее явным сентиментальным оттенком. Тот же сентиментальный фактор, вторичный в доктрине, становится преобладающим и даже почти исключительным в морали, принципиальная зависимость которой по отношению к догме есть скорее теоретическое утверждение: эта мораль, основание бытия которой может быть только социальным, может рассматриваться как тип законодательства, которое одно только остается обязанностью религии, здесь, где гражданские институты от нее независимы. Наконец, ритуалы, ансамбль которых образует культ, обладают интеллектуальным характером в силу того, что их рас-

сма­три­ва­ют как сим­во­личес­кое и чув­ствен­ное выра­же­ние док­три­ны, и соци­аль­ным харак­те­ром в силу того, что их рас­сма­три­ва­ют как «прак­ти­ки», тре­буя уча­стия всех членов рели­ги­оз­ной об­щи­ны неким более или менее обя­затель­ным обра­зом. Наз­ва­ние куль­та долж­но быть заре­зер­ви­ро­вано соб­ствен­но за рели­ги­оз­ными риту­алами; тем не менее фак­ти­чески его так­же обыч­но испол­зуют, но не­сколь­ко произ­воль­но, для обо­зна­чения и дру­гих риту­алов, на­при­мер чисто соци­аль­ных, когда так гово­рят о «куль­те пред­ков» в Китае. На­до за­метить, что в рели­гиях, где соци­аль­ный и сенти­мен­таль­ный элемент одер­жи­вает верх над интел­лек­туаль­ным, состав­ные части дог­мы и куль­та од­но­вре­менно ре­ду­ци­ру­ются все более и более, так что такая рели­гия имеет тен­ден­цию выро­ждаться в про­стой «мо­ра­лизм», как это можно очень чет­ко видеть на при­ме­ре про­тес­тан­тизма; в пре­деле, кото­рого почти достиг в на­сто­ящее время некий «ли­бер­аль­ный про­тес­тан­тизм», то, что оста­ется, уже вовсе не есть ника­кая не рели­гия (ведь не сох­ра­ни­лось ни одной из ее сущ­ност­ных частей), но это просто сорт осо­бой фило­соф­ской мысли. Дей­стви­тельно, важно уточ­нить, что мо­раль может быть поня­та двумя весьма раз­лич­ными спо­со­бами: либо в рели­ги­оз­ном плане, когда она в прин­ци­пе привязана к дог­ме, кото­рой она под­чи­няется, либо в фило­соф­ском плане, когда она рас­сма­три­ва­ется как неза­ви­си­мая; к этой вто­рой форме мы вер­немся позже.

Теперь можно понять, почему мы раньше говорили, что трудно при­ла­гать понятие рели­гии вне ансам­бля, обра­зован­ного иудаиз­мом, хри­сти­ан­ством и ис­ла­мом, что со­гласу­ется со специ­фически иуда­ист­ским проис­хо­жде­нием кон­цеп­ции, кото­рую это слово обо­зна­чает в на­сто­ящее время. Так что вез­де в иных местах три части, кото­рые мы только что оха­рак­те­ри­зо­вали, не на­хо­дятся со­еди­нен­ными в одной и той же тра­ди­ци­он­ной кон­цеп­ции; так, в Китае мы видим интел­лек­туаль­ную точку зрения и точку зрения соци­аль­ную, пред­став­лен­ные, одна­ко, двумя раз­лич­ными вет­вями тра­ди­ции, но мо­раль­ная точка зрения вообще от­сут­ствует даже в соци­аль­ной тра­ди­ции. Рав­ным обра­зом и в Ин­дии не хва­тает имен­но мо­раль­ной точки зрения: то, что за­ко­но­да­тель­ство здесь вовсе не яв­ляется рели­ги­оз­ным, как в ис­ла­ме, озна­чает, что оно пол­ностью ли­шено сенти­мен­таль­ного эле­мента, кото­рый один только может при­дать ему осо­бый харак­тер мо­раль­ности; что ка­сается док­три­ны, то она яв­ляется чисто интел­лек­туаль­ной, то есть мета­физичес­кой, без

всякого следа не только сентиментальной формы, которая была бы необходимой для придания ей характера религиозной догмы и без которой, впрочем, привязывание морали к доктринальному принципу было бы непостижимым. Можно сказать, что моральная и религиозная точки зрения по существу сами предполагают некую сентиментальность, которая действительно сильно развита у западных людей, к которым надо отнести и мусульман, но все же не говоря об экстрарелигиозном аспекте доктрины этих последних с той значительной разницей, что для них мораль, поддерживаемая в ее вторичном ранге, никогда не могла рассматриваться как существующая сама по себе; мусульманская ментальность не допускает идеи «независимой морали», то есть философской, идеи, которая встречалась некогда у греков и римлян и которая с новой силой распространилась за Западе в настоящую эпоху.

Последнее наблюдение было здесь необходимо: мы вовсе не предполагаем, как социологи, о которых мы говорили выше, что религии есть просто социальный факт; мы только говорим, что в ней есть конститутивный элемент социального порядка, что, очевидно, не одно и то же, потому что этот элемент нормально является второстепенным по отношению к доктрине, которая принадлежит к другому порядку, так что религия, будучи одной своей стороной социальной, является в то же самое время чем-то большим. Однако в действительности имеются случаи, когда все то, что есть от социального порядка, находится связанным и как бы подвешенным к религии: это случай ислама, как нам уже приходилось говорить, а также иудаизма, в котором законодательство не менее религиозно по существу, но с той особенностью, что применимо только к определенному народу. Это также и случай концепции христианства, которую мы могли бы назвать «интегральной» и которая имела некогда действительную реализацию. Социологическое мнение соответствует только современному состоянию Европы, если абстрагироваться от доктринальных учений, которые, однако, реально утратили свое первоначальное значение только у протестантских народов. Довольно любопытно, что оно может служить подтверждением концепции некой «государственной религии», то есть, по существу, религии, которая является более или менее делом государства и которая тем самым очень рискует быть сведенной к роли политического инструмента; концепция, которая

вновь нас возвращает в определенном отношении к концепции греко-романской религии, как мы уже указывали выше. Эта идея оказывается диаметрально противоположной идее «Христианского мира» («Chrétienté»): он, предшествующий национальностям, мог бы продолжать существовать или восстановиться после их образования только при условии быть по существу «сверхнациональным»; напротив, «государственная религия» по факту, если не по праву, всегда рассматривается как национальная, будет ли она полностью независимой или же она будет предполагать привязку к другим подобным институтам чем-то вроде федеративной связи, которая в любом случае оставляет за высшим и центральным авторитетом только лишь значительно уменьшившуюся силу. Первая из двух концепций, «Христианский мир», есть в высшей степени концепция «католицизма» в этимологическом смысле слова; вторая, концепция «государственной религии», находит свое логическое выражение, согласно случаю, либо в галликанстве на манер Людовика XIV, либо англиканстве или в некоторых формах протестантской религии, которой в основном это снижение не противоречит. Добавим под конец, что из этих двух западных способов рассматривать религию первый является единственным способом с особенностями, свойственными религиозному модусу, представить подлинные черты традиции так, как она понимается западной ментальностью безо всяких исключений.

Глава V. Основные признаки метафизики

Тогда как религиозная точка зрения предполагает по существу вмешательство элемента сентиментального порядка, метафизическая точка зрения является исключительно интеллектуальной; хотя для нас это имеет очень ясный смысл, но если мы бы не позаботились внести сюда и другие уточнения, то многим такая характеристика этой последней точки зрения могла бы показаться недостаточной, не очень близкой западным людям. Наука и философия, такие, как они существуют в западном мире, также имеют претензии на интеллектуальность; и если мы полагаем, что эти претензии не являются обоснованными, и если мы утверждаем, что существуют очень глубокие различия между всеми спекуляциями такого рода

и метафизикой, то потому что чистая метафизика в рассматриваемом нами смысле есть нечто совершенно иное, нежели то, что более или менее смутным образом обычно под этим понимают.

Прежде всего мы должны заявить, что когда мы используем термин «метафизика», как мы это делаем, то нам не важно его историческое происхождение, которое является несколько сомнительным и которое было бы лишь случайным, если соглашаться с мнением, впрочем, на наш взгляд, маловероятным, согласно которому он поначалу служил просто для обозначения того, что шло «после физики» в собрании работ Аристотеля. Тем более мы не будем заниматься различными более или менее ошибочными значениями, которые могли считаться правильными и придавались этому слову в ту или иную эпоху; но это не является для нас достаточным мотивом от него отказаться, так как он, будучи таким, каким он является, слишком хорошо приспособлен к тому, что он должен обозначать нормальным образом, по крайней мере настолько это может термин, заимствованный из западных языков. Действительно, этимологически его наиболее естественный смысл означает то, что «по ту сторону физики», понимая, однако, под «физикой», как это всегда делали древние, ансамбль всех наук о природе, рассматриваемой самым общим образом, а не просто одной из этих наук в частности согласно узкому значению, свойственному нашим современникам. Таким образом, мы принимаем понятие метафизики в этой интерпретации, и должно стать понятным раз и навсегда, что если мы его придерживаемся, то исключительно по только что назанной нами причине и потому, что мы считаем, что всегда ошибочно прибегать к помощи неологизмов, за исключением абсолютно необходимых случаев.

Теперь мы должны будем сказать, что так понятая метафизика, по существу, есть познание универсального или, если угодно, принципов универсального порядка, которым только и соответствует это имя принципов. На самом деле мы не собираемся давать определение метафизики, что невозможно, строго говоря, по причине самой этой универсальности, которую мы рассматриваем в качестве первой из его характеристик, из которой исходят все остальные. В действительности, определено может быть то, что ограничено, а метафизика, напротив, по своей сущности, абсолютно неограниченна, что, очевидно, не позволяет нам заклю-

чить ее понятие в более или менее узкую формулу. Определение было бы здесь тем более неточным, чем более точным старались бы его сделать.

Важно отметить, что мы сказали «познание», а не наука; мы этим намеревались указать на глубокое различие, которое необходимо установить между метафизикой, с одной стороны, а с другой стороны, разными науками в собственном смысле слова, т. е. частными и специальными науками, предметом которых может быть тот или иной определенный аспект индивидуальных вещей. Таким образом, в этом состоит, по существу, само различие между универсальным и индивидуальным, различие, которое не следует принимать в качестве оппозиции, так как между этими двумя терминами нет никакой общей меры и никакого отношения симметрии или возможной координации. Однако не следует видеть здесь оппозицию или какой-нибудь конфликт между метафизикой и науками как раз потому, что их соответствующие сферы глубоко разделены; то же самое и в отношении религии. Тем не менее надо хорошо понимать, что разделение, о котором идет речь, не относится к самим вещам, а только к точкам зрения, с которых мы рассматриваем вещи. Особенно важно это для разговора о способе, которым должны пониматься отношения, имеющиеся между различными ветвями индуизма. Легко понять, что один и тот же объект может изучаться разными науками и в различных аспектах; все, что мы рассматриваем с некоторых специальных и особых точек зрения, также может (через соответствующую транспозицию) рассматриваться и с универсальной точки зрения, которая, однако, не является никакой специальной точкой зрения, так же точно, как ею может быть то, что не подлежит рассмотрению в индивидуальном модусе. В этом смысле можно сказать, что метафизическая область включает все необходимое для того, чтобы она была поистине универсальной, каковой она должна быть по существу; и собственные области различных наук не становятся из-за этого менее отличными от области метафизики, поскольку она, не располагаясь на той же территории, что и частные науки, ни в коей мере не является их аналогом, так что никогда нельзя найти место, чтобы установить какое-нибудь сравнение между ее результатами и результатами наук. С другой стороны, область метафизики совсем не является, как это думают некоторые философы, которые вовсе

не подозревают, о чем идет речь, тем, что различные науки могут отбросить, поскольку их современное развитие является более или менее неполным, но как раз тем, что по самой ее природе ускользает от посягательств этих наук и безмерно превосходит значение, на которое они могут претендовать законным образом. Область любой науки всегда относится к опыту в какой-нибудь одной из его различных модальностей, тогда как область метафизики, по существу, конституирована тем, чему нет никакого возможного опыта: будучи «по ту сторону физики», мы тем самым оказываемся по ту сторону всякого опыта. Следовательно, область каждой частной науки может простираться неопределенно далеко, насколько она на это способна, никогда не достигая ни в малейшей степени контакта с областью метафизики.

Непосредственным следствием этого является то, что, когда говорят о предмете метафизики, не должны иметь в виду нечто более или менее аналогичное тому, чем может быть специальный предмет той или иной науки. Он ни в какой мере не может быть чем-то переменчивым и подверженным влияниям времени и места и должен оставаться абсолютно тем же самым. Случайное, изменчивое принадлежит области индивидуального, это суть характеристики, которые необходимым образом обуславливают индивидуальные вещи как таковые, или, говоря еще более строго, индивидуальный аспект вещей с их множественными модальностями. Таким образом, когда речь идет о метафизике, то все, что может меняться сообразно времени и месту, суть только способы экспозиции, т. е. более или менее внешние формы, которыми может быть окутана метафизика и которые могут различным образом приспособляться, и таково также, очевидно, состояние познания или незнания людей или, по меньшей мере, большинства из них по отношению к истинной метафизике. Но она всегда остается, по сути, совершенно тождественной самой себе, так как предмет ее сущностно един или, точнее, «не двойственен», как это говорят индусы, и этот предмет, тем, что он всегда «по ту сторону природы», есть также по ту сторону изменения: это то, что арабы выражают словами «доктрина Единого едина». Продвигаясь далее в ряду следствий, мы можем добавить, что в метафизике абсолютно не существует возможных открытий, так как раз речь идет о способе познания, который не прибегает к использованию каких-либо спе-

циальных и внешних средств изучения, то все, что подлежит познанию, могло быть познано равным образом некоторыми людьми во все времена. Именно так и получается при глубоком изучении традиционных метафизических доктрин. Кроме того, даже тогда, когда полагают, что идеи эволюции и прогресса могут иметь некую относительную ценность в биологии и социологии, что далеко не доказано, не менее верно, что они никакого возможного применения не имеют в метафизике; эти идеи также совершенно чужды восточным людям, как они были чужды и самим западным людям до XVIII в., которые сегодня думают, что это главные элементы человеческого духа. Отметим также, что это заключает в себе решительный приговор всякой попытке применения «исторического метода» ко всему, что относится к метафизическому порядку: действительно, сама метафизическая точка зрения радикальным образом противостоит исторической точке зрения или таковой именуемой. В этой оппозиции надо видеть не только вопрос метода, но также и прежде всего, и это гораздо важнее, подлинный вопрос принципа, потому что метафизическая точка зрения в своей сущностной неподвижности есть само отрицание идей эволюции и прогресса; можно сказать, что метафизика может изучаться только метафизически. Не следует здесь учитывать такие случайности, как индивидуальные влияния, строго говоря, не существующие в этом отношении и не способные проявляться в доктрине, поскольку она, принадлежа к универсальному порядку, следовательно, сущностно надындивидуальному, необходимым образом избегает их воздействия. Даже обстоятельства времени и места могут, мы настаиваем на этом, влиять только на внешнее выражение, а вовсе не на само существо доктрины. Наконец, в метафизике речь совсем не идет о «верованиях» или «мнениях», более или менее вариативных и изменчивых, а потому и более или менее сомнительных, но исключительно о постоянной и неизменной достоверности.

Действительно, именно тем, что метафизика совсем не причастна к относительности наук, она должна заключать в себе абсолютную уверенность как внутренне присущую ей черту как по своему предмету, так и по своему методу (если, однако, это слово еще здесь применимо), без чего этот метод (каким бы именем это ни назвать) никогда не был бы адекватным предмету. Таким образом, метафизика с необходимостью исключает любую концепцию

гипотетического характера, из чего следует, что сами по себе метафизические истины никоим образом не могут быть подвергнуты сомнению. Следовательно, если иногда и могут иметь место дискуссии и противоречия, то это всегда из-за действия ущербной экспозиции или несовершенного понимания этих истин. Впрочем, любая возможная экспозиция по необходимости ущербна, потому что метафизические концепции по своей универсальной природе никогда не могут быть тотально выразимыми, ни даже воображаемыми, будучи постигаемы в своей сущности только чистым и «неформальным» интеллектом. Они безмерно превосходят все возможные формы и, в особенности, всегда неадекватные формулы, в которые язык хотел бы их заключить, стремясь их ограничить и тем самым извратить. Эти формулы, как и всякие символы, могут служить лишь отправной точкой, «поддержкой», так сказать, чтобы помогать постигать то, что само по себе пребывает невыразимым, и дело каждого постараться действительно понять их согласно мере своей собственной интеллектуальной способности, восполняя в точности в этой самой мере все фатальные несовершенства ограниченного и определенного выражения. Впрочем, очевидно, что эти несовершенства достигают своего максимума, когда выражение должно будет исполняться в языках, которые, как европейские языки, в особенности современные, представляются настолько плохо приспособленными к выражению метафизических истин. Как мы сказали выше, а именно в отношении трудностей перевода и адаптации, метафизика, поскольку она открыта к неограниченным возможностям, всегда должна оставлять часть невыразимому, которое, по существу, есть для нее даже самое существенное.

Это познание универсального порядка должно быть по ту сторону всяких различий, обуславливающих познание индивидуальных вещей, для которого различие субъекта и объекта является общим и фундаментальным. Это показывает также, что объект метафизики ничего сравнимого не имеет с особым объектом любого другого рода познания и что он может быть назван объектом только лишь по аналогии, потому что вынуждены приписывать ему какое-нибудь название, чтобы об этом можно было говорить. Если собираются говорить также о средствах метафизического познания, то эти средства могут создаваться только вместе с самим

познанием, в котором субъект и объект, по существу, объединены; это значит, что средство, если все же позволено это так называть, не может быть ничем другим, как только использованием такой дискурсивной способности, как индивидуальный человеческий разум. Речь идет, как мы уже говорили, о надындивидуальном порядке и, следовательно, надрациональном, что вовсе не означает иррациональном. Метафизика никогда не противостоит разуму, но она над разумом, который может сюда привходить только вторичным способом для формулирования и внешнего выражения этих истин, которые превосходят его область и его значение. Метафизические истины могут быть поняты только той способностью, которая больше не относится к индивидуальному порядку и которая непосредственно характеризуется его оперированием, позволяющим назвать его интуитивным, но, разумеется, при условии, что она ничего общего не имеет с тем, что некоторые современные философы называют интуицией, способностью чисто сенситивной и витальной, которая находится, собственно говоря, под разумом, а не над ним. Для большей точности надо, однако, сказать, что способность, о которой мы здесь говорим, есть интеллектуальная интуиция, существование которой современная философия отрицала, потому что она ее не понимала, если не предпочитала просто ее игнорировать. Ее можно также обозначить как чистый интеллект, следуя примеру Аристотеля и его последователей схоластов, для которых интеллект есть, в действительности, то, что обладает непосредственным познанием принципов. Аристотель заявлял⁶, что «интеллект более истинен, чем наука», т. е. в целом, чем разум, конструирующий науку, но что «ничего нет более истинного, чем интеллект», так как он необходимым образом неуязвим именно тем, что его оперирование является непосредственным и совсем неотличимым от своего объекта, он составляет одно с самой истиной. Таково главное основание метафизической достоверности. Из этого видно, что ошибка может быть привнесена только при использовании разума, т. е. при формулировании истин, познанных интеллектом, а разум, очевидно, уязвим вследствие своего дискурсивного и опосредованного характера. Впрочем, раз всякое выражение несовершенно и ограничено, ошибка в нем неизбежна как по форме, так и по сути: каким бы точным ни хотели сделать выражение, но то, что оно оставляет вне себя, всегда намного больше

того, что оно в себе заключает; но такая ошибка как таковая может не иметь ничего позитивного и в целом быть лишь наименьшей истиной, заключающейся только в частной и неполной формулировке тотальной истины.

Теперь можно понять, что представляет собой различие между метафизическим и научным познанием в его самом глубоком смысле: первое относится к чистому интеллекту, область которого – универсальное; второе относится к разуму, область которого – общее, так, как говорит Аристотель, «нет иной науки, кроме как об общем». Таким образом, ни в коем случае не следует смешивать общее и универсальное, как это слишком часто делают западные логики, которые, впрочем, никогда и не поднимались над общим, даже когда его неоправданно называют универсальным; общее вовсе не противостоит индивидуальному, а только частному, и в реальности оно есть расширенное индивидуальное, но индивидуальное может обрести расширение и даже беспредельное, не утрачивая из-за этого своей природы и не выходя за свои узкие и ограниченные условия, вот почему мы говорим о науке, способной простираться беспредельно, никогда не достигая метафизики, от которой она остается всегда так глубоко отделенной, потому что только метафизика есть познание универсального.

Мы полагаем, что теперь мы достаточно охарактеризовали метафизику, и мы не можем ничего другого сделать, не входя в рассмотрение самих доктрин, что было бы здесь неуместно; впрочем, эти данные будут собраны в следующих главах, и особенно когда мы будем говорить о различии метафизики и того, что обобщенно называют именем философии в современном западном мире. Все только что сказанное нами применимо без всякого ограничения к любой традиционной доктрине Востока, несмотря на большие различия по форме, которые могут скрывать для поверхностного наблюдателя тождество по сути: эта концепция метафизики верна одновременно и для даосизма, и для индусских доктрин, а также и для глубокого и внерелигиозного аспекта ислама. А теперь, нет ли чего-то подобного в западном мире? Рассматривая только то, что существует в настоящее время, на этот вопрос можно ответить только отрицательно, так как тот факт, что современная философская мысль иногда предпочитает украшать себя именем метафи-

зики, ни в какой мере не соответствует концепции, которую мы представили; мы в дальнейшем будем к этому возвращаться. Тем не менее сказанное нами относительно Аристотеля и о схоластическом учении показывает, что все-таки имелась на деле метафизика в определенной степени, если не тотальная метафизика. Несмотря на эту необходимую оговорку, там было нечто такое, чему современная ментальность не предоставляет никакого эквивалента и понимание чего ему представляется запретным. С другой стороны, если только что сделанная нами оговорка предполагает, как мы сказали ранее, ограничения, которые поистине кажутся внутренне присущими всей западной цивилизации, по крайней мере начиная с классической античности. Мы уже указывали в этой связи, что греки не имели идеи Бесконечного (*L'Infini*). Наконец, почему современные западные люди, когда они считают, что думают о Бесконечном, почти всегда представляют себе пространство, которое оказывается только неопределенно большим (*indéfini*), и почему они непоправимо смешивают вечность, которая по существу находится в «не-времени», если так можно выразиться, с продолжающейся непрерывностью, которая есть лишь неопределенное расширение времени, тогда как подобные недоразумения совсем не свойственны восточным людям? Западная ментальность, обращенная почти полностью к чувственным вещам, совершает постоянное смешение между «познавать» и «воображать» до такой степени, что то, что не поддается чувственному представлению, считается тем самым невысказанным; и уже у греков возможности воображения были предпочтительными. Очевидно, что это противоположно чистому мышлению; в этих условиях никогда не было интеллектуальности в подлинном смысле этого слова, а, следовательно, возможной метафизики. Если к этим наблюдениям добавить еще другое привычное смешение рационального и интеллектуального, то становится ясно, что так называемая западная интеллектуальность есть только, в особенности у современников, упражнение совершенно индивидуальных и формальных способностей, которые суть разум и воображение; и тогда можно понять все то, что разделяет ее с восточной интеллектуальностью, для которой истинное и основательное познание есть только такое, которое имеет свой глубокий корень в универсальном и неформальном.

Глава VI. Отношения между метафизикой и теологией

Вопрос, который мы теперь предполагаем рассмотреть, не возникает на Востоке по причине отсутствия собственно религиозной точки зрения, которой естественным образом внутренне присуща теологическая мысль; он также не мог бы возникнуть в отношении ислама, где он, говоря более точно, был бы вопросом об отношениях, которые должны существовать между двумя его основными аспектами, религиозным и внерелигиозным, которые можно назвать теологическим и метафизическим. Напротив, на Западе из-за отсутствия метафизической точки зрения такой вопрос в основном не возникает; он может стоять фактически только по отношению к схоластической доктрине, которая в действительности была одновременно и теологической, и метафизической, хотя в этом втором смысле ее значение было ограниченным, как мы уже об этом говорили; представляется, что четкое решение здесь никогда не было достигнуто. Тем более интересно рассмотреть этот вопрос предельно общим образом, ведь он по существу включает в себе сравнение двух различных модусов мышления: чисто метафизического мышления и специфически религиозного.

Повторяем, метафизическая точка зрения является единственно поистине универсальной, следовательно, неограниченной; всякая другая точка зрения является по самой своей природе более или менее специализированной и подчиненной определенным ограничениям. Мы уже показали, что это именно так для научной точки зрения, и мы также покажем то же самое и для различных других точек зрения, которые обычно объединяются под общей и довольно неопределенной философской деноминацией и которые, впрочем, не очень глубоко отличаются от собственно научной точки зрения, хотя они предстают с большими и совершенно неоправданными претензиями. И такое же существенное ограничение, более или менее тесное, существует и для теологической точки зрения. Иными словами, она также есть специальная точка зрения, хотя, естественно, она не такова, как у наук, и не в таких границах, но тоже придающих ей более узкое значение; это происходит потому, что по своему смыслу теология ближе, чем науки, к метафизике, от которой у нее, если их тщательно разделять, более тонкое отличие, но смешения с

которой могут происходить здесь еще легче, чем в каком-либо другом случае. Эти смешения, действительно, не замедлили произойти и смогли дойти до полного переворачивания отношений, которые должны существовать нормальным образом между метафизикой и теологией, поскольку даже в Средние века, которые были все же единственной эпохой, когда западная цивилизация получила поистине интеллектуальное развитие, получилось так, что метафизика, впрочем, недостаточно освобожденная от различных рассуждений просто философского порядка, была понята как зависящая от теологии. Если так могло быть, то это было только потому, что метафизика, как ее рассматривала схоластика, оставалась неполной, так что нельзя было полностью себе отдать отчет о ее универсальном характере, заключающем в себе отсутствие всякого ограничения, поскольку ее понимали в действительности только в определенных границах и даже не подозревали, что по ту сторону этих границ есть возможность познания. Это замечание достаточно разъясняет недоразумение, возникшее тогда. Даже греки в той мере, в какой они занимались настоящей метафизикой, могли ошибаться точно таким же образом, если бы они имели у себя что-то соответствующее теологии в иудео-христианских религиях. Это возвращает нас к уже сказанному, что западные люди, даже те, которые до определенной степени были на самом деле метафизиками, никогда не знали тотальной метафизики. Может быть, бывали индивидуальные исключения, так как, как мы уже отмечали ранее, ничто в принципе не препятствует тому, чтобы во все времена и во всех странах имелись бы люди, которые могли бы достигать полного метафизического познания. Это возможно даже в современном западном мире, хотя, несомненно, гораздо труднее по причине общих тенденций ментальности, определяющей среду, настолько неблагоприятную в этом отношении, насколько только это возможно. В любом случае, надо добавить, что если бы и были такие исключения, то этому нет никакого письменного свидетельства, и они не оставили следа в том, что известно. Впрочем, это ничего не доказывает в отрицательном смысле, и это неудивительно, поскольку если что-то такого рода и происходило в действительности, то это могло быть только благодаря слишком особым обстоятельствам, на природе которых здесь нам невозможно останавливаться.

Возвращаясь к вопросу, занимающему нас в настоящий момент, мы напомним о том, что разделяет более или менее существенным образом метафизическую доктрину и религиозную догму: а именно, метафизическая точка зрения является чисто интеллектуальной, а религиозная точка зрения заключает в себе в качестве фундаментальной характеристики присутствие сентиментального элемента, который влияет и на саму доктрину и который не позволяет ей сохранять установку строго незаинтересованного умозрения. Именно это присутствует в теологии, хотя и более или менее явным образом в соответствии с тем, какую из ее различных ветвей, на которые она распадается, рассматривают. Этот сентиментальный характер нигде так не акцентирован, как в собственно «мистической» форме религиозной мысли. Отметим кстати, в противоположность слишком широко распространенному мнению, что мистицизм, именно потому, что он не может возникнуть вне религиозной точки зрения, совершенно неизвестен на Востоке. Мы здесь не входим в детали, что завело бы нас слишком далеко. В столь обычном заблуждении, которое мы только что обозначили и которое состоит в придании мистической интерпретации идеям, вовсе таковыми не являющимися, можно еще раз встретить пример обычной тенденции для западных людей, в силу которой они повсюду хотят видеть просто эквивалент собственным способам мышления.

Надо сказать определенно, что влияние сентиментального элемента, очевидно, наносит ущерб интеллектуальной чистоте доктрины и отмечает собой упадок по отношению к метафизическому мышлению; упадок там, где он происходит принципиально и общим образом, т. е. в западном мире, был в некотором смысле неизбежным и даже необходимым, раз доктрина должна была быть приспособлена к ментальности людей, которым она специально адресована и у которых над интеллектуальностью доминирует сентиментальность, доминирование, достигающее своей высшей точки в наше время. Как бы то ни было, остается справедливым то, что чувство является лишь относительным и случайным и что доктрина, которая к нему адресуется и на которую оно реагирует, тоже может быть лишь относительной и случайной. Особенно это наблюдается в отношении потребности в «утешении», на которую во многом отвечает религиозная точка зрения. Истина сама по себе

вовсе не является утешительной; если кто-нибудь таковой ее считает, то, конечно, тем лучше для него, но утешение, которое он испытывает, не относится к доктрине, оно исходит от него самого и от частных предрасположенностей его собственной сентиментальности. Напротив, доктрина, приспособленная к требованиям сентиментального существа, сама должна облекаться в сентиментальную форму, и значит, не может быть отождествлена с абсолютной и тотальной истиной. Глубокое искажение, которое производит в ней внедрение принципа утешения, коррелятивно интеллектуальному повреждению человеческой коллективности, к которой оно адресуется. С другой стороны, из этого рождается глубокое разнообразие религиозных догм, влекущее за собой их несовместимость, поскольку в отличие от того, что интеллект является единым, что истина, в той мере, в которой она может быть понята, может быть постигнута лишь одним способом, сентиментальность разнообразна, и религия, которая стремится ее удовлетворить, должна постараться строго и наилучшим образом приспособиться к этим множественным модальностям, которые различаются и варьируются согласно расам и эпохам. Это вовсе не означает, впрочем, что все религиозные формы претерпевают в одинаковой степени в их доктринальной части растворяющее действие сентиментализма или необходимость изменения, которая следует за ним. Сравнение католицизма и протестантизма, например, было бы особенно показательным в этом отношении.

Теперь мы можем видеть, насколько теологическая точка зрения является лишь партикуляризацией метафизической точки зрения, партикуляризация, включающая в себя пропорциональное искажение. Отсюда, если угодно, берет начало адаптация к случайным условиям; ее модус определен природой требований, которым она должна отвечать, поскольку эти специальные требования являются, в конце концов, единственным основанием ее существования. Из этого следует, что всякая теологическая истина может быть посредством освобождающей ее от ее специфической формы транспозиции приведена к соответствующей метафизической истине, по отношению к которой она есть только нечто вроде перевода, но без того, чтобы при этом имелось какое-нибудь действительное равенство между двумя концептуальными порядками: здесь надо напомнить сказанное нами выше – все то, что может рассматри-

ваться с индивидуальной точки зрения, может также рассматриваться и с универсальной точки зрения, хотя эти две точки зрения остаются глубоко разделенными. Если затем мы рассмотрим это в обратном порядке, то надо сказать, что некоторые метафизические истины, но не все, могут быть переведены на язык теологии, и тогда надо учитывать на этот раз все то, что не рассматривается ни с какой индивидуальной точки зрения, являясь исключительной компетенцией метафизики: универсальное никогда не заключается полностью в специальной точке зрения, тем более в какой-нибудь форме, что, впрочем, по сути, одно и то же. Даже для истин, которые доступны переводу, о котором идет речь, этот перевод, как и всякая другая формулировка, всегда оказывается обязательно неполным и частичным, а то, что остается вовне, точно соразмерно тому, что разделяет точку зрения теологии и точку зрения чистой метафизики. Это может быть подтверждено многими примерами; но чтобы понять сами эти примеры, надо предпослать доктринальные соображения, которые мы здесь не можем приводить: если ограничиться одним типичным случаем среди многих других, то таковым будет сравнение, установленное между метафизической концепцией «освобождения» в доктрине индуизма и теологической концепцией «спасения» в западных религиях, существенно различных концепциях, которые одно только непонимание некоторых ориенталистов могло отождествлять, впрочем, чисто словесным образом. Отметим по ходу дела, раз представилась такая возможность, что подобный случай также должен послужить предостережением от вполне реальной опасности: если уверяют индуса, для которого западные концепции являются совершенно чуждыми, что европейцы понимают под «спасением» точно то же самое, что он понимает под *мокшей* (*moksha*), то у него, несомненно, не будет никакой причины оспаривать это утверждение или подозревать неточность; возможно, даже ему самому придется впоследствии, по крайней мере до того, когда он будет лучше осведомлен, использовать это слово «спасение», чтобы обозначить концепцию, не имеющую ничего теологического. И тогда будет взаимное непонимание и путаница станет непоправимой. Совершенно то же самое происходит при смешении через не менее ошибочную ассимиляцию метафизической точки зрения с западными философскими точками зрения: нам приходит на память один мусульманин, который

использовал весьма охотно и как совершенно естественную вещь наименование «исламский пантеизм», приписываемое метафизической доктрине «Высшего Единства», но который, как только ему объяснили, что такое на самом деле пантеизм в собственном смысле этого слова, а именно у Спинозы, с настоящим ужасом отверг такое название.

Относительно способа, которым можно понять то, что мы назвали переводом метафизических истин на теологический язык, мы приведем один крайне простой и совершенно элементарный пример: эта ближайшая метафизическая истина «Бытие есть», если ее хотят выразить в религиозном или теологическом модусе, порождает другое предложение «Бог есть», которое будет ему строго эквивалентно только при двойном условии понимать Бога как универсальное Бытие, что отнюдь не всегда, в действительности, бывает, а также отождествлять существование с чистым бытием, что метафизически неточно. Несомненно, этот пример из-за своей большой простоты не отвечает полностью тому, что может иметься более глубокого в теологических концепциях. Но как таковой он представляет определенный интерес, потому что смешение между тем, что предполагается соответственно в обеих формулах, только что приведенных нами, смешение, которое следует из этих двух соответствующих точек зрения, из этого, повторим, происходят неразрешимые противоречия, возникающие вокруг знаменитого «онтологического аргумента», который сам есть продукт этого смешения. Другим важным моментом, который мы можем отметить в связи с тем же самым примером, является то, что теологические концепции, не будучи защищены от индивидуальных влияний, как защищены чистые метафизические концепции, могут варьироваться от одного индивида к другому и что их вариации тогда являются функцией самых фундаментальных из всех концепций, мы хотим сказать, самой концепции Божества: те, кто дискутирует о таких вещах, как «доказательства существования Бога», прежде всего должны, чтобы понимать друг друга, убедиться, что, произнося одно и то же имя «Бог», они хотят при этом выразить тем самым тождественную концепцию, и нередко они замечают, что из этого ничего не получается, что у них нет шансов прийти к согласию, что они говорят на разных языках. В этом прежде всего в области индивидуальных вариаций, за которые официальная и

ученая теология ни в коей мере не несет ответственности, проявляется крайне антиметафизическая тенденция, которая является почти главной среди западных людей и которая собственно состоит в антропологизме. Но это требует некоторых дополнительных разъяснений, которые дадут нам возможность рассмотреть и другую сторону вопроса.

Перевод с франц. яз. Т.Б. Любимовой

Примечания

- ¹ *Doutté É.* Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Introduction. P. 5.
- ² Законы. Книга X.
- ³ *Дюркгейм Э.* Об определении религиозных феноменов.
- ⁴ *Дутте Э.* Магия и религия в Северной Африке. Введение. С. 7.
- ⁵ *Christus.* Ch. V. P. 193.
- ⁶ Последняя аналитика. Кн. II.

Аннотации

***В.В.Малявин.* Управлять по-тихому. Культура власти и власть культуры в Китае**

Тайна присуща власти как сущности самой жизни, ее природа – чистая сообщительность как саморазличающееся единство, ее среда – мировая гармония, ее пространство – единотелесность мироздания. В статье рассматриваются последствия этих положений для истории китайской культуры и различия между мирозерцанием Китая и Японии. Рациональность Модерна не смогла поколебать эти установки китайской политической традиции, которые в эпоху Постмодерна обретают новую силу и жизненность.

Ключевые слова: власть, тайна, сообщительность, китайская традиция служения.

***Т.Б.Любимова.* Идеология: пространство публичного и способность суждения**

Идеология в данной работе понимается как посредник между властью, обществом и культурой в публичном пространстве. Это их общее информационное поле. Рассматриваются концепции И.Канта, Х.Арендт, П.Бурдьё, Б. де Жувенеля, касающиеся власти и публичности. Отмечается, что катастрофическая перспектива современной цивилизации связана с удалением от Единой Духовной Традиции, о чем говорится в книгах Рене Генона.

Ключевые слова: идеология, способность суждения, стиль, вкус, публичное и частное, власть, война, Традиция.

***А.В.Рубцов.* Хроники российской легитимности: четвертое измерение**

В политической философии и социологии выделяются несколько типов легитимизации власти. В нашей стране в постсоветский период были опробованы поочередно все типы, однако все они довольно быстро исчерпывали свои ресурсы, т. е. уровень признания со стороны населения. В результате страна оказалась в идеологическом вакууме. Задача понимания не только социально-психологических механизмов легитимизации, но и ее метафизических принципов остается первостепенной для нашей философской науки.

Ключевые слова: легитимность, легальность, рейтинг, государство как миротворец, полицейское государство, метафизика власти, идеология.

***С.С.Неретина.* «Братство Вернадского»**

«Братство Вернадского» – содружество единомышленников, образованное в 1880-е годы студентами Санкт-Петербургских высших учебных заведений и включавшее в себя интеллектуальную элиту, замысливалось

Вернадским как ядро новой культуры. Оно предполагало свободный выбор способа жизни, устроенного на принципах справедливости, ставило перед собой цели соучастия в конкретных делах (например, помощь голодающим крестьянам), изменения социальной жизни, устройства государства на принципах права и демократии. Цель Братства Вернадский видел «в бесконечном творческом акте». Истоки концепции «братства», его целей и деятельности можно усмотреть в способе организации Академии Платона. Понятия идеи и организующего ума-νοῦς были основополагающими в деле создания новой культуры.

Ключевые слова: братство, дружба, единомыслие, ноосфера, ум, идея, культура, наука, творчество, кадетская партия.

И.Ф.Щербатова. Идейные метаморфозы Ф.М.Достоевского

В статье прослежена динамика представлений Достоевского об исторической роли западников-либералов 40-х гг. XIX в. **от обвинения в несостоятельности до признания освободительной и культурной миссии.** Подвергнута сомнению правомерность исходного положения Достоевского о преемственности либерализма и нигилизма.

Ключевые слова: Ф.М.Достоевский, романы «Бесы» и «Подорожник» как теза и антитеза, нигилизм, несостоятельность либералов, реабилитация дворянства, отсутствие преемственности.

А.А.Сыротева. Культурный плюрализм: шанс или угроза? (Возвращение к проблеме)

Общественная жизнь всегда была культурно многолика. Век глобальных процессов усилил сопричастность отдельной личности разнообразию социального мира. Автор полагает, что человек обретает достаточную защищенность, выбирая путь «ответственных космополитов». В этой стратегии открытость миру разнообразия сопровождается усилением по структурированию опыта взаимодействия с разным.

Ключевые слова: культурный плюрализм, разное, эклектика, Другой, интеграция, космополит, релятивизм.

Дан Иоан Мурешан. От Второго к Третьему Риму (Роль Патриархата и румынских влияний)

В статье показан ключевой момент русской истории, когда формировалась идея императорской власти. Многие перекрестные пути в области политической и духовной жизни пересеклись в эпоху царствования Ивана IV Грозного. Здесь в один узел были связаны интересы Константинопольского Патриархата, политических и духовных властей Восточной Европы и России. Многие неизвестные ранее детали событий этого времени проливают свет на характер этих связей.

Ключевые слова: Россия XVI в., идея империи, патриархат, церковь, Третий Рим.

Амедео Зорзи. И Свет во тьме светит...

Эта статья была написана для специального выпуска французского журнала *К Традиции* (№ 83–84. Март-июнь 2001) и была озаглавлена «Рене Генон и то, чем мы ему обязаны» и опубликована по случаю 50-летней годовщины со дня смерти Рене Генона. В статье освещается исключительно метафизический характер трудов Генона и одновременно их крайне действенная цель – в качестве теоретического основы, поддерживающей работу духовной реализации.

Ключевые слова: Метафизика, посвящение, эзотеризм, духовность, теоретическое и действенное познание, западная и восточная Традиции, символизм, циклы, Рене Генон, современный мир.

Рене Генон. Общее введение в изучение индуистских доктрин

Рене Генон – создатель учения о Единой Духовной Традиции. На русском языке (перевод с французского) публикуются четыре главы из второй части книги «Общее введение в изучение индуистских доктрин» (1921 г.). Здесь рассматриваются вопросы соотношения традиции, метафизики, религии и теологии. Но доктрина Генона может быть правильно понята лишь в ее целостности. Все ее аспекты вместе представляют собой «печать» Духовной Традиции в нашем мире, ориентир для тех, кто стремится к духовной реализации.

Ключевые слова: традиция, Восток и Запад, эзотеризм, метафизика, религия.

Summary

Vladimir V. Malyavin. To Rule in Quiet: culture of power and power of culture in China

The mystery is the very essence of power, its nature is the pure communicativity as a disjoining unity, its medium is the universal harmony, its space is the pan-corporality of the universe. The article discloses the consequences of this thesis for the history of Chinese culture and the differences between China's and Japan's thinking. The rationality of Modernity could not shatter these foundations of Chinese political tradition which gain new strength and vitality in the Postmodern era.

Keywords: cultural symbolism, consciousness, authority, postmodernity.

Tatyana B. Lubimova. Ideology: public space and ability of judgment

Ideology in this work is understood as a mediator between the authorities, society and culture in public space. This is their common information field. The article discloses the conceptions by I.Kant, H.Arendt, P.Bourdieu, B. de Jouvenel on power and public. It is stressed that a catastrophic future of modern civilization is associated with parting from Single Spiritual Tradition, as described in the works of René Guénon.

Keywords: ideology, ability, style, taste, public and private, power, war, Tradition.

Alexander V. Roubtsov. The Chronicles of Russian Legitimacy: the fourth dimension

There are several types of power legitimization distinguished in political philosophy and sociology. In our country in the post-Soviet period one after another were tested all of them, however, each one pretty quickly had exhausted own resources, i.e., the level of acceptance by the population. As a result, the country found itself in the ideological vacuum. The task of understanding not only the socio-psychological mechanisms of legitimization, but its metaphysical principles remains a primary one for our philosophical science.

Keywords: legitimacy, legality, rating, State as a peacekeeper, police state, metaphysics, ideology.

Svetlana S. Neretina. "The Brotherhood of Vernadsky"

"The brotherhood of Vernadsky" is a community of like-minded persons, established in 1880-ies by the students of Saint-Petersburg higher educational institutions. It united the intellectual elite. Vernadsky planned it to be the core of the new culture. It implied a free choice of way of life organized on the principles of justice and was aimed to unite efforts in specific initiatives (for example, support the starving peasants), change the social life, construct the state on the bases

of law and democracy. The goal of the “brotherhood” for Vernadsky was in “endless creative act”. The origins of the “brotherhood” concept could be related to the way Plato’s Academy had been organized. Concepts “idea” and “organizing mind-voûç” were regarded as fundamental ones for creating a new culture.

Keywords: brotherhood, friendship, like-mindedness, noosphere, mind, idea, culture, science, creativity, the party of constitutional Democrats.

Irina F. Scherbatova. Ideological metamorphosis of Fyodor Dostoyevsky

The article traces the dynamics of Dostoevsky’s views on the historical role of liberal-westernisers of 1840-ies: from accusing them of insolvency to recognizing their liberation and cultural mission. The author questions Dostoevsky’s original statement on the succession of liberalism and nihilism.

Keywords: Feodor Dostoevsky, the novels “Demons” and “The Adolescent” as the thesis and antithesis, nihilism, failure of liberals, rehabilitation of the nobility, the lack of continuity.

Asya A. Syrodeeva. Cultural pluralism: chance or menace?

Public life has always been culturally diverse. Global processes put individuals in the position of close contact with various forms of otherness. The author believes that one attains sufficient security by choosing the path of “responsible cosmopolitans”. This strategy combines openness to the diverse world with further effort in structuring the experience of interaction with the otherness.

Keywords: cultural pluralism, diversity, eclectics, otherness, integration, cosmopolitan, relativism.

Dan I. Mureşan. From the Second to the Third Rome

The article focuses on a key moment in Russian history when idea of imperial power had been forming. Many cross paths in the area of political and spiritual life intersected during the reign of Ivan IV, the Terrible. Here in one site were tied together the interests of the Constantinople Patriarchate, political and spiritual authorities from Eastern Europe and Russia. Previously unknown details of events related to this period help to see and understand better the nature of these relations.

Keywords: 16th century Russia, the idea of Empire, Patriarchate, the Church, the Third Rome.

Amedeo Zorzi. “Et lux in tenebris lucet...”.

This article was originally written for a special issue of the French journal *Vers la Tradition* (n° 83/84, March-June 2001), entitled “René Guénon, ce que nous lui devons” [René Guénon, What We Owe Him] and published on the

occasion of the 50th death anniversary of René Guénon. The article highlights the essentially metaphysical character of Guénon's work and at the same time its eminently operative purpose – as a theoretical basis supporting a work for spiritual realization.

Keywords: metaphysics, initiation, esoterism, spirituality, theoretical and effective knowledge, Eastern and Western traditions, symbolism, cycles, René Guénon, modern world.

René Guénon. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues)

René Guénon created the teaching of the Universal Spiritual Tradition. For the first time in Russian are being published four chapters of the second part of the book *Introduction to the study of the Hindu doctrines (Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 1921)*. The text discloses the relations of tradition, metaphysics, religion and theology. But the doctrine of Guénon can be properly understood only in its entirety. All its aspects together constitute a “print” of Spiritual Traditions in our world, a landmark for those who seek spiritual fulfilment.

Keywords: tradition, East and West, esotericism, metaphysics, religion.

Сведения об авторах

Зорзи Амедео – инициатор и участник международных издательских проектов по проблемам традиции и эзотеризма Востока и Запада

Любимова Татьяна Борисовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов ИФ РАН

Малявин Владимир Вячеславович – доктор исторических наук, профессор Института изучения Европы Тамкангского университета, Тайвань

Мурешан Дан Иоан – доктор исторических наук, профессор Университета Верхней Нормандии, Руан, Франция

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник ИФ РАН

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, руководитель Центра философских исследований идеологических процессов ИФ РАН

Сырودهева Ася Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов ИФ РАН

Щербатова Ирина Федоровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов ИФ РАН

Содержание

| | |
|--|-----|
| Предисловие | 3 |
| <i>Малявин В.В.</i> Управлять по-тихому. Культура власти и власть культуры в Китае | 5 |
| <i>Любимова Т.Б.</i> Идеология: пространство публичного и способность суждения | 20 |
| <i>Рубцов А.В.</i> Хроники российской легитимности: четвертое измерение | 46 |
| <i>Неретина С.С.</i> «Братство» Вернадского | 70 |
| <i>Щербатова И.Ф.</i> Идейные метаморфозы Ф.М.Достоевского | 83 |
| <i>Сыродеева А.А.</i> Культурный плюрализм: шанс или угроза? (Возвращение к проблеме) | 108 |
| <i>Дан Иоан Мурешан</i> От Второго к Третьему Риму (Роль Патриархата и румынских влияний) ... | 116 |
| <i>Амедео Зорзи</i> И Свет во тьме светит... .. | 154 |
| Приложение | |
| <i>Рене Генон</i> Общее введение в изучение индуистских доктрин. Раздел второй. Главы III–VI | 162 |
| Аннотации | 192 |
| Summary | 195 |
| Сведения об авторах | 198 |

Научное издание

Ориентиры... Выпуск 9

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.02.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,6. Тираж 500 экз. Заказ № 02.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>