

Мирослав
ПОПОВИЧ

КРОВАВЫЙ ВЕК



Мирослав Попович

Кровавый век

«ОМІКО»

2005

ББК 63.3(0)6

Попович М. В.

Кровавый век / М. В. Попович — «ОМІКО», 2005

ISBN 978-966-03-7263-4

Книга «Кровавый век» посвящена ключевым событиям XX столетия, начиная с Первой мировой войны и заканчивая концом так называемой «холодной войны». Автор, более известный своими публикациями по логике и методологии науки, теории и истории культуры, стремился использовать результаты исследовательской работы историков и культурологов для того, чтобы понять смысл исторических событий, трагизм судеб мировой цивилизации, взглянуть на ход истории и ее интерпретации с философской позиции. Оценка смысла или понимание истории, по глубокому убеждению автора, может быть не только вкусовой, субъективной и потому неубедительной, но также обоснованной и доказательной, как и в естествознании. Обращение к беспристрастному рациональному исследованию не обязательно означает релятивизм, потерю гуманистических исходных позиций и понимание человеческой жизнедеятельности как «вещи среди вещей». Более того, последовательно объективный подход к историческому процессу позволяет увидеть трагизм эпохи и оценить героизм человека, способного защитить высокие ценности.

ББК 63.3(0)6

ISBN 978-966-03-7263-4

© Попович М. В., 2005

© ОМІКО, 2005

Содержание

Вместо вступления	6
Раздел I	8
Первая мировая катастрофа	8
Призрак коммунизма пришел	8
Великая Октябрьская социалистическая революция	9
Русская идея	23
Первая мировая война	36
Политика как продолжение войны другими средствами	46
Ирландия – угроза «нации-государству»	49
Дело Дрейфуса	56
Евреи	63
Немецкая проблема	81
Война и социалисты	81
Немецкий национал-радикализм	85
«Немецкая духовность»: консерваторы и либералы	88
Фаустовский дух	93
Балканы – цивилизационный разлом	101
Младотурецкое протофашистское государство	101
Конец ознакомительного фрагмента.	105

Мирослав Попович

Кровавый век

© М. В. Попович, 2005

Вместо вступления

Во вступлении к книге следует определить проблему, которую автор собирается решить, очертить задачи, которые он ставил перед собой, охарактеризовать методику их решения, дать общую характеристику литературы, посвященной этой проблеме, указать, что уже сделано и что осталось невыясненным. Всего этого во вступлении нет, потому что издание, предлагаемое читателю, не имеет таких четко обозначенных задач.

Книга посвящена XX веку. Но название не значит, что прошлый век был только кровавым; он был очень разнообразным, а закончился вообще чрезвычайной пестротой. Я писал эту книгу о красном, кровавом веке, потому что для нас он был главным образом таким.

Для меня, как автора, этот век – моя жизнь. Я помню большую половину его, а жизнь моих отца и матери началась почти вместе с ним. Появятся авторы, которые лучше меня изобразят все, что происходило между началом и концом XX века, но у меня есть одно преимущество: я жил в это время, и все прошло сквозь мое сердце. Я не помню первого кризиса века – Первой мировой войны, но много слышал о тех годах от моих старших современников и переживал непосредственные последствия того кризиса. Я очень хорошо познал на себе второй кризис столетия – Отечественную войну, как ее называли. Третьим кризисом была так называемая «холодная война», и здесь я уже был активным участником многих событий.

Всю жизнь мне прежде всего хотелось понять мир, в котором я живу. Моей профессией стала достаточно общая и абстрактная дисциплина – логика и философия науки. Но, честно говоря, и меня, и большинство моих коллег эта сухая область знаний занимала в первую очередь потому, что давала наилучшие позиции для понимания даже очень далеких от науки вещей. Те горизонты, которые мне открывались, я хотел бы показать другим.

Поэтому я не могу очертить ни предмета, ни метода исследования, ни жанра вообще. Могу только сказать, чем *не* является эта книга. Она не является историей «кровавого века». Я бы хотел написать что-то похожее на философию истории, наподобие того, как мы в своей профессиональной сфере пишем о философии науки. Это не должно быть изложением хода событий. Конечно, исторических фактов, реконструкции исторических событий здесь не избежать. Но я хотел бы касаться фактов только в той мере, в какой они нужны для главной цели. А главная цель – понять смысл истории нашего времени.

Возможно ли это? Имеет ли история смысл вообще? Я надеюсь, что да. И пытался найти эти смыслы и рассказать о них.

Книга преднамеренно писалась как совокупность отдельных частей. С точки зрения взыскательного читателя, она грешит фрагментарностью, даже непоследовательностью, автор постоянно отвлекался и сворачивал на окольные пути. Я учитываю подобное недовольство и предлагаю читателю знакомиться с теми страницами, которые для него будут интересными. Книгу можно читать и так. Ее можно вообще не читать, ограничившись иллюстрациями, которые, сознаюсь, я отбирал давно и тщательно.

Но, честно говоря, эти разрозненные фрагменты все же обладают последовательностью и логикой. Надеюсь, что можно прочитать книгу целиком, без спешки и детективного азарта, но с интересом – если читатель не безразличен к ее тематике. Не уверен, что конкретные обстоятельства моего времени будут такими же интересными для тех, кто вошел в новый век и тысячелетие молодым. Но в конечном итоге это книга об исторических смыслах, то есть в конечном счете – о добре и зле.

Чем старше я становлюсь, тем чаще в моем воображении возникает образ одной девочки, которую я почти не помню. Ее звали Светлана Коростий. Отец ее, Савелий Павлович, был учителем в средней школе № 1 города Заслава, в которой работали и мои родители; молодым мужчиной он влюбился в свою ученицу, они поженились и были счастливы. Перед войной Савелия

Павловича призвали в армию на переподготовку, и он так и остался служить командиром-танкистом. С молодой женой они отправились в часть, а дочь на время оставили у родителей матери. Потом началась война, пришли оккупанты и дедушку, бабушку, а с ними и маленькую Светлану расстреляли, потому что мама ее была еврейкой. И генерал-майор Коростий, и его жена Рита Яковлевна всю свою жизнь провели в страданиях, которым не было конца.

Когда я вижу, как маленький ребенок закрывает глаза, потому что ему кажется страшным какой-то мультик, я всегда думаю об этой девочке. Она не могла закрыться от зла ручками. Мы были бессильны ей помочь.

Я хотел бы, чтобы люди XXI века не чувствовали такого бессилия. Для этого нам и нужно знать как можно больше и глубже об источниках зла и добра.

Раздел I

Первый кризис западной цивилизации – мировая война

Далее, коммунистов упрекают, будто они хотят отменить отчизну, национальность. Рабочие не имеют отчизны. У них нельзя отнять то, чего у них нет.

К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии.

Уже Парижская коммуна объявила себя родиной всех трудящихся. Поэтому СССР является родиной мирового пролетариата и трудящихся всего мира. Пролетариат не знает территориальных границ, потому что он не противопоставляет (как буржуазные патриоты) одну страну другой. Он знает социальные границы, противопоставляет один общественный строй – диктатуру пролетариата – другому строю – диктатуре буржуазии. Поэтому каждая страна, которая осуществляет социалистическую революцию, входит в СССР.

Вольфсон М. Патриотизм. – Малая советская энциклопедия. – М., 1931. – Т. 6. – С. 356.

Первая мировая катастрофа

Призрак коммунизма пришел

В середине XIX века в «Манифесте Коммунистической партии» основатели нового движения Маркс и Энгельс написали страшные слова: «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма».¹ Почему именно призрак, мифическое существо, которое приходит к людям из «того мира»? По-видимому, мрачных коннотаций этого слова основоположники не замечали, но подчеркивали в следующем же предложении, что все силы «старой Европы» объединились для «священной травли» симпатичного призрака. В заключительной фразе «Манифеста» снова прозвучали угрожающие ноты, мотивы насилия и ужаса. «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя. Пусть господствующие классы содрогаются перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

Под знаком этих грозных пророчеств прошел почти весь XX век.

Незадолго до своей смерти, после неудач Коммунистической Революции в Европе, Ленин определил стратегическую перспективу таким образом:

«Исход борьбы зависит, в конечном итоге, от того, что Россия, Индия, Китай и тому подобные составляют гигантское большинство населения. А именно это большинство населения и втягивается с чрезвычайной скоростью в последние годы в борьбу за свое освобождение, так что в этом смысле не может быть и тени сомнения в том, каково будет окончательное решение мировой борьбы. В этом смысле окончательная победа социализма вполне и безусловно обеспечена».²

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Избранные произведения. – М., 1948. – Т. 1. – С. 8.

² Ленин В. И. Лучше меньше, да лучше // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений (ПСС). – Т. 45. – С. 404.

Призрак блуждал по Европе, но у него были любимые страны. В «Манифесте» Маркс и Энгельс писали, что особое внимание обращают на Германию, поскольку «немецкая буржуазная революция... может быть лишь непосредственным прологом пролетарской революции». Позже Каутский и Ленин сказали те же слова о России. После Октября не было уже сомнения, что именно в России коммунизм нашел свою *Axis mundi*, Мировую ось.

В другом пассаже вместо «и тому подобные» Ленин говорит о «Востоке», имея в виду в первую очередь наследие Турции.

Остался спорным вопрос, не переместилась ли Мировая ось Коммунистической Революции дальше к востоку, в Китай, на чем настаивали китайские товарищи. Во всяком случае, перспектива столкновения западной цивилизации с объединенными силами российской «диктатуры пролетариата» и восточного «мирового села» тяготела над человечеством в течение почти всего XX века.

Таким был результат тех Октябрьских дней 1917 г., которые привели к мировому социально-политическому землетрясению.

Невзирая на кровавые жертвы страшной якобинской эпохи во Франции на пороге XIX века, мир все же называет ее *Великой* французской революцией. Загублено было тогда революционным террором «всего» около 12 тыс. жизней (тогда как война с Англией и участие в Семилетней войне в 1756–1763 гг. стоили Франции жизни 175 тыс. человек, а число жертв белого террора после подавления Парижской коммуны оценивается в 30 тыс. человек); зато революция утверждала такие политико-правовые и моральные принципы, что эта цена не кажется слишком высокой. Защитники красного флага ссылаются на аналогию с *Великой* французской революцией и требуют полной реабилитации Октября.

Какие же принципы утверждала Октябрьская революция? Что мы должны принять и от чего отказаться, чтобы остался навеки красный Октябрь общечеловеческим достижением?

В первую очередь давайте четко уясним себе те события, которые называются Октябрьским переворотом. Как ни странно, именно из укрывательства и сознательной фальсификации фактов о «десяти днях, которые потрясли мир», начинается история российского коммунистического тоталитаризма.

Великая Октябрьская социалистическая революция

Утро 24 октября. Ночь с понедельника на вторник 24 октября прошла спокойно. Улицы были пустынные, дул пронзительный ветер. Налетов и грабежей было сравнительно мало.

Поздно ночью закончилось заседание Временного правительства. Наконец правительство осмелилось арестовать руководителей Военно-революционного комитета (ВРК) и закрыть ультраправые и ультраправые газеты. Премьер Керенский отправился отдохнуть, а штаб начал стягивать в Зимний дворец юнкеров, школы прапорщиков и ударные батальоны. Отряд юнкеров во главе с комиссаром района в половине четвертого утра окружил помещение типографии большевистской газеты «Рабочий путь», рассыпал набор и конфисковал напечатанные экземпляры.

На этом все и закончилось.

Петроград был переполнен войсками – гарнизон насчитывал около 150 тыс. солдат, которые не слушали никого. Поздно вечером в субботу, 21 октября, произошел конфликт штаба Петроградского округа с гарнизоном, и с того времени в столице творилось что-то непонятное. На афишные тумбы наклеивались приказы и воззвания противоположного характера. С воскресенья приказы командующего войсками округа считались действительными лишь при подтверждении созданного накануне, в субботу, Военно-революционного комитета Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов.

С тринадцатого числа правительство обсуждало вопрос о выступлении большевиков. Ожидалось, что оно состоится 20-го, потом пронесся слух о 19-м, а затем стали ожидать воскресенья, 22-го. На улице у мальчишек можно было купить брошюру Ленина «Удержат ли большевики государственную власть». На заседании Петроградского Совета его председатель большевик Троцкий открыто заговорил о необходимости переворота, и зал, сначала бурно протестовавший, замолк, будто замороженный. В газете Горького «Новая жизнь» один из главных большевистских вождей Каменев агитировал против переворота. На тайных совещаниях большевистского ЦК, в которых приняли участие нелегалы Ленин и Зиновьев, был взят курс на переворот, хотя участники с мест свидетельствовали, что массы поддержат Совет, а за большевистской партией не пойдут.

Но никто не представлял, как будет выглядеть выступление большевиков, в том числе и их вожаки. Ожидалось, что в воскресенье большевики начнут распалять толпы на митингах и поведут разъяренную чернь на Зимний дворец и главные правительственные учреждения. Поэтому милиции было приказано оформлять протоколы о собраниях и в случае необходимости применять силу. Но никаких протоколов никто не писал. Большевистские ораторы выступали на митингах целый день. Люди, послушав, расходились.

Субботний конфликт обнаружил другой возможный ход событий.

Солдатская масса – та же, что несколько лет назад с большим подозрением относилась к «жидам и студентам», а в июле склонна была верить, что большевики – немецкие шпионы, – эта масса теперь готова была перестрелять неизвестных провокаторов и корниловцев, которые готовят контрреволюцию. Потому что провокаторы и корниловцы требовали отправить их, солдат, обратно в окопы.

Запугивание возможностью большевистского наступления привело только к тому, что солдаты решили не слушать ничьих приказов, кроме Петроградского Совета, ведь им было точно известно, что Совет против отправки армии на фронт. Для того чтобы не допустить «корниловщины», то есть отправки гарнизона на фронт, в субботу и был создан ВРК. Тот факт, что Петроградский Совет управляется большевиками и там руководит ВРК, солдат не интересовал.

Вечером в воскресенье выяснилось, что Петропавловская крепость отказалась признать комиссара, назначенного ВРК. Антонов-Овсеенко с жаром доказывал, что нужно ввести в Петропавловку войска. Троцкий и Лашевич поехали брать крепость словом. Митинг продолжался всю ночь. Наутро охранников крепости убедили или взяли измором. Арсенал со 100 тыс. винтовок и командные позиции над Зимним дворцом и Троицким мостом перешли под контроль большевиков.

Бонч-Бруевичу, ответственному за выпуск большевистской газеты, печатники сообщили о захвате типографии юнкерами, когда он только только пришел домой и собирался поспать. Бонч-Бруевич немедленно отправился в Смольный, где другие рабочие рассказывали то же самое Троцкому и Подвойскому. Решили будить Антонова-Овсеенко. Тот послал в Литовский полк распоряжение выделить газете охрану. Собрали ВРК, который только что разошелся после заседания. Собрался и большевистский ЦК, постановили не расходиться и распределили обязанности между членами Политического бюро. Свердлов должен был следить за действиями Временного правительства, Дзержинский отвечал за захват учреждений связи, Бубнов – вокзалов. Сталина не было, он отвечал за налаживание газеты. Троцкий вернулся на заседание Петроградского Совета.

Левые эсеры, которые входили в ВРК, немедленно поставили перед Троцким вопрос о том, не являются ли осуществляемые под прикрытием ВРК меры подготовкой к восстанию. «Это оборона, товарищи, это оборона», – отвечал Троцкий. То же говорил Сталин делегации

эсеров. Студент Камков, один из левоэсеровских лидеров, и еще кто-то появились в ВРК в разгар подготовки захвата учреждений; они заявили, что вошли в ВРК не для восстания, а для обороны демократии. «Левые эсеры могут в нем оставаться, если не будет попыток создания однопартийного правительства над революционной демократией. Власть должна быть создана съездами рабочих и крестьян!» Без возражений ВРК принял резолюцию: «Вопреки всяким сплетням и слухам, Военно-революционный комитет заявляет, что он существует совсем не для того, чтобы готовить и осуществлять захват власти, но исключительно для защиты интересов петроградского гарнизона от контрреволюционных и погромных посягательств...»³

В восемь утра отряд солдат Литовского полка занял помещение «Рабочего пути». Юнкера мирно вернулись в свои казармы.

Часов с десяти в частях гарнизона начались митинги. Некоторые из них были за нейтралитет, но большинство поддерживали ВРК.

Керенский пришел в Мариинский дворец, где заседал Совет республики, и, задыхаясь от волнения, произнес страстную и почти бессмысленную речь, из которой, однако, было ясно, что правительство решилось на аресты и следствие. Ни эсеры, ни меньшевики не поддержали чрезвычайных мер правительства. Совет республики по их предложению принял «формулу перехода», требуя передачи земель крестьянам через специальные комитеты и начала мирных переговоров. Несколько дней назад такая резолюция выбила бы у большевиков почву из-под ног.

³ Антонов-Овсienko В. О. У революції. – К., 1957. – С. 159–160.



А. Ф. Керенский

Навести порядок в городе Совет республики поручал не военным, а Комитету общественного спасения.

День 24 октября. Часов в 12 дня к Зимнему подошел женский ударный батальон. Ударный батальон раненых солдат не смог выбраться из Царского Села. Велосипедисты (5-й самокатный батальон) отказались ехать из Подольска. Штаб вел переговоры со школами прапорщиков. Самокатный батальон, охранявший Зимний дворец, во второй половине дня покинул пост.

В начале третьего начальник штаба округа приказал развести мосты, но выполнить этот приказ никто не мог. Слух о разведении мостов вызвал в безразличном до того городе панику. Служащих отпустили домой, магазины начали закрываться, улицы вокруг Дворцовой площади опустели. На Неве, напротив, собралось много любопытных.

Бледный и взволнованный Дзержинский встретил в коридоре двух знакомых поляков – Пестковского и Лещинского – и дал им мандат как комиссарам ВРК на захват телеграфа. Вдвоем они и пошли, не имея даже револьверов. Охрану телеграфа нес Кексгольмский полк, якобы сочувствовавший большевикам. Комендант охраны, меньшевик-интернационалист, оказался старым знакомым Лещинского и обещал не мешать. Караул остался; он был за ВРК и теперь нес охрану от его имени. Комиссары подошли к председателю профсоюза и сказали, что занимают телеграф; тот спокойно пригрозил выставить их за двери. Тогда Пестковский приказал солдатам караула стать возле аппаратов. Перепуганные телеграфистки подняли крик. Профсоюз решил оставить комиссара, а солдат попросил выйти. Те вышли.

Около семи вечера прибыли юнкера сменить караул. Солдаты отказались меняться. Юнкера стушевались и ушли.

К этому времени это было едва ли не единственное завоевание ВРК.

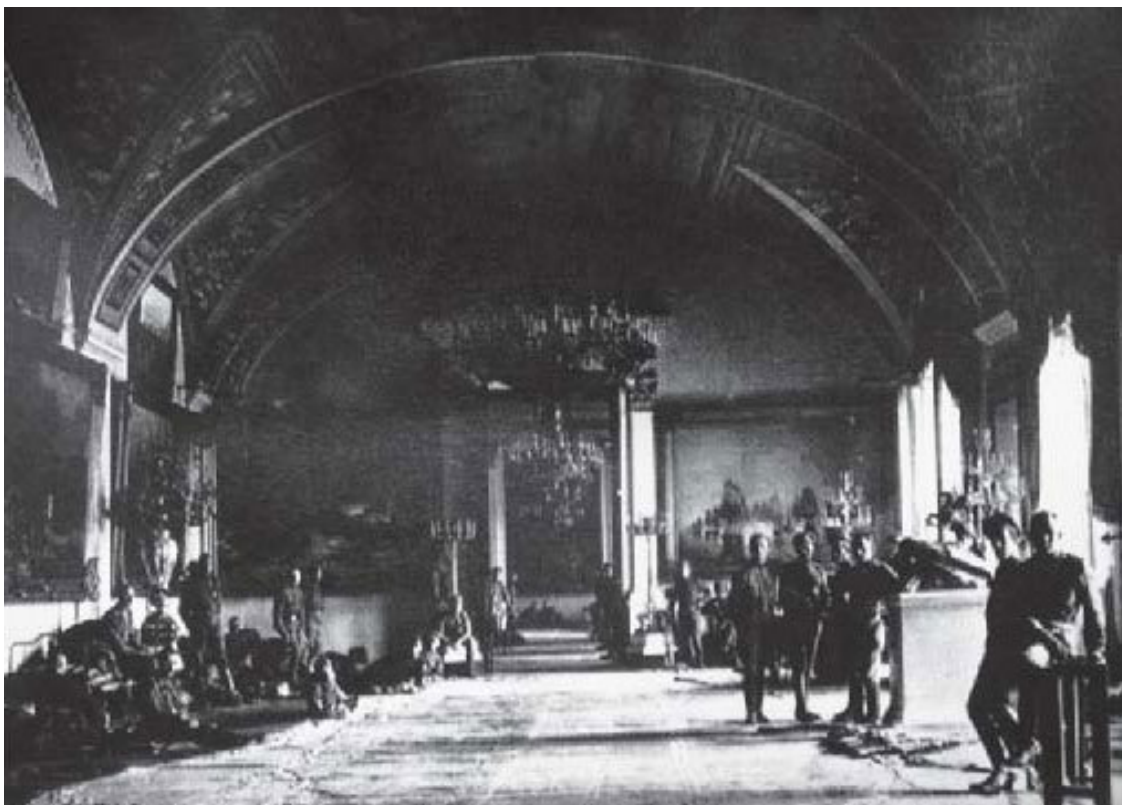
Вечер 24 октября. Когда стемнело, в гараж вернулись все 17 броневиков, которые охраняли вокзалы, телеграф, телефонную станцию и Зимний дворец. Фактически важнейшие центры столицы остались без охраны.

На следующий день должен был открыться II Всероссийский съезд Советов. Петроградский Совет под председательством Троцкого заседал непрерывно, речь следовала за речью. Троцкий послал в Кронштадт за матросами.

Ленин метался в своей каморке, где его прятали от полиции и военной контрразведки; вечером он написал последнее обращение к ЦК, требовал активных действий, убеждал, что «промедление смерти подобно», что нельзя в любом случае оставлять власть у правительства до 25-го, что «решать дело» нужно обязательно 24-го вечером.

Получив распоряжение, ЦК решил до утра завладеть всеми жизненно важными центрами, а утром, после прихода матросов, взять Зимний дворец. Наконец вызвали в Смольный Ленина.

Когда Ленин, выбритый, в парике, с перевязанной щекой, шел в сопровождении своего охранника финна Рахья через безлюдный Петроград, он убедился, что, в сущности, правительство не имеет власти в городе. Около одиннадцати вечера он прибыл в Смольный и в первую очередь спросил у Троцкого, правда ли, что ведутся переговоры со штабом округа. Тот ответил, что это делается для дипломатического прикрытия.



Зимний в дни Октябрьского переворота

Между тем, Дзержинский поручил захватить Петроградское телеграфное агентство (ПТА) молодому морскому офицеру Старку, большевику из известной адмиральской семьи. У Старка было два револьвера, и сопровождали его с десятком верных матросов. Около девяти вечера он прибыл в ПТА с отрядом и девушкой-большевичкой и заявил его директору, что является комиссаром ВРК и требует для просмотра все сообщения агентства. Директор ответил, что комиссара не признает, но насилию подчиняется. Сообщение о решении Совета республики начать мирные переговоры и образовать земельные комитеты Старк в прессу не пустил.

В это же время на Балтийский вокзал прибыл прапорщик с ротой солдат, прошел к коменданту станции и объявил, что, как комиссар ВРК, берет на себя полномочия по наблюдению за порядком отправления поездов и следования пассажиров. Прапорщик начал расставлять караулы. Никто ему не оказывал сопротивления.

Так до утра были заняты банк, почтамт, вокзалы. Кое-где караулы юнкеров заступали на место солдатских караулов, но скоро юнкеров снова сменили солдаты. Поздним вечером некоторые мосты развели, но ночью их опять свели.



Патруль ВРК на улицах Петрограда

Ночь. Утро 25 октября. До трех часов ночи Керенский вел безуспешные переговоры с казачьими полками. Казаки отказывались выступить без пехоты. Утром в Зимний дворец прибыли юнкера военно-инженерной школы прапорщиков. Около шести часов Зимний начали окружать солдаты мятежного гарнизона.

Около семи часов утра 25 октября в Главный штаб приехали на велосипедах двое солдат и вручили ультиматум от имени Петропавловской крепости. Перепуганное руководство уехало, пообещав позвонить по телефону. Солдаты сели на велосипеды и тоже уехали. В штаб прибыл караул Павловского полка, а позже – комиссар ВРК. Полковник Пораделов, который сам остался на хозяйстве, решил арестовать их. Днем группу арестованных повели в Петропавловку. По пути случилась стрельба, толпа убила одного из арестованных.

Между тем, в Смольном выяснили, что нет плана взятия Зимнего дворца и за это вообще никто не отвечает. Для его разработки ВРК выделил тройку в составе Антонова-Овсеенко, Подвойского и Чудновского.

Около десяти утра на афишных тумбах появились воззвания ВРК, которые начинались словами: «Временное правительство низложено». Рядом расклеивались воззвания правительства.

Американский корреспондент Джон Рид вспоминает, как подошел к караулу у Государственного банка и спросил: «“Вы чьи? Вы за правительство?” – “Нет больше правительства! – улыбаясь, ответил солдат. – Слава богу!” Это было все, что я смог от него добиться».⁴

На Николаевский вокзал прибыл грузовик с юнкерами. Их арестовали и пытались расстрелять как провокаторов, но позже отвезли в Петропавловку. Целый день в крепость поступали небольшие группы разоруженных юнкеров – их арестовывали по своей инициативе те, кто имел при себе оружие.

Днем на Невском проспекте расположились патрули Павловского полка. Их окружили прохожие и доказывали солдатам, что они продают революцию. Те только улыбались.

Около половины третьего в Смольном открылось заседание Петроградского Совета. Троцкий объявил, что наконец-то в заседании смогут принять участие Ленин и Зиновьев. Ленин сделал доклад, который начинался патетическими словами: «Великая социалистическая революция, о необходимости которой так долго говорили большевики, свершилась!»

⁴ Рид Джон. 10 дней, которые потрясли мир. – М., 1957. – С. 80.



Так брали Зимний

Между тем не все шло гладко. Штурм Зимнего, запланированный на утро, все не начинался – матросы из Кронштадта опаздывали. На гарнизон особенно полагаться не приходилось: красногвардейцев было мало и они совсем не умели воевать. Открытие съезда откладывалось до взятия власти. Антонов-Овсеенко требовал решительных действий, Подвойский рассчитывал больше на недееспособность защитников правительства. Вдруг объявил о нейтралитете батальон преображенцев, который занимал позицию как раз на Миллионной улице, оттуда намечался главный удар по Зимнему дворцу.

В четыре дня наконец прибыло учебное судно с десантом кронштадтцев. Антонов-Овсеенко отправился в Петропавловку. Но артиллеристы неожиданно отказались стрелять под тем предлогом, что якобы не подходят снаряды; договориться с ними не смогли. Услышав стрельбу где-то возле Главного штаба, Антонов-Овсеенко поехал туда на мотоцикле (думали, что правительство там). Но это просто толпа пыталась убить арестованных офицеров.

Вечер 25 октября. Солдаты у Зимнего разожгли костры и чего-то ждали. Время от времени они перемещались ближе к дворцу. Во дворец прошел Чудновский и вел переговоры с юнкерами, невзирая на приказ начальника арестовать его; через какое-то время Чудновского выпустили.



Возле Смольного



Утром 26 октября возле Зимнего дворца

Подвойский по требованию Ленина отправился на позиции возле Зимнего готовить штурм. Пронесся слух, что дворец взят, и он въехал автомобилем прямо на площадь. Но защитники открыли огонь. Машине Подвойского удалось развернуться и уехать.

Наконец прозвучал один пушечный выстрел, потом второй, третий: это холостыми снарядами стреляла Петропавловская крепость. Солдаты пошли в атаку, открыв стрельбу. В разгар атаки раздался глухой взрыв: это был залп, уже боевым снарядом, «Авроры». Взрыв, все стихает, стрельба прекращается, звучит «ура!», и юнкера в панике сдаются.

При взятии Зимнего дворца в стрельбе погибли три солдата и один матрос.

Антонов-Овсеенко арестовал министров Временного правительства. Их вывели на площадь под крики «Смерть! Смерть!». Министров начали бить, но убийств удалось избежать.

В Смольном открылся наконец II Всероссийский съезд Советов, который предоставил видимую легитимность большевистскому правительству.



В Зимнем дворце после штурма

Когда через несколько дней Керенский уговорил казаков Краснова пойти с карательной экспедицией на Петроград, нужно было вывести на оборонительные позиции хоть какие-нибудь верные новой власти войска. Но их не было. Столицу интересовали только склады, особенно винные. Даже такие большевистские части, как гвардейские Преображенский и Павловский полки, окончательно спились под веселым лозунгом «Допьем романовские остатки!», что вдохновляло весь город. Когда Бонч-Бруевич докладывал Ленину о том, что выводить на фронт некого, Ленин так посмотрел на него, что тот немедленно вернулся в казарму и так убедил солдат. Из города выступили всего четыре гвардейских полка, на позиции шли молча неумелые, но решительные красногвардейские отряды.



Красногвардейцы на улицах Петрограда

Бои велись вяло и бестолково. Все решил чернобородый матросский вожак Павел Дыбенко, поехавший на переговоры с казаками. Он заключил с донцами мирное соглашение на таких условиях: казаки выдают ему Краснова и Керенского, Дыбенко им – Ленина и Троцкого. Керенский сбежал, Краснова действительно выдали большевикам, и те отпустили его под честное слово; казаки не стали дожидаться Ленина или Троцкого, загрузились в эшелоны и поехали на Дон. Ленин свирепствовал, требовал исключить Дыбенко из партии, а тот только смеялся; все в конечном итоге забылось.

Так в общих чертах выглядели те два дня, которые еще долго официальная большевистская историография называла «Октябрьским переворотом». События, изложенные выше, можно реконструировать по воспоминаниям участников, напечатанных на протяжении первого десятилетия после Октября, и по документам, несмотря на то, что они подбирались и комментировались советскими историками тенденциозно.

Наилучшим свидетельством тех дней единодушно признана книга Джона Рида, американского левого журналиста, который не знал русского языка, но сумел передать дух «десяти дней». Книга Рида, чрезвычайно популярная в Советской России первых лет, потом была запрещена и появилась снова после критики Хрущевым «культа личности Сталина», однако ненадолго. Главное, что побуждало сначала запрещение, а затем реабилитацию книги, это фамилии расстрелянных через двадцать лет вожаков большевистского переворота и отсутствие упоминаний о Сталине у честного свидетеля тех событий. Однако привлекательность книги заключалась не в именах. Джон Рид изобразил именно массовые события, и что-то неуловимое подсказывало читателю, что официальные историки его обманывали и все было не совсем так. Джон Рид дал нам возможность почувствовать гомон хаоса, грохот обвала, ощутить пронзительный исторический ветер поэзии Блока.

Главное в тех процессах, которые позже назвали Великой Октябрьской социалистической революцией, можно просуммировать одним словом: развал. Октябрьский переворот состоялся в обстановке развала российской государственности, когда власть буквально валялась на улице. Но шла речь не о том, чтобы ее поднять. Октябрьский переворот был авантюрой, осуществить которую смогли лишь умные и волевые игроки.

Решение о восстании было принято на подпольном заседании ЦК партии большевиков 23 (10) октября 1917 г. На нем присутствовали из членов ЦК Ленин, Троцкий, Каменев, Зиновьев, Сталин, Свердлов, Бубнов, Ломов, Сокольников, Дзержинский, Урицкий и Коллонтай. Только двое – Каменев и Зиновьев – высказались против восстания. Это общеизвестно. Но обратим внимание на то, что Ленин одержал победу благодаря ультралевым коммунистам младшего поколения, которые стали его горячими оппонентами уже через три-четыре месяца при обсуждении вопроса о мире с Германией. Без их поддержки в октябре он не преодолел бы сопротивление правого крыла.

Этих ультралевых в приведенном списке шестеро: Троцкий, Бубнов, Ломов, Дзержинский, Урицкий, Коллонтай. Сокольников скорее был более близок к правым, к Зиновьеву и Каменеву. Только двое – Сталин и Свердлов – поддерживали Ленина во всех ситуациях, как в вопросе о перевороте, так и в вопросе о Брестском мире и мировой пролетарской революции.

Если же принять во внимание не только «узкий состав ЦК», но и его полный список, то картина становится еще более выразительной. За Лениным безоглядно шли шесть членов ЦК: кроме упомянутых двух провинциальные деятели Артем, Муранов, Берзинь, Шаумян. Правых было тоже шестеро – кроме Каменева и Зиновьева Рыков, Милютин, Ногин, Сокольников (все они были за коалиционное социалистическое правительство). Ультралевых фанатиков мировой революции, будущих противников Бреста, насчитывалось восемь. С учетом также и кандидатов в члены ЦК – еще трое провинциалов за Ленина и еще пятеро ультралевых.

Ленин провел важнейшие стратегические решения в ЦК, используя его политическую размытость на правое и левое крылья. Опираясь на молодых энтузиастов мировой революции, которые составляли большинство в ЦК, он настоял на перевороте. Через несколько месяцев, имея поддержку правых, он еле-еле добился решения о мире с Германией.

Троцкий позже писал, что без его помощи Ленин не смог бы настоять на перевороте, но если бы не было Ленина, переворот был бы невозможен.

Это была политическая игра, которая требовала – в первую очередь от Ленина – большой решительности и продуманного маневра. В результате коммунисты смогли вырвать у российской демократии власть.



В. И. Ленин

Нужно было определить слабые места системы российской демократии, которая находилась в распадае и отчаянии, мобилизовать все антиправительственные силы, хаотические и недисциплинированные, нанести удар в самых чувствительных местах – и система развалилась. История прошла через точку бифуркации и реализовала один из возможных вариантов – как оказалось, далеко не наилучший.

Это была комбинация отважного волевого решения с хаосом обвала, выявившим все линии социальных разломов. И, строго говоря, осуществленный партией Ленина переворот был скорее удавшимся толчком, который свалил российскую общественно-политическую систему в хаос, из которого – не сразу – появился новый порядок.

В представлении Ленина, укрытого партией от правительственной службы безопасности в петербургских трущобах, Октябрьский переворот был талантливо запланированным и осмысленным революционным пронунциаменто. Благодаря настойчивости и воле Ленина, его практичности и нетерпимости к высоким революционным фразам, переворот действительно приобрел деловые и продуманные черты. Но это была деятельность в мутной воде, где через грязь и пену, поднятые развалом империи, невозможно было ничего разглядеть.

Если бы вожди большевиков еще в сентябре послушали Ленина и попробовали «разогнать Александринку» (так называемое Демократическое совещание, которое проходило в Александринском дворце), если бы переворот осуществлялся строго по правилам «революционного искусства», о чем Ленин писал и писал своему Центральному комитету, большевиков легко разогнали бы. Мосты и учреждения связи, вокзалы и банк заговорщики смогли захватить с чрезвычайной легкостью благодаря безразличию масс к судьбе демократии и грандиозному обману – они убеждали уставших от войны солдат, что все их действия направлены против тыловики, генералов и офицеров, желавших отправить гарнизон на фронт. Воспользовавшись бессилием власти, враждебностью солдатской массы к богатым, офицерам и интеллигентам, большевики провозгласили себя правительством, и теперь для свержения их нужна была такая же революционная ситуация и такое же «революционное искусство». Способных на это сил осенью 1917 г. в России не было.

Но секрет переворота и последующего «триумфального шествия советской власти», как этот период легкого установления большевистской диктатуры на необозримых просторах Евразии был назван официальной советской историографией, кроется не в коварстве большевистского руководства. Октябрьский переворот – это в первую очередь развал молодого Российского демократического государства. О свободе, которая пришла в феврале 1917 г., лучшие люди России мечтали по крайней мере столетие. Но «царство свободы» длилось всего лишь около девяти месяцев.

Девять месяцев Россия вроде бы была беременна своим кошмаром. Крах демократии стал еще более легким и быстротечным, чем долгожданный крах имперского деспотизма.

Русская идея

Анна Ахматова когда-то сказала, что не календарным, а настоящим началом XX века был 1914 год. Великая война – первая гроза XX века, за которой начались новые и новые катастрофы, и самая значительная из них – русский Октябрь. Можем сказать: настоящий, не календарный итог XIX и начало XX века – по крайней мере для Европы – военная катастрофа 1914–1918 годов.

Другой русский писатель, автор блестящих исторических романов о последней четверти XIX ст., Алданов отметил, что все коллизии XX века завязались уже в 70-х гг. предыдущего столетия. И действительно, 1870–1880-е гг. стали будто предисловием к XX веку, обозначив нам основные контуры его трагедий и достижений. Это касается и политической, и идейной истории. В эти годы росли и воспитывались политики, которые возглавляли правительства и партии в первой четверти XX ст. В эти годы утверждаются историософские концепции, которые сформулировали системы координат для оценки *смысла* великих исторических явлений, системы отсчета, которые могут быть применены и к оценке Октябрьского переворота.

Февральскую и Октябрьскую революции, формирование в России парламентской демократии и диктаторского коммунистического режима можно оценивать в терминах «прогресс» или «регресс», «эволюционное развитие» или «реакция», а можно рассматривать как события истории *России*, явления *собственно российского цивилизационного типа*. Концепция формаций и общественного прогресса служила либеральным и революционным политикам, концепция культурно-исторических типов была использована консерваторами.

С середины XIX века, а особенно после торжества дарвинизма, влиятельными оставались эволюционистские теории, согласно которым общества можно разместить на шкале развития от низкого к более высокому с несущественными отклонениями от эволюционной вертикали. Смысл истории, таким образом, легко определяется через понятия «прогресс» («вверх») и «регресс» («вниз»), основываясь на исторической типологии. Самой авторитетной философией истории этой разновидности в 80–90-х гг. XIX ст. стала марксистская концепция, согласно которой развитие человечества проходит через *пять общественно-экономических формаций*. На Западе ожидалась пролетарская революция, но свершилась она лишь в России. После этого место России определялось через ее соотношение с другими *капиталистическими* (то есть *западными*) странами: позже присоединившись к западному миру, Россия представляла собой его *самое слабое звено*; и вот история разорвала цепь именно в этой точке, и Россия первой прорвалась в будущее человечества.

Согласно популярной среди политиков США типологии Хантингтона, Россия принадлежит к *православному* цивилизационному типу, и рубеж между европейским (католическо-протестантским) и православным мирами делит Украину пополам по Днепру (в другом варианте – по Збручу). Социалистический «прорыв цепи капитализма» оказывается внутренним делом «православного мира», признаком его кризиса или, напротив, *élan vital* – жизненного прорыва; для Запада он стал лишь тупиком.

Сегодня на вооружение политиками, военными и дипломатами взяты культурно-исторические типологии, согласно которым Россия попадает в некий особенный цивилизационный тип, то ли восточноевропейский, то ли вообще восточный (возможно, евразийский).

Основой подобных схем может служить, например, историософия Арнольда Тойнби, согласно которой выделяется пять живых (включая западное и «православное») и одно мертвое общества, а также некоторые реликтовые его виды. Более детальный анализ позволил Тойнби выделить девятнадцать типов (западное, православное, исламское, индуистское, дальневосточное, эллинское, сирийское, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майя, египетское и др. общества).⁵ Классификацию можно совершенствовать, сам Тойнби в главном своем труде потерял несколько выделенных им же обществ, но противопоставление «запада» и «православного общества», которое нас интересует, остается.

«Запад есть Запад, а Восток есть Восток». Ни в этих словах Киплинга, ни в «Западно-Восточном диване» Гете веком раньше, ни в других туманных европейских ссылках на Восток не имела в виду Россия. Россию как Восток противопоставили Европе прежде всего сами россияне.

Что же такое российский («православный») цивилизационный тип?

⁵ Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991. – С. 33, 77.

Характеристики «православного общества» у западных авторов нас, которые знают Россию «изнутри», не могут удовлетворить. Лучше обратиться к историкам и историософам самой России, хорошо изучившим и свою, и европейскую историю и культуру. К тому же *концепция* «культурно-исторических типов» возникла именно в России тех пророческих семидесятых годов XIX века.

Первым автором, который сформулировал идею и создал классификацию культурно-исторических типов, был Николай Яковлевич Данилевский («Россия и Европа», в 1869 г. статьями и в 1871 г. – отдельной книгой). В том же 1871-м вышла книга петербургского слависта Владимира Ивановича Ламанского, созвучная концепции Данилевского. Среди писателей, близких к Данилевскому и Ламанскому, достаточно назвать имя Достоевского. Правда, вспоминают немецких историков, которые выдвигали похожие идеи раньше; однако можно возразить, что у русских «почвенников» с их теорией культурно-исторических типов были собственные истоки. Прямыми предшественниками Данилевского в России являлись славянофилы и Тютчев.

Российских славянофилов нельзя безоговорочно назвать консерваторами – при всем своем восхищении допетровской древностью эти романтики-националисты были пылкими противниками крепостного права и провозвестниками либерально-демократической идеи суверенитета *народа*. А близкий к ним Ф. И. Тютчев, перед которым склонялся его зять Иван Сергеевич Аксаков, славянофильский журналист и последний знаменитый представитель славной славянофильской семьи, был консервативным *державником*. Консерваторами и русскими националистами были также Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский.

С начала XIX века четко вырисовываются традиции «Истории *государства* Российского» Карамзина, к которой принадлежали и Пушкин, и Тютчев, и «Истории *народа* русского» Полевого, к которой были ближе славянофилы. «Почвенники» – не *народники*, а *державники*.

В качестве курьеза можно отметить украинское происхождение упомянутых российских националистов и консерваторов. Дед Достоевского служил священником в греко-католической церкви на Подолии и писал стихотворения на украинском языке. Не знаю, происходил ли Н. Я. Данилевский из многочисленных Данилевских – украинских дворян из казацких родов; он родился в имении матери на Воронежчине, а его отец, командир гусарского полка и бригадный генерал, служил преимущественно в Украине. В конечном итоге, существеннее, что опальный Н. Я. Данилевский, по специальности – ботаник и зоолог, находясь в Приуралье в экспедиции Бэра, подружился с солдатом Тарасом Шевченко, который очаровал его блестящим умом и поэтической натурой.

В качестве еще большего курьеза, следует напомнить, что и Достоевский, и Данилевский были в молодости пылкими сторонниками социалистической теории Фурье, осужденными по делу кружка Буташевича-Петрашевского. По этому делу проходили и два брата Ламанских – Евгений и Прокофий Ивановичи. Отказавшись от юношеского героического революционаризма, убедившись в полной индифферентности российского простонародья к европейским социалистическим идеям, разглядев казарменный характер социалистической утопии Фурье, оба сохранили глубокое сочувствие к «униженным и оскорбленным» и страсть «борцов за правду», согласно любимому высказыванию Достоевского. Теперь эта страсть имела противоположное направление – направление консерватизма.

Самые яркие явления в российском политическом сознании XIX ст. стали реакцией на европейское пренебрежение и ненависть к Российской империи. Узкая прослойка российской элиты хорошо чувствовала эту русофобию, потому что была воспитана в Европе и в европейском культурном пространстве; дворяне, в меньшей степени более поздняя «интеллигенция»,

новая демократическая элита постоянно общались с европейцами, нередко свободно писали и даже думали по-французски и по-немецки. Русская поэзия XIX ст. пользуется, чаще всего без ссылок, явными и неявными цитатами из современной ей западной европейской поэзии как реперами, как координатами своего художественного пространства. Творчество Шеллинга, Шиллера и Гете – не только немецкие, но и русские культурные темы и парадигмы на протяжении XIX века.

Болезненно осознавая справедливость обвинений в адрес российского деспотизма, лучшие люди России чувствовали жгучий стыд и защищали свое достоинство тем, что искали в российской действительности опору и смысл, не замеченные европейцами. Так рождается и безграничная самокритика западников, и горячая путаная вера славянофилов.

Из неопределенной славянофильской идеи вышел Данилевский. Он иронически изображает позицию противников славянофильства: «Где же искать примирения между русским народным чувством и признаваемыми разумом требованиями человеческого преуспевания или прогресса? Неужели в славянофильской мечте, в так называемом учении об особой русской или всеславянской цивилизации, над которым все так долго глумились, над которым продолжают глумиться и теперь, хотя уже не все? Разве Европой не выработано окончательной формы человеческой культуры, которую остается только распространять по всей земле, чтоб осчастливить все племена и народы?».⁶ Данилевский насмехается над «общечеловеком», в том числе и над будущим нашим современником, который, как Фрэнсис Фукуяма, с крахом коммунизма провозгласил полную победу культурно-политического Запада и конец истории. Именно «Славянофильской мечте» стремился он придать научное воплощение.

Типология цивилизаций, предложенная Данилевским, похожа на типологию Тойнби: он выделяет «культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации», в хронологическом порядке – египетский, китайский, древне-семитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический (арабский), германо-романский, или европейский, – и, само собой, российский (славянский).⁷ Основанием для классификации служат пять «законов»: 1) культурно-исторический тип связан с близостью языков; 2) цивилизация может развиваться лишь в условиях политической независимости хотя бы одной из ее составляющих; 3) «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам второго типа»; 4) цивилизация достигает полноты лишь при разнообразии ее этнографических элементов; 5) ход развития каждой цивилизации относительно короток и навсегда истощает ее жизненную силу, то есть цивилизации стареют и умирают.

Обратим особое внимание на пункт 4: он реализован в современном лингвистическом структурализме как признак единого языка – языковые новации распространяются в поле данного языка и не выходят за его пределы (аналогичное Данилевский говорит о *культурных* новациях). С политической стороны концепция закрытости культурно-исторических типов легко объясняет международную неудачу Октябрьской революции: новации, порожденные Россией, и не могли распространиться вне пределов ее культурно-исторического пространства. Естественно, Данилевский был сторонником «системного подхода», по собственному определению, а как биолог – противником дарвинизма (первый том его книги «Дарвинизм» опубликован в 1885 г., в год его смерти, второй том – в 1889 году.).

Если Данилевский создает принципы классификации цивилизационных типов, исходя из аналогий с природоведением и точными науками, то эмоционально мировоззренческие основы «почвенничества» более выразительно сформулированы Достоевским.

⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб., 1995. – С. 56–57.

⁷ Там же. – С. 74.

Данилевский не отрицал факта развития и эволюции систем; но развитие осуществляется в рамках отдельных общественных организмов. Джамбатиста Вико рассматривал историю человечества по аналогии с развитием индивида (что и положило начало делению эпох на античность, или, по выражению Маркса, «нормальное детство человечества» и «средний возраст» – Новое Время; ср. у Маркса – рабовладельческое, феодальное и буржуазное общества). Данилевский перенес эволюционную классификацию на этапы вызревания отдельных обществ – вплоть до их старения и смерти. И именно он провозгласил, что Запад «загнивает».

Основную идею Достоевский откровеннее всего формулирует в «Записной книжке 1863–1864 годов»: «Кто слишком крепко стоит за насильственную целостность России, во что бы то ни стало, тот не верит в силу русского духа, не понимает его, а если понимает, то явно зла ему желает. Я сам буду стоять за политическую целостность этой громады, до последней капли крови, потому что это единственный хороший результат, приобретенный Россией тысячелетними своими страданиями... Мы не считаем национальность последним словом и последней целью человечества. Только общечеловечность может жить полной жизнью. Но общечеловечность достигается не иначе, как *упором в свою национальность* каждого народа. Идея почвы, национальностей есть точка опоры. *Антей*. Идея национальностей есть новая форма демократии».⁸

Как актуально звучат эти слова сегодня, когда никто в России уже не верит в какую-то «русскую идею», не чувствует никакой исторической миссии, кроме разве обязанности сохранить Великое Государство – «единственный хороший результат, приобретенный Россией тысячелетними своими страданиями»!

В цитируемых строках записной книжки Достоевский откровенно говорит то, о чем мог умолчать в публикациях: для него русский национализм («упор в свою национальность») был *демократическим* движением, движением *за свободу*. Так выявляется связь «почвенничества» с народолюбием раннего славянофильства. Достоевский пытается соединить оба течения на основе государственнической традиции, формулируя идею свободы таким образом, чтобы она была приемлемой для великодержавничества. Свобода оказывается *духовной* свободой и *православной идеей* – «настоящим» христианством, соединенным с русским мессианизмом.

В «Дневнике писателя» за 1877 год Достоевский выдвинул тезис, который сам считал наиболее спорным, но на котором настаивал принципиально. «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной».⁹

Этот тезис выражает убеждение в особенной *исторической миссии* России. Для Достоевского было чрезвычайно важно, что такое убеждение объединяет консерваторов-«почвенников» с либералами-«общечеловеками». То, что в записной книжке 1860-х гг. выглядело как здоровый национальный эгоизм, перерастает здесь в стремление каждой «великой нации» к мировому доминированию, по крайней мере духовному. Именно такие нации другие авторы называли «историческими». История выглядит как соревнование за реализацию своих «идей» «великих», «исторических» государственных наций, которые объединяют вокруг себя близкие «этнографические элементы». В конечном итоге, каждая идея должна стать общечеловеческой «в согласном хоре», но путь должен идти «с упором в собственную национальность» великих наций. На этом должны примириться консерваторы и либералы.

⁸ Литературное наследство. Неизданный Достоевский. – М., 1971. – Т. 83. – С. 186.

⁹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений (ПСС): в 30 т. – М., 1983. – Т. 25. – С. 17.

Концепция Данилевского была завершением идеологии русского консерватизма, развитой Федором Ивановичем Тютчевым. Недостаточно оцененный Россией как мыслитель, Тютчев соединяет эпоху Пушкина и декабристов с эпохой семидесятых, идеологию ранних государственников-западников с идеологией великодержавников-неославянофилов. Точнее, Тютчева не забыли и не недооценили – его вплоть до 1890-х гг. прогрессистские круги игнорировали как ретрограда. Лишь Серебряный век признал его своим.

Вся публицистика Тютчева – это две статьи («заметка» под названием «Россия и революция», опубликованная брошюрой в 1849 г. в Париже тиражом в... 12 экземпляров, и статья «Папство и Римский вопрос», напечатанная в 1850 г. во французском журнале «Ревю де Дё монд»). Эти публикации были частью незавершенного трактата «Россия и Запад», рукопись которого (французский оригинал и его русский перевод) опубликована лишь в 1988 г..¹⁰ Однако признаём, что тогда иначе была организована политическая жизнь общества. Тютчев писал политические стихотворения, которые ходили по столицам в списках, был блестящим собеседником в салонах и на званых обедах. Это и была тогдашняя светская «публицистика»: узкий круг элиты, общество, общался устно и непосредственно.

Кроме того, Тютчев был ближайшим советником Александра Михайловича Горчакова, министра иностранных дел Александра II с 1856-го вплоть до 1882 года.

Тютчев умер незадолго до балканского кризиса и очередной русско-турецкой войны, но в его письмах и разговорах на дипломатические темы «восточный вопрос» занимал едва ли не центральное место. Он чрезвычайно тревожит и Данилевского, и Достоевского. Не будет преувеличением сказать, что конфликт с Австрийской и Османской империями и балканские интересы России приобрели в 1870-е гг. мировоззренческое значение. И уже последователь Достоевского Владимир Соловьев писал: «Цель борьбы теперь состоит уже не в том, чтобы изгнать турок из Европы, а в том, чтобы не допустить Россию в Царьград, вновь основать новую Латинскую империю на Балканском полуострове под знаменем Австрии... Итак, наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму – России».¹¹ Внешнеполитические концепции и философия православия в русском консерватизме неотделимы.

Тютчев и Горчаков принадлежали к пушкинскому поколению, а Горчаков – и к пушкинскому кругу. Один из наиболее значительных русских поэтов, профессиональный дипломат Тютчев пренебрежительно называл свое поэтическое творчество «бумагомаранием», что было не очень искренне. Но Тютчев действительно был в первую очередь политиком, и благодаря его широким историческим концепциям дипломатическая деятельность Горчакова приобретала далеко идущее концептуальное содержание, несвойственное этому чрезвычайно умному, но достаточно ограниченному тщеславному бюрократу. Горчаков подал в отставку уже в глубокой старости, при новом царе, пережив на десять лет более молодого Тютчева.

Общим у Тютчева со славянофилами является мессианиззм и восприятие России как иррациональной мировой силы («Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить, / У ней особенная стать – / В Россию можно только верить»). В отличие от славянофилов,

¹⁰ См.: Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. – М., 1988. – Т. 97. Ф. И. Тютчев. – Кн. 1.

¹¹ Соловьев В. С. Сочинения: в 2-х т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 71–72.

Тютчев понимает Россию в первую очередь как Великое Государство, как империю – наследницу мировых империй аж от Ассирии. Империя не погибает, она только «переходит из рук в руки». Империй не может быть несколько, настоящая империя всегда одна-единственная. Комментируя употребление термина «империя» Тютчевым, Иван Аксаков писал: «После падения Рима, в средневековой истории с этим словом соединялось не только представление о Римской империи, но *притязание* на наследие римского владычества, *притязание* на такое же единое и *верховное* господство в мире». ¹² Пять империй, выделенных Тютчевым, – Ассирия, Персия, Македония, Рим, Восточная империя *от Константина Великого до России* – это продолжение истории единственной Империи человечества. Тютчев не возвращал к жизни формулу старца Филофея «Москва – третий Рим» – это произошло сразу после него. Однако все необходимое для возобновления российской государственной харизмы времен Ивана Грозного сделано именно им, Тютчевым.

Но русский консерватизм не удовлетворялся самим лишь, по выражению Тютчева, «кораном самодержавия». В XIX веке самодержавие не могло восприниматься слепо и некритически, как Коран, – оно должно было иметь идейную легитимацию.

Как дипломат, Тютчев прекрасно понимал значение исторической легитимации. Империи Габсбургов было отказано в праве называться Священной Римской империей германской нации лишь в 1806 году, в результате поражений Австрии в наполеоновских войнах. Это было актом чисто номинальным, потому что император Священной Римской империи реальной власти не имел, – но в политической истории подобные чисто номинальные, *знаковые* ритуалы значили многое. Австрия потеряла титул наследника Рима, но осталась империей. После военного поражения Австрии и Франции и образования единого Немецкого государства прусский монарх стал не королем, а *кесарем*, Kaiser'ом Германии, а Немецкое государство – империей, Reich'ом. С этой точки зрения Тютчев подходил и к проблеме легитимации Российской империи.

Как «Божий помазанник», царь имел небесную харизму, но процедуру коронации и миропомазания православная церковь выполняла автоматически, потому что выбор монарха от нее не зависел. Российский царь был *самодержцем* и не имел другого источника власти, кроме собственной государственной силы. Концепция Тютчева легитимизовала власть российского царя харизмой *единственной мировой империи*, и это создавало если не правовое, то идеологическое основание для претензий на наследие Византийской империи, на «Константинопольскую вотчину». Это было хорошей идеологией для «восточного вопроса». Но что касается внутренней политики, то тут имперская идеология не решала проблему легитимации самодержавной власти.

Так же, как с Тютчевым, двор конфликтовал с консервативным националистом Катковым – только потому, что его газета стремилась быть *независимым органом* на службе самодержавной идеи. Тютчев говорил, что без крепкого национального самосознания российское самодержавие является «нелепостью и извращенностью». Его имперская концепция как раз и должна была служить формированию великодержавного мессианства. Но история национальной идеи в России, по Тютчеву, превращалась в пример «величественной борьбы идеи с грубой силой».

Как самостоятельный политик и интеллектуал консервативно-монархического устроения, Тютчев попадал в противоречивую ситуацию. Он сам формулировал политические концепции и был достаточно критически настроен относительно политики двора. А это про-

¹² Цит. по: Литературное наследство. – М., 1988. – Т. 97. – Кн. 1. – С. 227.

тиворечило самодержавной идее, несовместимой с любым независимым политическим мышлением.

Само по себе обращение к религии как основе российского цивилизационного типа скорее создает проблему, потому что толкование духовной природы субстанции «русскости» и «православности» открывает множество вариантов. Тут же в русской философии и философской публицистике появляются противоположные варианты – от провозглашения «византизма» сущностью русского православия и русского национального духа (К. Леонтьев) до осуждения нетерпимого византизма как узкого религиозного национализма (В. Соловьев). Развитие идеи «русской духовности» и приводит к возобновлению концепции «третьего Рима».¹³

В православии Тютчева ясно видны социальные истоки его христианской духовности.

Над этой темною толпой
Непробужденного народа
Взойдешь ли ты когда, Свобода,
Блеснет ли луч твой золотой?

Блеснет твой луч и оживит,
И сон разгонит и туманы...
Но старые, гнилые раны,
Рубцы насилий и обид,

Растление душ и пустота,
Что гложет ум и в сердце ноет, —
Кто их излечит, кто прикроет?..
Ты, риза чистая Христа...

Тютчеву мерещится тот же «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», который так манил и ужасал Пушкина. С образом ветра связано ощущение хаоса и тревоги, он приобретает особенную выразительность в поэзии Тютчева и снова оживает у Блока, пылкого его почитателя. Пустота душ, которая откроет свою бездну с крахом старого мира, оживит «старые, гнилые раны, рубцы насилий и обид» – это мотив, в поэме Блока «Двенадцать» находящий оптимистическое решение. Вся надежда России – в чистой ризе Христа. В том «венчике из роз», который увидел Блок над кронштадтскими матросами Октябрьского переворота.

Тютчеву принадлежат прекрасные слова: «...Нет ничего более человеческого в человеке, чем... потребность связывать прошлое с настоящим».¹⁴ Человек, который мыслит так *в политике*, имеет консервативные склонности. К тому же поэт, который стремится увидеть будущее через прошлое, возрождает в себе вековую парадигму путешествия через «страну мертвых».

Оценка прошлого всегда есть – или, точнее, стремится быть – оценкой с дистанции будущего. Чтобы постичь смысл исторического настоящего, придется занять позицию где-то в области тех отдаленных событий, которые станут последствиями сегодняшних поступков. И заглянуть во время, которое наступит после смерти *Ego*, перейти через собственное небытие.

¹³ Синицына Н. В. Третий Рим. – М., 1988.

¹⁴ Литературное наследство. – Т. 97. – Кн. 1. – С. 338.

Романтический способ мышления, оставленный нам XIX и даже XVIII веком, вызывал к жизни давнюю тему *Exegi monumentum*, тему «памятника себе», для России и Украины – «Памятника» Пушкина и «Завещания» («Заповіту») Шевченко.

Возвышенное пророчество «Памятника» – это разговор о мире из пограничной ситуации и, в сущности, разговор о себе с позиций будущего, достигаемых только при переходе через рубежи собственного небытия, через дороги «того мира». В то же время это – разговор с будущим, видение современного через пророчество из будущего. Если проводить по возможности более широкие культурные параллели, то целесообразнее всего вспомнить проанализированный Мирчей Элиаде «шаманский полет» через «нижний мир», «мир предков» и разговор шамана с богами.

В XX ст. «Памятников» и «Завещаний» больше не писали. Не из-за скромности – поэты модерна нередко обнаруживали неслыханную в прежние времена самоуверенность. Просто в наш век никто уже не верил, что глас поэта является гласом Божиим.

Тютчев еще – поэт «Памятника», продолжатель пушкинской темы «Поэт и толпа». Его *Silentium* («Молчи, скрывайся и тай / И чувства и мечты свои. – / Пускай в душевной глубине / Встают и заходят оне / Безмолвно, как звезды в ночи, – / Любуйся ими – и молчи») – это слова *пророка*, который должен молчать, чтобы его слова не отозвались отчужденным смыслом в действиях толпы. Отсюда его гениальные строки: «Нам не дано предугадать, / Как наше слово отзовется, – / Но нам сочувствие дается, / Как нам дается благодать».

«Памятник себе» всегда является поэтическим завещанием, то есть словом для потомков и наследников, которые придут после смерти автора, – точь-в-точь как и в имущественном завещании, где голос покойника слышится среди живых субъектов права как голос равного среди равных. Сюжет «памятника» обязывает поэта занять романтическую пророческую позицию: глас поэта – глас народа – глас Божий. Занять таким образом, чтобы переступить через смерть.

Не слово, не призыв, который может вызывать обвал, а *пение-чувство*, единение в высоком чувстве, солидарность сердец – это и есть Божья благодать и субстанция России как империи духа.

Поэтому область поэта и пророка – не ясный день, в свете которого слово поэта бледнеет, как месяц в голубизне, а черная ночь, время единения со стихией бытия, страхом и хаосом, когда месяц сияет светом ясновидения.

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Наступит ночь – и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.
Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины, —
И мы плывем, пылающею бездной
Со все сторон окружены.

И еще:

Но меркнет день – настала ночь,
Пришла – и с мира рокового
Ткань благодатную покрова,
Сорвав, отбрасывает прочь...

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами —
Вот отчего нам ночь страшна!

Поэтому и заканчивается *Silentium* противопоставлением *дня*, когда рассеиваются тайны, — *ночи*, которая хранит чары души:

Лишь жить в себе самом умей —
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, —
Внимай их пенью – и молчи!

Философия и теология русской идеи, сформулированная Достоевским, близка к поэтике и философии Тютчева.

Для Достоевского завершением *католической* идеи был знакомый ему в фурьеристском варианте французский социализм, а политическим, государственным носителем – Франция. Германский культурно-политический круг он как-то не принимает во внимание, считая, что вся его самостоятельность имеет лишь исторический смысл протеста против католицизма и должна обветшать после краха последнего. Удивительно, – Англия всегда играла огромную роль в российской политике, прошла уже Гражданская война в Соединенных Штатах, Пруссия разгромила Францию и провозгласила образование Немецкой империи, – а Достоевский лишь бегло вспоминает народы «торговцев и судостроителей». В его представлении именно три «идеи» – католическая, протестантская и славянская – сошлись на «восточном вопросе» в решающем конфликте, решение которого может иметь судьбоносное мировое значение.

«Православие» Достоевского не очень похоже на реальное русское православие. Оно слишком полагается на личностный выбор, на волю и совесть индивида. Тем меньше похоже на политический и человеческий идеал Достоевского российское самодержавие. Но Достоевский не говорил о реальности – он характеризовал *идею*, идеал, как его возможно реализовать в данном «культурно-историческом типе» цивилизации.

Издав «Дневник писателя» за 1876 и 1877 гг., Достоевский не выполнил своего обещания продлить этот публицистический ежегодник, потому что в 1878 г. с головой ушел в работу над «Братьями Карамазовыми». В этом романе вставкой выглядит «Легенда о Великом инквизиторе», которая стала завершением «Дневника» – итоговым теологическим, философским и политическим трудом Достоевского-идеолога, не менее значимым, чем наилучшие произведения русских философов конца XIX ст. и Серебряного века.

Мировоззренческо-политическая идея русского православия, как ее представлял себе Достоевский, основывается на изложении «искушений Христа» во время его сорокадневной аскезы в пустыне после крещения в водах Иордана, согласно двум из четырех канонических Евангелий. Христос отказывается от трех способов легкой победы христианской идеи – завоевания неверных масс насилием в трех видах – *чудом*, *силой* и *экономическим интересом*. Обращение к фундаментальным измерениям человека – духовному, волевому (властному) и чувственно-материальному – свидетельствует о глубине понимания Достоевским структурных принципов уклада цивилизаций. Наибольшее чудо, по Достоевскому, – именно в появлении трех вопросов страшного духа в пустыне. «Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в

одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены здесь три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле».¹⁵

Основной замысел «Легенды» Достоевский сформулировал в конспекте вступительного слова перед чтением этого раздела на литературном собрании студентов университета: «Смысл тот, что если исказишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то вместе утратится и весь смысл христианства... Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом *социальной* любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему».¹⁶ Социализм как ипостась «католицизма» обвиняется в сочетании христианства с повседневными политическими целями, а следовательно, в пренебрежении к простому человеку, в переименовании принципа свободы выбора, который лежит в основе христианства, в таком презрении к массам, что его можно по-современному назвать элитаризмом.

Как это можно совместить с пушкинско-тютчевским «гласом поэта», отчужденного от «толпы»?

Оправдывая жанр своей «Легенды», Достоевский ссылается на опыт религиозных мистерий – как католических, так и православных. В частности, на «Хождение Богородицы по мукам», где Мария *посещает ад* (ср. путешествие через «тот мир»). Легенда Достоевского и есть мистерия. И при этом Достоевский вспоминает Тютчева: «Удрученный ношей крестной, / Всю тебя, земля родная, / в рабском виде Царь Небесный / исходил, благословляя». Неузнанный Христос явился «к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему Его народу».¹⁷ Его Христос молчит все время, «чтобы не прибавлять к тому, что уже было сказано, и чтобы не отнять у людей свободы».¹⁸ Достоевский все время подчеркивает, что, по мнению «католиков», отходя, Христос передал дело элите, католическому клиру (соответственно – социалистической партии). В этом он видит глубокую разницу между православно-русской и католически-европейской идеями.

Страдания правителей, по «западной» доктрине, будут заключаться в том, что они возьмут себе свободу и будут врать людям. «Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди вместе согласились на всеобщее пред ним преклонение» – «и чтобы непременно *все вместе*».¹⁹ «Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главное мучение каждого человека единолично и целого человечества с начала веков».²⁰

Первый вопрос в Евангелии от Марка звучит так: «Если Ты Сын Бога, пусть эти камни станут хлебом». – «В Писании сказано, – ответил Иисус, – “Не хлебом единым должен жить человек, но и словом, которое выходит из Божьих уст”».²¹ (В Евангелии от Луки – несколько более лаконично.) Достоевский комментирует это, выкладывая первый вопрос – уже не Сатаны, а Великого инквизитора, – таким образом: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, – ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии

¹⁵ Достоевский Ф. М. ПСС: в 30 т. – М., 1976. – Т. 15. – С. 230.

¹⁶ Достоевский Ф. М. ПСС: в 30 т. – М., 1976. – Т. 15. – С. 198.

¹⁷ Там же. – Т. 14. – С. 226.

¹⁸ Там же. – С. 228–229.

¹⁹ Достоевский Ф. М. ПСС. – Т. 15. – С. 231.

²⁰ Там же.

²¹ Канонические евангелия. – М., 1992. – С. 140.

камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отнимешь руку свою и прекратятся им хлебы твои».²²

Свобода или хлеб – вот как ставится «страшный» вопрос, и Достоевский отвечает: свобода, а «католики», социалисты, Запад – хлеб. «Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные».²³ «Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут: “Лучше поработите нас, но накормите нас”».²⁴

Второй вопрос – второе искушение – в Евангелии от Марка звучит так: «Тогда дьявол приводит его в Святой город, ставит Его на крыше Храма и говорит: “Если Ты Сын Бога, кинься вниз. Ведь Писание говорит: Бог ангелам Своим повелит оберегать Тебя – они на руки подхватят Тебя, чтобы нога Твоя не споткнулась о камень”». – «Там сказано также: «Не искушай Господа, Бога твоего», – ответил Христос».²⁵

Великий инквизитор-социалист спрашивает у Христа: «Так ли создана природа ли человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих остаться лишь со свободным решением сердца?» Христос «надеялся, что человек останется с Богом, не нуждаясь в чуде».²⁶ Чудо, тайна и власть – это то, что противопоставит сатанинский Запад (католичество, социализм) свободному выбору веры.

Третий дар Сатаны – меч кесаря, который взяла римская церковь. У Марка: «Опять берет Его дьявол – на очень высокую гору, – показывает ему все царства мира со всем их богатством и говорит ему: «Я все это отдам Тебе, если Ты, упав ниц, поклонись мне». – «Прочь, Сатана! – ответил Иисус. – Сказано: “Господу, Богу твоему, поклоняйся, Его одного уважай”».²⁷ Изложение позиции Запада Достоевским: «Приняв меч и порфиру кесаря, основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлебы их».

Три больших вопроса – это вопрос о хлебе, совести и власти.

И ответ Алеши Карамазова Соблазнителью-Ивану – гениально прост: «А клейкие листочки, а дорогие могилы, а голубое небо, а любимая женщина! Как же жить-то будешь, чем ты любить-то их будешь?»

Эта полнота и целостность жизни, экзистенция, радость и стихия бытия – это и есть основа «братства во Христе», православной субстанции «русскости», расширенной до всеславянства и всечеловечности. Как и у Тютчева, холодная рациональность политиков несоместима с этой «народной стихией», поскольку политико-правовое пространство вторгается между народом и государством и лишает их искреннего и непосредственного единства. «Католический клир», европейская политическая элита у Достоевского лишает народ ответственности, беря все на себя. *Отделение свободы от политики*, перенесение проблемы выбора от парламентов и газетной полемики до решения на религиозной, христианской основе в каждом конкретном жизненном конфликте, *что есть добро, а что зло*, – вот путь к *нерасчлененному единству бытия и сознания* в «русской идее».

²² Канонические евангелия. – С. 230.

²³ Там же.

²⁴ Там же. – С. 231.

²⁵ Там же. – С. 140.

²⁶ Достоевский Ф. М. ПСС. – Т. 14. – С. 233.

²⁷ Канонические евангелия. – С. 140.

Свобода является свободой выбора *оценки*, а не свободой выбора *действия*. В результате складывается особое русское решение проблемы свободы воли – способ противостояния неумолимой судьбе через ощущение судьбы.

В поэзии Тютчева этот фатализм был почувствован Блоком, который отметил его эллинский трагический характер. Полнее всего Тютчев выразил его в стихотворении «Два голоса» – в ответе на стихотворение Гете «Символы», написанное как масонский гимн. У масона Гете нет судьбы – его призыв к терпеливому труду человека-каменщика преисполнен оптимизма. Перекликается с масонским гимном стихотворение Тютчева только обидами – молчат могилы предков, и молчат зори над нами (вспомним слова Канта о двух наибольших тайнах: звездного неба над нами и морального закона внутри нас. Молчаливые могилы предков отзываются в нас лишь тайной морального закона). Стихотворение-реплика Тютчева (которое потрясло через полвека Александра Блока) звучит так:

1

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!
Над вами светила молчат в вышине,
Под вами могилы – молчат и оне.

Пусть в горнем Олимпе блаженствуют боги:
Бессмертье их чуждо труда и тревоги,
Тревога и труд лишь для смертных сердец...
Для них нет победы, для них есть конец.

2

Мужайтесь, боритесь, о храбрые други,
Как бой ни жесток, ни упорна борьба!
Над вами безмолвные звездные круги,
Под вами немые, глухие гроба.

Пускай олимпийцы завистливым глазом
Глядят на борьбу непреклонных сердец.
Кто, ратуя, пал, побежденный лишь Роком,
Тот вырвал из рук их победный венец.

Оба голоса-концепции дүэта судьбы и человека преисполнены, как отметил Блок, античного трагизма: человек не властен над фатумом (*роком*), сила его проявляется лишь в героическом презрении к всевластной судьбе, стойкости перед лицом неумолимого конца. С точки зрения «олимпийцев», с точки зрения фатума, конец смертного человека – это поражение, не победа; с точки зрения человека, субъекта истории, победителем, достойным зависти богов, является тот, кого одолел только фатум.

Не удивительно, что философия судьбы нашла самое полное выражение у великого россиянина Льва Толстого.

Кутузов в «Войне и мире» во время решающей битвы под Бородино терпеливо ожидает исторического решения – в действие вступили массы, последствия боя уже не зависят от полководца. На самом ли деле Кутузов Толстого похож на настоящего Кутузова – вопрос спорный. Но правда, что подобной философии судьбы противостоят жизненные и военно-политические установки Наполеона. Как вспоминает Гете о своих разговорах с великим авантюристом XIX века, «тот неодобрительно отозвался по поводу драмы о фатуме. Вина – знамение темных вре-

мен. А что такое фатум в наши дни? – прибавил он. – Фатум – это политика».²⁸ А политика зависит от человеческой воли, не воли богов-олимпийцев.

Первая мировая война

Октябрьский переворот стал возможным лишь благодаря Первой мировой *империалистической* войне, как мы в СССР привыкли ее называть, или Великой войне, как ее называли перед ее повторением – еще большей и еще более страшной Второй мировой. Ни одна из империй Центрального блока не пережила поражения. В Германии победила республика. Австро-Венгрия развалилась на составляющие национальные части. Турция не признала поражения, продлила войну и установила европейскую националистическую диктатуру, окончательно потеряв характер исламской империи. Парадоксально, но поражение испытала также и одна из стран победившей Антанты – Российская империя, и в результате на ее просторах была установлена неограниченная власть призрака коммунизма.

Колониальные «демократические империи» – Британская и Французская – пережили и Первую, и Вторую мировые войны. Они распались только в ходе третьей мировой войны, «холодной».

Ход Первой мировой войны хорошо изучен, приведены примеры довоенного соперничества больших государств, в первую очередь в колониальной политике, сотни раз повторен вывод, что мир был разделен и большие колониальные метрополии желали его передела. И мы привыкли к мысли о неизбежности первой Великой войны, о поражении государств Центрального блока, разгроме Российской империи – и, таким образом, к мысли о неизбежности русской революции.

Но никто еще не доказал, что европейская экономика не могла развиваться без военного нарушения политико-экономического равновесия. А следовательно, никто не доказал, что решение *начать мировую войну* было следствием *экономической необходимости* и продолжением экономической истории.

Давайте забудем, что история не знает *сослагательного наклонения*. Достаточно делить бытие на будущее время, в котором существует свобода выбора и ничего, кроме условного наклонения, нет, – и прошедшее время, в котором все события плотно упакованы и связаны причинно-следственными связями. В храме науки прошлое, историю, реконструировали как царство необходимости, но в будничной прагматичной политике пытались изучать ошибки предшественников и, следовательно, в будущем поправлять «историческую необходимость». Марксистские теоретики Красной армии в Москве так же, как и генералы Военной академии в Берлине, исходили с того, что поражения немецкой армии на Марне в 1914 г. могло бы и не быть, а следовательно, Германия *могла бы выиграть войну*, если бы не фатальные ошибки ее военного руководства. Другие военные теоретики утверждали, что произошло так, как должно было произойти, и фатум проложил-таки себе дорогу сквозь «толпу случайностей». И даже в СССР, где догматика исторической, в первую очередь экономической, необходимости под страхом наказания требовала, казалось бы, капитуляции перед Судьбой, невозможно было запретить умозрительный способ в истории. Ведь тогда лишними были бы все государственные структуры, призванные силой менять ход истории.

Трудно отрицать тот простой факт, что каждую битву можно или *выиграть*, или *проиграть*. Другими словами, война является *игрой*, игрой со своей тактикой и стратегией, которая может быть верной или ошибочной.

А если так, то в 1914 г. и *сам выбор войны* как способа решения мировых конфликтов, возможно, был чьей-то колоссальной *ошибкой*.

²⁸ Гете И.-В. Собрание сочинений: в 11 т. – М.; Л., 1980. – Т. 9. – С. 437.



Пулемет для защиты от самолетов на платформе Эйфелевой башни. 1916

Собственно, не раз даже и говорилось чьей. Больше всего блефовал и самым рискованным образом играл накануне войны император Германии. В основе агрессивности рейха лежал опыт предыдущей, франко-прусской войны 1870–1871 гг. При этом, хотя франко-прусская война была самой кровавой из всех посленаполеоновских войн XIX ст., все же погибло на ней лишь немногим больше, чем на Крымской войне: в обеих странах вместе потери достигали 57 тыс. человек убитыми.²⁹ Когда император Вильгельм II перед лицом поражения сказал: «Мы не хотели этой войны», – английский премьер-министр Ллойд-Джордж саркастически подтвердил: «Да, *такой* войны они не хотели».

²⁹ Урланис Б. С. История военных потерь. – СПб., 1994. – С. 106.



Новобранцы на Лионском вокзале. Париж, 1916

В действительности именно *такой войны* не хотел и не предусматривал никто.

Что же было мотивом серии политических поступков, которые поставили европейскую цивилизацию на грань катастрофы?

С весны 1905 г. до начала мировой войны насчитывают 6–7 политических кризисов, которые ставили Европу на грань войны. Каждый раз инциденты выплывали из франко-немецкого соперничества в Марокко или австро-российского соперничества на Балканах. Выстрел в Сараево повлек военный обвал неслыханных масштабов.

Борьба велась между империями, которые в XIX ст. были уже преимущественно колониальными.

Термин «колония» употреблялся со времен Рима и имел в разные времена разное правовое и экономическое значение.

Не только в Риме, но и в Греции, еще раньше – в Карфагене, – словом, город-государство в эпоху полисной цивилизации учреждал дочерний город, по латыни – *колонию* (на Руси – *пригород*). Колонии возникали на чужой, «варварской» территории. «Малая Эллада» находилась в Греции, «Большая Эллада» – на колонизируемых землях, например в Италии. С тех времен менялись правовые структуры колонизации, но колонией называли не всякую покоренную территорию, а лишь ту, которую заселяли и осваивали. В завоеванных Испанией землях Америки испанские поселенцы раньше назывались *колонами*.

Слово «колония» – того же происхождения, что и слово «культура»; лат. *colo* значило «обрабатываю», «выращиваю». Колоном был всякий крестьянин, позже – крестьянин в особом крепостном статусе; колоном был также всякий поселенец на новом месте.

В Древней Греции не ставилась проблема ассимиляции или хотя бы унификации прав греческого и местного населения: были эллины – и были варвары. Проблема унификации правового статуса метрополии и колоний в Риме была разрешена приравниванием всех сво-

бодных обитателей подвластных территорий на основе «публичного права» (*jus publicum*). Римские традиции унаследованы преимущественно французским колониализмом. Французы объявляли колониальные территории чем-то вроде собственных департаментов, где все население считалось, так сказать, «политическими французами», и при этом учитывались культурные, религиозные, политические особенности аборигенов. В учебниках истории, по которым учились и в департаменте Сены, и в Сомали, и в Провансе, и в Гвинее, писалось: «Наши предки были большими и рыжими, и они назывались галлы». Франция ставила целью ассимиляцию аборигенов или, если это было невозможно в результате большого культурного разрыва, «ассоциацию» их так, чтобы разница между французской метрополией и французскими «заморскими территориями» становилась как можно меньшей. Так когда-то великий Рим если не ассимилировал, то «ассоциировал» колоссальные европейские территории и заставил их разговаривать на настоящей или испорченной латыни, которая породила романские языки от Тахо до Дуная.

Творец нового броненосного Военно-морского флота Великобритании адмирал Фишер писал: «Пять стратегических ключей, которыми закрывается земной шар, – Дувр, Гибралтар, мыс Доброй Надежды, Александрия и Сингапур – все в английских руках!»³⁰

Английская колонизация больше похожа на эллинскую. В XIX ст. различались три типа заморских *владений* Британской империи: сэттльменты, или плантации, или *колонии*, как, например, Австралия и другие доминионы; торговые базы, или собственное *владение* (*possessions*), как Индия; военно-морские, или военные *базы*, как мыс Доброй Надежды, которые должны были обеспечивать жизнедеятельность первых двух типов владений.

Англичане в колониях и владениях считались покровителями или представителями интересов местного населения. Англичане оставались англичанами везде, куда бы их ни заносила судьба, и «свобода колоний» означала правовую автономию каждого *английского* заморского поселения. Британская империя, таким образом, не была *содружеством* наций (*Commonwealth*): это была империя англичан. Принцип колониальной свободы применялся к территориям, которые были «созданы британским народом или... с таким прибавлением британского народа, который бы позволял ввести представительские институты».³¹ В эпоху колониальной экспансии расширяется территория владений вокруг военных баз и изменяются системы управления каждым типом, что и приводит к различению собственно колоний и доминионов.

³⁰ Цит. по: Лихарев Д. В. Морские вооружения и милитаризм в конце XIX – первой трети XX в. // Морской исторический альманах. – СПб., 1995. – Вып. I. – С. 7.

³¹ Arend H. The Origins of Totalitarianism. San-Diego – N. Y.; L., 1979. – P. 127, 132.



Инвалид на коляске с английским флагом. Лондон, 1919

Мир, с *экономической* точки зрения, распадался на «хозяйственные территории», и каждое государство хотело иметь территорию как можно более широкую и более богатую. С *культурной* точки зрения, мир распадался на зоны, которые должны были быть интегрированы тем или иным способом вокруг больших европейских национальных культур. С точки зрения *военно-политической*, мир был «закрывающимся» определенными «ключами», содержащим болевые точки, расположенные по всему земному шару, – и эти точки были или казались жизненно важными для существования Великих государств, *империй*. Так реально выглядел принцип «нации-государства» на пороге XX века.

Три измерения, о которых идет речь, – экономическое, духовное и военно-политическое, – мы привыкли сводить к одному определяющему, экономическому. По крайней мере, политика является «концентрированным выражением экономики», а война – «продолжением политики другими средствами». К войне вели в таком случае экономические факторы, которые толкали народы и государства к «переделу мира».

«Загнивание» капитализма европейские левые теоретики видели в «стагнации» и «паразитизме», которые якобы находили проявление в переходе от экспорта товаров к экспорту капиталов.



Пылающая деревня на Восточном фронте. Польша, 1915

Среди огромного количества книг и статей на темы колониальной политики и империализма, которые писались в начале XX века, выделяются многочисленные труды «еретического» английского экономиста и политического писателя левой ориентации Джона А. Гобсона. Он отправился в 1899 г. в Южную Африку, чтобы писать об англо-бурской войне, познакомился с реальностью жизни колоний, с выдающимися деятелями тогдашней колониальной политики и пришел к выводу о том, что в колониях действует «особенно грубая форма капитализма».³² Гобсон написал около 50-ти книг, приблизительно по одной за год; в знаменитой книге «Империализм» (она вышла в 1905 г. и выдержала много изданий, на русском языке издавалась в 1927 г. в Ленинграде) он обосновывал позицию, которая принималась позже всеми левыми, в т. ч. марксистами. Согласно Гобсону, через недопотребление внутри страны возникает избыток товаров и денег, которые толкают на поиски новых рынков и предопределяют колониальную агрессию. Борьба за колонии, таким образом, это борьба за рынки сбыта и дешевые источники сырья.

Этот тезис был особенно старательно обоснован социал-демократическим теоретиком Рудольфом Гильфердингом, экономические выкладки и выводы которого были приняты В. И. Лениным (собственно, Ленин полностью принял теорию империализма Гобсона – Гильфердинга, дополнив ее только *политическим* выводом о том, что империализм является «последней и завершающей» стадией капитализма). Во второй половине века эти тезисы левых теоретиков повторила, например, Анна Арендт в своем блестящем исследовании природы тоталитаризма.

Гильфердинг особенно настаивал на том, что протекционизм больших государств разбивал мир на изолированные «хозяйственные территории». Это должно было объяснить природу империалистической экспансии, эра которой началась в 1870-х гг. и достигла апогея в середине 1880-х. Однако нужно отметить, что, невзирая на протекционистскую политику, не

³² Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли. – М., 1968. – С. 121.

было никаких признаков изоляции «хозяйственных территорий» – в 1870–1913 гг. обороты международной торговли выросли приблизительно в *четыре раза*!³³ Охранительные пошлины не компенсировали растущие возможности проникновения на «чужую» рыночную территорию, связанные с развитием транспорта, интернационализацией хозяйственной жизни, ростом и разнообразием потребностей национальных экономик.

Чрезвычайно красноречивы данные о *балансе* ввоза и вывоза (в млн франков).³⁴

	Экспорт		Импорт	
	1875	1913	1875	1913
Англия	7106	15 175	9424	19 330
Германия	3065	12 120	3907	12900
Франция	3837	6870	3537	8421
Россия	376	3323	4490	3004

В Англии и Германии, которые увеличили экспорт соответственно на 1/3 и в четыре раза, вырос еще больше импорт, а с ним и дефицит (особенно в Англии). Франция, в отличие от Германии и Англии, в 1875 г. имела позитивное сальдо; увеличив экспорт почти вдвое, она увеличила при этом дефицит намного больше, чем Германия. Лишь Россия осталась в 1913 г. страной с позитивным, даже немного улучшившимся сальдо.

Но большие государства не переживали при этом никаких трудностей! И фунт, и франк, и марка держались до войны очень крепко, в то время как рубль немного падал. *Большие государства имели большие деньги*, и платежный дефицит этих государств полностью компенсировался выгодами от экспорта капитала. Германии в 1913 г. для покрытия дефицита достаточно было притока от зарубежных вложений меньше чем на миллиард марок, Франции – полтора миллиарда франков.

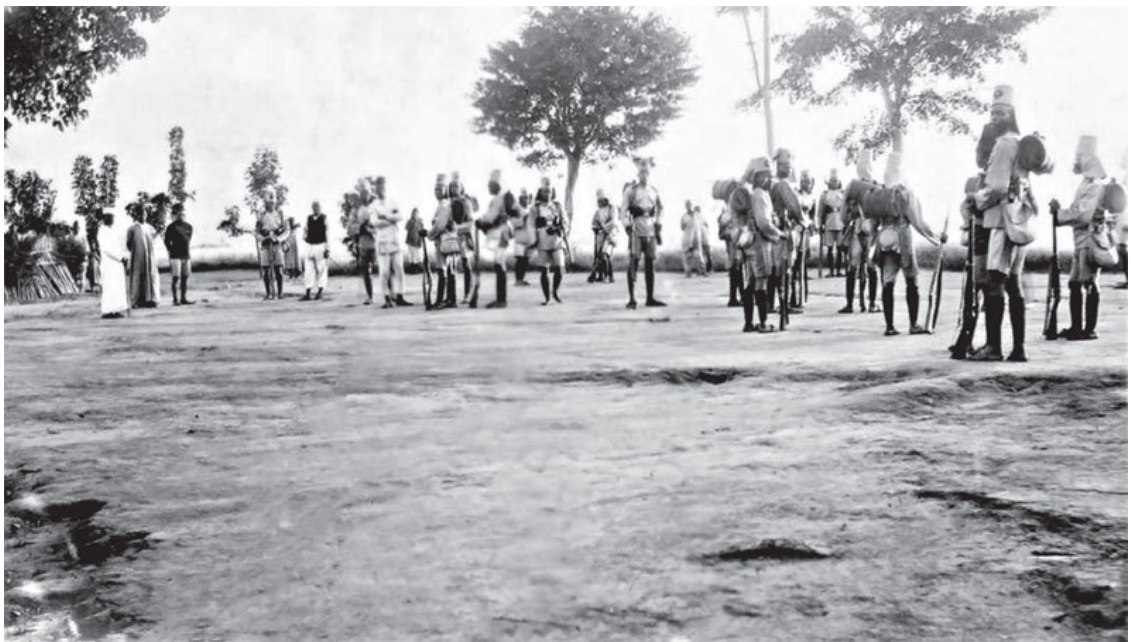
Никакой стагнации и паразитизма не знал «загнивающий Запад» на рубеже веков, в период, который получил ироническое название “la belle époque” («прекрасная эпоха»). С конца XIX ст. началась вторая промышленная революция; ключевые новации того времени – паровая турбина, электроэнергия, железные дороги, телефон, радио – дали огромный толчок индустриальной цивилизации. Экспорт капитала не только не свидетельствует о прекращении промышленного развития в государствах-экспортерах – он стал важным условием нагромождения капитала и, следовательно, новых вложений в экономику.

³³ Статистические данные взяты из книг: *Rusiński Władysław. Zarys historii gospodarczej powszechnej. Czasy nowożytne i najnowsze (1500–1939).* – Warszawa, 1970. – S. 382.

³⁴ Там же.



Британские стрелки в Африке



Африканские части на отдыхе

При этом экспорт капитала осуществлялся в первую очередь не в колонии, а в развитые страны и страны, которые быстро развивались! Так, вложения Англии на 1913 г. составляли 3,763 млн фунтов стерлингов, в т. ч. на развитые страны, доминионы и Россию приходилось 1,907 млн фунтов стерлингов, на Латинскую Америку – 1,506 млн фунтов стерлингов. А на Индию с Цейлоном, классические колонии, приходилось всего 378,8 млн фунтов стерлингов – приблизительно столько, сколько на Аргентину или Южную Африку! Все другие колонии привлекли менее 100 млн, «полуколонии» Китай, Египет – всего лишь по 44 млн фунтов стерлингов!



Англичане на палубе корабля

Франция вложила накануне войны в свои колонии *менее 1/10 своих инвестиций* (4 млрд франков из 45 млрд). Капиталовложения Германии во всю Африку составляли 2 млрд марок из общей суммы 23,5 млрд, *то есть тоже десятую часть*, а в Россию – 1,8 млрд марок! За какие инвестиции она воевала?

В «горячих точках» планеты накануне войны продолжалась острая конкурентная борьба между банками разных стран. В России находилось 110 млн фунтов стерлингов, 11,3 млрд франков, 1,8 млрд марок; в Турции – 24 млн фунтов стерлингов, 3,3 млрд франков, 1,8 млрд марок; на Балканах – 2,5 млрд франков и 1,7 млрд марок. Но в Америке и английских доминионах немцы имели намного больше – 7,5 млрд марок против 3,5 в Турции и на Балканах; Франция – 8 млрд франков против 5,8 в Турции и на Балканах!



Английские офицеры с собачкой

Конечно, анализ экономических интересов и потоков капиталовложений покажет, что в случае военного выигрыша каждое государство получало и материальный, экономический выигрыш. Но об экономической *необходимости* военного выбора, то есть об *экономическом крахе системы без насильственного «предела мира»*, не может быть и речи.

К сказанному можно добавить, что борьба за «хозяйственные территории», или «распределение и передел мира», была борьбой за кот в мешке. Никто до завоевания каждой такой территории не знал толком, что на ней находится. Лишь в Северном Алжире к 1880-м гг., через полвека после его завоевания французами, был закончен период общего географического и геологического изучения; итог ему был подведен в капитальном труде Ж. А. Баттандье и Л. Трабю, опубликованном в 1898 г.³⁵ Несколько раз мировая война едва не вспыхнула из-за соперничества Франции и Германии за Марокко.

В свете данных, приведенных в цитируемой книге об открытии Африки европейцами, вызывает удивление вывод авторов о том, что каждое из государств «хотело стать единоличным хозяином плодородных земель и богатейших недр Марокко».³⁶ Откуда они знали в эпоху довоенных кризисов, что недра страны богатейшие?

География государства Марокко оставалась на период марокканских кризисов 1905–1911 гг. тайной для европейцев. Лишь «дорога послов» от Танжера до Феса была более-менее известной дипломатам-разведчикам, и отдельные группы немецких путешественников в 1870–1880-х годах проникали в глубь страны преимущественно под видом местных жителей или арабских купцов. В 1901–1907 гг. пять путешествий по Марокко осуществил французский геолог Бровей, в 1906 г. геологическую съемку здесь начал

³⁵ Горцинг М. Б., Липец Ю. Г., Олейников И. Н. История открытия и исследования Африки. – М., 1973. – С. 414.

³⁶ Там же. – С. 415.

немец Маннесманн с братьями. Лишь после французской оккупации в 1912 г. началось систематическое изучение территории Марокко.

В последней трети XIX века экспедиции Стенли, Ливингстона, бельгийского короля Леопольда, Камерона, Серпа Пинту, братьев ди Брацца, один из которых оставил нам название Бразавиля, и десятков забытых в настоящее время английских миссионеров и немецких лейтенантов, часто людей, слепым случаем вовлеченных в азартную игру открывателей новых земель, всех тех, кто пробирался среди тропических лесов и болот водами Убанги, Уэле или Луалубы, искал легендарные земли, проходил невольничьими тропинками через горы Митумба и пастбища Приозерья, через саванны вплоть до побережья Индийского океана, где уже торговались на суахили и где испокон веков рабов и рабынь продавали зинджам – чернокожим мусульманам, поставлявшим их на рынки стран ислама. «Британская Южно-Африканская компания» Сесилия Родса, «Британская Восточно-Африканская компания», «Независимое государство Конго», образованная лично королем Бельгии Леопольдом, английское «Церковное миссионерское общество», «Русское географическое общество», миланское «Общество коммерческого исследования Африки», «Немецкое Восточно-Африканское общество» и другие организации, которым не было числа, географы, охотники, ботаники, врачи, офицеры генеральных штабов, коммерсанты и просто авантюристы, которым не сиделось дома, – вся эта разношерстная публика делала крайне разнородную работу, исторический и человеческий смысл которой невозможно определить однозначно, тем более очертить просто как «деление и передел мира». Этот смысл может быть открыт лишь в соотношении всех тех открытий и овладений с общечеловеческим целым, что называется «мировой порядок».

Война 1914–1918 гг. не была войной за колониальные экономические интересы. Она оставалась национальной войной, как и войны XIX ст., только приобрела глобальный и чрезвычайно разрушительный характер.

Политика как продолжение войны другими средствами

В конечном итоге, война и политика были колониальными, но не столько в экономическом, сколько в духовном смысле. На старую цивилизацию Европы падал тревожный отсвет пламени жестоких страстей от экспансии в забытые историей околицы человечества. Киплинг и Пьер Лотти выразили тот беспокойный дух конкистадорства, который охватил именно сердце Старого Света. Отзвуки агрессивности нового конкистадорства были более существенными факторами европейского развития, чем скороспелые капиталы.

Больше всего азарта у европейцев вызывали именно торгово-промышленные авантюры, приносившие быструю прибыль и открывавшие, казалось, бескрайние перспективы обогащения.

Английский писатель конца XIX ст. Р. Б. Каннингем Грэхем (Дон Роберто) написал книгу об одном из великих испанских конкистадоров, Эрнандо де Соро, в которой показал романтическую сторону безжалостной и кровавой старой конкисты. На это отклонение бывших испанских завоевателей и колонизаторов от буржуазной прагматичной и алчной колонизации в духе короля Леопольда обратил внимание в письме к Дону Роберто английский писатель польского происхождения Джозеф Конрад, один из защитников завоеванных африканцев и в то же время романтик освоения африканского континента.

В запале лихорадочной активности, особенно по добыче каучука, как в Африке (Конго), так и в Америке (бассейн Амазонки) возникали компании, которые эксплуатировали труд негров и индейцев с неожиданной, неслыханной, садистской жестокостью. Разоблачению урод-

ливой жестокости компаний с британским капиталом были посвящены два доклада британского генерального консула Роджера Кейзмента, ирландца по происхождению, который позже, в 1916 г., был повешен англичанами за организацию доставки немецкого оружия восставшим землякам. Доклады Кейзмента стали обвинительным актом в адрес нового конкистадорства и впервые заставили задуматься над угрозой европейской цивилизации, которая исходит от нее самой.

История экспансии европейской цивилизации конца XIX – начала XX ст. на мировые просторы – это балансирование на грани провалов в черное прошлое, сквозь туманную завесу, едва подсвеченную и подрисованную романтическими красками, балансирование на грани неслыханного варварства и «пространства смерти», которое формировалось на колониальных околицах цивилизации.

Жестокость начинается с вполне рациональных актов, направленных на установление контроля: нужно, чтобы производительность труда была не ниже определенного минимального уровня, чтобы рабочие не разбежались, чтобы, в конечном итоге, они боялись послушаться. Шаг за шагом нарастает жестокость, все менее обоснованная рационально, вместе с ней растет страх, распространяются мифы о каннибальской дикарской мести, пока основа террора не теряет остатки рациональных мотивов и не превращается в иррациональную, сугубо мифологическую, идеологию ада. Издевательства и убийства становятся нормой, пытки применяются в эндемических масштабах, образуется «пространство смерти» – каверна в человеческом бытии. Ненависть порождает страх, страх и ненависть вызывают бессилие, молчание и одиночество большинства. В «пространствах смерти», как в одной тюремной камере, объединены палачи и истязаемые, и обновить дискурс можно, лишь создав новый, *контрдискурс*, в котором смерть такая же привычная вещь, как и жизнь, и нет разницы между добром и злом. Усиливаются и идут вверх человеческие элементы самые примитивные и наиболее некрофильские, нарастает индифферентность – приближается *ад*.

Вот именно этот ад и является альтернативой порядка, и если колониальная система является зеркалом метрополии, то устроенный в ней ад – это хаос, антипод европейского права и европейской морали. И все это объединено в рамках одной «нации-государства».

В 1976 году французский писатель Жак-Франсис Роллан опубликовал книгу «Великий Капитан»³⁷ – результат его работы в архивах. Он обнаружил документы об одной из французских колониальных экспедиций конца XIX века, которые были засекречены, т. к. порочили французскую армию, да еще во времена дела Дрейфуса. Колонны капитанов Вуле и Шануэна в 1899 г. продвигались от берегов реки Конго в пустынные районы африканского востока, чтобы завершить объединение французских владений в одну большую территорию. Оба капитана славилась своей грубостью и англофобией, что для командования после англо-французского инцидента при Фашоде скорее свидетельствовало в их пользу. По пути французские вояки беспощадно расправлялись с местным населением, истребляя всех, в том числе женщин и детей. После одного из боев просто так было убито около 10 тыс. африканцев. Как говорил один свидетель, трупы, в том числе детские, висели на деревьях, «как черные стручки». В обстановке вседозволенности руководители экспедиции потеряли разум. Убив руководителя встреченной французской колонии и ранив его заместителя, капитан Вуле заявил солдатам: «Я больше не француз, я черный вождь. С вами я могу учредить империю». В конце концов Вуле и Шануэн были убиты, а скандальное дело оставалось тайной вплоть до 70-х гг. XX века.

Освоение Европой новых земель стало испытанием европейской цивилизации – особенно тогда, когда европейцы получили новое оружие, способное истреблять сразу множество туземцев. Таким оружием массового истребления стала в конце XIX ст. винтовка, которая заряжается целой

³⁷ Rolland J.-F. Le Grand Capitaine. – P.: Grasset, 1976.

обоймой, и особенно пулемет. Его применение позволило англичанам сокрушительно разгромить восстание Махди в 1885 г. в Судане. О жертвах, которые понесли несчастные готтентоты в войне с немецким генералом фон Тротта, страшно вспоминать.

В пределах одного национального государства оставались народы, о равенстве и свободе которых не могло быть и речи. Для французов это означало крах самой идеи «ассоциации», англичане создавали в колониях свой отдельный изолированный мир, за пределами которого могло происходить все, что угодно. Трудно сказать, какой путь цивилизации был страшнее.

В 1861 году, на заре эпохи колониализма и империализма, лондонское Этнографическое общество было неприятно удивлено докладом французского исследователя дю Шайо, который объяснял и оправдывал религию африканцев и черты их характера. На следующем заседании капитан Ричард Бертон доказывал, что единственная позитивная черта туземцев – «ненормально развитая прилипчивость, или, говоря простым языком, особая сила привязчивости». «Как только африканец взрослеет, его умственное развитие останавливается, и с этого момента он идет не вперед, а назад».³⁸ В докладе на заседании этого же общества в 1866 г. сэр Сэмюэл Бейкер по возвращении из экспедиции к Верхнему Нилу утверждал, что мозг африканца «такой же стоячий, как и болота, которые составляют его крошечный мир».³⁹ Каноник Фаррар в материалах заседаний Этнографического общества в 1865 г. писал, что черты лиц африканцев «однообразны и ничего не выражают», их ум характеризуется «тупым и пустым однообразием», они «не предложили ни одной идеи... не додумались ни до одного открытия».⁴⁰ Это высказывания людей науки, а что уж говорить о малоинтеллигентных капитанах и коммерсантах!

В конце XIX века европейский мир с огромным вниманием следил за военным конфликтом между Великобританией и бурами – потомками голландских колонистов в Южной Африке.

В конечном итоге, война англичан против буров действительно была войной за утверждение Британской империи на землях, уже освоенных бурами, и войной крайне жестокой.

Все симпатии образованного общества были на стороне буров. На улицах российских городов шарманщики пели: «Трансвааль, Трансвааль, страна моя, ты вся горишь в огне!» Никто не вспоминал, что буры относились к своим чернокожим рабам хуже, чем к скотине, потому что даже домашний скот не мордуют до смерти. Никто будто не замечал, что Британская колониальная империя запретила рабство и работорговлю в своих колониях еще в 1831 г., на тридцать лет раньше Соединенных Штатов, что вызывало конфликт с испанскими и португальскими работорговцами.

Дж. Гобсон первым, кажется, отметил опасность, которой для либерально-демократической идеологии являлось включение колониальных народов в состав наций-государств. Национальное государство, нация-государство – один из принципов построения западной цивилизации. Включение в состав государства этнически и культурно абсолютно чужих компонентов нарушает принцип *политической нации*, на основе которого завязывались в европейской истории социальные и межэтнические конфликты и без которого нет суверенитета народа – правового и идеологического основания демократии. Если внутренняя политика является продолжением войны другими средствами, то политическая нация не может быть демократией.

Перед Англией эта проблема стояла на протяжении всей ее истории.

³⁸ Цит. по: Дэвидсон Бэзил. Африканцы. Введение в историю культуры. – М., 1975. – С. 12.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. – С. 29.

Ирландия – угроза «нации-государству»

Иностранца в Англии поражает у входа в подъезд традиционного двухэтажного дома каменный лев, левый бок которого разрисован в другой цвет, нежели правый. Стремление англичанина иметь собственный угол на земле реализуется здесь в том, что ему принадлежат – хотя бы как квартиросъемщику – два этажа в отдельном подъезде, с отдельным лоскутком земли – «садином» в один квадратный метр – и половина льва.

Английский индивидуализм удивляет даже европейских мелких буржуа.

Солидарность, высокая дисциплина и мужество в коллективных действиях всегда соседствовали на Британских островах с расчетом и групповой ограниченностью. В частности, англичане отличались нескрываемой враждебностью к чужестранцам; слово «иностранец» имеет в Англии неприятные, пренебрежительные коннотации.

В поезде англичанин может просидеть молча рядом с соседом по вагону, не делая попытки познакомиться, – знакомство без рекомендательного письма в Англии традиционно было почти невозможным. Невмешательство в чужие дела – закон английского быта, как и готовность прийти на помощь в случае, когда тебя позовут. На корабле, который терпит бедствие, черствые и эгоистичные англичане – образец настоящих джентльменов: мужчины никогда не покидали судно, не устроив сперва в шлюпки более слабых, женщин и детей.

Национальная солидарность основывалась всегда на четком классовом размежевании общества и умении правящих слоев найти консенсус, достичь компромисса классовых интересов. Разграничение начиналось в школьные годы даже в социально однородной среде; тот, кто закончил public school (государственную школу), да еще и не класс «а» для более способных, а какой-то из «в» или «г», куда отсеивались более слабые, не имел никаких шансов достичь каких-либо высот в жизни. В правящую элиту входил тот, кто закончил колледж в Итоне и состоял членом одного из аристократических клубов; люди из Ист-Энда, восточного района Лондона, обречены были пить свое вечернее пиво в пабе, где проводили свободное время их предки. В Англии не было постоянного войска и почти отсутствовала бюрократия, а криминальная полиция всегда активно поддерживалась гражданами. Эффективность политической власти достигалась не деспотизмом администрации, а силой традиции.

А сила традиции базировалась на коллективном противостоянии английского общества чужестранцам, к которым в давние времена относилось в первую очередь коренное кельтское население Британских островов. Секреты особенностей английского общества раскрываются при учете длительного сотрудничества всех социальных слоев населения со времен внутренней колонизации территории Британских островов.

В 1367 г. Англия приняла так называемый Килкеннейский устав, согласно которому англичанам запрещалось вступать в брак с ирландцами и вообще иметь с ними какие-то личные взаимоотношения. Даже сейчас доля англичан в населении ирландского острова незначительна. В государстве Эйре их несколько десятков тысяч, как и в Ольстере; основную часть агрессивного протестантского населения Северной Ирландии составляют не англичане, а шотландцы.

Система самой изоляции английских поселенцев на новоосвоенных землях, которая стала признаком колоний английского типа, давно нашла самое яркое выражение в Ирландии, которая не стала колонией в буквальном смысле слова – она долго оставалась подвластной, покоренной территорией королевства Англии и Шотландии без права на собственное национальное имя, английской территорией, но почти без английских колонизаторов и юридически

– равноправной частью королевства. Теоретически Ирландии не было – были бедные и темные островные провинции Великобритании. В Британской империи не прижились те сакральные понятия Родины и Патриотизма, которые стали фундаментом либеральной политической риторики после Французской революции. Но была реальна солидарность «своих», причем не на трибальном уровне ощущения «общей крови», а на уровне преданности государству (ритуально – королю или королеве) и культуре (от Шекспира и парламента к овсянке и яичнице с жареной ветчиной на завтрак). То есть с тем комплексом идей, чувств и норм поведения, который называется «нацией».

Кельтская составляющая в виде валлийцев, которые сохранили свой язык лучше, чем ирландцы, и шотландцев, долго сохранявших по крайней мере свой ужасный акцент, не вредила этой британской солидарности. А ирландская вредила – более того, портила всю картину и ставила под сомнение сами понятия «нация» и «национальный интерес».

Англия завоевала остров еще в XII ст., но так его и не освоила. Великий английский революционер Кромвель со своими отрядами «железнодорожных» сократил население острова почти вдвое, вырезав в 1641 г. около 650 тыс. ирландцев. Окончательную победу Англии, казалось, принесло поражение католического короля Якова, последнего представителя династии Стюартов, в 1690 г. на ирландской реке Бойн от войска призванного на английский престол Вильгельма Оранского. На протяжении XVIII века ирландцы не имели права на национальное самосознание и даже на официальное самоназвание нации, и называли свою страну иносказательно – Кэтлин-ни-Хулихен-Грануэйл, «бедной бабушкой», «шелковой буренкой». За это время Англия приложила колоссальные усилия, чтобы ликвидировать основу ирландской солидарности – клановую организацию общества.

Слово «клан» кельтское; фамилия «О'Хара» значит у ирландцев и шотландцев «внук клана Хара», фамилия «Мак-Миллан» – «сын клана Миллан». Чтобы искоренить клановые структуры, англичане запретили носить традиционную мужскую одежду – юбочки-килты, клетчатые гамаши и большие суконные береты, поскольку по одежде ирландец всегда мог определить, к какому клану относится мужчина. В XIX ст. ирландцы одевались приблизительно так, как англичане в XVIII веке.

Фанатичные противники католической Ирландии, оранжисты Ольстера, поднимают традиционный тост: «За вечную, славную и благоговейную память великого и хорошего короля Вильяма III (то есть Вильгельма Оранского. – М. П.), который лишил нас папства, рабства, своеволия властей, медной монеты и деревянных башмаков». Что и говорить, Англия принесла и твердый фунт стерлингов, и демократию, и бытовую цивилизацию в окутанный атлантическими туманами край торфяников, озер и бесплодных гор, покрытых зарослями вереска. Но несла она его в сопровождении таких несправедливостей, что ненависть к англичанам была сильнее хотя бы уважения. И в Ирландии всегда имелись достаточно энергичные люди, готовые воевать за папство, медные деньги и деревянные башмаки.

С V века, со времени, когда святой Патрик высадился на ирландский берег в Балликинлари, Ирландия играла в европейском мире роль католического миссионера.

Католическая вера приобрела в Ирландии особенную романтико-мистическую окраску, вытеснив или ассимилировав традиционную кельтскую мифологию и дичайшие предрассудки. В новейшую эпоху глубокая религиозность в Ирландии соседствовала с модными мистическими увлечениями, и вообще католицизм в Ирландии являлся антиподом и протестантизма, и духа просветительства. Именно поэтому трагически бессмысленно противостояние «Эйре – Ольстер», поскольку здесь традиционной религиозности ирландцев противостоит не более высокий и отрефлектированный просветительский скептицизм, а такой же ограниченный, только еще более агрессивный религиозный жестокосердный квиетизм «настоящих голу-

бых» (давнее название шотландских пресвитерианцев не имеет ничего общего с современным значением выражения «голубой»). Противоположность европейски образованной Англии и консервативной старозаветной Ирландии приобрела характер злобного противостояния католиков и протестантов.

Ирландские монахи доходили до славянских земель, и допускают даже, что у славян еще до кириллицы было письмо – «резы», созданное этими миссионерами.

Это стало проклятием английской демократии. Но также и проклятием Ирландии.

В 1800 г. автономный парламент Ирландии был ликвидирован, наступила эпоха Унии – и вместе с тем началась новая эпоха борьбы за Ирландию, эпоха Джона О'Коннелла и Чарльза Парнелла.

Протестанты создали в конце XVIII ст. орден оранжистов (оранжевый цвет символизировал Вильгельма Оранского); католики демонстративно и символично поедали на своих собраниях апельсины. Это было бы смешно, если бы история ордена оранжистов не началась с резни католиков в ольстерском городе Арма. С того времени непримиримое противостояние на уровне средневековой межконфессиональной озлобленности сопровождает политическую жизнь Ирландии. И английские консерваторы всегда держались за ольстерский электорат, тогда как либералы готовы были на компромиссы.

О'Коннелл организовывал грандиозные – временами миллионные – митинги противников Унии, борцов за равноправие католиков и протестантов, и добился успеха. Противостояние носило сугубо религиозный характер, как во времена Кромвеля и Стюартов. О'Коннелл умер в Италии, сердце его похоронено там, в церкви Св. Агаты, тело – в Дублине.

Парнелл ушел из жизни совсем молодым. Он влюбился в жену капитана О'Ши, Китти, она бросила мужа и ушла к Парнеллу; капитан сначала смирился, а затем подал в суд. И здесь от пламенного вождя ирландского движения отказалась целомудренная католическая церковь, а за ней большинство ирландской фракции парламента. Это произошло в 1891 г. Выступая на митинге, Парнелл простудился и умер. И пришлось все начинать сначала. От Парнелла осталась только легенда. Когда началась англо-бурская война, многие ирландцы верили, что Парнелл жив и воюет под именем бурского генерала.

Английские либералы всегда пытались провести в жизнь какой-либо вариант *home rule bill* – билля о самоуправлении, и эти попытки регулярно срывались ольстерскими протестантами в союзе с консерваторами. Консерваторы конца XIX – начала XX ст. – Джозеф Чемберлен, лорд Роберт Сесил, Рэндольф Черчилль – выступали в то же время как активные империалисты и решительные противники любого самоуправления для Ирландии. Либерал Гладстон вынужден был уйти в отставку в 1893 г. из-за того, что был отклонен его проект гомруля. А в 1906-м, после победы либералов на выборах, которая положила конец двадцатилетнему правлению консерваторов, страна очутилась на грани гражданской войны из-за отчаянного сопротивления ольстерских протестантов попыткам провести в жизнь гомруль – сопротивления, поддержанного армией, отказавшейся применять оружие против братьев по духу. Армейские офицеры, преимущественно с консервативными и националистическими взглядами, как и во многих других странах, начали подавать в отставку. Надолго в отношениях между гражданскими правительствами и военным командованием воцарилась подчеркнутая терпимость гражданских: политики, особенно либеральные, побаивались рецидивов 1906 г. Это был не только кризис ирландского общества, но и кризис профессиональной английской армии, основанной на принципах добровольности.

«Гэльское возрождение» разворачивалось в первую очередь в формах культурничества: возникали музыкальные общества (ирландцы очень музыкальны и любят пение), общества

содействия ирландскому языку, по изучению древних национальных видов спорта и тому подобное. Сестры Йейтса создали в селе Дандрам (так называлось также священное место на Тропинке Гигантов близ Дублина) центр возрождения ирландских ремесел и издательство, где стихотворения Йейтса печатались на бумаге, сделанной ручным способом. Кое-кто из радикальных деятелей возрождения готов был порвать с религией, которая придавала борьбе безнадежно консервативный характер. Но глубокий мистицизм оставался присущим ирландскому движению. В частности, большое влияние на Ирландию имела наша Елена Блаватская и организованное ею Теософское общество, отделение которого существовало и в Дублине.

Упорная национально-освободительная борьба завершилась в 1922 г. предоставлением трем из четырех традиционных провинций Ирландии статуса доминиона, который в 1937 г. был легко изменен на статус независимого государства (до 1945 г. Эйре оставалась в составе Британского содружества).

Собственный язык ирландцы практически давно утратили; в настоящее время в Эйре не найдешь места, где бы господствовал гэльский язык – лишь в самых отсталых окраинах Ирландии, в горах запада и юга, разговаривают на двух языках – английском и гэском. Несмотря на активную поддержку гэльского языка со стороны ирландского государства, в Эйре число лиц, которые владеют им, сегодня меньше, чем было в 1937 г., когда Ирландию провозгласили независимой, и не достигает 700 тыс. человек.

Первым президентом Свободного Ирландского государства в 1922 г. стал журналист и политик Артур Гриффит, основатель националистической партии «Шинн фейн», что в переводе значит «мы сами». Эти слова нужно было объяснять рядовым ирландцам, потому что кельтский язык большинство из них не знали тогда и не знают поныне.

Ирландия дала европейским национализмам образец двойной организации: легальное политическое крыло партии, определяющее парламентскую политику, и подпольное террористическое крыло, которое все больше подчиняет политиков. Ирландские избиратели поддерживали, правда, не военное крыло «Шинн фейн», а сравнительно умеренное легальное руководство партии.

В Эйре проживало в 1978 г. 3,2 млн ирландцев, а вне пределов родины – 4 млн, в том числе в США – 1,5 млн, в Англии – 2,25 млн. В столице Эйре Дублине насчитывалось тогда 710 тыс. ирландцев, а в Большом Лондоне – 750 тысяч.

Где же настоящая столица ирландцев?

Мы знаем Ирландию О'Коннелла и Парнелла, Йейтса и Гриффита, но знает ли большинство Ирландию Беркли и Свифта, Берка и Шерридана, Джойса и Бернарда Шоу? Или это уже не Ирландия?

Подавляющее большинство ирландцев жили в первой половине XX ст. в неприхотливых глинобитных домах на сельских фермах или в крошечных городках. По статистике 1970-х гг., почти две трети мужчин и около половины девушек в возрасте до 35 лет еще оставались неженатыми и незамужними, потому что не имели наследства: ферму, как правило, получал старший сын, а пригодной для возделывания земли в Ирландии очень мало. Поэтому эмиграция, в первую очередь в Англию, а позже и в США, оставалась для многих единственным выходом. Не удивительно, что население Ирландии сокращалось вплоть до середины XX ст., невзирая на многодетность ирландских семей.

Ирландцы выступают против «всего английского». Ирландская поговорка звучит так: «Бойся бычьих рогов, конских копыт и улыбки англичанина». Для многих и Шекспир оставался «улыбкой англичанина». Один из последователей Гриффита на посту президента страны – Дуглас

Гайд, знаток кельтской филологии и активный деятель гэльского возрождения, известен как крайний националист, который ненавидел «все английское».

Но виновата ли в этом Англия?

Картофель быстро стал основным продуктом питания. В 1847 г. Ирландию постиг страшный голод в связи с неурожаем картофеля. Население страны уменьшилось с 6,5 млн человек до 4 млн (1 млн умерли от голода, 1,5 млн выехали в Англию и США), и с того времени вплоть до середины XX века непрерывно уменьшалось. Как эта беда отразилась в памяти «искреннего ирландца» – читаем в монологе Гражданина в романе Джойса «Улисс»: «У нас есть большая Ирландия за океаном. Их выгнали из родительского дома и родной страны в черном сорок седьмом году. Их глинобитные домики и придорожные хижины сравнивали с землей, а в «Таймсе» радостно предвещали саксам, что скоро в Ирландии останется не больше ирландцев, чем краснокожих в Америке. Паша турецкий, и тот прислал нам какие-то пиастры. Но саксы умышленно пытались задуть голодом нацию, и хоть земля родила вдоволь, британские гиены напрочь скупали все и продавали в Рио-де-Жанейро. Крестьян наших они гнали толпами! Двадцать тысяч из них распрощались с жизнью на борту плавучих гробов. Но те, кто достиг земель свободных, не забыли земли рабства. Они еще вернутся и отомстят, это вам не мокрые курицы, сыновья Грануэйл, защитники Кэтлин-ни-Хулихен».

Хлеб и молоко были основной едой ирландца; собственно, и не хлеб – до последнего времени в селах на специальных треногах ежедневно пекли овсяные или ячневые караваи.

В глухомани севера, в селах Конноута еще в XX веке кое-где крыли крыши соломой достаточно примитивным ирландским способом, возили навоз на поля санками-волокушами, мальчиков и девочек одевали в старинные юбочки-кильты. Когда на рубеже веков началась активная деятельность гэльской лиги, получил распространение «старинный ирландский костюм» – зеленое платье с пышной полудлинной юбкой, плотно прилегающим лифом, вышитым «кельтским узором» и подпоясанным таким же расшитым шерстяным поясом. Хотя элементы ретро в этой моде на «настоящую Ирландию» и были использованы, в основном все это – театр и красивая выдумка. Искусственно созданная романтическая Ирландия – это не реальная традиция, а специально сконструированное прошлое, которое должно привлекать, как старинная сказка.

Духовный портрет Ирландии, острое переживание ирландской проблемы и осмысление на ее фоне проблем европейской цивилизации в целом можно найти в романе Джеймса Джойса «Улисс», который сегодня, пользуясь постмодернистской терминологией, называют образцом деконструкции реальности.

Джойс был неуравновешенным человеком с безосновательными страхами и разными чудачествами, по психическому складу очень похожим на Гоголя. Он преклонялся перед духовным вождем гэльского возрождения Йейтсом, но его раздражало консервативное ирландское оппозиционное общество. Если ирландское общество в Великобритании характеризовалось протестной, вызывающей *антиструктурой*, то Джойс был богемой и антиструктурой в антиструктуре. Ироническое отношение к ограниченным ирландским патриотам, антиангличанам и антисемитам проходит и через его рассказы, и через «Улисс». Этот роман-одиссею можно назвать антироманом и антиодиссеей, и именно как неконформистский вызов он был воспринят культурным Западом.

Великий ирландец Джеймс Джойс писал роман «Улисс» на протяжении Первой мировой войны, находясь в Швейцарии. Роман был закончен в 1921 г. Его воспринял только литературный Париж, где он был напечатан сразу же. В США «Улисс» публиковался в журнальном варианте в 1918–1920 гг., но был запрещен, как непристойный, по инициативе Нью-Йоркского общества

по искоренению пороков (запрет после громкого процесса отменили только в 1933 г.). В 1936-м роман появился в Англии и США и только в 1960 г. – в Ирландии.

Поначалу роман воспринимается как калейдоскоп впечатлений, как правдивое, вплоть до натурализма, изображение жизни в импрессионистском стиле – через сосредоточение внимания на потоке сознания и подсознания, на явной видимости не связанных мгновений внутренней жизни, словно цветных точек на полотнах Поля Синьяка. Новая манера письма только способствует выпуклой четкости картины, разве что откровенность демонстрации скрытой внутренней жизни действительно местами граничит с непристойностью. По реалистичной точности воссоздания Дублина «Улисс» можно сравнить с телефонной книгой. Но чем дальше, тем текст все хаотичнее, все больше разваливается, и если бы автор с такой назойливостью не вставлял роман в пространство скрытых цитат, он утратил бы подобие какой-либо организации.

Как и у Гомера, стержнем повествования является путешествие Одиссея в поисках дома – и в то же время поиски отца Телемахом, сыном Одиссея. Роман Джойса – не символическое переосмысление реальности; Стивен Дедал не символизирует Телемаха, как Блум не символизирует Одиссея: просто трезвые умные разговоры и пьяные разглагольствования, типичные конфликты типичных ирландцев и бессмысленные странствия героев по Дублину между барами и борделями и прочие бытовые и грязные мелочи жизни с опорожнениями и оргазмами – все это старательно *накладывается* на узловые моменты античного эллинского произведения, еще мифа, но уже и зародыша будущих приключенческих повестей-путешествий. Мифология протеизма – метаморфоз Протея – отвечает бесконечным вариациям одного и того же явления, одной и той же личности в зеркалах субъективного восприятия людей. Стивен Дедал, учитель и филолог-шекспировед, ищет свое настоящее «Я» среди своих двойников в истории, своих духовных предков, ищет духовного отца – и должен был бы найти его в суетливом и неприятном еврее Блуме, за которым стоит отеческая цивилизация Библии. И Блум не находит Стивена Дедала, он в призрачных видениях в конечном итоге встречается с покойником, маленьким Руди, своим сыном, – заключительные сцены романа являются или пьяными галлюцинациями, или предсмертным бредом.

Внутреннее *литературное пространство*, над построением которого Джойс работал с особой тщательностью, – это структура «Одиссеи» Гомера, сопоставление с которой придает «Улиссу» настоящий смысл. Подобно «Мертвым душам» Гоголя, которые читаются лишь в литературном пространстве Дантового «Ада».

Вот, собственно, и вся символика. Потому что и поисков чего-то значительного в «Улиссе» не видно – есть бессмысленная суматоха. Встреча Дедала и Блума в романе не имеет ничего символично значимого, они разошлись, не заметив встречи и ничего не открыв друг в друге.

Роман Джойса разворачивается не во времени, а в пространстве: все, что произошло или описано в нем раньше, могло бы быть и более поздним эпизодом. Сюжет «Улисса» – не в событиях, которые влекут друг друга и конструируют целое, а в перемещениях по Дублину, как в старинных повестях-путешествиях. Можно сказать, время вынесено в романе за рамки; то, что происходит в «Улиссе»-«Одиссее», происходит в *над-времени*, островном литургическом времени праздника, к которому мы становимся причастными благодаря ритуалу и мифу.

Почему же в заключительном эпизоде нелепость жизни перерастает в мистирию, в апокалипсическое видение с бесконечными и бессмысленными метаморфозами Блума? Тогда не было еще труда Мирчи Элиаде о шаманизме и «шаманском полете», но с чутьем человека из пороговых, маргинальных сред Джойс понял, что, собственно, Одиссей странствовал через «тот мир», через пограничную ситуацию, через землю мертвых, как и Орфей. Мистика орфизма говорит и в мифе об Одиссее, и соответствие ему в христианской культуре найдено точно: это – апокалипсические мистерии, ощутимые и в Ветхом Завете, а в Новом Завете, по-христиански преисполненные древнееврейской образности.

Все события романа происходят на протяжении одного дня (16 июня 1906 г., дня, когда Джойс познакомился со своей женой).

Как в каждом причастии в момент таинства эвхаристии верующий повторяет Христову жертву, так и бессмысленная призрачная суматоха обитателей Дублина повторяет в то же время странствия Одиссея и библейский Апокалипсис.

Возможно, это уже не роман и вообще не литература. «Улисс» – роман-диагноз. Но обвинять Джойса в непристойности – это все равно, что обвинять в непристойности Фрейда.

А может, это не роман о нелепости бытия, а наоборот, роман о высоком, даже сакральном, смысле этой бессмысленной иррациональной повседневности?

«Улисс» – сугубо ирландский роман. Ирландские и сюжеты поиска своего «Я» в туманном прошлом, царстве мертвых, и мистика перевоплощений, и основная проблема – сочетание разных цивилизационных истоков.

Можно сказать и иначе: «Улисс» – роман сугубо английский.

Мотив эллиназации возникает в Англии благодаря сэру Мэтью Арнольду, который опубликовал в 1869 г. книгу «Культура и эпоха». Арнольд противопоставил «эллинский» мир толерантности, терпимости и бескорыстия познания – «иудаизации» Англии, духовному традиционализму, практицизму и дисциплинированности. Это было симптоматично для викторианской Англии, в которой правил любимец королевы Дизраэли, еврей по происхождению и лорд Биконсфилд по титулу, в Англии, где в 1851 г. было разрешено избирать евреев в парламент (первым евреем – членом парламента стал Ротшильд). Культ эллиназма развивал чрезвычайно популярный тогда в Англии поэт Эдджернон Ч. Суинберн, эстетствующий символист и декадент, высокий интеллектуализм которого не помешал ему воспеть в стихотворении «На смерть полковника Бенсона» изобретение англичан времен англо-бурской войны – концентрационные лагеря для гражданского населения.

Аполлонический мир совершенства и красоты, который вдохновлял поколение образованных европейцев, прямо взятый из эллинской древности благодаря Возрождению или усвоенный через прозрачный рационализм латинской культуры, был одним из ликов Европы, которая понимала мутный и тревожный мир Библии хуже, чем мир Одиссея.

Однако Европа может полноценно развиваться лишь тогда, когда она будет питаться обоими своими цивилизационными корнями – библейско-христианским и греко-римским, античным.

В противостоянии Ирландии и Англии, а с ней – всего Трансальпийского Запада, не видно путей, на которых могли бы встретиться эти два цивилизационных мира.

В 1916 г. в Ирландии вспыхнуло восстание, жестоко подавленное англичанами. Демократы из лагеря Антанты пренебрежительно называли это восстание «путчем», немцы с энтузиазмом поддерживали его, в том числе оружием.

Ленин отозвался на ирландское восстание в брошюре «Итоги дискуссии о самоопределении». Логика Ленина была понятной: все, что нападает на капитал, – союзник социализма, а когда пролетариат возьмет власть, он разберется. Нет нужды сегодня доказывать, что этот подход сугубо прагматичен и не может быть принят как критерий оценки.

Ну, а какими же критериями обосновывать нам сегодня оценки подобных конфликтов? Признать национальную борьбу ирландцев (итальянцев XIX ст., поляков, украинцев, чехов и так далее) справедливой, независимо от того, что боролись они, возможно, за массу предрассудков, суеверий, реакционных фантазий и так далее, или считать их идеалы не суевериями и не реакционными фантазиями, а такими же равноценными продуктами цивилизации, как и базисные идеалы английского либерального общества?

«Социалистическая революция в Европе не может быть ничем иным, как взрывом классовой борьбы всех и всяческих угнетаемых и недовольных. Часть мелкой буржуазии и отсталых рабочих неминуемо будут принимать участие в ней... и так же неминуемо будут вносить в движение свои предрассудки, свои реакционные фантазии, свои слабости и ошибки... Но *объективно* они будут нападать на *капитал*...»⁴¹

Или, быть может, все-таки поискать критерии оценок где-то на перекрестках цивилизаций, которые имеют библейские и античные истоки, – перекрестках, так и не найденных Джойсом в своем Дублине?

В годы войны Ленин иронизировал по поводу некоторых европейских социал-демократов, которые были готовы принять лозунг независимости для колониальных народов, но отрицали такое право для европейских наций. «Русские социалисты должны требовать: «прочь из Туркестана, из Хивы, из Бухары и пр.», но они впадут, дескать, в «утопизм», «ненаучную» «сентиментальность» и пр., если такой же свободы отделения потребуют для Польши, Финляндии, Украины и пр. Английские социалисты должны требовать: «прочь из Африки, из Индии, из Австралии», но не из Ирландии».⁴² Правда, Ленин видел здесь лишь теоретическую противоречивость, а не этический принцип социализма, но он настаивал на том, что именно социалист господствующей нации *обязан* сказать в каждом случае это самое «прочь».

Следует признать, что немногие осмеливались в Европе военных времен на подобные слова.

Дело Дрейфуса

Дело Дрейфуса было символическим событием на рубеже XIX и XX веков, смысл которого нами сегодня уже достаточно хорошо понят. Известно, что французский офицер еврейского происхождения Альфред Дрейфус был необоснованно обвинен в шпионаже в пользу Германии, безосновательно осужден, вокруг приговора началась борьба, которая расколола общество Франции на реакционный и демократический лагеря, и закончилась борьба демократов-«дрейфусаров» и консерваторов-«антидрейфусаров» победой справедливости. Однако эти поверхностные сведения не позволяют понять, почему дело Дрейфуса оставалось, в сущности, открытым вплоть до конца *Второй* мировой войны.

Дело в том, что Дрейфус никогда не был *оправдан*. Он был осужден на пожизненную каторгу в 1894 г.; после публичных признаний настоящего шпиона, графа Эстергази, и в результате тяжелой борьбы «дрейфусаров» против антисемитов суд в Ренни в 1899 г. заменил пожизненное заключение на десятилетнее в связи со «смягчающими обстоятельствами» (что заключались в установлении его очевидной невиновности!), а через неделю президент *помиловал* Дрейфуса. Попытки Дрейфуса и «дрейфусаров» добиться судебного пересмотра дела не привели к успеху; только в 1906 г., когда премьер-министром Франции стал лидер «дрейфусаров» Клемансо, *апелляционный* суд рассмотрел дело, отменил решение суда в Ренни и освободил Дрейфуса от обвинений. Но официальная реабилитация Дрейфуса требовала *повтор-*

⁴¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 30. – С. 54–55.

⁴² Ленин В. И. ПСС. – Т. 30. – С. 34.

ного рассмотрения дела в суде, а по этому поводу существовало единодушное решение палаты депутатов от мая 1900 г. о запрещении последующей ревизии дела Дрейфуса.

В 1924 г. по инициативе праворадикальной организации «Аксьон франсез» был переиздан «Очерк дела Дрейфуса», написанный полностью в «антидрейфусарском» духе, а в 1931 г. правительство Лавалья запретило представления дрейфусарской пьесы «Дело Дрейфуса», поскольку они сопровождались «нарушениями общественного порядка» – скандалами правых в зрительском зале и дебошами отрядов «Аксьон франсез». ⁴³

После неохотной полуреабилитации на Дрейфуса на одной из улиц Парижа в 1908 г. было совершено покушение, и суд оправдал преступника под тем предлогом, что тот действовал, будучи «не согласным» с приговором суда, который «обелил» Дрейфуса. Уволенный из армии капитан Дрейфус вернулся в армию майором только в дни обороны Парижа осенью 1914 г., но дело формально оставалось открытым.

«Антидрейфусаров», естественно, во время оккупации поддерживал маршал Петен, и это способствовало после войны решительному преимуществу демократов в отношении к делу Дрейфуса. Тем более, что умы французских политиков в это время уже были заняты сокрытием активного участия вишистов в истреблении евреев, чтобы не навредить престижу Франции.

Дело Дрейфуса задевало, по крайней мере, три больших социальных проблемы: *эмансипации еврейства, реального баланса социально-политических сил и принципов построения французского общества*. Это были взаимосвязанные, но, тем не менее, разные проблемы.

Эмансипация еврейства с самого начала проходила трудно и где-то спустя столетие вызвала разочарование и сопротивление даже у многих еврейских деятелей – когда-то рьяных сторонников ассимиляции. Ассимиляционные процессы сопровождались не ослаблением, а ростом антисемитизма в достаточно широких кругах «коренного» населения «наций-государств».

В европейские сообщества евреи входили как сообщество с отдельной религией и сакрализованным поведением. А это означало, что в сущности они составляли почти отдельную касту, подобную «неприкосновенным» в Индии. Такое состояние дел не устраивало ни евреев, ни европейское гражданское общество. Построенное на принципах свободы и равенства общество не могло допустить существования рудиментов кастового уклада. Консервативные силы еврейского общества стремились сохранить *status quo*, но в обществе появлялось все больше и больше людей, которые стремились разорвать оковы традиций.

Эмансипация еврейства не была следствием борьбы евреев за равноправие – свободы и права человека, провозглашенные Французской революцией, были несовместимы с кастовой изоляцией еврейского общества. Это отмечал, в частности, один из лидеров сионизма Макс Нордау – уже после российских погромов и дела Дрейфуса – с нотками осуждения в адрес европейцев. Тем не менее, еврейское общество – и в первую очередь самые зажиточные его слои – все шире пользовалось возможностями, которые открывала ассимиляция.

Перелом произошел после наполеоновских войн. Евреи массово переселялись из местечек в большие города и европейские столицы, университеты были переполнены молодыми евреями. Началась эпоха *гаскала* – еврейского Просвещения. Уже в первой половине XIX в. в Западной Европе среди имен, которые украшали национальные культуры ее народов, появилось много фамилий интеллигентов еврейского происхождения. Ассимилировавшие евреи

⁴³ Arendt H. The Origins of Totalitarianism. San-Diego. – N.-Y.; L., 1979. – P. 89–122.

чаще всего становились врачами, юристами, учеными и вообще людьми интеллигентных профессий. Сохранил и усилил позиции и еврейский финансовый капитал.

Финансовая деятельность оставалась традиционным занятием зажиточной части еврейского общества.

Анна Арендт детально показала роль денежных «евреев двора» на протяжении XVIII–XIX ст., роль, которая, в конечном итоге, переоценивалась европейскими политиками. Так, Меттерних считал Ротшильдов наиболее влиятельными *политическими* фигурами Франции, а упоминавшийся выше левый английский экономист и политический писатель Дж. Гобсон писал в 1905 г.: «Может ли кто-то серьезно допустить, чтобы большая война могла быть поддержана каким-то европейским государством или чтобы можно было получить какую-то большую ссуду, если бы дом Ротшильдов и его связи были против этого?» В действительности же эти оценки очень демонизировали еврейский капитал.

Все европейские дворы имели своих евреев-банкиров – Ротшильды при французских и английских дворах выполняли те же миссии, что и Блейхредер или Гирш при Бисмарке. Блейхредер финансировал войну Пруссии с Австрией, а во время и особенно после франко-прусской войны он предоставил Пруссии неоценимую помощь своими связями с французскими Ротшильдами и с Дизраэли.

Еврейские банкиры в XIX веке сохраняют свое обособленное положение в христианской среде, самое большое ограничиваясь баронскими титулами и брачными связями с высшими сферами общества. Ротшильды выдавали дочерей замуж за падких на приданое аристократов (по еврейским традициям дети в таких смешанных браках считались евреями), а сыновей женили на еврейках. Невзирая на тесные связи с верхушкой европейских обществ и с международным финансовым капиталом, еврейские банкиры хранили привязанность к своей этно-религиозной общине, что и позволяет говорить о *еврейском* финансовом капитале.

Осознавая себя частью еврейского общества и время от времени поддерживая его материально, банкиры-евреи придерживались в новых условиях старых принципов: они ограничивались ролью финансовых посредников и не рисковали ввязываться во внутривнутриполитические комбинации и внешнеполитические авантюры.

Ситуация меняется на протяжении XIX века. Еврейские финансисты все больше втягиваются в культурную и политическую жизнь своих стран, теряют связи с общиной, ассимилируются во внеэтнической среде. Их дети все чаще оставляли традиционную семейную сферу занятий, занимая маргинальное положение или полностью, насколько это возможно, включаясь в культурную среду, остававшуюся для родителей «чужой».

Старшие поколения еврейских финансистов строго придерживались принципов невмешательства в политические дразги «чужих» наций; падение влияния французских Ротшильдов как раз и было следствием того, что глава дома ввязался в политические авантюры претенциозной Орлеанской династии. Если в начале африканской экспансии в Южной Африке преобладал еврейский капитал, то в разгар ее евреев-банкиров вытесняли такие авантюристы, как Сесил Родс. То же можно сказать о немецких евреях-банкирах: поначалу делами Багдадской железной дороги активно занимались Блейхредер и Гирш, а затем их сменили немецкие гиганты – «Сименс» и «Дойче Банк».

В целом роль еврейского капитала остается традиционной: евреи выполняют функции *посредников*. Во Франции именно такую роль в афере Лесепса, связанной со строительством Панамского канала, играли два еврея-финансиста, Жак Рейнак и Корнелиус Герц. Отец и сын Лесепсы построили Суэцкий канал и начали строительство Панамского канала, используя кредиты от частных лиц под гарантию парламента Франции. Кредиты достигли гигантской суммы

в 1,3 млрд франков. Когда уже стало ясно, что компания терпит банкротство, Лесепсы, в надежде на чудо, продолжали доставать ссуды, лоббируя политиков. Среди организаторов этой аферы были министры, сам премьер, автор сооруженной незадолго до того башни инженер Эйфель и другие влиятельные лица.

Ситуация в цивилизованной Франции, в сущности, не отличалась от ситуации в реакционной России, где после гибели Александра II в 1881 г. никто не утверждал, что царя убили «хохлы», хотя украинцами были и Желябов, и Кибальчич, и правнучка гетмана Разумовского София Перовская, – запомнили почему-то несчастную беременную Гесю Гельфанд, и вспыхнула волна ужасных еврейских погромов, в первую очередь в Украине.

Разоблачение «Панамы» началось со статей в правой антисемитской газете Дрюмона «Либр пароль» в 1892 г. В результате неслыханного обвала разорились около полмиллиона средних французов, а коррумпированные политики вышли сухими из воды. Виновными оказались евреи – Рейнак и Герц, которые лоббировали интересы компании в парламенте: Рейнак – среди правых, Герц – среди левых. В результате они поссорились, Рейнак даже «заказывал» Герца за десять тысяч франков, что было неслыханно для политической жизни XIX века; в конечном итоге Рейнак застрелился. Дело «Панамы» вызвало вспышку антисемитских и антианглийских настроений и резкий крен вправо в политике Франции.

Именно на фоне этих событий разворачивалось дело Дрейфуса.

Наиболее поучительным следствием первых этапов ассимиляции евреев в западноевропейское общество стало усиление антисемитизма. Именно в дни «Панамы», а затем и борьбы «дрейфусаров» с «антидрейфусарами» парижский корреспондент влиятельной либеральной венской газеты Теодор Герцль, ассимилировавший австрийский еврей, считавший антисемитизм просто порождением невоспитанности, постепенно переходит на сионистские позиции. Комментируя эти процессы, современный израильский историк-политолог пишет: «Герцль с тревогой наблюдает усиленное проникновение евреев в хозяйственную, духовную и парламентскую жизнь Франции – процесс, который приводит к тому, что экономические кризисы и финансовые скандалы, интеллектуальные споры и парламентские диспуты искажаются до неузнаваемости, потому что в центре внимания оказывается участие в них евреев, что наглядно подчеркивает трудности положения евреев в современном обществе. Именно там, где эмансипация евреев проходила в наиболее радикальной форме – в республиканской Франции, наследнице Великой революции, – именно там возникает новый еврейский вопрос, который вытекает из специфических проблем современного общества. Дело Дрейфуса стало лишь венцом и самым откровенным проявлением этого глубинного процесса».⁴⁴

Еврейские политические писатели сионистского направления констатируют то обстоятельство, что антисемитизм в Европе рос не вопреки, а в результате ассимиляции, и делают из этого один вывод – вывод о бесперспективности ассимиляции.

Ассимиляция привела к открытости еврейского общества, к ежедневным контактам обществ, ранее отделенных непреодолимыми барьерами, к психологической и культурной несовместимости, к вспышкам конкуренции там, где раньше было своеобразное межэтническое разделение труда. Речь идет о появлении нового, политико-идеологического антисемитизма на месте старого, средневекового, религиозного.

Изменения аналогичного характера происходят во всей культуре Европы, и не только политической, особенно в ходе XIX ст.; но подготовлены они Просвещением. Еще XVIII век сделал европейскую культуру светской в своей основе, выведя ее из-под патронажа и реша-

⁴⁴ *Авинери Шломо*. Основные направления в еврейской политической мысли. – Библиотека Алия, 1990. – С. 134.

ющего влияния церкви и неизмеримо усилив в ней государственный элемент. Соответственно на место харизмы монарха – Божьего Помазанника – в политику, определяемую идеологией государства, приходит представитель Народа. Идеология политической нации, государства-нации, оставляет вне рамок структурной оформленности целостность «национального духа», в сущности объявляя причастность к нему, как и религиозные убеждения, личным делом гражданина. Лишь там, где нации в борьбе не добились своего независимого государства и не представлены им, туманные переживания «национального духа» претендуют на репрезентацию вечной национальной сущности. Будучи по сути такой же мифологией, как и племенное сознание, концепции «национального духа» опираются лишь на профессионально иную и более высокую культуру, нежели племенная. Образцом для всех европейских национальных безгосударственных тенденций на протяжении века остается концепция Гегеля.

Но отношение «национальный дух – национальное государство» несимметрично: если национальное государство является репрезентацией и воплощением «национального духа» или, более скромно, национальной целостности, то обратное отношение не имеет места, и не все, что представляет и защищает государство, есть «национальный дух». В рамках одного национального государства возможны разные «национальные духи», и государство стоит перед альтернативой: или решительно ассимилировать все «национальные духи», или до конца довести принцип невмешательства в мировоззренческие и культурные дела.

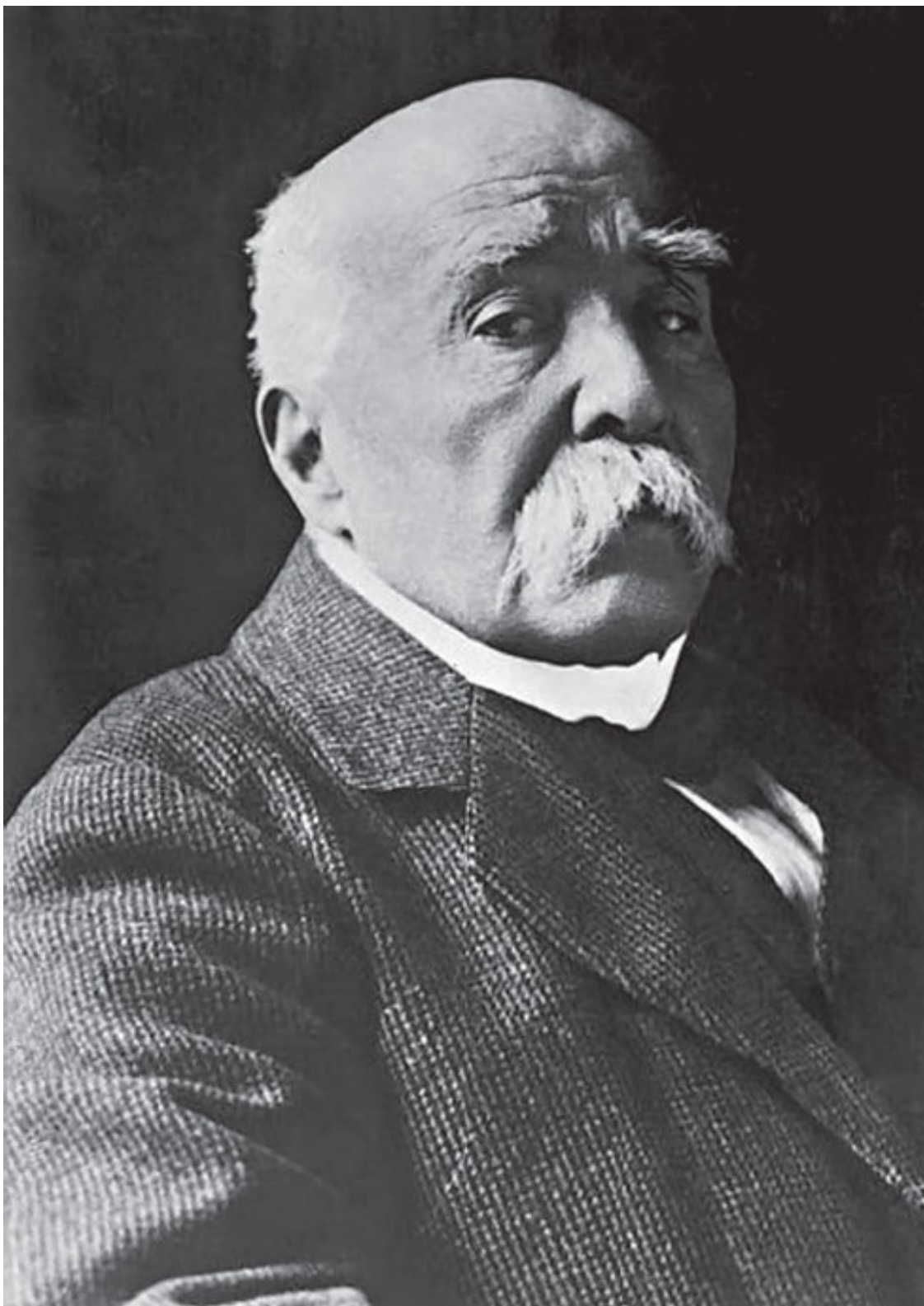
Правые, консервативные политические силы Франции в конце XIX века выступили с претензией на репрезентацию «французского духа» наряду с формальной структурой – государством. С точки зрения консервативно мыслящего человека, который способен понять явление лишь тогда, когда воспринимает его через его развитие, становление, историю, национальное государство является результатом развития и воплощения национального духа, национальной традиции, национальной идентичности. Тогда есть *настоящие* французы – и французы *ненастоящие*, а только «политические» – граждане Франции и такие же члены тела «политической нации», как и другие ее граждане, но чуждые ее духу. Соответственно человек, который мыслит либерально-демократически, исходит из будущего, из принципов, из государства как политической нации – и для него этническая, религиозная, политическая идентичность гражданина есть его личное дело, он является французом постольку, поскольку ощущает принадлежность к телу «политической нации». Конфликт «дрейфусаров» и «антидрейфусаров» был непримиримым именно потому, что задевал такие глубокие принципы политического самосознания французов.

В СССР ложно толковалось представление о Парижской коммуне как о зародыше «коммунизма» и предвестнике Великого Октября. В действительности, если уж проводить исторические параллели, Парижскую коммуну лучше сравнить с левоэсеровским мятежом 1918 г., направленным против Брестского мира. «Коммуна» значит не больше, чем самоуправление, разве что во Франции со времен Великой революции муниципалитет традиционно имел также собственные вооруженные силы – Национальную гвардию (ее копией и антиподом стала в России лета 1917 г. Красная гвардия).

Инициатором кампании в защиту Дрейфуса стал политик, известный деятель Парижской коммуны Жорж Клемансо, с именем которого связана история Франции от франко-прусской до конца Первой мировой войны.

Вспоминая Клемансо в первую очередь как деятеля Парижской коммуны, следует вспомнить, что парижский муниципалитет-«коммуна» отказался признать поражение в войне из Пруссией, акт капитуляции, подписанный правительством «изменников», и решил продлить войну своими силами, опираясь на патриотический энтузиазм. Это был скорее симптом неприятия национального поражения, недоверия к социальным верхам и распаду государства, чем

порыв к «светлым вершинам социализма». Ненависть к «изменникам», которые привели к поражению, перерастала в общее недоверие к режиму и стихийные расправы с генералами, и против этих настроений мэр революционного Монмартрского округа Клемансо боролся как мог. Вопреки привычным в марксистской литературе оценкам, Клемансо не проделал какого-то сногшибательного поворота вправо – он остался страстным патриотом и республиканцем и в своем дрейфусарстве, как позже и в своем антикоммунизме. Только бескомпромиссной якобинской беспощадности в нем добавилось – именно после дела Дрейфуса.



Жорж Клемансо

Против Клемансо выступали католическая церковь и в первую очередь орден иезуитов, Генеральный штаб, консервативные политики и журналисты, среди которых были и основатели французского «интегрального национализма» – Морис Баррес и Шарль Моррас. Правые, особенно военные, организовали широкое движение антисемитского плебейства, включая студен-

тов-роялистов, и массовые выступления толпы под лозунгами «Смерть жидам!» имели место в Бордо, Марселе, Клермон-Феррани, Нанте, Лионе, Марселе, Руане, Тулузе.

Клемансо вел кампанию под лозунгами принципов свободы, равенства и братства. Пока речь шла о принципах, кампания успеха не имела.

В кампании, организованной Клемансо из чисто идейных и принципиальных мотивов, поначалу приняли участие лишь левые интеллектуалы – Эмиль Золя, Анатоль Франс, Эжен Дюкло, историк Габриель Моно и библиотекарь Люсьен Эрр, а также группа молодых людей, которые объединились вокруг журнала «Кайе де ля кензен», – ее лидер Шарль Пеги, молодой Ромен Роллан, Сюарес, Жорж Сорель, Даниель Алеви и Бернар Лазар.

Характерна позиция обеих социалистических партий Франции. Относительно Рабочей партии Жюль Гед (на которую рассчитывали Маркс и Энгельс, потому что среди ее лидеров были оба зятя Маркса – Поль Лафарг и Шарль Лонге), то ее поведение нетрудно было предусмотреть: социалисты-гедисты считали борьбу за демократию делом буржуазии и принципиально поддерживали правых против левых, потому что, как и большевики-сталинцы, считали левых демократических деятелей более опасными, чем откровенные правые. Из этих соображений они поддерживали сторонников военной диктатуры Буланже, из этих соображений они помогли правым провалить Клемансо на выборах в парламент в 1893 г. Жюль Гед заявлял, что «закон и честь – это просто слова».⁴⁵ Более склонным к серьезному восприятию этих «слов» был Жан Жорес, но и он не поддержал инициативу Клемансо и левых писателей.

Казалось, из борьбы за торжество порядочности и за принципы республики ничего не выйдет. И ничего бы не вышло, если бы наступление антисемитов не имело такого ярко выраженного *консервативного* характера. Социалисты, сначала партии Жореса, постепенно втянулись в кампанию потому, что они были против попов и офицеров. Борьба *против* набрала такие обороты, что закончилась позорным поражением «антидрейфусаров». Католическая церковь признала свою ошибку, а в армии прошла чистка офицерского состава.

Консерватизм во Франции в результате дела Дрейфуса потерпел поражение. Но не стало это и *победой принципов*. Изменилось в интересах республиканского и демократического лагеря *соотношение сил*, но демократия поняла, что за нее французский народ не пойдет на баррикады.

Евреи

Еврейская проблема стала пробным камнем демократии не только во Франции – в истории XX века она была едва ли не самой раздражающей и для западной, и для исламской цивилизации. Поэтому стоит отвлечься от европейских хлопот начала века, чтобы выяснить отношения с той цивилизацией, которая была все время рядом с нами и которую мы пытались не замечать.

Левант еще в древнегреческие, а особенно в эллинистические времена был местом, где европейская культура основательно соприкоснулась с азиатским бытом, местными верованиями и культурными представлениями. И мало осталось народов переднеазиатской цивилизации, которые прошли сквозь тигли левантийства и сохранили какие-либо следы своей идентичности. Не осталось арамейских языков Вавилона и Сирии, не осталось филистимлян, финикийцев, моавитян, идумейцев, угаритов, ничего из древнего западносемитского Ханаана. Кроме евреев.

⁴⁵ Arend H. The Origins of Totalitarianism. San-Diego – N. Y.; L., 1979. – P. 112.

Древние рельефы, среди которых, может, самый выразительный – из «Балаватских ворот» Салманасара III (IX ст. до н. э.), оставили нам иллюстрации к летописям о тогдашних войнах: победители-ассирийцы ножами отрезают головы врагам, отрубая ступни ног и кисти рук, на другом рельефе – тщательно склонившись над пленными вождями, растянутыми на кольях за руки и ноги, живыми освежают их, а небоеспособных, женщин и старших детей (младшие уже сожжены на кострах) гонят в плен, как скот, и женщины в знак позора и повиновения держат высоко поднятыми подолы...

Евреи, согласно легенде о праотце Аврааме, пришли в Ханаан, вероятно, где-то в начале II тысячелетия до н. э., хотя первые письменные (на камне) свидетельства евреев относятся лишь к X ст. до н. э. Потом был, по библейской легенде, египетский плен, который закончился возвращением еврейского племени в Ханаан, как полагают, где-то в XV веке до н. э. Был и плен Вавилонский в VI ст. до н. э., из которого часть евреев вернулась на землю предков. Наконец, было и рассеяние евреев по миру во времена Римской империи.

Их пленения были беспощадными и свирепыми. В войнах не жалели людей, ни воинов, ни беззащитных стариков, женщин и детей, тысячами приносили их в жертву своим богам.

Эти события навсегда оставили след в библейских Книгах пророков, след давней, но не забытой боли и ненависти.

Холокост XX века словно продлил ту забытую лютую пору, которая уже казалась страшной выдумкой.

Согласно библейским источникам, число евреев, постепенно вернувшихся из Вавилона, достигло 42 тыс. человек. Часть евреев избежала плена и оставалась на земле Ханаана, в Самарии; и до сих пор самаритяне представляют особую секту в иудаизме. Часть осталась в Вавилоне, который стал самостоятельным культурно-религиозным центром еврейской диаспоры.

Со временем евреи, вернувшиеся в Палестину, составили центр еврейской диаспоры, расселившейся в Италии, а затем в северной Франции и Германии. Палестинские евреи были более восприимчивы к европейским влияниям, больше левантийцами.

Вавилонская еврейская ячейка стала позже центром еврейства, которое расселилось в странах ислама. В средние века на основе вавилонского центра сложился центр в Магрибе, охватывавший также мавританскую Испанию. Положение евреев в странах ислама было значительно лучше, чем в христианской Европе. Истерия Крестовых походов оборачивалась трагедиями для маленьких городов северной Европы, заселенных евреями. Нетерпимые христиане истребляли их, как крыс. Евреев выселяли из Англии, Франции; во время правления императора Максимилиана – после чумы, в которой конечно же были виновны они, – из Германии; уже в XVI ст. – из Испании. Иноверцы в странах ислама жили самоуправляемыми обществами, и не сразу эти «культурно-национальные автономии» стали формой апартеида.

В Вавилоне евреи не только сменили язык на арамейский, но и полностью изменили письмо; нынешний квадратный еврейский алфавит является переработкой арамейского и не имеет общих корней с древнееврейским письмом. Можно сказать, что в вавилонском плену евреи включились в культуру, которая распространила арамейский язык от Египта к Индии и центр которой был в древней Месопотамии.

Самые ранние тексты Библии написаны на языке *иврит*. Когда евреи вернулись из Вавилона, большинство из них иврит уже не понимали. Книги пророков сочинены по-арамейски. Спустя некоторое время пришлось переводить Библию на греческий язык, на котором говорило уже большинство евреев. Евреи Месопотамии с VI ст. н. э. изъяснялись по-арабски. Позже диаспора разговаривала на двух языках, которые сложились на основе разных европейских: жители стран ислама, когда центром еврейства *сефардов* стал Магриб, языком *лудин*

(«латынь»), еврейским вариантом испанского; обитатели заальпийской Европы, *ашкенази*, – *идиш*, еврейским вариантом немецкого.

Иврит никогда не был полностью забыт, но служил только культовым целям, его называли Святым языком, и разговаривать им не годилось; возрождение иврита как разговорного и литературного языка, приспособленного к коммуникационным потребностям XX века, стало одним из чудес нашего времени.

Язык не стал тем стержнем, который поддерживал в течение тысячелетий еврейскую целостность.

Из двух европейских народов – изгнанников из Азии, цыган и евреев, первые сохранили свою идентичность, невзирая на потерю религии, вторые – благодаря религии. Настолько, что в течение тысячелетий можно было считать евреев религиозным обществом с этническими чертами.

Еврейская религия держалась на Книге.

«Библия» – это книга вообще. По-гречески «библос» значит «лыко», «кора» (как и *liber* латынью): греки и латины писали сначала на липах, как через тысячелетие – славяне на бересте. Евреи оставляли надписи и на камнях, и на глиняных табличках, и на тростнике, и – уже, возможно, во времена Моисея – на специально обработанных кожах. Свитки-книги напоминают современные школьные карты: они закреплялись сверху и снизу палочками, только никогда не разворачивались полностью, потому что были слишком длинными. Обычно книга-*сефер* была свернутой, перевязанной лентой и даже запечатанной. А слово, которое называло книгу, у евреев происходит не от названия материала: *сфар* – значит «писать», а также «считать», то есть интеллектуальный труд вообще.

В Моисеевом Пятикнижии есть раздел «Числа», который трактует не арифметику, а генеалогию еврейских царей и племен. Генеалогия, или «книга жизни», – это книга, в которую Бог вписывает живых и выписывает умерших. Это такая же структура Порядка, как и Древо Жизни или Древо Познания. И числа неотделимы от нее, как и от мирового дерева: один, два, три, четыре, особенно семь, а совершеннейшее десять – эти и другие производные от них числа являются мировыми ритмами, предметом размышлений более поздней еврейской мистики, *каббалы*.

Еврейское название книги более близко к греческому *логос*, что означало и «слово», и «мысль», и «число».

Книга есть опредмеченная мысль, мышление и исчисление, которое стало вещью. Все уважение к слову перенесено на эту вещь, и евреи не уничтожали сакральные книги – их закапывали в синагогах, прятали, как людей. В книге Иезекииля говорится, что пророк «съел свиток».⁴⁶ Чтение и понимание книги представляется как съедение ее.

Мир будто книга, и книга будто мир. Книга разворачивается подобно небесному шатру, и горе, если будут сломаны печати Вселенной, уничтожено Слово и свернуто небо в свиток. Этот древнееврейский образ стал основным в апокалиптических видениях христианина Иоанна Богослова.

Основной чертой религии евреев был и остался монотеизм. Как могло произойти, что небольшой народ скотоводов сформулировал, а затем и записал в Книгу идеи, положенные в основу всей европейской цивилизации? По-видимому, не стоит искать для этого культурного явления причин – возможно, как историческая мутация, оно могло возникнуть и в других сре-

⁴⁶ Книга пророка Иезекииля, 2:9, 3:3.

дах, но, раз возникнув, уже обнаружило чрезвычайную живучесть. По крайней мере, марксистские попытки объяснить появление единобожия, исходя из утверждения в хозяйстве универсального товарного эквивалента – денег, – не заслуживают доброго слова: изобретатели денег, финикийцы, славились своим архаичным и жестоким политеизмом и идолопоклонничеством, а евреи до вавилонского плена в хозяйственном отношении ничем не отличались от других семитских народов Ханаана.

Можно отметить культурный образ, который давал возможность на что-то списать парадигму единого Бога. Это – образ письма и книги. Позже в христианском изложении, в Евангелии от Иоанна, это приобрело классическую формулировку: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».⁴⁷

Семитские народы, начиная с финикийцев, а затем и арамейцев, стали изобретателями принципиально нового письма – буквенного. Письменности самых древних цивилизаций, которые сложились в Египте и Месопотамии, являли собой смесь словесных знаков, составных знаков, или слоговых комплексов, и особенных детерминативов. В конце II тысячелетия до н. э. появляется письмо, знаки которого помечают исключительно согласные звуки семитских языков. Абстракция согласной была достаточна для обозначения не смысла, а одного лишь *звучания*. В семитских языках гласные в корне могут меняться, они не так влияют на лексическое значение, и в принципе для письма можно обойтись одними лишь инвариантами слогов – согласными. Это был новый шаг в осмыслении звукового состава слова, шаг, перед которым в свое время остановилась египетская и аккадская культуры.

Стоит сказать, что следующий шаг предприняла греческая культура, введя знаки и для гласных. Буква стала *атомом*, из которого состоит слово; каждая конкретная буква и каждый конкретный звук не имеют ничего общего со смыслом, а в слове все вместе оказываются осмысленными. Эта идея, понятная древним грекам, возможно, стала фундаментом идеи *атомизма* – в последней главное не сама по себе дискретность мира, а то, что целое принципиально отличается от его составляющих.

Семитское консонантное письмо не полностью доводит до конца идею отделения знака от смысла, потому что его знаки означают все же не одно звучание, а целый комплекс звучаний. Но и в иудейской картине мира имеется тот же атомистический принцип: целое, которым является Бог, не тождественно отдельным естественным феноменам. Бог – не водоемы и не леса, не горы и не зори, не каменные идолы или другие предметы поклонения: Бог не воплощен в выделенном пространстве, не «сотворен», он есть везде как то невидимое, что являет собой целостность Вселенной. Бог может явиться в голосе или на письме, в Слове устном или писаном, в Книге. Не случайно в Библии Бог иногда говорит с людьми, но никогда не является им в видимом образе.

Вводя в цивилизацию идею единого абстрактного Бога, «видимого всем и невидимого», древнее еврейство наделило его и абстрактными свойствами. Семитский Господь воплощает все те же функции ума, воли и чувства, которые были замечены в индоевропейской тройственной функциональности жрецов, воинов и производительной сферы общества. Если в ранних текстах преобладает атрибут Царства, неограниченной жесткой власти, то позже четко вырисовываются три основных атрибута, или функции, единого Бога: *творение, откровение и избавление*.

Язык и вещание, таким образом, есть всего лишь знак Божьего присутствия, а знаки можно менять. В Библии нет того семиотического релятивизма, который диктуется греческим письмом и принимает полную условность знака и его полную независимость от смысла. Биб-

⁴⁷ От Иоанна, 1:1.

лия еще преисполнена уважения к материальному субстрату – Слову. Но условность знака уже положена в основу идеологии, и неприятие «идолопоклонничества» означает именно недопустимость отождествления Божественного смысла с любым его знаковым воплощением.

Монотеизм, как и другие религии, открывает «скрытое», «невидимое» – дихотомия видимого и сокрытого присуща всем верам, но в монотеизме иудеев невидимое и сокрытое называется *принципиально* невидимым, «без-образным». В связи с этим открывание сокрытого приобретает метафизические формы *откровения*. *Творение* – всегда и везде функция сверх-природного и Божественного существа; но в религиях и мифологии мира мы видим градацию творческих усилий – от «культурного героя», который просто находит для людей огонь и делает другие полезные дела, к максимальному напряжению Творца – *творению мира из ничего*.

Тем самым появляется начало и конец времени, история выпрямляется в линию. *Избавление*, которое должно реализоваться в конце времен, неминуемо, потому что было *начало*. Избавление должно прийти как преодоление всех горестей и несчастий, а в первую очередь наибольшего несчастья рода человеческого – смерти.

Косвенным образом идея абстрактного и принципиально невидимого Бога исключала не только идолопоклонничество, но и его самое жестокое проявление: человеческие жертвы.

Жертва сжигалась – дым относил ее к Невидимому, а часть мяса съедал тот, кто приносил жертву, тем самым вступая с Богом в общую трапезу и каждый раз воспроизводя акт причастности человека к Богу. В иудаизме незаметна сакральная семантика расчленения тела жертвы как символ дифференциации тела космоса и тем самым – упорядочивания хаоса в космос. Но идея жертвы предполагает единение с Богом в трапезе.

Огромное количество жертв животных приносилось Богу в ежедневных ритуалах и по разным специальным поводам, детально расписанных в Библии. Вся ритуальная часть древней еврейской религии, как и многих других архаичных верований, собственно, и концентрировалась в жертве. Бога, конечно, просили о чем-то, каждый о своем; но это были индивидуальные обращения, молились дома, а храм был для жертвоприношений.

Когда Храм был разрушен и жертвоприношение исчезло, место торжественных процедур заклания и сжигания жертвы заняли молитвы. Молитва стала тем самым способом упорядочивания хаоса в космос, которым служила общая с Богом трапеза.

Оформление «еврейской литургии», главный элемент которой – молитва «восемнадцать благословений», *шмоне-эсре*, принадлежит к эпохе, длившейся с середины VI до середины IV ст. до н. э., то есть к тому же времени «книжников», к которому относится создание современного текста Библии – отбор книг, которые вошли в нее, унификация и редакция текста. В текст Библии введена в книгу Неемии глава 9, которую называют «великим обетом». Суть его заключается в том, что евреи признают себя виновными перед Богом в постоянном нарушении Закона и обязываются в дальнейшем настоятельно выполнять его. «По всему этому мы даем твердое обязательство и подписываемся, и на подписи печать князей наших, левитов наших и священников наших».⁴⁸

Основным следствием монотеизма является запрещение *человеческих* жертв. И христианство, и иудаизм исключают человеческую жертву. В конечном итоге, идея сыноубийства так же имеется в христианстве, как и в Библии иудаизма: Авраам готов убить своего сына Исаака, но в момент, когда он уже занес нож над сыном, он слышит Божий голос – Богу достаточно *готовности* принести самую кровавую жертву. В христианстве Господь приносит в жертву сына своего Иисуса Христа и позволяет распять его *на кресте*, конструкции, которая символизирует упорядоченность вселенной «на все четыре стороны». Жертва в обоих случаях прино-

⁴⁸ Неемия: 9,38.

сится не Богу, а Богом (как и жертва первочеловека-Пуруши в индийской мифологии) и актом расчленения символизирует превращение хаоса в космос. Но человеческой жертвы здесь нет. *Право на человеческое жертвоприношение отобрано у людей и передано Богу.*

Танах, или Тора, как называется по-еврейски Библия, стала текстом, официально признанным Советом мудрецов. Обязанностью еврейского мужчины стало непрестанное изучение текста Торы – *мицват талмуд Тора*. Позже талмудистские мудрецы «говорили, что «тот, кто изучает законы о жертвоприношении, сам считается таким, который приносит жертву».⁴⁹ «Мицват талмуд Тора» является тоже разновидностью жертвенного упорядочивания хаоса в космос.

Творение мира завершается тем, что Адам обречен на смерть Богом – смертность рода человеческого как трагедия человека вынесена в «горний мир», преобразованная в акт упорядочивания Богом человеческого мира, и «внизу», в бытии, в будничности и обиходности «не убий» становится абсолютной ценностью. Жизнь и смерть отделяется от человеческого мира, для которого не должно быть категории «забрать жизнь». Это явление относится к аномалии, к наказанию за преступление.

Мирча Элиаде подчеркивал, что кровавые человеческие жертвы были в свое время шагом к осмыслению небудничности, необыкновенности и ритуальности смерти, отделения смерти от жизни, и таким образом – упорядочиванием мира. В иудаизме – как позже и в христианстве, и в исламе – утверждается новая идея: только Бог может приносить человеческую жертву и тем самым упорядочивать мир через смерть.

Тема Апокалипсиса неявно звучит только в некоторых книгах, в частности у Екклесиаста, но она задана уже образом мира как книги.

Андре Неер, франко-еврейский писатель, открыл филологическую тонкость в одном из самых глубоких и самых прекрасных разделов Ветхого Завета, в книге Кохелет (Екклесиаст), написанной, очевидно, царем Иудеи Шломо (Соломоном). «Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все – суэта и томление духа! Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать... И отдал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это – томление духа. Потому что во многие мудрости многая печаль; и кто приумножает познание, приумножает скорбь».⁵⁰ Слово «суэта» имеет печальные коннотации безвыходного положения и тщетности, но в оригинале здесь – слово, которое лишено оценочных коннотаций и значит просто «пар», «дух», «выдох». Жизнь человеческая, как пар и выдох; бесследное и неощутимое, оно растворяется в небытии. «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки... Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут потом».⁵¹

Попытки взглянуть на мир с абсолютной позиции, с расстояния безграничного времени ведут к полной потере человека и поколений. Здесь зародыш апокалиптического видения мира, и здесь зародыш хасидской жизнерадостности – потому что не суэта и нелепость является человеческой жизнью, а пар и дыхание. Жизнь существует, но только для нас, этот пар и этот выдох бытия: «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, чем мертвому льву... Итак, иди, ешь с весельем хлеб твой и пей в радости сердца вино твое,

⁴⁹ Штайнзальц Адин. Контуры Талмуда. – Тель-Авив, 1981. – С. 175.

⁵⁰ Екклесиаст, 1: 14, 15, 17, 18.

⁵¹ Екклесиаст, 1: 4, 11.

когда Бог благоволит к делам твоим... Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты уйдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости».⁵²

Андре Неер обратил внимание, что слово, неточно переведенное как «суета» и звучит на иврите «*Эвель*» («суета сует» – «*Аколь эвель*», «все является паром, дыханием»), на самом деле имя сына Евы, который переводится у нас как Авель. Авель, как дух, выдох и пар, исчезает бездетным, без наследников, убитый братом своим Каином. Имя Каин происходит от «*кина*», что значит «владеть», «иметь». Это слово мелькнуло и в строках второго раздела книги Екклесиаста (Кохелет), где могучий царь Шломо повествует нам, чем он владел и сколько всего он сделал: «И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их; и вот, все – суета (*эвель*) и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!»⁵³ Более точный перевод, приведенный Неером, звучит: не «томление духа», а «пастьба ветра». Не «пользы», а «ничего». «И вот: все *эвель*: пастьба ветра, и нет от них ничего под солнцем».⁵⁴

Авель был младшим, вторым сыном, пастухом, а не земледельцем, как его грубый и примитивный старший брат. Авель не имел наследников, дети его есть чистая возможность, которая умерла вместе с ним, то же «ничто», которое нельзя (в книге жизни) считать. Каин имел детей много, что с точки зрения древних евреев было ужасно важно, – и вот Всемирный потоп забирает и уничтожает все, потому что все, что «имею» и чем «владею», есть также пар, выдох и суета. Остается лишь Ной, но он не из потомства Каинового, а из потомства третьего сына Адама и Евы, Шета (Сифа): Бог, говорит Ева, «положил мне другое семя *вместо Авеля*, которого убил Каин».⁵⁵ Неер объясняет строфу из Екклесиаста: «Видел я всех живых, что ходят под солнцем: со вторым ребенком, который занимает его место».⁵⁶ Он пишет: «Статус всех живых, которые ходят под солнцем, таков: они ходят со вторым ребенком (а это значит, с Авелем, поскольку он и был вторым ребенком Адама и Евы), и ходят с ним потому, что все они – дети Шета, дети того, кто был призван заместить этого второго ребенка».⁵⁷

Это позволяет прочесть и пятнадцатую строфу последнего раздела Екклесиаста: «Окончание книги: все услышано». Бог услышал все, к нему дошел и пар, дыхание, выдох, – такой конец. «*Аколь нишма*» – так звучит эта заключительная фраза, что полностью симметрично начальному «*Аколь эвель*» – «все является дыханием».

Здесь ответ на вопрос, поставленный вначале. В синодальных переводах этот вопрос звучит как-то прагматично: «Что пользы человеку от всех трудов его, которыми он трудится под солнцем?»⁵⁸ В оригинале Шломо спрашивает: «*Ма итрон?*» – что в остатке? Что осталось? Первый ответ – ничего не осталось, все «эвель», пар, Авель. Более глубокий ответ, который заканчивает книгу Кохелет на оптимистичной ноте: *Бог все услышал*.

Братья Каин и Авель – персонажи, неизвестные другой мифологии мира, но сама четность единоутробных братьев связана с культами близнецов, распространенными универсально. Можно сказать, что в еврейской мифологии имеем необычное воплощение идеи двойственности: утвердившийся на земле, материальный и эгоцентричный старший брат противостоит духовному, бессильному и бесплотному двойнику – двойнику, потому что оба, в конечном итоге, проходят, как все под солнцем, как пар и дыхание.

⁵² Екклесиаст, 9: 4, 7, 10.

⁵³ Екклесиаст, 2:11.

⁵⁴ Неер А. О книге Кохелет // Евреи и еврейство. – Иерусалим, 1991. – С. 174.

⁵⁵ Бытие, 4:25.

⁵⁶ Екклесиаст, 4:15.

⁵⁷ Неер А. О книге Кохелет. – С. 177.

⁵⁸ Екклесиаст, 1:3.

Человечество отмежевывается от братоубийцы, человечество происходит от Шета, что был «вместо Авеля», но возможно ли такое отграничение? Ведь люди грешат, хотя, может быть, и не так страшно, как Каин; однако имеет ли отступничество градации? Представим состояние дел так, как его понимал Соломон Маймонид: пусть у человечества половина дел праведные и половина – неправедные. Тогда одно наименьшее неправедное дело склонит весы, и все будут наказаны. Этот максимализм оценок присущ всей еврейской истории, и поведенческие нормы настолько же весомы в еврейском быту, как и теологические. Зажечь огонь в субботу, возможно, не меньший грех, чем навредить здоровью и жизни ближнего.

Култ близнецов, как показал Виктор Тернер, происходит от неприятия аномального и иррационального феномена рождения двух вместо одного, – и, как считали сторонники французской социологической школы, имеет корни в бинарных социальных структурах, которые основываются на сочетании «мужского» (своего) и «женского» (освоенного чужого, того, откуда брали женщин) рода-племени. Были времена, когда еврейские цари даже насильственно обращали в свою веру завоеванные народы, но те времена давно прошли. Вообще евреи не считали чужестранцев даже полусвоими. Победила норма, согласно которой ребенок, родившийся от отца-еврея и матери-нееврейки, считается незаконнорожденным. Чтобы брак был полноценным, нееврей или нееврейка должны пройти достаточно сложную процедуру *гевур*, но даже в более либеральной палестинской традиции лишь дети *еров* считались полноправными евреями.

Однако и в истории евреев имеем два начала. Даже двух правителей, хотя и не царей. В сущности имеем также и две категории святых людей – священников-левитов и пророков, более и менее «своих».

В Библии не упоминаются близнецы. Вообще два царя – нечастый феномен, а еврейская традиция его не знает совсем: ведь сугубо монотеистическая вера древних людей племени Авраамова даже врага Божьего превратила в отпавшего от Бога ангела. И на небе, и на земле Хозяин один.

Особенные исполнители культа появляются, по Библии, после Моисея – во времена патриархов главы семей сами осуществляли все обряды, в первую очередь жертвоприношение. Священники (*коэны*) могли быть не только обязательно евреями и даже могли происходить не только из колена Левия, а еще и из рода Аарона; левиты не из рода Ааронова только помогали священникам – левитам в собственном понимании слова. Пророки же могли быть из любого рода; предсказывали даже не-евреи – филистимлянин, мадианитянин, вавилоняне и римлянка.⁵⁹ Священничество было постоянным наследственным занятием, коэны освобождались от военной службы и жили за счет общества; пророки же были и простыми пастухами, как и сам Моисей, но проповедовали, когда чувствовали в себе Божье слово: еврейское «*нави*», как и греческое «*профетес*», значит просто «вестник». Священник носил строго обусловленную ритуалом красивую одежду, опоясанную расшитым поясом, ему не позволялось снимать с головы тюрбан, потому что это у евреев означало скорбь и печаль. Пророки одевались в грубый шерстяной или волосяной плащ – *вретнице*, подпоясанное кожаным поясом.⁶⁰ Священники служили только в святилищах, пророки проповедовали везде, где собирался народ, – на улицах и торжищах, у городских ворот и во дворах храмов (не в наиболее сакральных частях храма, куда доступ имели только коэны). Поведение священника во время службы противопоставляется в Библии неистовости жрецов Ваала: «И стали они кричать громким голосом, и кололи себя, по своему обычаю, ножами и кольями, так что кровь лилась по ним».⁶¹ Моисей же завещал левитам не ворожить, не думать и не делать «ради умершего» (то есть в скорбном опла-

⁵⁹ Бытие. 20:6, Суд. 7:13, Книга пророка Даниила. 2, Мат. 27:19.

⁶⁰ 3 Цар. 19:13, 4 Цар. 2:8, Ис. 20:2.

⁶¹ 3 Цар. 18:28.

кивании) «порезов на теле вашем, и не накалывайте на себя письмена»⁶² – они должны были служить в святом покое. Пророки же впадали в транс, говорили не от себя, а от имени Божьего, предвещали «сокрытое и будущее», то есть думали, сообщая о своих видениях, невразумительными и путаными образами.

В деятельности пророков видим образец неформального, «антиструктурного» сообщества, которое противостоит легитимной и формальной институции священнослужительства.

Пророк разоблачает общество, судя его будто извне. Вместе с тем роль пророка не просто больше, чем роль коэнов, – ведь и сам институт священников установлен пророком Моше. В отделенном от Иудеи северном еврейском царстве Израиле не было коэнов, а были только пророки.

Левит – консерватор, хранитель духовного наследия. Пророк – новатор, духовный мутант, предсказатель судьбы.

Пророк имеет черты шамана, исключая только связь с высшими силами *через посредников*, – он общается *прямо с Богом*, точнее, «слышит голос Божий» (не обязательно понимая его) и, как орудие Божье, сообщает его людям. Священник действует противоположно направленным образом – не «сверху вниз», а «снизу вверх», передавая от людей просьбу и молитвы к Богу. Он, а не пророк, принадлежит к обществу.

Пророки своими страстными и неистовыми разоблачениями еврейских грехов в полупоэтической форме изображали сущность абстрактного и универсального Бога и пропагандировали тот грозный и непримиримый монотеизм, который так легко было потерять в общении с чужеземцами, сознательно или полусознательно на всякий случай угодничая чужеземным богам. Поэтому пророки, неформальные и не освященные для служения Богу устные «вестники» с улицы и торжища, вошли в Книгу. В Библии (Торе) Книги пророков занимают чуть ли не половину текста. К тому же Пятикнижие написано на иврите, а Книги пророков записывались в вавилонском плену по-арамейски. Пророк Эзра (Ездра) читал в собрании-синагоге текст на иврите или по-арамейски, а рядом стояли левиты, готовые перевести и разъяснить Слово. Слово было написано снова и снова, в том числе чужим языком.

С точки зрения религиозной подпочвы, средиземноморская цивилизация состоит из трех сфер: христианской, исламской и иудейской.

Ислам признает Библию, и в исламских империях считалось, что «народы Книги» находятся под покровительством власти. Самая поздняя по времени возникновения религия ислама принимала наследие «народов Книги», но ориентировалась на пророчества Мухаммада (Магомета), которые составляли Коран – сакральную Книгу ислама, и свидетельство о его жизни. На этой основе строятся все нормативы человеческого бытия, где правила повседневного поведения, правовые нормы и культовые правила совпадают в единственном «законе шариата». *Моральные и правовые оценки совпадают в одном измерении*. Разницы между грехом и преступлением, наказанием и покаянием в такой системе нет.

Христианство возникло как секта в иудаизме и признает сакральным весь текст Танаха – Ветхого Завета, однако рассматривая его как всего лишь предсказание и символическое иносказание Нового Завета. Нормы религиозного поведения в христианстве сливаются в одно целое с нормами нравственности, но *правовые нормы унаследованы от Рима и отделены от морали и культа*. Преступление и наказание отделено от греха и покаяния.

В обоих случаях древняя и чрезвычайно архаичная, практически непонятная книга, которую евреи называют Танах, христиане – Ветхим Заветом, а мусульмане – просто Книгой,

⁶² Лев. 19:26, 19:28.

практически – за исключением десяти заповедей Моисея – не принимает участия в формировании конкретных норм повседневной жизни и правовой деятельности.

Евреи сохранили единство морали, культа и права, приспособив все нормы к Танах.

Это требовало наведения мостов между древностью и новыми временами, между забытыми временами с их непонятными нормами и даже словами – и все новыми и новыми проблемами повседневной и общественной жизни. Это требовало гибкого отношения к ритуалам, которые просто не могли сохраняться от времен щедрых жертвоприношений до XX века, и норм повседневного поведения, которые должны были в чем-то оставаться неизменными при неминуемом изменении условий бытия в инородной естественной и социальной среде. Предельный консерватизм требовал целой науки иносказания, аналогии, скрытого смысла.

История еврейства имеет, кроме плена и иностранных господств, еще один отсчет: храмы. Самая давняя из исторических эпох – эпоха Судей и Первого храма (в 950–586 гг. до н. э.). Во времена сильного царства Иудеи – после Соломона-Шломо – действовал построенный им величественный храм в Ерушалаиме. По возвращении евреев из вавилонского плена в V ст. до н. э. храм был отстроен, и до 70 г. н. э., когда он был повторно разрушен римлянами, длится эпоха Второго храма. И в те времена ритуальные службы происходили то в храме (жертвоприношение на алтарях), то в молитвенном *несакральном* доме собраний – по-гречески *синагога*.

В синагоге читались молитвы; коллективное чтение стало обычаем по возвращении из Вавилона, когда евреи забыли иврит и могли лишь повторять молитву за чтецом. Верующие шли из храма к синагоге читать Книгу и молитвы, иногда – в зависимости от дня службы – возвращались к храму снова и потом снова собирались в синагоге. Коллективная культовая служба в иудаизме – вторичная, не связанная с дионисийскими радениями, скорее рационального корня и, по крайней мере, не имеет характера коллективного общения с Богом. Через молитву каждый общается с Богом сам.

После разрушения Храма синагога осталась единственным центром службы, рациональным и книжным по происхождению. Основные же культовые действия были перенесены в частный дом. Еврей всегда должен был держать на столе во время трапезы соль: ведь стол был вроде алтаря, перенесенного в дом, а на алтаре всегда стояла соль, которая, согласно обычным представлениям, очищает нечистое. Трапеза в доме приравнивается к сакральной трапезе после жертвоприношения, в связи с чем к столу принято было приглашать бедных. Перенесение сакральных действий в быт шло параллельно с сакрализацией быта.

Из смутной поры исканий евреи вышли с идеологией расширения круга сакральных текстов и сакрализации широкого круга правил поведения.

В следующие пять веков были завершены письменные тексты, которые, собственно, и представляют собой суть религиозной культуры еврейства. Устные комментарии к старинным текстам записаны и оформлены в книге *Талмуд*.

Что значит «изучение Торы»? Это означает не механическое заучивание текста как сакральной данности, а изучение архаичных текстов вместе с их смыслами, через их комментарий, настолько иногда утонченный, что это стало предметом еврейских анекдотов. Анализ, используемый в Талмуде, формалистический, но не буквалистский: раввинистическая ученость пытается за буквой увидеть скрытый смысл.

Это определяет особенности применения еврейского Закона (не совсем то же самое, что правовые нормы в нашем понимании!) в судебном процессе, и задача изучения сакральных текстов и состояла в наведении мостов между их скрытым смыслом и их применением в спорных практических ситуациях правового, морального и культового характера. В иудейском монотеизме не существует принципа борьбы добра и зла, потому что Бог один, и даже сатана является всего лишь тенью его. Благословлять следует не только добро, но и зло, поскольку

шлет его Бог. В молитве в синагоге включены слова из Исая: «Я образу свет и творю тьму, и произвожу бедствия, Я, Господь, делаю все это».⁶³

Талмуд состоит из двух частей. *Мишна*, или *Галаха*, является законом поведения религиозного еврея. *Гамара*, или собственно Талмуд, является записью комментариев и разъяснений к Мишне, а также записью дискуссий между знатоками Торы. Изучение Торы признано священным долгом каждого еврея. Текст Талмуда (в широком смысле слова) содержит около 2 млн слов.

Характерно, что и судебный процесс европейцев, заимствованный от язычников-римлян, воссоздает дуальность добра и зла через принцип защиты и обвинения, адвоката и прокурора.

Суд считает, что если нет выбора, если есть принуждение (Онес), то нет и ответственности и преступления. И суд не принимает решения на основе неблагоприятных доказательств: он должен установить, что преступник задумал свой коварный план и в решающий момент был выбор, и все же он выбрал зло.

В еврейском суде не обвиняют и не защищают – там тщательно допрашивают свидетелей, чтобы установить истину. Правда одна, как один Бог. Смысл слов и действий раскрывается не в диалоге между людьми – он должен быть расшифрован в бытии как монолог Бога, в действиях и словах – как диалог людей с Богом. Правда есть во всем. И следовательно, должен быть установлен не только факт преступления, но и наявность злонамерения, более того, понимание преступником, что он делает выбор в пользу зла.

В этом правовом принципе отражаются и давнее традиционное отношение к тексту и действиям человека как тексту: и буквы в тексте и действия в жизни мыслятся не только как знаки или материальные действия, но как эмпирически данное, вместе со своим смыслом. Так и в Книге – не сами по себе значки и их комбинации являются предметом восприятия, но не в меньшей мере их буквальный смысл, независимо от того, какой язык и какими буквами он записан.

Сам по себе символический ритуал в еврейской общественной и культурной жизни прост. Так, характерной для иудаизма является чрезвычайная простота брака: традиционно для его заключения было достаточно, чтобы при двоих свидетелях невесты были переданы свадебный контракт – перечень обязанностей жениха, или демонстративно вручены деньги, или при свидетелях совершен акт любви. Это может показаться крайней прозаичностью и прагматичностью евреев. Однако пусть христиане, охочие до театральности сакральных обрядов и четкого выделения таинств из повседневной жизни, не обманывают себя: ритуалы прозаичны, потому что они – семейные, повседневные. Для того чтобы ритуал был торжественным таинством, он должен быть, как у христиан, свершаем как церковное действо. Но социального института церкви еврейская традиция не знает. Сакральным является само существование норм поведения в повседневной жизни, поскольку их нарушение может повлечь суровое наказание, в том числе не в последнюю очередь *херем* – отлучение от еврейства.

При всей простоте ритуала и большом внимании к его скрытому смыслу, Талмуд придает исключительный вес поведенческим нормам, даже когда они абсолютно не имеют никакого функционального значения и служат только одному – отделению евреев от неевреев. Примером применения этих правил, касающихся продовольствия и питания, может быть запрет смешивать мясо и молоко.

Сегодня религиозная израильянка никогда не поместит в одном отсеке холодильника мясо и молочные продукты. А между тем, в Танахе содержится

⁶³ Исая, 45:7.

лишь запрещение варить козленка в молоке его матери. Смысл этой нормы утрачен; по мнению ученых, так евреи отмежевались от некоторых древних языческих ритуалов. Но быстрое развитие ритуального уточнения чистоты и нечистоты способствовало процветанию бессмысленного символа и довело его до эпохи холодильников.

Однако общий характер Талмуда таков, что в нем раскрывается глубокий метафизический смысл поведенческих норм. И лучше всего это видно в центральном культовом проявлении иудаизма – субботе.

Существует много работ, посвященных смыслу Субботы (Шаббат). Иудаизм определенно отличается от христианства с его праздничным воскресением и от ислама с его пятницей. Для людей XX века праздничный день – это просто время для отдыха, если в этот день нет государственных праздников или религиозной службы. В конце концов, суббота в Торе и определяется как день, в который Бог отдыхал от своих работ и повелел всем людям отдыхать. Однако уже в Талмуде так тщательно выписаны все запреты на работу, так детально характеризуются виды запрещенных работ, что становится очевидным наличие общей концепции. Какой именно – об этом невозможно прочитать в Талмуде, потому что, как и все еврейские юридические тексты, тексты относительно Субботы не используют абстракции и общие понятия. Талмуд ближе к прецедентному праву, его идеология скорее номиналистична, чем платонистична, он избегает четкого изложения общих принципов, потому что идея уже выражена в Торе, и задача комментаторов – применить Тору к сложным жизненным ситуациям.

Эрих Фромм показал, что такие нормы субботы, как запрещение зажигать огонь, выходить за пределы (в неопределенном смысле этого слова) своей территории, поднимать чужой платок с земли не на своей территории, рвать цветы и травы и т. д., нельзя объяснить просто как запрет на трудовые усилия. «Первые работы в Библии в библейском и (позднее) талмудистском понимании – это не просто набор физических действий. Это гораздо более значимое понятие, которое может быть определено таким образом: любой «труд» является творческим или деструктивным вмешательством в жизнь природы. «Отдых» – это отказ от такого вмешательства. Другими словами, в субботу человек предоставляет природу самой себе, ничего не изменяя, не разрушая, не создавая.⁶⁴ Тот же Адин Штайнзальц пишет: «Изустная традиция, основанная на тщательном изучении библейских источников, предлагает различные интерпретации понятия «трудов», запрещенных в субботу, что следует главным образом из концепции «следовать за Господом», которая содержится в Торе. Согласно этой концепции, запрет на работу по субботам не ограничивается тем или иным определением труда и означает предписание воздерживаться от любых творческих действий для изменений в физическом мире».⁶⁵

Поскольку Талмуд не дает общих определений, в качестве основания для запретов в субботний день была скиния откровения в пустыне и выделено 39 видов работ, которые при этом проводились, а далее шли по аналогии. Характер рассуждений объясняет следующий пример: если запрещена молотба, тогда запрещено доение, потому что оба вида труда есть изымание продукта употребляемого из неупотребляемого.

В субботу нельзя покидать свою территорию; у ессеев это имело максималистский вид – средневековые евреи не выходили за границы городских стен или гетто.

Эти аналогии – не дедукция, а передача смысла; они принадлежат к талмудистской схоластике, не более грубой, с сегодняшней точки зрения, чем схоластика западноевропейская, и

⁶⁴ Фромм Э. Субботний ритуал // Евреи и еврейство. – Иерусалим, 1991. – С. 56.

⁶⁵ Штайнзальц Адин. Контур Талмуда. – Тель-Авив, 1981. – С. 112.

не менее благотворной по своим историческим последствиям. Но главное в концепции иудейской субботы – «в следовании Богу», о чем говорит Штайнзальц.

В идее следования Богу было что-то притягательное и некоторая предосторожность. Человек был создан Богом по образу и подобию Бога – эта идея монотеизма, разбавленная чувством идолопоклонничества, не означала сходства человека и Бога. *Человек подобен Богу в своих творческих возможностях*. Суббота была примирением человека с окружающей средой и человека с Богом, так как в этот день человек отказывался от творческой работы, способностью к которой наделил его Бог. Это было высшее смирение.

Шаббат стал противоположностью вавилонскому арамейскому подчинению Богу *Шанату* – вавилоняне в этот день предавались самобичеванию. Еврею, чтобы избежать катастрофы, просто не следовало в Божий день заниматься актами творения.

Еще один библейский пример наказания за стремление стать равным Богу – это знаменитое строительство Вавилонской башни; обратим внимание на тот факт, что башня, как столб, горы или дерево, есть символ упорядочения мира в вертикальном измерении, и строительство гигантской башни вавилонянами рассматривалось как их желание повторить акт Творения.

Приближение человека к Богу проявлялось также как движение к Богу через его имя. Божественное имя для религиозного еврея было за семью замками. Имя провозглашено в храме, но это не полное имя. Полное имя провозглашалось, вероятно, первосвященником в Йом Кипур (Судный день) и потрясало народ, который, услышав это «великое и ужасное имя», падал на колени. Недостойный не мог знать имени, потому что оно могло дать смертному силу участия в акте творения. Талмуд упоминает мудрецов, которые умели творить из ничего. Штайнзальц отмечает, что легенда о человеке, который знал имя и потому имел власть над силой Творения (такой человек назывался Баал Шем), первый вариант легенды о Франкенштейне.

Можно сказать, что в концепции Субботы и Божьего имени сформулирована идея отчуждения человека от его творческих сил, превращая их во врага Бога и человека разрушительной силы.

Страх приблизиться к Богу слишком близко, стать слишком похожим на него и тем самым вызвать силы жизни, которых уже нельзя будет одолеть, держит верующего еврея в рамках традиционного образа жизни. И, следовательно, в рамках той же системы, что и в шариае, право не отделено от морали.

Евреи как этническая и культурная единица, как этнокультурная целостность выжили потому, что они были крайне консервативны и изменение культурной среды, языка, экономической жизни жестко регламентировалось вплоть до деталей. Еврейская культура не исчезла, потому что умела приспосабливаться к чрезвычайно нестабильным и неблагоприятным обстоятельствам и выживать в различных цивилизациях.

Концепция жизненного пути еврея, подчиненного нормам, вытекающим из Торы, сочетает в себе сохранение гибкости и создает духовную субстанцию, которая заменяет евреям простые и понятные физические основы общества – географическую среду, родину, землю их предков. Сама земля предков трансформировалась в полумистический Сион, достижение которого возможно только с концом времени и приходом Мессии.

При взгляде на вечный Сион как точку в литургическом пространстве и времени – времени минувшего и времени грядущего спасения – еврейская национальная идеология неизбежно приобрела значительный мистический оттенок. Консерватор и традиционалист Андре Нер говорит о поливалентности иудаизма, связанного с тем, что у него была не одна, а три канонических книги. «Наряду с Библией, отстоящие от нее по времени, но равные ей в духов-

ной иерархии, находятся Талмуд и Зогар. Первая имеет рациональный характер, вторая мистический. Писанный закон (Библия), Устный Закон (Талмуд) и Закон мистического опыта (Зогар) вместе и формируют иудаизм». ⁶⁶ В частности, как мы видим, одна из самых глубоких интуиций иудаизма принадлежит одновременно и талмудическому учению о Субботе, и мистическому учению каббалы об Имени.

Книга Зогар («Сияние»), написанная в основном в XIII веке, в которой сформулированы основные положения *каббалы*, восходит к творению раввина Шимона бар Йохая (II век). «Каббала» означает «традиция», и здесь видна парадоксальность ситуации: каббала и мистика принадлежат к иудаистской традиции, сопровождают еврейскую историю, но конечно же каббалистическая Книга Зогар не может претендовать на ту же роль обязательной для изучения каждым евреем священной книги, как Тора и Талмуд. Мистический опыт не дается каждому верующему, хотя без мистики нет веры – как в христианстве, так и в исламе.

Сам по себе библейский символизм приводит к абстрактной и сухой теологии. Он позволил евреям изменить сакральный язык, переписать, перевести и отредактировать священные тексты, стимулировал теологические исследования, культивировал уважение к мудрецам – знатокам Книги. Но он лишил мистического чувства, без которого нет экстаза прямой связи с Богом и, следовательно, нет религии, веры как таковой. Поэтому в иудаизме абстрактный монотеизм дополняется мистическим «видением» Бога. Картины – «видения» того, чего вы не можете видеть, иррациональны и, как правило, апокалиптичны.

Ортодоксальная позиция в отношении сакральных текстов сводится к тому, что священными считаются не сами по себе буквы или звуки языка, а слова и фразы, взятые в своем буквальном смысле. За буквальным смыслом кроется двойной и тройной скрытый смысл сообщения. Каббала сакрализует знаки, символы, материальный субстрат текстов, и особое мистическое понимание Библии состоит в разгадывании комбинаций символов, числовых соотношений, случайных событий и совпадений в тексте, подобно гаданию и вещеванию. Тем самым мистика утрачивает контроль толкованием канона и опасно приближается к шаманизму.

Изучение Торы – это книжное занятие, оно требует знания и тонкости ума, а не ясновидения. В эпоху таннаев и амораев и в I–V веках до н. э., время написания Талмуда, сложилась система мудрецов, высших авторитетов иудаизма.

А пророки были скорее мистиками, а не учителями и священниками. И их роль не ограничивалась тем, что их страстные, созданные в трансе инвективы были включены в текст Библии, как лучшая публицистика монотеизма. Тексты пророков вошли также в тексты молитв и благословений, в комментарии к Танаху и – главное – в тайное учение, а именно: *маасе брешит* и *Меркава*.

Еврейское *рав* означает примерно то же самое, что грузинское «*батано*» – «уважаемый». Посвящение в мудрецы привело к образованию высших и высоких степеней сановности – *рабби* и *раббейну* (раббан), «наш уважаемый». Раввинат – институт общественный и не имеет ничего общего с шаманизмом. Он ближе к традициям коэнов, нежели пророков.

«Маасе брешит» является, на самом деле, первой главой Книги Бытия, но тем не менее эта каноническая часть Библии также была предметом тайных штудий. Причина не в ее архаичности, а в том, что касается ее самого таинственного действия – акта творения. Мистика и магия коренятся для иудаиста уже тут, и каббала воспроизводит не что иное, как способность Бога сотворить мир. Что касается Божественной колесницы Меркава, то этот текст является наиболее мистическим по своему характеру. Это первая глава книги пророка Иезекииля,

⁶⁶ Нееп А. Ключи к иудаизму. – Израиль: Библиотека Алия, 1988. – С. 8–9.

видение Божьего Престола. Святой Иероним говорит, что евреям моложе тридцати лет запрещалось читать эту книгу. Мистики периода Мишны изучали Божью Славу, то есть харизму, через мистический опыт пророков, которые «видели трон», учились испытывать «восхождение» к Богу.

Мистик, как верующий вообще, через участие в священнодействии литургии приобщается к священному. А поскольку время литургии в нормальном культе «где-то там», за пределами нас всех, то мистик переносит его в свой внутренний мир. «Так, исход из Египта, главное событие нашей истории, в глазах мистика не может происходить только один раз и в одном месте. Это должно происходить в нас самих: исход из внутреннего Египта, рабами которого все мы являемся».⁶⁷

Глубокий знаток еврейской мистики Гершом Шолем подчеркивал, что «великие мистики были верными сыновьями больших религий»,⁶⁸ но вынужден был признать и противоположное: «...субстанция канонических писаний, подобно субстанции всех других религиозных ценностей, расплавляется и трансформируется, пройдя через огненный поток мистического сознания. Поэтому не удивительно, что, как бы упрямо мистик не стремился оставаться в рамках своей религии, он часто сознательно или бессознательно оказывается на грани ее или даже переступает через эту грань».⁶⁹ Для религии мистика всегда остается проблемой, и христианство так же с большими трудностями ассимилировало мистику монашеских орденов, как ислам – мистику суфийских.

Мистик совершает акт метафизического общения с Богом, сам, один непосредственно, без использования ритуальных и религиозных норм, подготовленных религиозным институтом. В случае иудаизма мистик также противостоит религиозной массе своим уникальным опытом. Ему дано образное видение Бога, абсолютно неприемлемое с точки зрения канонического иудаизма; но мистическое божественное вещество визуализации скорее предназначено для демонстрации иррациональности.

В иудаизме, кажется, сосуществование мистики с раввинистической ортодоксией не составляло серьезной проблемы. И в этом понимании мистика каббалы действительно так же принадлежит традиции, как и книжность мудрецов.

Религия как социальный институт переводит индивидуальное искусство общения с высшим и более низким миром в статус «службы Божьей», где транс не обязателен и даже излишен – он оказывается доступным отдельным личностям, святым, юродивым и им подобным, исключением, которое подтверждает правило. «Служба Божья» является таким же продуктом отчуждения, как нормы права и морали, которые замещают индивидуальную проверку эффективности поступка и характера его последствий. С появлением религиозных институтов общение с Богом в службе или через чтение канонических сакральных текстов перестает быть творческим актом, приобретает безликий и анонимный характер. Верующий член религиозного общества отдает свой ум и свою волю религиозному институту (в частности церкви), отказываясь от своего «Я», которое теперь через сообщество верных поглощается Богом.

Мистик погружается в глубину собственных видений, пролагая свой путь к Богу сам. Результат может быть тождественным – метафизическое единение с принятой сообществом священной субстанцией, Богом коллектива, а не каждой индивидуальности. Вся проблема теперь заключается в том, какое сообщество стоит за мистиком, организует ли он группу особенно склонных к экстатическому состоянию людей в особую антиструктуру.

⁶⁷ Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. – С. 43.

⁶⁸ Там же. – С. 26.

⁶⁹ Там же. – С. 30.

В еврейской истории бывали ситуации, когда экстатические группы приобретали опасную независимость. Такими были хасиды в XVIII веке в Украине, группировавшиеся вокруг своих мудрецов – цадиков, становившихся, таким образом, посредниками между Богом и верующими. Хасидские общества, которые безусловно и абсолютно верили в своих цадиков, выделяла из еврейской общественности и особенная атмосфера ощущения радости жизни, вкуса переживания «здесь и сейчас». Нездоровая экстатическая радость в условиях смертельной опасности в эпоху погромов на Украине XVIII века вызывала враждебное отношение у ортодоксального литовского иудаизма.

Однако следует отметить, что непрактичный и даже беспомощный цадик-мудрец не так уж и далек от классического мудреца еврейской раввинистической традиции.

Широко известен эпизод из истории иудаизма времен царя Ирода, когда сложились две школы – Шамая и Гиллеля. Рассказывают, что какой-то иноверец заявил, что готов перейти в иудаизм, если ему объяснят суть его за короткое время – время, пока он будет стоять на одной ноге. Суровый Шамай прогнал его, а терпимый и мудрый Гиллель ответил: «Вся Тора в том, чтобы не делать другому того, чего не желаешь себе сам. Иди и учись». Обычно обращают внимание на отличие между пониманием иудаизма и христианского учения: Гиллель суть видит в том, чтобы *не желать* другому зла, Христос учил *желать* другому то, что желаешь себе, то есть активно делать ближнему добро. Обратим внимание на другую сторону дела: Гиллель не остановился перед выполнением шутовского требования относительно стояния на одной ноге. Может, это в концепции мудреца главнее всего.

Отношение к собственности выражалось в талмудической прибаутке: «Тот, кто говорит: «Мое – это мое и твое – тоже мое», тот плохой человек. Тот, кто говорит: «Мое – это мое, а твое – это твое», это обычный человек. Но благочестивый человек говорит: «Твое – это твое, и мое – это тоже твое!» «Иногда даже в Талмуде правило «Мое – мое, а твое – твое» называется «содомским правилом», потому что в агадической традиции Содом – это не только сосредоточие всякого разложения, но также и место, где жестоких законов придерживались с беспощадной жестокостью, которая исключает справедливость».⁷⁰

Мудрец должен быть готов пойти навстречу требованиям чужого, другого, поставить интересы ближнего выше собственных.

Можно сказать даже больше. В практике еврейского судопроизводства различались справедливость и добро, так что справедливый судья мог присудить даже очень бедному преступнику штраф, но как благочестивый мудрец он мог сам заплатить этот штраф за бедного. Тем самым отделялась *справедливость от доброты, несправедливость от зла*, которое являло собой существенное обогащение измерений социального пространства.

Эти правила сосуществования касались не всех, а лишь благочестивых, мудрецов, ребе, цадиков – тех, кто пользовался особнным уважением в обществе.

Но евреи жили в среде чужих, выполняли в ней функции посредников, подчинялись законам общества, в котором они жили как чужеродное тело. Двойной стандарт жизни был вызван двойственностью еврейского положения в обществе. И когда мы хотим ответить на вопрос, не было ли единство права и морали в еврейском обществе примитивизацией и обеднением его социального пространства, мы должны иметь в виду также и это обстоятельство. Кроме собственных измерений социального бытия в еврейском обществе действовали и такие измерения, которые навязывались ему внешними условиями.

⁷⁰ Штайнзальц Адин. Контурсы Талмуда. – С. 194–195.

В восприятии евреев европейцами и вообще неевреями чрезвычайно существенен один недостаток. Еврей воспринимается в первую очередь как купец, процентщик, трактирщик и тому подобное, т. е. как человек денег и богатства. Это – поверхностное и в сущности неверное представление.

Король Пруссии Фридрих Вильгельм IV как-то сказал: «Я желаю евреям добра во всех отношениях, но я бы хотел, чтобы они чувствовали, что они евреи».⁷¹ Поэтому приравнивание евреев к немцам «во всех отношениях» означало для консерваторов растворение немецкого государства и немецкого общества в «еврейскости» (а для еврейских консерваторов – растворения «еврейства» в немецком обществе).

Дело не в процентах бедных в еврейском сообществе. В местечковых еврейских обществах, в целом очень бедных, процент зажиточных людей был небольшим, приблизительно таким же, как процент абсолютно нищих людей, которые жили за счет кагала. В городках Галичины зажиточные и попрошайки вместе составляли около трети. Суть дела в том, кто в еврейском обществе был *социально престижным*.

Монархи Европы всегда охотно пользовались услугами еврейских банкиров и брали их под защиту, но не поддерживали эмансипации еврейства и ассимиляции образованных евреев.

«Придворные евреи», без чьих денег не обходился ни один великий двор XIX ст., обеспечивали колоссальными ссудами все большие политические акции, но никогда не вмешивались в политику. Еврейские «нотаблы» поддерживали отношения со своим обществом, имели самые тесные связи между собой. Но легенды о тайном еврейском трансевропейском правительстве не имели под собой никаких оснований: еврейский финансовый капитал был лишен политических амбиций и, собственно, потому выжил. Его интересовали только деньги, а когда еврейские банкиры вмешивались в политическую борьбу, они терпели страшные поражения. Так произошло в частности, как было сказано, с французскими Ротшильдами.

Без богатых торгово-финансовых деятелей, влиятельных не только в своем обществе, но и в мире *чужих*, не могло выжить и еврейское общество. Эти люди, которые поддерживали связь еврейства с окружением, были уважаемой социальной верхушкой. Но не *элитой*.

Элитой еврейского общества были *мидрашим* – мудрецы. Именно они имели неформальный авторитет и социальный престиж, который скреплял общество в одно целое. Сосредоточенные на себе, на своих талмудических проблемах, образованные, в понимании иудаизма, люди наиболее уважались в обществе.

Евреи-консерваторы и евреи-приспособленцы – это разные центры и измерения еврейства.

Те, которые имели дух, дыхание, – и те, которые владели, имели, держались крепко и реалистично на земле и не гнушались ничем. Разбитной саддукей, уверенно вертевшийся в чужом мире, – и непрактичные фарисеи, не желавшие знать ничего, кроме Закона.

Уже в XIX веке в Европе сложилась широкая прослойка еврейской по происхождению интеллигенции, которая вошла в немецкую, французскую, итальянскую и т. п. культурные элиты. В конце XIX – в начале XX века писатели братья Стефан и Арнольд Цвейги, Лион Фейхтвангер, философ Эдмунд Гуссерль, математики и физики Генрих Герц, позже Альберт Эйнштейн, Макс Борн, Эмми Нетер и многие другие составляли мировую славу Германии. Особенно много выдающихся имен дали евреи австрийской немецкоязычной культуры: здесь и Фрейд, и Кафка, и Кокошка, и Виттгенштейн. Значительная часть немецких и австрийских интеллигентов – евреев по происхождению – принадлежала к респектабельным социальным кругам с умеренными политическими ориентациями, в частности эти интеллектуалы пополнили

⁷¹ Цит. по: Arendt H. The Origin of Totalitarianism. San-Diego. – N. Y.; L., 1979. – P. 33.

няли руководство немецких и особенно австрийских либералов и социал-демократов. В довоенной социал-демократии Германии и Австрии такие люди, как Эдуард Бернштейн, отец и сыновья Адлеры, Рудольф Гильфердинг, составляли сердцевину марксистского идеологического штаба партий.

Высокий престиж мудрецов-талмудистов создавал особенную атмосферу в обществе: атмосферу уважения к учености и образованию. В еврейском обществе деньги имели огромный вес, но не были самоцелью: деньги и в древности, и позже расценивались в первую очередь как средство для образования. И когда в Западной Европе пали запреты на полноценное участие евреев в общественной жизни, выходцы из гетто ринулись в первую очередь в университеты. Врач и адвокат стали еврейскими профессиями.

С другой стороны, многие интеллигенты еврейского происхождения по вполне понятным причинам входят в художественную и политическую богему, протестные антиструктурные круги, чем дальше к востоку, тем более радикальные. В европейское общество интегрировались не только банкиры и не только адвокаты. Еврейские юноши, которые не могли получить престижного образования по бедности или становились жертвами явных и скрытых ограничений, все чаще шли в протестные группы, в первую очередь социалистические, которые провозглашали своим мировоззрением интернационализм. И именно таких социалистических интеллигентов и полуинтеллигентов ожидали во время вспышки европейских национализмов наибольшие испытания.

Немецкая проблема

Война и социалисты

Троцкий вспоминал, что когда немецкие социал-демократы проголосовали в рейхстаге за военные кредиты, Ленин не мог в это поверить и считал газеты фальшивкой немецкого Генштаба. Сам Троцкий рассуждал тогда таким образом: «Что сказал бы Энгельс?» – спрашивал я себя. Ответ был для меня ясен. «А как поступил бы Бебель?» Здесь полной ясности я не находил». ⁷² (Признанный немецкий рабочий лидер Август Бебель умер за год до войны.) «Ясно» значит, что классик, по мнению Троцкого, был бы против военных кредитов, то есть против согласия на войну.

Просто невероятно, как застилает глаза предубежденность. Ведь программа поведения немецкой социал-демократии в случае войны – включительно с голосованием за военные кредиты – проработана *именно Энгельсом*, в частности в его переписке с Бебелем. Измена немецкой социал-демократии учению Маркса и Энгельса – выдумка российских марксистов.

Левые ответили на войну по-разному. Выдвинутый Лениным лозунг поражения собственных правительств стал удивительнейшим лозунгом в политической истории XX ст. Понятно, что если кто-то терпит в войне поражение, то в таком случае побеждает его враг. Не могли терпеть поражение одновременно Германия и Франция, Австро-Венгрия и Россия! Война, оцениваемая с точки зрения интересов определенной политической группы, может быть признана захватнической и несправедливой для обеих воюющих сторон, и в таком случае адекватным и логическим лозунгом было бы пацифистское требование немедленного мира. Именно так рассматривал ситуацию в годы войны Карл Каутский.

Резко антивоенная позиция, угроза общей забастовки в случае войны – это, действительно, решение II Интернационала, принятое его Штуттгартским конгрессом в 1907 г. Внес резолюцию Бебель, ее поддержали левые, в том числе Роза Люксембург и Ленин. Эта резолюция, вопреки ожиданию левых, осталась хорошим пожеланием, о ней никто не вспомнил в августовские дни 1914 года.

Но позиция Энгельса была совсем другой: *он считал, что делу социализма будет служить именно победа Германии в ожидаемом издавна военном конфликте.*

Вот что писал Энгельс Бебелю в письме от 29 сентября – 1 октября 1891 года:

«То, что существует угроза войны, и именно со стороны России, и что когда война разразится, то как раз мы, в наших собственных интересах, должны будем всеми силами способствовать разгрому России, – в этом вопросе наши мысли сходятся... Одно только мне представляется несомненным: если мы будем разбиты, то шовинизм и идея войны-реванша на долгие годы получают в Европе полный простор. Если же победим мы, то наша партия придет к власти. Победа Германии будет, таким образом, победой революции, и мы должны, в случае войны, не только желать этой победы, но и добиваться ее всеми средствами». ⁷³

⁷² Троцкий Л. Моя жизнь. – М., 1991. – С. 232.

⁷³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 38. – С. 139.



1 августа 1914 года на улицах Берлина

И Энгельс советует Бебелю (в письме от 13 октября 1891 г.) в случае военной угрозы голосовать за *военные кредиты* и за общую военную подготовку – «в случае нападения на Германию с востока и с запада любое средство будет хорошим». ⁷⁴ Более того, Энгельс, оправдывая данную ему близкими кличку Генерал, формулирует идею, которая еще не была воплощена тогда в Генеральном штабе в знаменитом плане Шлиффена: нужно «сдерживать россиян и в то же время быстро разгромить французов – вот с чего должна начинаться война».

24 октября 1891 г. Энгельс писал Фридриху Зорге (дедушке знаменитого советского разведчика):

«Если Германия будет задушена, то и мы вместе с ней. В случае же благоприятного поворота борьба приобретет такой ожесточенный характер, что Германия сумеет держаться лишь революционными средствами, в результате чего мы, очень возможно, и будем вынуждены встать у кормила правления и разыграть 1793 год... И хотя я считал бы большим несчастьем, если бы дело дошло до войны и она привела нас преждевременно к власти, однако следует все же быть готовым и на этот случай, и меня утешает, что в этом вопросе я имею на своей стороне Бебеля – самого надежного из наших товарищей».

Вот и ответ на вопрос, который был Троцкому неясен, когда война наконец разразилась.

Но парадокс заключается в том, что на своей стороне Энгельс имел не только самого надежного Бебеля, но и – по ту сторону возможной линии фронта – Геда! Когда лидер французских социалистов выразил недовольство позицией Энгельса и Бебеля, Генерал в октябре 1892 г. ответил: «Если бы я исходил из положения, что в случае нападения извне французские социалисты возьмутся за оружие, чтобы защищать свой родной дом, вся моя статья не имела бы смысла. Я требую только того же принципа для немецких социалистов в случае нападения

⁷⁴ Там же. – С. 149, 150.

со стороны России, даже если это будет поддержано официальной Францией». ⁷⁵ Энгельс полностью солидаризировался со словами Геда: «Подобно тому, как Либкнехт заявил, что в случае нападения со стороны Франции он вынужден будет вспомнить, что он немец, так и мы в случае нападения Германии напомним Рабочей партии, что мы французы». ⁷⁶ Позже Энгельс писал Лафаргу: «Я не хочу говорить об употреблении слова «патриот», о том, что вы выставяете себя единственными «истинными» патриотами. Это слово имеет настолько односторонний смысл – или, вернее, настолько неопределенный, что я никогда не осмелился бы применить это определение к себе. Я говорю с немцами как немец, так же как я говорю с немцами просто как интернационалист, и, я думаю, вы достигли бы большего эффекта, если бы объявили себя просто *французами*, и этот факт включает тогда и те логические последствия, которые отсюда vyplывают. Но оставим это, это – вопрос стиля».

Дело, таким образом, якобы упирается в прямое нападение и в тактику на случай обороны родины. С этой точки зрения немецким социал-демократам в 1914 г. можно вменить разве что отождествление убийства сербским террористом австрийского эрцгерцога с нападением России. Но провозглашение войны Германией было ответом на общую мобилизацию в России, а это можно было при желании трактовать и как начало российской агрессии.

В конечном итоге, дело и для Энгельса заключалось совсем не в нападении или обороне. «Люди должны понять, что война против Германии в союзе с Россией является в первую очередь войной против самой сильной и боеспособной социалистической партии в Европе, и что нам не остается ничего другого, как со всей силой наброситься на каждого, кто нападает на нас и будет помогать России». ⁷⁷

Не было таким уж безосновательным обвинение Энгельса, если выразиться осторожно, в национальном предубеждении и немецкой патриотической некритичности. Позиции Маркса и Энгельса относительно прогрессивности онемечивания славян в Германии и Австро-Венгрии хорошо известны. Энгельс высказывается также в пользу аншлюса Австрии: «...становится больно, что этот чудесный народ отделен от остальной Германии, и понимаешь необходимость воссоединения, которое, однако, можем осуществить только мы». ⁷⁸ Энгельс, конечно, не анти-семит; в непосредственное окружение Генерала входили и евреи – молодой Эде (Эдуард Бернштейн), с которым Энгельс был на «ты», и совсем уже молодой Рудольф Гильфердинг, да и сам Маркс принадлежал к ассимилированным выходцам из зажиточной еврейской среды. В то же время Бебеля Генерал призывал к осторожности относительно тех интеллигентных выходцев из кругов еврейской буржуазии, которые идут к социал-демократии: «...уже потому, что эти люди смекалистее других и, таким образом, обречены и выдрессированы вековым гнетом на карьеризм, к ним следует относиться с большой осторожностью». ⁷⁹

Однако суть дела не в настороженности относительно самолюбивых и закомплексованных молодых людей из еврейской буржуазной среды, которым оппозиционные партии открывали возможности политической карьеры. Дело в том, что для Ленина, например, еврейское происхождение политических деятелей скорее говорило в их пользу, поскольку освобождало от подозрения в национализме господствующей нации, тогда как Энгельс явно озабочен дру-

⁷⁵ Там же. – С. 426–427.

⁷⁶ Там же. – С. 430.

⁷⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 38. – С. 137.

⁷⁸ Там же. – С. 322.

⁷⁹ Там же. – С. 198.



Рейхстаг с энтузиазмом слушает доклад рейхсканцлера Бетман-Гольвега про ход военных действий 2 декабря 1914 года

Энгельс хотел бы, чтобы власть попала в руки социалистам «естественным путем», через парламент, и все меньше верит, что переворот осуществится на баррикадах. Но всю жизнь этот старый революционер ожидал, что вот-вот начнется решающий кризис. «Конечно, следующая революция, которая готовится в Германии с последовательностью и настойчивостью, более нигде не превзойденными, придет сама собой и в свое время, скажем, в 1898–1904 гг.; но революционный период во Франции, который подготовил бы общий кризис, ускорил бы этот процесс; и более того, если революция разразится сначала во Франции, скажем, в 1894 г., то Германия немедленно пойдет за ней, а затем франко-немецкий союз пролетариев принудит к действию Англию и одним ударом разрушит как тройственный, так и франко-русский заговоры. Тогда начнется революционная война против России – если даже не наступит революционный отклик оттуда, – будь что будет!»

Революционные прогнозы-утопии Энгельса – не больше, чем фантазии, так что их сегодня невозможно читать без улыбки. Эти фантазии – все, что осталось от энтузиазма бойца эпохи «Весны народов». Они угасали, когда вечно молодой духом Генерал возвращался к Realpolitik. А в этой «реальной политике» Энгельс отличался от своих учеников-оппортунистов только мотивацией соучастия в авантюрах империи Гогенцоллернов.

Источником патриотизма Энгельса были не столько немецкие национальные чувства, сколько иллюзии относительно близкого перехода власти к социал-демократии именно в Германии. «В Германии мы можем почти точно высчитать день, когда государственная власть окажется в наших руках», – пишет он Иглесиасу 26 марта 1894 года.⁸⁰

⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 39. – С. 194.

И невозможно возразить Жоржу Клемансо, который писал в марте 1914 г. в своей газете: «Я часто напоминал о протесте Бебеля, Либкнехта, Зоннемана и их друзей в 1871 г. против аннексии Эльзаса и Лотарингии, считая делом чести выразить им за это благодарность. Но времена изменились... С социалистами не советовались, с ними не будут советоваться и впредь, а когда порох подожгут, члены социалистической партии, как и всех других партий, смирятся с наступательной войной кайзера, поддержат ее и придут с пушками и снарядами на французскую границу».⁸¹

Немецкий национал-радикализм

Опьяняющая радость охватила толпы на улицах городов Германии и Австро-Венгрии в первые дни войны. В Австро-Венгрии немецкие мальчишки выкрикивали на улицах: “Alle Serben müssen sterben” («Все сербы должны умереть»). Когда началась война, Троцкий, который должен был срочно выехать из Вены, обратился за помощью к старому Виктору Адлеру, лидеру австрийских социал-демократов. «В автомобиле, по пути в префектуру, я обратил внимание Адлера на то, что война вызвала наружу какое-то праздничное настроение. “Это радуются те, которым не нужно идти на войну, – ответил он сразу. – Кроме того, на улице в настоящий момент выходят все неуравновешенные, все сумасшедшие: это их время. Убийство Жореса – только начало. Война открывает пространство всем инстинктам, всем видам безумия...”»⁸² Выходец из австро-еврейской буржуазной семьи, Адлер остался трезвомыслящим человеком в эти дни массового националистического психоза. Однако Троцкий не удовлетворился замечаниями опытного политика и психиатра. Он пришел к выводу, что низшие слои общества связывают с войной какие-то надежды на изменения, невозможные при нормальных условиях.

Не именно ли эти надежды перевесили в настроениях рабочего класса – основного электората социал-демократов?

Внешним показателем усиления националистических настроений в Германии и Австрии было распространение слова “*volkisch*” (еще более «истинно немецкий» вариант – несколько позже – “*volklich*”) вместо привычного “*national*”.

Слово “*volklich*” выдуманно в 1875 г. неким Германом Пфистером, который считал себя германистом и писал всякие глупости, в настоящее время давно забытые, об истории и природе немецкого духа.

Слова, производные от *das Volk*, – «народ», продолжали не просто филологическую традицию: источником словоупотребления здесь в годы Французской революции (Ф. Л. Ян в 1810 г.) было слово “*Das Volkstum*” – «народность», за которым стояло представление о нации не как о обществе (*die Gesellschaft*), социальной структуре и совокупности институтов, а как о сообществе (*die Gemeinschaft*), духовном целостном обществе, духовном источнике творения государства, национальном духе в стиле Гегеля.

Терминологическое различие между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* принадлежит профессору из Киля Фердинанду Тённису (Toennies), основателю немецкой социологии и президенту немецкого Социологического общества, который, между прочим, в молодости был знаком с Энгельсом и переписывался с ним. В основном труде «Сообщество и общество» Тённис рассматривал социальные общности как результат волевых отношений и различал два типа воли: естественную и рассудочную. Соответственно социальные группы, основанные на естественном, или инстинктивном, взаимном тяготении их членов, он относит к *сообществам* (*Gemeinschaft*), а группы, построенные на рациональных расчетах, – к *обществам*

⁸¹ Цит. по: Прицкер Д. Н. Жорж Клемансо. – М., 1983. – С. 191.

⁸² Троцкий Л. Моя жизнь. – М., 1991. – С. 230.

(Gesellschaft). Эта идея перекликалась с темой *рационализации и рационализма*, имеющейся, в частности, у Макса Вебера, а позже у Маннгейма; в частности рационализация рассматривается Маннгеймом как характерная черта буржуазного стиля мышления.

Рациональность в понимании Маннгейма является способом организации общества-Gesellschaft в противоположность иррациональному сообществу-Gemeinschaft. Апелляция к неясному Volkstum выражала ориентацию не на гражданское общество с его прозрачными рациональными структурами, а на неуловимую иррациональную субстанцию, которая делает общность национально «народной» (volkisch, volklich).

Неотделимой от «немецко-народной» ориентации является враждебность к чужестранцам и особенно антисемитизм (слово родилось в 1879 г.). Этапами развития “volkisch”-национального сознания стали публикации композитора Рихарда Вагнера «Еврейство в музыке» (напечатанная в 1850 г. как журнальная статья, в 1869 г. – как книга), «Немецкие письма» ориенталиста Пауля де Лагарда (1853), «Еврейство и немецкое государство» Генриха Но (Naudh, 1860), а особенно после краха грюндерства в середине 1870-х гг. – Отто Глогау («Биржевое и учредительное мошенничество в Берлине», 1876); Вильгельма Марра («Победа еврейства над германизмом», 1879) и в многочисленных сочинениях Евгения Дюринга, социал-демократа, который стал широко известным благодаря полемичной книге Энгельса.

Большим успехом пользовались «немецко-народные» группы в Австрии, где после превращения ее в двойную монархию и по мере распространения общего избирательного права немцы все больше чувствовали себя национальным меньшинством в государстве. Здесь формулируется «Линцская программа» (1882), которая соединяет плебейско-народнические умонастроения с национализмом и антисемитизмом, возникают «христианско-социальные» движения, которые, в частности, выдвигают популиста и антисемита Карла Люгера на пост бургомистра Вены (1887); несколько позже в Вене организуются Немецко-национальная и Немецкая народная партии (1896), «Всенецкий союз» (1901).

В 80–90-х гг. XIX века в Австрии возникает множество групп, группировок, организаций культурничества, сект, которые пропагандируют древненемецкие обычаи, нордическую мифологию, старинные имена и названия месяцев, шрифты, борются за языковой пуризм и тому подобное.

Антисемитизмом отличались и первые чешские национальные движения – в частности Ян Неруда, апеллируя к брошюре Вагнера, утверждает, что «еврей является совсем другим человеком, чем европеец».⁸³ Накануне войны, в 1913 г., в Германии создается Немецкая народная партия (Deutsche Volkspartei Partei), возобновленная после войны, а следом за Чешской национальной социалистической партией (Česka Strana Národní Sociální) в 1904 г. в среде немецких рабочих на чешских землях Австро-Венгрии возникает Немецкая рабочая партия, которая летом 1918 г. переименовывается в Национал-социалистическую рабочую партию (НСДАП) Германии и соединяет направление Линцской программы с немецким имперским национализмом.

Протеже наследника престола эрцгерцога Франца Фердинанда, фельдмаршал-лейтенант Блазиус фон Шемуа, который во время недолгой отставки Конрада фон Гетцендорфа даже исполнял обязанности начальника Генерального штаба, под именем Фра Готгард входил в одну из профашистских

⁸³ Hartung Günter. Völkische ideologie // Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus. – Halle, 1987. – S. 87.

национальных группировок – Общество Гвидо фон Листа, как и бургомистр Вены Люгер.⁸⁴

Однако сами по себе эти факты ничего не объясняют – они лишь свидетельствуют, что вульгарный национализм, ксенофобия, антисемитизм имели место в довоенной жизни двух немецких государств. Отдельные военные и политические круги, в первую очередь в Австрии, были очень близкими к протофашистским националистическим организациям.

Однако в целом все эти движения и политические организации находились на обочине политической жизни; будущее как Немецкой народной партии, так и национал-социалистов связано с другой, послевоенной эпохой. В довоенную «прекрасную эпоху» это были преимущественно группы «неуравновешенных и безумных», как говорил Адлер-старший.

Только примитивные трибальные сообщества можно охарактеризовать как целое, абстрагируясь от особенностей отдельных групп. В нациях, поскольку их можно рассматривать как целостность, как организм, как что-то такое, что не распалось на антагонистические непримиримые составляющие, всегда найдутся группы с противоположно направленными интересами и намерениями, традициями и культурно-моральными ориентациями. Пока нация не очутилась в хаосе гражданской войны или, по крайней мере, на пороге хаоса, едва сдерживаемая остатками идеологии и силовых структур, пока она не выродилась в стаю взбесившихся людей, бродящих по своей или чужой земле и истребляющих друг друга, – до этих пор нация держит равновесие благодаря какой-то общей для всех групп и классов атмосфере. Крайние антиструктурные группы, группы неуравновешенных и полупомешанных, находятся на обочине, будучи исключенными из духовного климата, но и они как-то примыкают к целому и поддерживаются «нормальными» правыми или «нормальными» левыми. В обстановке массового психоза и общественного хаоса они могут играть в обществе решающую роль. Но в норме эти группы не определяют ситуацию в целом, а лишь иллюстрируют ее.

Отношение широкого общественного мнения к вести о начале войны можно квалифицировать как *патриотический подъем*. Через четверть века старшие люди, которые помнили энтузиазм августа 1914 г., отмечали угрюмость берлинской толпы в первый день Второй мировой войны. Весть о начале второй Большой войны не вызвала в Германии вспышки массового патриотизма. Иначе было в четырнадцатом году. Готовность защищать Германию высказывало большинство немцев на пороге первой катастрофы европейской цивилизации. Даже после того, как мир вздрогнул от вестей о беспощадных расправах немецкой армии над бельгийскими заложниками, около ста известных немецких интеллигентов подписались под письмом, в котором засвидетельствовали свой патриотизм (или, по Энгельсу, свою «немецкость»). Среди них не было математика Гильберта, но был физик Рентген. Не было писателя Генриха Манна, но был его брат, писатель Томас Манн.

Когда Вильгельм II посетил Немецкий технический музей в Мюнхене и в отделе физики выслушал объяснение Рентгена, честолюбивый и претенциозный император решил показать, что и он в своей сфере является ученым, а потому в артиллерийском отделении музея начал объяснять Рентгену, что такое артиллерия. Объяснение вышло немощное и бессодержательное, о чем выдающийся физик и сказал своему кайзеру. Тот обиделся и покинул из музея.⁸⁵ Ироническое отношение к Вильгельму не помешало порядочному Рентгену в 1914 г. присоединиться к интеллектуалам-патриотам.

⁸⁴ Wackwitz Günter. Das Werk Guido von Lists und Jork von Liebenfels und der deutsche Faschismus // Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus. – Halle, 1987. – S. 142.

⁸⁵ См.: Иоффе А. Ф. О физике и физиках. – М., 1985. – С. 420.

«Немецкая духовность»: консерваторы и либералы

Немецкая нация противостояла странам либерально-демократического Запада как носитель своеобразной культуры, которая в некоторых точках достигла наивысших мировых вершин.

Германия включилась в начатые промышленной революцией XIX ст. процессы индустриализации позже своих западных соседей, и это дало ей некоторые преимущества. Немецкая промышленность сразу строилась на новейшей технической основе, в ней наибольшее развитие приобрели именно новые отрасли, в первую очередь электротехника и химия; сельское хозяйство, на малопродуктивных немецких почвах традиционно бедное, получило мощную помощь от химической промышленности, резко увеличив свою производительность (на две трети в период между франко-прусской и Первой мировой войнами). Но, по-видимому, важнейшее заключалось в *идеологии* научно-технического прогресса.

Германия дала миру великих математиков, которые проложили дорогу новому видению физического мира, – Бернгарда Римана, Феликса Клейна, Георга Кантора, Давида Гильберта. Уже вззошла звезда Альберта Эйнштейна. Соппротивление действовавших по старинке экспериментаторов не могло сдержать всплеск высокой теории, и Германия на рубеже двух веков выходит на передовые позиции не просто научно-технического прогресса – *научного мышления* человечества.

Политическая раздробленность Германии, по поводу которой немцы написали так много горьких слов, имела и позитивные последствия, полностью реализованные после ее объединения: разнообразие и автономность ее провинциальных культурных центров. Многочисленные и очень мощные провинциальные университеты создавали хорошо оборудованные лаборатории, намного лучшие, чем во Франции и Англии. Правда, специальность физика-теоретика была еще непрестижной; Макс Планк был первым «чистым» теоретиком, и немало его коллег считали подобное занятие недоразумением.

Не случайно, что после Первой мировой войны США выделили большие средства для развития французской науки, чтобы компенсировать ее отставание от немецкой: по инициативе Джорджа Биркгоффа и с помощью Рокфеллеровского фонда (деньги дал также и Ротшильд) в Париже был создан исследовательский центр математической физики – Институт имени Анри Пуанкаре. Луи де Бройль признавал, что «в отрасли математической физики французская наука, которая так блистала в начале XIX ст. – в эпоху Лапласа, Ампера, Френеля, Фурье, Сади Карно, Пуассона, Коши и Лиме, – отчасти потеряла то ведущее место, которое она в свое время долго занимала».⁸⁶ Отставала от немецкой и английская наука.

Средний образованный немец начала века очень гордился немецкой наукой и промышленностью, немецкой Kultur; он имел о последней туманное представление, но был уверен в ее своеобразии и добротности. И действительно, можно говорить не только о быстром промышленном и техническом развитии Германии после 1871 г., не только о традиционной немецкой аккуратности, добросовестности и трудолюбии, но и о быстром подъеме в общем культурном развитии, который привел к образованию своеобразного духовного дискурса.

Проходя сегодня по главной улице Берлина – знаменитой Унтер-ден-Линден, застроенной во второй половине XIX ст. пышными псевдоклассическими зданиями музеев, университета, театров и дворцов, от Александерплатц вплоть до Бранденбургских ворот, – чувствуешь

⁸⁶ Бройль Луи де. По тропам науки. – М., 1962. – С. 79.

мощность и претензии нового великого государства, которое одним рывком стремилось преодолеть свою прежнюю отсталость.

В сравнении с Берлином Париж выглядит намного презентабельнее и более утонченным, и выглядит как культурная столица мира; однако за немецким грубоватым величием все же чувствуется что-то настоящее. Уже сам тот факт, что Унтер-ден-Линден демонстрировала в первую очередь не казармы и административные сооружения, а культурные и образовательные учреждения, свидетельствует о заявке Германии на духовное лидерство в новой Европе.

Томас Манн, один из известнейших писателей и мыслителей Германии, считал характерной особенностью немцев обращение их и ориентацию всей немецкой культуры к внутреннему миру человека, его «духовности». Это определяло, на его взгляд, всю немецкую культурную историю от Лютера до Гете, от Гете до Ницше. Например, в противоположность латинской цивилизации рационализма, которая создала *социальный* роман, немцы создали образовательно-воспитательный роман. Украинское «освіта» не имеет тех коннотаций, что немецкое «Die Bildung» (от *Bild* – картина, образ) и русская калька с немецкого – «образование». Гадамер отмечает, что после Канта и Гегеля у Вильгельма фон Гумбольдта «образование»-Bildung «уже не равнозначно культуре, то есть развитию способностей или талантов. Такое изменение значения слова «образование» пробуждает старые мистические традиции, согласно которым человек носит и лелеет в душе образ Бога».⁸⁷ Возможно, эта черта протестантской этики – стремление опираться на высокочеловеческое в человеке как образе Божьем – имела еще большее значение для немецкой культуры, чем этика трудолюбия и бережливости, хозяйственный смысл которой раскрыт Максом Вебером.

Свобода для немцев оказывается соответствием условий человеческого бытия *гуманной сущности* человека, и освобождение человека от общественных пут может не иметь никакого значения, если его внутренняя пустота не дает ему возможности реализовать что-то глубокое и человеческое, «овнешнить» (*veräußern*), «опредметить» (*entgegenständlichen*). Томас Манн и во время войны, и во время республики видел основной немецкий идеал в *человеческом достоинстве*.

Эта черта немецкой духовности имеет обратную сторону – незаинтересованность немца в политической жизни, которую он традиционно воспринимал как что-то несущественное. Свобода по-немецки является свободой духа, а тонкости горожанин-бюргер готов был оставить политикам и адвокатам. Тема свободы легко перерастает в тему *всесторонне развитой личности*, такую до боли знакомую советским людям. В немецкой традиции больше обсуждается «свобода *для*», чем «свобода *от*». Проблемы гуманизма для немцев ставились в первую очередь в этой плоскости.

Здесь сказывается общая концепция либерального отношения к личности, тесно связанная с бюргерскими традициями, которые имеют корни еще в ганзейских городах. Бюргерское (в лучшем понимании слова) отношение к личности основывается на уважении к ее собственным добродетелям, а не на ее происхождении или семейных связях. Отсюда и вырастает немецкое обращение к духовному миру личности и высокая оценка внутреннего благородства.

Дух гражданства был неотделим от этой ментальности и противопоставлял бюргерство как аристократии, так и «еврейству». Аристократия ценит семейные связи выше национальных – родственные знатные роды жили в разных странах, дворяне служили разным королям. Как и аристократы, еврейские банкиры охватывали своими связями всю Европу; как и аристократы,

⁸⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С. 32.

евреи придерживались принципа «мой дом – моя крепость». Либералы с их бюргерской гражданственностью нередко одинаково относились и к аристократам, и к зажиточным евреям как к неисправимым индивидуалистам.

Как последовательные сторонники гражданского общества и рационального *Gesellschaft* в противовес мутному немецкому этническому духу, либералы всегда были сторонниками эмансипации евреев и их ассимиляции в немецком обществе и в то же время выступали противниками «еврейскости» как «государства в государстве и нации в нации». Выступления против «еврейства» в левой и либеральной прессе XIX ст., в том числе и в среде ассимилировавшихся евреев, внешне нередко были похожи на антисемитизм. Однако либеральные инвективы, направленные против «еврейства» как общества, культуры и социальной психологии, не относились к еврею как индивиду, как человеку и гражданину.

Английское и французское понимание свободы как необходимого условия жизни общества основывается на других традиционных принципах. Принципы рационализма, реализованные в законотворческой деятельности эпохи Французской революции, исходили из общей схемы общественного организма как целого, они рисовали каркас будущего и идеального состояния, к которому должны были приспособливаться детали в повседневной реформаторской политической жизни. Ориентация на будущее характеризует, по Маннгейму, либерально-социалистический стиль мышления, тогда как романтизм самососредоточения рискует прибегнуть к истории, к выяснению генезиса социальных феноменов как отчужденных продуктов человеческой деятельности – и приближает мыслителя этого типа к консерватизму. В английском варианте либерализм сообщается с традиционным для всех политических течений осторожным недоверием к «Левиафану» – государственно-бюрократичному монстру, которому пытались поручать как можно меньше судьбоносных дел.

Как отмечает Анна Арентс, молодой Карл Маркс временами безосновательно обвиняется в антисемитизме, и его фраза «эмансипация еврейства является эмансипацией общества от еврейства» расценивается едва ли не как призыв к этнической чистке; в действительности же здесь содержится лишь типично леволиберальная критика «еврейства» как духа ограниченного сообщества-*Gemeinschaft*, «нации в нации», а не призыв к «освобождению от евреев» как людей и личностей.

В конечном итоге, мотив условности и конвенциональности государственной структуры в консервативной Англии никогда не переходил определенные пределы. У идеолога британского консерватизма Эдмунда Берка грань между соглашением и законом проведена очень четко: «Общество и в самом деле является договором. Договоры низшего порядка по поводу того, что являет собой сугубо случайный интерес, могут быть при желании разорваны, – но государство не должно считаться чем-то таким, что не выше партнерского соглашения в торговле перцем или кофе, перкалем или табаком; к нему нельзя относиться, как к каким-то пустяковым и временным интересам, разрывая договор, когда только захочется какой-либо из сторон. К государству нужно относиться с куда большим почетом, поскольку это партнерство касается не только третьеразрядных вопросов, подчиненных плотскому существованию тленной, преходящей природы. Это – партнерство в любой науке, в любом искусстве, во всевозможной добропорядочности и во всевозможном совершенстве. Поскольку цели такого партнерства не могут быть достигнуты и за многие поколения, оно становится партнерством не только между живыми, но и между живыми, мертвыми и теми, кто должен родиться».⁸⁸ Конвенция между живыми, умершими и нерожденными приобретает, таким образом, сакральный характер и должна быть санкционирована религией.

⁸⁸ Burke E. Reflections on the Revolution in France // Консерватизм. Антологія. – К., 1998. – С. 149–150.

В качестве курьеза следует отметить, во-первых, тот факт, что автор цитируемых слов – ирландец, а не англичанин (хотя и протестант), во-вторых, виг, а не тори, то есть по партийной принадлежности скорее не консерватор, а либерал. Более того, Берк был первым британским политиком, который настаивал на том, что партии следует строить не на личных связях, а по политическим принципам. Следовательно, эти консервативные принципы можно считать также принципами английского либерализма.

Формулировка идеологии консерватизма, которую дал Эдмунд Берк, настолько широка, что она могла быть использована и либералами, и консерваторами, если те и другие были достаточно умеренными. Это характерно для Англии, где партнерство и лояльность стали правилами политического консенсуса (в том числе и для таких ирландцев, как Берк) и где в конкретных политических вопросах либералов иногда трудно отличить от консерваторов.

В Германии политическая практика была, как отмечает Маннгейм, намного контрастнее. Либералы и консерваторы имели не только четко очерченный электорат, но и территории подавляющего влияния. Так, восточное юнкерство, которое поставляло Пруссии высших чиновников и офицеров, безусловно было консервативно, тогда как северные ганзейские города с их протестантским бюргерством тяготели к буржуазному либерализму, католический промышленный Рейнланд, консервативный по общей ориентации, враждебный протестантской бюрократии Пруссии – к центру, а католический же баварский юг – к своеобразному католическому консерватизму.

Следует заметить, что Пруссия была деспотическим государством, но это был так называемый «просветительский деспотизм». Немецкий рейх, сконструированный Бисмарком, являлся достаточно демократической на то время конституционной монархией с развитыми правовыми принципами. Действия чиновничества были легитимизованы не своеволием монарха, а харизмой анонимной монархии, притом образованной монархии, что близко к идее «христианского государства», но лишено выразительных иррациональных коннотаций.

Если исходить не из преходящих политических коллизий и парламентской партийной истории, а из принципов построения консервативного и либерального дискурса (или стиля мышления, проанализированного Маннгеймом), то немецкая реальность эпохи, которая предшествовала войне, обнаружит некоторые непонятные черты.

Консерваторы (такое название имела и партия фон Вестарпа, после войны переименовавшая себя в «немецко-народную», *volkisch*) были и остались наиболее влиятельной силой протестантской Германии. Им противостояли не только значительно более слабые национал-либералы и социал-демократы, но и католики (партия центра), против которых в 1870-х гг. правительство Бисмарка вело острую «культурную борьбу» – *der Kulturkampf* – под либерально-антиклерикальными лозунгами, за которыми скрывалась попытка подчинить католический юг прусскому государству. Консерваторы имели четко очерченное лицо, свои предубеждения и предрассудки, свои чувствительные болевые точки – словом, все, что определяет способность *понять и отторгнуть*, все, что очерчивает дискурс.

В государстве, согласно Гегелю, объективируется, воплощается, опредмечивается именно тот дух, который позже определен Тённисом как *Gemeinschaft*, «сообщество»; отчуждаясь, он приобретает рационализируемые черты правовой структуры. Но государственно-правовые нормы не охватывают всего многообразия поведенческой культуры человека, которая должна нормировать мораль. Государство не может прямо руководить моралью, но оно может контролировать нравственность общества через религию. Так еще молодой Гегель приходит к тому же консервативному взгляду, который противопоставил Великой французской революции Берк, только с большей философской убедительностью. В разных вариантах эта идеоло-

гия остается господствующей в консервативной Германии на протяжении конца XIX – начала XX века.

Самым выразительным идеологом, философия которого определяла черты консервативного дискурса в Германии, оставался – независимо от спадов и подъемов его популярности – Гегель с его философией государства как воплощения национального духа.

По-видимому, консерватизм гегелевского типа был сильнее не в политической идеологии или абстрактной философии, а в социально-экономической концепции так называемой «исторической школы», которая господствовала в Германии вплоть до войны. На нее оказывала влияние не только философия Гегеля, но и взгляды консервативного правоведа Фридриха Карла фон Савиньи, профессора Берлинского университета в первой половине XIX ст. Индивидуалистская либеральная философия английского утилитаризма не находила поддержки в кругах прусской бюрократии; как писал американский экономист У. Митчелл, тогда в Германии «экономическая жизнь стабилизировалась, выкристаллизовалась в соответствии с определенными формами и порядками. Последние же в значительной мере определялись политическими институтами и обычаями, которые существовали на протяжении достаточно длительного времени».⁸⁹ Либеральные экономические теории получили поддержку и развитие в Австро-Венгрии.

«Историческая школа» группировалась вокруг «Союза социальной политики», основанного в 1870-х гг. для поддержки экономических реформ Бисмарка. Ее лидер Густав фон Шмоллер, а после его смерти в 1917 г. – его бывший ассистент Артур Шпитгоф издавали «Ежегодник законодательства, государственного управления и народного хозяйства». Консервативно-государственнические ориентации не помешали Шмоллеру говорить о возможном социалистическом будущем Германии, которое наступит в результате согласования действий рабочего движения с государством.

Австрийская школа, представленная именами Менгера, фон Визера, фон Мизеса, фон Бем-Баверка, фон Хайека, обвиняла «историков» в смешении правовых, экономических, политических и тому подобных подходов. Отношения «исторического» направления с либеральными экономистами Австрии были настолько напряженными, что Шмоллер угрожал в государственном порядке запретить австрийцам распространять их взгляды в Германии.

В либеральных кругах Германии на рубеже веков самой выдающейся фигурой был Макс Вебер, социолог и политик, значение которого в истории науки трудно переоценить. Глубокую оценку Веберу дал Карл Ясперс еще в 1920 г. в посвященной ему речи-некрологе, произнесенной перед студентами Гейдельбергского университета.

«Он был патриотом, он верил в Германию при всех обстоятельствах. Впрочем, действительность он воспринимал без каких-либо иллюзий и не строил воздушных замков. В основе его беспощадно правдивой критики родины была любовь. Невозможно было сильнее чувствовать, что такое настоящий патриотизм, чем в те минуты, когда Макс Вебер, переходя после критических замечаний к позитивной стороне рассматриваемого вопроса, восклицал: «Благодарю Бога, что я родился немцем». Этот патриотизм служил ему высшим масштабом его политической воли. Благо Германии не было в его понимании благом какого-либо класса или утверждением какого-либо мировоззрения или какой-либо политической фигуры... Поэтому он был готов, если это казалось необходимым с точки зрения внешней политики, объединиться с любой партией, принять любое мировоззрение, которое обещало бы наибольший успех Герма-

⁸⁹ Цит. по: Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли. – М., 1968. – С. 23–24.

нии... В годы войны он ужасно страдал – гнев и отчаяние были стихийными взрывами его великой натуры, – когда вновь и вновь видел политическую глупость, которая вела к нашим поражениям. Как только оказывалось возможным, он призывал к реформированию парламента, к демократизации – так же и в период революции». ⁹⁰

Эти слова выдающегося философа и психиатра позволяют представить характер национального чувства у идейного лидера немецкого либерализма и чрезвычайно честного и объективного ученого, человека мирового универсализма и в то же время во всем остальном «настоящего немца».

В Германии все могло бы сложиться иначе, если бы в эпоху «Весны народов» она сумела объединиться на демократических принципах, символизируемых так называемым Франкфуртским парламентом. Тогда немецкое демократическое движение не смогло сломить сопротивление европейского консерватизма, возглавляемого Россией Николая I и поддерживаемого монархической Францией. Объединение Германии прошло в варианте “*Mit Blut und Eisen*”, железом и кровью, и это определило если не будущее Европы, то по крайней мере мощную тенденцию, для преодоления которой у европейского либерализма не хватило сил.

Фаустовский дух

В конце XVIII – в первой половине XIX века в общественном сознании северных, протестантских государств Германии, в первую очередь в литературе, музыке, философии и теологии, преобладали взгляды и настроения, которые могли стать основой широкого демократического и либерального движения. Это касается как классических представителей немецкого Просвещения, так и более позднего романтизма. В бюргерской Германии этой поры как раз и находит проявление гуманистическая концепция человеческого достоинства, о котором как о самой существенной черте немецкой культуры писал Томас Манн. Наиболее яркое выражение идеология человека, открытого всем поворотам жизни и готового наложить печать своей воли на всю окружающую действительность, нашла в бессмертном «Фаусте» Гете.

Но есть линии связей, которые ведут от Фауста к элитаризму и философии «сильной личности» в ее правом радикальном варианте.

Так часто употребляемое в «ницшеанских» контекстах выражение «сверхчеловек» (*Übermensch*) появляется впервые у Гете. Фауст великого певца свободы и является «сверхчеловеком».

Проблема гениальной личности, любимая писателями романтического круга, и является проблемой ничем не ограниченного «сверхчеловека». Симпатии к Наполеону, который получил престол не милостью Божьего помазания, а собственным умом и собственной волей, – это симпатии демократического общества к «сверхчеловеку». И враждебность консервативно-аристократической Европы к парвеню, выходцу из социальных низов, который сам преодолел непреодолимые крутые ступеньки к властным заоблачным высотам, к статусу члена всеевропейской семьи христианских монархов, – это враждебность и к «узурпатору», и к самой идее «сверхчеловека».

Известно, что Гете долго выбирал среди классического мифологически-религиозного наследия такой сюжет, который позволил бы ему наиболее глубоко выразить идею величия неограниченно свободного человека. Как-то он упоминал сюжет искушения Христа в пустыне, который нашел отражение у его предшественника Клопштока и несколько раньше – в «Воз-

⁹⁰ Ясперс Карл. Речь памяти Макса Вебера // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 560–561.

вращенном раю» Мильтона. Гете обращался к теме «Вечного жида» (фрагмент незаконченной поэмы – 1774 г.), соединяя сюжет об Агасфере, наказанном бессмертием, с католической легендой о неузнанном Христе. Интерес к фольклорным легендам о Фаусте поддерживался национальными чувствами романтиков кружка «Буря и натиск», а также использованием этого сюжета в немецкой литературе, начиная с Лессинга. Первая редакция «Фауста» написана в 1773–1775 гг., впервые «Фауст» был напечатан под названием «Фрагмент» в 1790-м, над второй частью Гете работал в последние годы жизни и закончил ее незадолго до смерти в 1831 г., а опубликована она была в посмертном издании поэта в 1833 г. «Фауст» – главное произведение великого немецкого гения, над которым он работал почти всю свою жизнь и которое пережило все другие его творения, невзирая на поразительное изменение вкусов у следующих поколений и на полулитературный, полужилософский характер поэмы, излишне нагруженной символикой и аллегориями, особенно во второй части.

Идея «Фауста» противостоит основному направлению христианско-католической традиции.

«Фауст» по структурно-сюжетному архетипу восходит к раннехристианскому сказу о маге Симоне. Краткое упоминание о попытке Симона, крещеного колдуна, получить святость и сверхприродные магические способности христианских апостолов, в Евангелии⁹¹ недостаточно выразительно; в апокрифических произведениях (житие св. Климента, II ст. н. э.) много рассказывается о спорах мага Симона с апостолом Петром и о попытках превзойти христианина в чрезвычайных деяниях.

Чудеса, которые совершал Симон, свидетельствуют о контактах его с «нижним миром»: он воскрешал мертвых, неповрежденным проходил сквозь огонь (то есть преодолевал рубеж между «этим» и «тем» мирами), менял свой образ и превращался в животных, наконец, летал и становился невидимым, – то есть осуществлял «шаманский полет» в полном комплексе признаков.

Маг был сконфужен апостолом Петром, который проявлял еще большие способности; Симон, прыгнув на глазах Нерона с высокой башни, после сказанного апостолом магического «слова» не полетел, а упал и разбился.⁹² В каноническом тексте сохранился только сюжет о попытке получить апостольскую святость *за деньги* и проклятия Петра: «Но Петр сказал ему: серебро твое пусть будет в погибель с тобой, потому что ты помыслил дар Божий получить за *деньги*; нет тебе в сем части и жребия, потому что сердце твое неправо перед Богом».⁹³ Здесь мы имеем морализаторское резюме с привычным требованием покаяться (покаяние – идейная смерть врага Христова и христианский эквивалент убийства), а все детали соревнования христианской и более низкой, дохристианской магии деликатно опущены.

Характерно, что Симон-маг не стремится осуществить благую цель недостойными средствами, как это предлагает сделать Христу бес в пустыне. Ничего в апостольских *деяниях* Симона не изменилось бы, если бы он получил благословение за деньги. Изменилось бы только что-то ненаблюдаемое и глубоко внутреннее – *мотивы* апостольских дел: *сердце* Симона не было бы *право перед Богом*. Чистота, которой требует апостольское благословение, должна быть чисто внутренней. От дилеммы «цель и средства» дилемма, которая возникла перед Симоном из «деяний апостолов», существенно отличается: речь идет о соответствии цели не *средств*, а ненаблюдаемых в поступках *духовных мотивов*, состояний «сердца», которое должно быть «правым» – не перед людьми, а перед Богом.

⁹¹ Деяния святых апостолов, 8, 9–24.

⁹² См.: Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // В. Жирмунский. Очерки по истории классической немецкой литературы. – Л., 1972. – С. 48.

⁹³ Деяния, 8, 20–21.

Близкий сюжет разворачивается в упоминавшейся Григорием Назианзином в IV ст., записанной в V веке н. э. легенде о святых Киприане и Юстине из Антиохии. Языческий маг Киприан взялся соблазнить деву-христианку Юстину и призывает на помощь дьявола, но тот терпит поражение; Киприан кается, принимает крещение – и обоих ожидает мученическая смерть. Одна из версий этой легенды стала основой «католического Фауста» – трагедии Кальдерона «Маг-чудотворец» (1637), в которой поиски Киприаном истины и земной любви завершаются экстазом аскезы и мученичества.

Вспомним, что в раннехристианскую эпоху, как раз тогда, когда складывались легенды о Симоне и Киприане, шло состязание между христианскими и нехристианскими культами. Только в IV ст. н. э. окончательно складывается христианская догматика и – с учетом языческих культовых праздников – система христианских праздников, в первую очередь Рождественских, и культ Богородицы вместе с Богородничными празднествами. Раннее христианство в период патристики не только разрабатывает догматику, но и гибко ассимилирует языческие культы с их праздниками и магией; соревнования языческих жрецов с христианскими священниками были для простонародья соревнованиями двух типов магий. В памяти христианства это осталось в виде легенд о поражении нечистых языческих магов, а то, что на собственные чудеса ссылались и христианские проповедники, об этом канонические тексты говорят по крайней мере гораздо меньше, чем апокрифические.

Согласно каноническим представлениям, посредников между Богом и людьми в виде пророков, святых, юродивых и пр. не должно быть – ведь Господь в пустыне отказался от чуда как средства убеждения смертных. Но не только народные мистические практики фактически признают христианское чародейство, но и церковь, вводя в календарь дни святых и ясновидцев, чудес и чудотворных икон, фактически признает и визионерскую мистику с магией.

В христианской церкви священник не осуществляет непосредственного контакта с Богом, как и левит у евреев. Это – прерогатива пророков, святых, юродивых и других мистиков-визионеров. «Сверхлюдьми» в христианском значении слова можно было бы назвать именно их.

Плата за чрезмерное приближение к Богу – переход через рубеж, который отделяет «этот» мир от «того», – есть уподобление Богу-Христу как жертве. Идеология жертвенности особенного рода, искупительной жертвы Сына Божьего – особенность христианства. Поэтому мученическая смерть – естественная судьба особенно близких к Богу людей.

Но святой – не только великомученик Божий, который отдал Богу в жертву свою жизнь. Святость достигается и меньшими муками. Образом святой смерти, ее, так сказать, моделью является также *аскеза*, то есть отказ от радостей жизни, оставление жизни только в страждущем плане. Аскеза понимается в христианстве как высшая жизненная ценность, но это совсем не значит, что христианство проповедует аскетизм для всех верующих: аскеза является видом искупительной жертвы, которую должны приносить Богу священнослужители.

Один из вариантов аскезы – *бездомность*, добровольное изгнание, отрыв от родной земли и лишение родного окружения. Добровольными изгнанниками являются отшельники и монахи вообще. Изгнанник, лишенный смерти и обреченный на вечные странствия в ожидании конца, ассоциируется также с Христом, как с Христом связали Агасфера в легенде о неузнанном Иисусе. Наказание, на которое осужден Богом мифический Агасфер за то, что не пожалел Христа на его скорбном пути, *via dolorosa*, заключалось совсем не в бессмертии: эквивалентом смертной жертвы здесь выступает бесконечное одинокое блуждание по чужому миру. «Вечным жидом» легенда обозвала Агасфера именно потому, что таким бесприютным вечным путником, «безродным космополитом» был для средневекового сознания еврей. Кстати, неузнан-

ность, или отсутствие собственного имени, является тоже одним из видов аскезы, социальной смерти, отсутствия среды своих.

Вариант аскезы – целибат, отказ от брака, обязательный в западной церкви для всех священников, а в восточной – для высшей их касты, которая должна происходить из монахов («черного духовенства»). Только этот класс духовенства имеет право на осуществление седьмого таинства, хиротонии – посвящения в священники.

Монахи обречены еще на один вид аскезы – они не имеют *собственности*. Монах не имеет также собственного имени – он отрекается от него, как и от другой собственности, когда идет послушником в монастырь, и получает новое, когда становится полноправным монахом. Правда, монастыри чаще всего были богатыми, да и бедные монастыри способны были обеспечивать своим монахам надежное существование. Иереи, которые распоряжались собственностью церкви и контролировали ее и потребление ее благ, на деле часто были богатейшими бесконтрольными владельцами, но юридически, как и более поздние председатели колхозов или директора советских заводов, оставались бедными как церковные мыши.

Наконец, еще один вид аскезы – добровольный *отказ от мышления* через сознательное принятие догматов.

Бытовое сознание различает жизнь светскую, где неограниченно господствует здравый смысл, и сакральную – с ее *священным безумием*. Плебейское влияние на христианскую веру хранит священное безумие в виде разного вида визионерств и вещаний. Но собственно религиозная философия признает своего рода *дисциплинированное безумие* – *веру через догмат*, которое с гениальной выразительностью Тертуллиан сформулировал как *credo quia absurdum* – верую, потому что абсурдно. Догматизм не есть мистика, он не обязательно есть и абсурд – он *может быть* и абсурдом, иррациональностью, потому что критерии разумности и здравого смысла просто неприменимы к нему.

Аскет-священник, аскет-монах – двойник реального живого христианина; аскет для простого верующего является искуплением, простой верующий для аскета – искушением. Светское и священное находятся в дуальной дополнительности.

Гармония, «единство противоположностей» разрушаются по мере того, как в церковь проникает коррупция. Это тайное распутное баловство изголодавшихся от аскезы иереев получило в христианстве название *симония* по имени мага Симона.

В развитом виде напряженное противостояние верующего и искушения символизируется образом беса, который, в отличие от добиблейских верований, порожден Богом, как и все в бытии, только «отпал» от Бога, является его отчуждением – без чего невозможна свобода как свободное преодоление искушения.

Кстати, настоящее еврейское имя апостола Петра – *Симон*. Имя Кифа, по-гречески – Петрос, что означает «камень», он получил при крещении за твердость в вере.

Решительный мировоззренческий поворот, осуществленный Реформацией, полнее всего выражен в отношении к этой дуальности. Лютеранство (а еще больше кальвинизм) отбросило саму идею священнической искупительной аскезы. Коррупцию-симонию оно считало изобретением дьявола – неестественной ролью страждущего пастыря человеческих душ. Лютеранский священник – это в первую очередь нормальный человек, *сдерживаемый* так же, как и его паства, и святость его заключается в том, что всякий человек является образом Божиим. Найти в себе этот образ Божий – значит найти веру.

Жизнерадостному простому немцу теперь противостоит такой же простой немец-пастор. Что же касается аскезы, то с ней – по крайней мере в начале – ассоциируется «схоластическая наука», засушенный Вагнер из гетевского «Фауста». Жизнь понимается не как жертва и стра-

дание – тему радости, которая мощно зазвучит в Шиллеровской оде и в Девятой симфонии Бетховена, можно услышать уже в лютеранском неприятии аскетизма как дьявольского искушения. Правда, Лютеровская радость слишком напоминает ту радость визионерского единения с Богом, которую мы можем почувствовать у мистиков, в частности у Якоба Беме. Повседневность остается слишком упорядоченной – Томас Манн не без основания видел в бюргерской *сдержанности* ганзейских городов преобразованное продолжение давней отваги купцов-разбойников. Но факт остается фактом: отвергнув аскезу, лютеранский протест принимает жизнь как дар Божий вместе с его радостью – радостью, которая может служить не только разъединению эгоистичных индивидов, но и их единству.

Тождественность религии и морали заложена задолго до консерваторов в идеологии реформаторской церкви. Но следует сказать, что и в католицизме, и в православии эта идея задана неявно – уже тем, что единение с Богом понимается как *личное* единение, – догма требует принятия тезиса о Боге *как личности*, невзирая на все абстрактные характеристики сверхчеловеческой и сверхрациональной природы несотворенного и трансцендентного Божьего бытия. Иудаизм считает христианство шагом назад из-за того, что оно возвращает человечество к идее кровавой жертвы-сыноубийства, запрещенной Богом праотцу Аврааму. Действительно, христианство вводит идею выкупной жертвы, но сыноубийство Божье повторяется в человеческом бытии лишь символично, через таинство евхаристии. Зато в человеческом бытии через появление среди людей Сына Божьего возможным становится человеческое и интимное чувство *любви* и *сопереживания* в отношениях Бога к людям и людей к Богу. Храня идею человека как образа Божьего, Реформация по-своему продолжает утверждаемую Ренессансом гуманистическую трактовку человечности Бога и божественности человека. По-своему – без аскезы, с радостью жизни, доступной для всех верующих через общение с Богом.

Фауст был реальным лицом времен Реформации, земляком и знакомым Меланхтона, студентом, а возможно, и профессором в университете не то Гейдельберга, не то Ингольштадта, не то Виттенберга. В народных легендах, персонажем которых он стал, отношение к нему отображает плебейское отношение к интеллектуальной элите вообще. С одной стороны, как и Пьер Абеляр, Роджер Бэкон, Альберт Великий, Раймонд Луллий, как и все или почти все папы, в народном сознании интеллектуал Фауст является одним из чернокнижников, который подписал договор с дьяволом и продал ему душу, как это делают многочисленные ведьмы и колдуны. Характерно, что союз с дьяволом человека вообще, непонятного и опасного ученого в частности, понимается как *договор*, с оплатой деньгами, как и в ситуации Симона-мага, тогда как праведный путь должен вести к успеху через жертву – *бескорыстный дар* Божий, как то уместно между своими, родными. Пара «искупление – искушение» примитивизирована и преобразована в преступное торговое соглашение опасного умника с сатаной или его воплощениями-иноверцами, «чужими», – мавром-мусульманином или, чаще, евреем (в одном немецком шванке Мефистофель называется Моше). С другой стороны, опущенный таким способом в нижний мир ученый приобретает смеховые черты, как и фольклорный монах; его мудрые непонятные и опасные открытия превращаются в шутовские выходки, подобные выходкам Тиля Уленшпигеля. Смех снимает страх, и в конечном итоге фольклорный грешник-Фауст воспринимается с веселой симпатией и сочувствием.

Это фольклорное отношение родило в протестантской просветительской литературе Фауста, не побежденного грехом и дьяволом. Если у Лессинга Фауст просто побеждает, то у Гете он погибает, согласившись остановить прекрасное мгновение и признав таким образом конечную цель человеческого развития, – погибает, но душу его Мефистофелю забрать не удастся. Потому что она была направлена в бесконечную даль истины, добра и красоты.

В эпоху Гете часто отождествляли сферы ума, воли и чувства, относя все к душе, и стремление к бесконечности у Фауста – это в то же время стремление и к бесконечному познанию, и к бесконечной неограниченности воли, и к

безграничной неугасимой чувственности. Во всех трех сферах Фауст рвется вперед, разрушая запрещения-догматы.

Фауст в просветительском и романтическом протестантском восприятии стремится к бесконечному, потому что он отбросил аскетическое самоограничение и самопожертвование.

Либеральные защитники Фауста, как правило, пишут о бесконечных возможностях познания, консервативные противники «фаустовского человека» должны показать опасность жизнерадостного аморализма. У Гете все это практически одно и то же. Человек, который способен жить мгновением, но не ограниченным гедонистическим «теперь», а мигом как «посланцем вечности» (Гете в разговоре с Эккерманом), который способен познавать в конечном образ бесконечности, а в незавершенных реальных делах, которые ему предстоит сделать в течение своей короткой жизни, спокойно видеть фрагменты большой и величественной истории, – такой человек и является «сверхчеловеком».

И великий Шиллер обращается к людям с призывом сломать панцирь индивидуалистской ограниченности, питаясь враждебной аскезе радостью бытия:

Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Ellisium,
Wir betreten feuertrunken
Himmliche, dein Heiligtum.
Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt,
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.
Seid umschlungen, Millionen!
Dieser Kuss der ganzen Welt!
Brüder – über Sternenzelt
Muss ein lieber Vater wohnen.

(Радость, прекрасная Божья искра, дочь Эллизиума, мы начинаем пить огненный напиток из твоего небесного святилища. Твои чары опять связывают то, что так разделила мода, все люди станут братья там, где нежно присутствует твое крыло. Обнимитесь, миллионы! О, этот поцелуй всего мира! Братья – под шатром звезд должен жить дорогой Отец.)

Под знаком этой пламенной романтической веры прошел весь девятнадцатый век. А возможно, и двадцатый.

В конечном итоге, это уже не связано с романтизмом как литературно-философским и политическим течением.

В предисловии к русскому переводу «Монологов» Шлейермахера один из глубоких мыслителей начала XX ст. С. Л. Франк писал, что «от одного лишь Шлейермахера идет в Германии непрерывная нить традиции и духовного действия вплоть до наших дней».⁹⁴ В сущности, речь идет не только о Шлейермахере, а о всей протестантской теологии, которая очень долго – вплоть до середины XX века – одна из всей христианской теологии позволяла себе относиться к Священному Писанию как к *рукотворному тексту* и подготовила методику анализа евангелий, сформулированную уже после Первой мировой войны. Небольшая статья Шлейермахера, напечатанная в 1832 г., знаменовала появление гипотезы о двух первоисточниках евангельских текстов.⁹⁵ Хотя во всей полноте проблема возникла перед христианской теологией лишь после

⁹⁴ Франк С. Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Фридрих Шлейермахер. Речи о религии. Монологи. – М.; К., 1994. – С. 6.

⁹⁵ См.: Лёзов С. В. Канонические евангелия (введение) // Канонические евангелия. – М., 1992. – С. 37.

20-х гг. XX ст., научный филологический подход к «синоптической проблеме», проблеме расхождения между четырьмя признанными церковью каноническими текстами евангелий, требовал переосмысления основных представлений традиционного христианского вероучения. И хотя Шлейермахер писал, что «существует большая, могучая мистика... которая в самом мудром человеке вызывает благоговение своей героической простотой и своим гордым презрением к миру»,⁹⁶ признание *религиозного опыта и религиозного чувства* только подчеркивало светский и рациональный характер *науки* о религиозных текстах.

Вопрос о том, что отвечало в истории духовным легендам, изложенным в евангелиях, оказывается второстепенным, Священное Писание рассматривается как свидетельство истории веры, а не истории Христа. Происходит разделение труда между религией и рациональным познанием, мистика оборачивается индивидуальным и неповторимым чувством, свойственным *личности*: «...кто религиозен, тот безусловно сосредоточен на себе самом... предоставляя пока еще рассудочным людям для их целей исследования всего внешнего, как интеллектуального, так и физического».⁹⁷

Как же тогда появляется Бог, общий для всех?

Именно отсюда начинается Гегель. «В понятии позитивной веры, – писал он в ранней молодости, – во-первых, есть система религиозных положений, или истин, которые, независимо от того, считаем ли мы их верными, должны рассматриваться как истины, которые в любом случае оставались бы истинными, даже если бы они не были известны никому и никем не считались бы истинными, и которые потому часто именуются объективными истинами – такие истины должны становиться истинами для нас, субъективными истинами».⁹⁸

Оставляя личности внутренний мир человека с его религиозным опытом, последний большой романтик Шлейермахер отдавал рассудку исследование Святого Письма как «внешнего», как текста среди текстов, и на горизонте маячила перспектива осознания того обстоятельства, что представление о Боге каждый человек создает себе – или открывает в себе – сам.

Здесь уже в сущности все гегельянство. Его объективный идеализм начинается с противостояния с немецкими романтиками, и именно в философии религии, – а в первую очередь это было неприятие Шлейермахера. Очень характерно, что это обстоятельство показал только творец «философии жизни» и «философии понимания» Вильгельм Дильтей в 1870 г. и что марксист Дьердь Лукач в книге о молодом Гегеле⁹⁹ почти не вспоминает о Шлейермахере.

Понятно, что представления о сверхчеловеческих истинах, которые существуют даже тогда, когда не существует людей, закладывали основу немецкого консерватизма в политике. В философии Гегеля формулируется принципиальное для консерватизма положение: истина является не соответствием мысли с реальностью, а соответствием мысли и действия их *понятию*, канону и норме, тому, чем эта мысль и действие *должны быть*. А из осознания того обстоятельства, что путь от человека к человеку через взаимное понимание составляет самую глубокую проблему, начинается (с Дильтея) и гуманистическая *философия понимания*, которая повлияла и на социологию Макса Вебера, и на обоснованную им идеологию немецкого либерализма.

Дьердь Лукач писал свою книгу в Москве в 1938 г.; по-видимому, он написал бы ее иначе тогда, в начале века, когда, будучи студентом из Венгрии, очень молодым человеком, левым, но еще не марксистом, входил в Гейдельбергский кружок интеллектуалов вместе с братьями Веберами и нашим Богданом Кистяковским.

⁹⁶ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – С. 165.

⁹⁷ Там же. – С. 164.

⁹⁸ Гегель. Работы разных лет. – Т. 1. – С. 200.

⁹⁹ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М., 1987.

Следом за консервативным гегельянством революционный марксизм отбросил саму проблему пути от человека к человеку, к которому остались чувствительными только индивидуалисты-либералы.

Балканы – цивилизационный разлом

Младотурецкое протофашистское государство

Балканский полуостров вместе с Придунавьем может служить типичным примером «разлома цивилизаций». К югу от Карпатского хребта на огромной гористой территории, через которую пролегают широкие долины Дуная и его полноводных притоков, у прорезанного гористыми заливами теплого средиземноморского побережья и островной части Эгейского моря – здесь, на землях одной из колыбелей мировой цивилизации, столкнулись не только интересы, но и культурные влияния трех империй: Австрийской, Российской и Турецкой.

«Тюрк» – самоназвание пришлых из степей и пустынь Закаспия и Центральной Азии на земле Анатолии кочевников; но уже во времена султана Мехмеда II турками называли крестьян-мусульман, а впоследствии слово «тюрк» употребляется исключительно в значении «простолюдин», «плебей».¹⁰⁰

Империя Османов стала *турецкой* только с 1908 г., после младотурецкой революции, когда султанат провозгласили государством *турецкой нации*. Сами слова «отчизна», «нация», «свобода», «патриотизм» и «революция» появились в турецком языке благодаря первым просветителям – идеологам реформ, в частности основателю первой турецкой общественно-политической газеты «Тасвир-и ефкяр», участнику революционных боев в 1848 г. в Париже Ибрагиму Шинаси и его ученику, поэту и драматургу Намику Кемалю. Созданную их последователями в 1865 г. в Стамбуле тайную организацию, которая превратилась в партию «Иттихад ве терраки» («Единение и прогресс»), европейцы прозвали «Молодой Турцией» по аналогии с многочисленными тогда другими «молодыми нациями» – Италией, Польшей и тому подобное.

История «плодородного полукруга» к югу от Черного и Каспийского морей полна кровавых войн и геноцидов. Иногда создается впечатление непрестанного истребления очагов цивилизации. Странно, но данные антропологии не свидетельствуют о сколь-нибудь существенных изменениях населения в этом регионе. Везде в Передней Азии преобладает круглоголовый европеоидный средиземноморский (кавказоидный) тип, в регионе Месопотамии и Армении – ассириоидный или, иначе, арменоидный, а близ южной части Каспия – долихоцефальный средиземноморский тип, характерный для азербайджанцев, жителей Гиляна и Мазандерана и туркменских кочевников.

Процессы появления и исчезновения народов здесь были не столько результатами больших переселений, сколько последствиями взаимной ассимиляции новых и новых волн пришельцев и коренного субстратного населения.

В исламские времена на малоазийских и балканских границах с Европой всегда толпились всевозможные искатели счастья, фанатики, авантюристы, деклассированные элементы, готовые образовать армию освобождения мира от греха, прославиться и при случае чем-то поживиться. Цементирующей силой здесь стали воинственные туркменские кочевые племена, которые проходили через Хорасан, Мазандеран, Азербайджан и Армению на земли Анатолии. Именно из этих храбрых и суровых туркменских *уч бейлер*¹⁰¹, по-сегодняшнему – «полевых командиров», вышла династия Османов, которая в XVI ст. легко сбросила господство мамлюкских султанов и за шестьдесят лет завоевала весь арабский мир, включая Магриб.

¹⁰⁰ См.: Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. – М., 1987. – С. 211.

Туркмены-османы, которые пришли в Переднюю Азию из кочевьев восточного Прикаспия, явно не составляли заметной части населения Анатолии.

Современные турецкие села имеют короткую историю – они построены преимущественно в XVII–XVIII веках, хотя есть поселки, которые имеют возраст 500–800 лет, то есть основаны еще до прихода тюркских кочевников. Еще в XVIII ст. самыми характерными для Анатолии были хижины из кустарника и камыша, которые назывались по-гречески *кулюбе* (откуда наша *колыба*). Сегодня такие турецкие колыбы – жилье недавно оседлых кочевников, хижины рабочих-поденщиков и хозяйственные здания.

Вплоть до нашего времени в Турции сохранились остатки кочевых племен – *юрюки*, которых официальная статистика не выделяет из турецкой нации, в результате чего неизвестны их численность и этнические характеристики. Они были переселены султанами и в европейскую часть империи.

Очевидно, основная масса пришлых туркмен осела и приняла типичный для региона образ жизни. От Центральной Азии до Эгейского моря распространен иранский тип жилья с плоской крышей, покрытой землей; на Балканах типичной была иная крыша – с достаточно крутыми склонами, по-гречески покрытая полукруглой черепицей. Кирпич-сырец в Турции имеет иранское название *керпич*. До XIX века в Болгарии и XX века в Турции можно было видеть дома с открытым очагом посередине, где скот держали прямо в жилом помещении. Турецкие крестьяне носили вышитые носки; фигуры, изображенные на них, красноречиво свидетельствуют о местном происхождении турецкой одежды – вышивки имели символический характер, в них легко узнать византийские и даже еще хеттские мотивы.¹⁰¹ Это лишний раз подтверждает, что основой турецкого крестьянства стали не столько оседлые кочевники-тюрки, сколько исламизированное и отуреченное местное население Анатолии.

Ислам, как и другие мировые религии, культура сверхэтническая. Ислам создавал религиозно-правовое пространство, *мамлякат-аль-ислам*, от Гибралтара до Бенгалии, от Хорезма до Занзибара – пространство, которое редко бывало объединенным единым государством хотя бы в большей своей части, но обозначало определенный *мир*. Понятно, мир крайне разнообразный и пестрый. Однако как целое этот мир противостоял немусульманскому миру, а неразделенность в нем права и морали представлялась в отношении поведенческих норм правоверных настолько специфической, что мусульмане-славяне чувствовали себя этнически более близкими к туркам, чем к своим единоплеменникам-христианам. Правда, есть и исключения: аджарцы – в первую очередь грузины, а затем уже мусульмане. Албанцы – в первую очередь албанцы, а затем уже мусульмане или православные.

Ислам порожден в арабских кругах, уж никак не страждущих и не самых бедных. Однако в переднеазиатском обществе, куда его занесли арабские завоеватели, он оказался религией простолюдов, плебса, простых и честных скотоводов, которые уважали торговлю и ремесло, но выше всего ставили мужественный военный промысел. Лишь суфии отрицали принятое в исламе бедуинское убеждение в том, что торговля выше ремесла. Что же касается почитания мужских военных добродетелей, то они трансформировались в священный долг мусульманина – войну против неверных.

Хотя Коран неоднозначно высказывается об отношении к неверным, – отдельные места его можно трактовать как в высшей мере миролюбивые, – следует признать, что в сущности исламское понимание веры исключает неверного, кафира (гяура) *из человеческого общества*. По исламским представлениям, человек *естественно* верит в Аллаха, и, следовательно, состояние безверия – а в экстремистских представлениях даже состояние греха у мусульманина

¹⁰¹ Курьлев В. П. Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства. Новейшее время. – М., 1976. – С. 121.

– *неестественно* и автоматически исключает отступника из круга людей. В целом политика исламского мира относительно Европы всегда была достаточно агрессивно воинственной. Не святыми были и христианские соперники ислама – бессмысленные жестокости португальских и испанских адмиралов, особенно великого Васко да Гама, и непрерывные попытки церкви возобновить массовый психоз средневековых Крестовых походов часто не дают возможности определить, кто в тех войнах нападал, а кто оборонялся.

Однако отношение к иноверцам как к неполноценным и неизвестно откуда взявшимся людям регулировалось шариатом. Заплатив *джизья* – выкуп за право жить и пользоваться благами завоеванной правоверными земли, кафиры получают статус *мавля* – покровительствуемых – и живут собственными самоуправляющимися обществами, которые судятся своим судом и несут перед исламским государством коллективную ответственность. А те религии, которые признают «Книгу» (Библию), то есть иудаизм и христианство всех конфессий, провозглашаются «покровительствуемыми». Учитывая, что *джизья* составляла большую часть доходов государственного бюджета, можно понять, что султаны были даже заинтересованы в сохранении обществ неверных – *реайя*, *рая*. Все это в XVI–XVII ст., во времена инквизиции и религиозных войн, было намного либеральнее, чем христианская нетерпимость.

Однако можно ли говорить о либерализме там, где султан Селим приказывал за потраву посевов крестьян-христиан рубить головы и виновнику – исламскому коннику – *сипаги*, и его коню? Это был режим дикий и жестокий, но его приспешники считали своей целью своеобразие и достаточно грубо трактуемую *справедливость*.

Ислам видит высшую цель деятельности светских обладателей и вообще высшую ценность власти в справедливости. Тема справедливого султана остается ведущей и ранних исламских писателей – ибн Сины, Низами, ибн Халдуна, – и у османских идеологов Кучибей Гемюрджинского, Кятиба Челеби, Али Чауша, Вейси и других.

Наиболее выразительно о справедливости высказался Кучибей: «От безверия мир не разрушится, а будет стоять себе; от притеснения же он не устоит. Справедливость является причиной долговечности, а благоустройство положения бедняков является путем падишахам в рай».¹⁰² И дальше: «Словом, могущество и сила верховной власти в войске, войско существует казной; казна собирается с поселян; существование же последних предопределяется справедливостью».¹⁰³ Подобных высказываний разных авторов можно привести множество.

Коран осуждает *зульм* (*зулум*) – притеснение, подавление, принуждение, обиду, унижение, захват имущества и другие виды насилия над личностью. Всевозможные виды злоупотребления властью относительно подданных, в том числе относительно рабов, расцениваются как отступления от норм ислама. Проблемой остается только способ борьбы против *зульма*: во всяком случае, во время бунта правитель обязан сначала выяснить, не был ли бунт следствием *зульма* относительно подданных. Правилom также – вплоть до конца Османской империи – была амнистия мятежникам, если они сложили оружие. Конечно, *зульм* оставался таким же спутником истории исламских государств, как и коррупция чиновников и судей, как и пьянство и разврат неконтролируемых исламских бюрократов.

Высокий статус судьи в обществе ислама определялся идеологией справедливости. Представитель сословия *улемов* – лиц, которые занимались делами веры, права и образования, – достигший учености уровня *мевлет*, получал звание *моллы* (муллы) и мог быть назначен на должность *кади* (судьи) с высокой оплатой. Впоследствии муллами начали называть всех уче-

¹⁰² Смирнов В. Д. Кучибей Гемюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции. – СПб., 1873. – С. 143.

¹⁰³ Там же. – С. 147.

ных людей и лиц благородного происхождения. Со времени Сулеймана I установлена должность главного муфтия – шейх-уль-ислама, который назначал муфтиев в главные города и представлял султану кандидатуры кади. Муфтий выносил *фетву* – ответ-толкование на определенные правовые вопросы.

Провинциальная администрация состояла из кади и беев. Бей – титул поначалу племенных военных вождей (в том числе и самого основателя империи Османов Орхана, пока он не присвоил себе титул султана), потом – среднего звена администрации, которая занималась военно-управленческими делами. Судья же не подчинялся никому, кроме султана, получал жалованье из казны, был также как бы прокурором и нотариусом, рассматривал все жалобы населения и наблюдал за деятельностью цехов.

Халиф – представитель Пророка в этом земном мире – не является священной личностью; в исламе нет процедуры, подобной миропомазанию. Обязательным условием правления халифа остается только признание его священными городами – Меккой и Мединой. Вера не требует исключительности халифа – халиф как светское лицо может быть один, их может быть и несколько в разных исламских странах. То же касается султана как носителя власти.

Такой условный характер властного благословения если не допускал оппозицию со стороны исламских авторитетов, то во всяком случае устанавливал определенную межу между властью и религиозным обществом, которая в крайнем случае могла привести к оценке обществом правления как *зульму*. Исламские авторитеты время от времени выступали против администрации султана как носители принципов социальной справедливости, и в этом заключается сила ислама и источник его критичности относительно властных структур. Идеологический центр веса ислама, так сказать, находился ниже линии социального равновесия, ближе к социальной психологии низов общества. Как всегда в истории, чтобы система не перевернулась, верховная власть должна быть популистской, а виноватыми во всем считались посредники между султаном и народом, чиновники, «бюрократы».

Султан империи Османов имел титул «султан двух континентов, хан двух морей, слуга двух священных городов». Следовательно, легитимация абсолютной власти над Азией и Африкой, над Черным и Средиземным морями заключалась в том, что султана признавали Медина и Мекка, чьим «слугой» он официально провозглашался. При этом правового подчинения «двум городам» не существовало.

Внутри государства должен был господствовать гражданский покой; слово *алам* (мир) в старой турецкой литературе употребляется как синоним слова «государство». Если положение евреев в султанате было намного лучше, чем в христианских государствах до XX ст., то христиане находились в двойственной ситуации. С одной стороны, мусульмане оценивались ими как враги Христовы. С другой стороны, даже очень ортодоксальные православные авторы XVII–XVIII веков признавали веротерпимость турков и ставили их в пример католикам. Главная поместная церковь православных до сих пор имеет престол в Стамбуле-Царьграде, на турецкой территории.

С XVIII ст., когда Османская империя вступает в полосу глубокого и безвыходного кризиса, статус христиан резко меняется. Это сказывается, в частности, на изменении содержания терминов «реайя» и «тюрк». «Реайя» до XVIII века – это крестьяне вообще, как мусульмане, так и христиане. С XVIII ст. термин «реайя» означает *христианское* крестьянское общество. Статус «культурно-национальной автономии» все более отчетливо меняется статусом «апартеида». В это же время более отчетливыми становятся различия между этническими группами внутри исламского мира. Образование государств греками, сербами, черногорцами, болгарскими, албанцами усиливает в турецком обществе враждебность не только к неверным, но и к не-туркам.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.