



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

Г. Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ЗЛА
И МЕТАФИЗИКА
СВОБОДЫ

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2018

УДК 165.24+17

ББК 87.2+87.7

Т 828

Рецензенты:

доктор психологических наук, профессор *Д. А. Леонтьев*
(НИУ Высшая школа экономики, МГУ им. М. В. Ломоносова)

доктор философских наук, профессор *К. С. Пигров*
(Институт философии Санкт-Петербургского университета)

Тульчинский Г. Л.

Т 828 Феноменология зла и метафизика свободы / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2018. – 484 с.: ил.

ISBN 978-5-906980-76-2

От рождения человек обречен на самоопределение и выбор, на поиск осмысленности мира и своего места в нем. Утверждаясь во всюду плотном без меня мире, я неизбежно и постоянно делаю выбор между самозванством, самоутверждением за счет других, путем зла, и – путем конструктивного творчества, самоограничения и ответственности, утверждением добра. Беру ли я на себя ответственность за собственное не-алиби-в-бытии, или моя свобода воли оказывается волей к неволе – главный нерв и сюжет самоопределения. Перед кем эта изначальная ответственность? Чье лицо мы мучительно пытаемся разглядеть, вглядываясь до черных дыр в мир? Или это наше же обличье отражается-искажается в зазеркалье зеркал бытия-под-взглядом? Как отличать от самозванца любящего, честного, творца, святого? Каковы возможности позиционирования личности и ее самопродвижения в современном социуме?

Книга рассчитана на всех интересующихся философией и смыслом жизни, проблемой добра и зла.

УДК 165.24+17

ББК 87.2+87.7

ISBN 978-5-906980-76-2



9 785906 980762

© Г. Л. Тульчинский, 1999

© Г. Л. Тульчинский, исправления
и дополнения, 2018

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>I. Обыденное самозванство. Любовь, напор и утраты</i>	13
1.1. Любящие и хотящие быть любимыми	13
1.2. Решительные за и до других	40
1.3. Честные и принципиальные	55
<i>II. Психология самозванства. Вера и гордость, смех и успех или бесстыдство невеняемости</i>	69
2.1. Вера и энергия заблуждения: сопричастность или представительство?	70
2.2. «Самая верная проба души»: смех как самопознание, самозащита и самоутверждение	80
2.3. Самоутверждение: от признания к призванию	107
<i>III. Метафизика самозванства .</i>	
Рациональность, насилие и ответственность	131
3.1. Самодурство разума: от гуманизма к насилию	133
3.2. Самооправдание насилия	162
3.3. Инорациональность ответственности	197
<i>IV. Самозванство и творчество. Самотворение</i>	219
4.1. Кенотип, гений и самозванство	220
4.2. Авангард, ничто и возрождение	231
4.3. От самозванства к самобытности	247
<i>V. Самозванство и святость. «Словеса мутна» и чистое сердце</i>	271
5.1. Посредник, заступник, страдалец	272
5.2. Кенозис и кенотип	287
5.3. От иночества к молчанию	293
<i>VI. История, культура и самозванство.</i>	
Самозванство, массовое общество и перспективы новой антропологии	307
6.1. От метафизики нравственности к историко-культурной динамике самозванства	309

6.2. Самозванство по-русски	316
6.3. Самозванство как универсалия современного социума	408
<i>VII. Самоопределение. Свободный путь свободы</i>	<i>421</i>
7.1. Счастье, свобода и воля	422
7.2. Собственно Я	436
7.3. Жуть и Путь	459
Эпиграфический конец	476
Об авторе	477
Основные публикации Г. Л. Тульчинского	478

ВНАЧАЛЕ ИЛИ В НАЧАЛЕ

Тема этой книги пришла сама. Давно. Неожиданно. Не отпускала. Росла, поглощая каждодневный и профессиональный опыт. Как *idee fixe* она овладела умом и сердцем, и вот — вылилась в книгу. Настаиваю на возвратной форме последнего глагола в предыдущей фразе. Вылилась. Сама. Теперь, уже задним числом, становится ясным и мой — «авторский» — путь к этой книге. Драматизм жизни общества, собственные житейские проблемы, отношения с близкими, научные интересы — от логики и методологии науки к философии поступка и свободы воли, попытки участия в культурной жизни — протащили меня по многим кругам самозванства, в каждом из которых приподнимались веки этого Вия человеческого самосознания. И вот он смотрит мне в душу.

ПРИМЕЧАНИЯ

Если вам подают кофе,
то не пытайтесь искать в нем пива.

А. П. Чехов

К чему? — примечания в самом начале? Ко всему тексту книги, к каждому разделу и параграфу. Зачем? — рано или поздно пришлось бы объясняться. Лучше — раньше. К чему откладывать и разыгрывать с читателем «сюжеты». И поэтому раскрываю карты и с самого начала оговариваю главные причины и следствия книги.

¹ В книге преимущественно речь идет о самозванстве не в историческом смысле (например — «самозванцы в смутное время российской истории»), а в смысле внеисторическом — о вечном феномене человеческого сознания и судьбы, об оборотной стороне свободы, творчества и разума. О готовности использовать других во имя самочинно провозглашаемых целей. Присвоение права решать за других, безличность «под именем», самоназванство, насилие «во имя», нетерпимость, невменяемость, безответственность — далеко не полный перечень смысловых коннотаций самозванчества.

Оно заложено в самом факте человеческого существования и потому вполне естественно. Самозванство — не эгоизм и не эготизм, в которых иногда ошибочно видят корень зла века. Эгоизм может быть основан и на сознании собственных интересов, их главенстве, но не обязательно связан с их навязыванием другим, вплоть до насилия над ними. Предприимчивость, кооперативное сотрудничество — от эгоизма, и дай Бог его побольше. Самозванство же может быть (и чаще всего) самозабвенным представительство «от имени» идеи, общности и т. д. Оно невменяемо, есть утрата себя, часто — бегство от себя вмняемого и ответственного в коллективизм, альтруизм и справедливость, оборачивающееся кошмаром для других. Выступая от коллектива, са-

мозванец растаптывает любой коллектив в обыденной жизни, в политике, в менеджменте, в истории.

Самозванство — примат воли, космической уверенности в правоте, в праве решать за других — как им жить, в праве на переделку общественного строя исключительно по собственному разумению, на «все или ничего», на агрессию, на решение судьбы чужого правительствa, на переселение целых народов, на конституционное закрепление собственного превосходства — как нации, как класса, как партии, как личности.

Самозванство не совпадает с мессианством. В мессианстве все-таки преобладает призванность, посланничество. А здесь именно — самозванство.

Оно антиэкологично, оно насилует природу, уничтожает среду собственного обитания ради самоутверждения и сиюминутной выгоды — плана ли, прибыли ли — какая разница. Это даже не хищничество — хищник так себя не ведет, как самозванец — насильник, временщик, оккупант, но не хозяин и творец.

Самозванство неизбежно, как собственная тень, на борьбу с которой обречен человек, как тень души, тень сердца, отбрасываемая на реальность, которая уничтожит эту реальность, превращая в фантомы и призраки. Если человеческое бытие есть бытие-с-другими, бытие-под-взглядом, то самозванство есть бытие-не-под-взглядом, а при-зрачное. Самозванство, как и любое зло, — неустранимо полностью, оно — энтропия бытия. Надеяться на полное изживание самозванства — дело пустое и бессмысленное. Но борьба с ним, то есть — с самим собой, — единственно достойное человека занятие в работе души. Без утверждения бытия в сердце возьмет свое ничто, и в мире призраков не останется места человеку.

Невозможно в одном примечании сказать о самозванстве все — примечание разрастется до размеров книги. Да, собственно, и сама-то книга о нем — родимом, о том, обречен ли человек на него, возможна ли переплавка минусов на плюсы. Симптоматика и механизмы самозванства — содержание первого и второго разделов книги; его концептуальное содержание и рациональное объяснение — третьего; альтернативы и критерии — в четвертом и пятом разделах; кошмар овладения самозванством целым этносом — в шестом; итоги и возможности самоопределения — в седьмом.

² Книга написана философом. С позиций какой философии? Никакой. Внекатегорийной. Я всегда относил себя к философам, а не к преподавателям философии, к философствующим, а не делящимся

радостью узнавания философствования других, к ведущим диалог с другими, а не классифицирующим и вешающим на других инвентарные бирки.

³ Пусть читателя не смутит слово «феноменология» в названии. Оно используется не терминологически в гуссерлианском смысле. Читатель не найдет чистого описания, феноменологической редукции, эпохе и т. д. Феноменология понимается как осмысление феноменов человеческого сознания и бытия, связанных с самозванством.

⁴ Может удивить малое для философского текста цитирование философских работ — по сравнению, например, с публицистическими материалами. Предпочтение отдается ткани живого осмысления современности и спору с великими философами. Стоит заглянуть в философскую классику — она полна спорами со своими современниками. В тексте книги даются ссылки только на издания и работы не очень известные. Автор апеллирует к интуиции и культуре читателя. Я не гнался за расширением привлекаемых литературных и научных источников, предпочитая опираться на и спорить с работами, авторы которых высекли больше искр мысли из собственных проблем, высвечивая, попутно, проблему самозванства.

⁵ Более того, стиль книги неоднороден: есть жанр и статьи, и эссе, и дневниковых записей, и проповеди... Иногда для развития аргументации, расширения осмысления предпочтение перед философскими аргументами и аргументами философов из профессиональных работ отдается материалам интервью, даже — радио- и телевизионным, жизненным наблюдениям. Пусть читатель простит, если сможет, мне эти примеры — явное проявление авторского самозванства — наверняка наблюдения и факты жизни читателей интереснее, глубже и ярче. Но у меня они таковы — прости читатель.

⁶ Трагедия духовных исканий нашего общества, драматизм духовного обновления не могли не войти в смысловую ткань книги. Причем не только и не столько в качестве исторического фона и контекста написания, сколько самим своим предметным и проблемным содержанием. Неизбежно сказались и выразились в книге личностные позиции, искания и самоопределение автора. Приношу в этой связи искреннюю благодарность своим близким, друзьям и коллегам — они не дают расслабиться в борьбе с моим собственным самозванством.

⁷ Естественно, что на отборе и компоновке материала неизбежно сказались и мои научные интересы. До этого было самозванчески написано и по разным причинам опубликовано свыше 140 работ по логической семантике, социальному управлению, методологии науки,

нормам и ценностям культуры как механизму осмысления — тематика также вполне самозванческая. Ко второй редакции набралось уже более 600 публикаций. Но была эволюция: от природы осмысления и смыслообразования как нормативно-ценностной заданности («Проблема понимания в философии». М., 1985 — совместно с С. С. Гусевым) к самоценности неповторимого индивидуального духовного опыта личности («Проблема осмысления действительности». Л., 1987). От программно-целевого содержания духовного опыта, идей и рациональности как эффективности («Логика целевого управления». Новосибирск, 1988 — совместно с И. С. Ладенко) к вторичности рациональности по отношению к изначальной ответственности («Разум, воля, успех. О философии поступка». Л., 1990). Книги эти, включая — во многом переходную и переломную («Испытание именем, или свобода и самозванство». СПб., 1994), — полны ловушек самозванства. Я не отказываюсь от этих работ. Они не лгут. Но могут обмануть. В них описан механизм, но не ясно — чего, а главное — для чего. Теперь знаю чего и для чего — осмысления действительности и программирования деятельности как осознания меры и глубины ответственности, не-алиби-в-бытии. Поэтому я отказываю своим предыдущим работам в праве на их самостоятельное прочтение, без предварительного прочтения этой вот книги. Вне ее контекста они — самозванцы. И в публикациях после 1996 года этот опыт был учтен. Во второй редакции снят большой фрагмент по особенностям смыслового содержания российской культуры — он позже был развит в ряде других более подробных публикаций. Зато добавлен большие фрагменты, связанные с пушкинским уроком самозванства и современными технологиями самоидентизванства.

⁸ Это вообще очень личная книга. Лично — к читателю и лично — для автора. Она может рассматриваться и как проявление самозванства и как (одновременно) путь борьбы с ним. Зачем люди пишут книги? Надо смотреть и слушать сначала — кто говорит или пишет, а потом уже — что. Без этого не понять — зачем. Речь, язык и письмо возникли отнюдь не только для того, чтобы люди лучше понимали друг друга. Скорее наоборот, — чтобы не очень раскрываясь, — добиться желаемого от ближнего. Когда человеку хорошо, — достаточно первой сигнальной системы. Потребность во второй сигнальной системе и слове возникает, когда чего-то не хватает. Вот и пишет раб о свободе, о капитале — его лишенный, о материализме — мечтатель и идеалист. Так и эта книга писана самозванцем, попытавшимся изжить его в себе таким способом. Но поможет ли она читателю?

⁹ Я не хочу учить добру. На это есть лучшие учителя. У человечества есть великие учителя. Я не хочу клеймить зло — есть более смелые и удачливые. У них глаза зорче, взгляд и речи пламенней. Я хотел оглянуться, разглядеть — где оно, зло, в человеческой душе. Утешает 63-я мудрость «Дхаммапады»: «Глупец, который знает свою глупость, тем самым уже мудр, а глупец, мнящий себя мудрым, — глупец». Правда, утешение слабое — только почувствуешь себя «мудрым», как вспоминаешь вторую часть дхаммы. Окончательно судить — читателю. Человеку самому не дано знать себе цену, все его бытие есть бытие-под-взглядом. Авторское бытие — тем более.

¹⁰ Все более и более привлекает убедительная осмысленность молчания.

¹¹ Ну и молчал бы. Зачем писать, да еще и публиковать? Эта книга и пролежала в столе почти 5 лет, и хорошо лежала. А после публикации первой редакции прошло более 20 лет. Не лучше ли оставить при себе свои мысли? Можно. Наверное, и нужно. Да я это и делаю. Оставляю при себе. Но мой способ моего существования включает в себя запись мыслей. У меня профессия, да и призвание такое — осмыслять. За это и деньги получаю: хожу, читаю, смотрю, живу, записываю, рассказываю другим, лекции читаю. Это мой способ бытия. Другим стараюсь этим не мешать: читают — кто хочет, слушают — кто приходит. Неинтересно — слава Богу. Значит, то ли человек дальше ушел, то ли еще не дошел — разминулись. Бог даст — свидимся. То ли меня настигнут, то ли я дойду. А пока подаю знак — вот я — здесь и сейчас. А где и когда Вы?

1. Обыденное самозванство

ЛЮБОВЬ, НАПОР И УТРАТЫ

Этот раздел можно было бы назвать «Самозванцы вокруг нас» или «От самозванца слышу!»

Жизнь, культура, текст, мир подобны ткани, ткущейся челноками-человеками. Попадая во всюду без него плотный мир, человек изначально обречен на участие в этом ткачестве, вплетении в ткань жизни своей нити. Получающийся узор, правда, не очень зависит от самого человека, но внедриться, раздвинуть для себя «экологическую нишу», угнездиться и вплестись — его забота. Поэтому все мы в той или иной степени — самозванцы.

Как организм человека от интенсивных движений сам вырабатывает в крови алкоголь, поднимающий жизненный тонус, так и наши страсти, переживания, любви и утраты, притязания и самоотречения, амбиции и заботы, коренящиеся в жизни, — питают сознание и соком наркотика самозванства. Трудно отделить самозванство от служения призванию и долгу, от творческого самозабвения, от торжества победы и от стыдливой скромности... Пределы, их разделяющие, есть пределы добра и зла. Как писал великий певец самозванства Ф. Ницше, «с человеком происходит то же, что и с деревом. Чем больше стремится он вверх, к свету, тем сильнее тянутся его корни к земле, вниз, в мрак, в глубину — во зло».

1.1. Любящие и хотящие быть любимыми

Ласка, душа и бытие-под-взглядом; Деспотизм радости оправданного бытия; Прельщение, соблазн и тройной обман; Самоупоение: между садизмом и мазохизмом; Прорыв в ничто или мистика сердца.

Кто знал в любви паденья и подъемы,
Тому глубины совести знакомы.

У. Шекспир

Вселенная любви воистину бездонна!
Любите же добро! Послушайте меня!
О ангел ласковый! О муза, о Мадонна!

Шарль Бодлер

Ласка, душа и бытие-под-взглядом

Такова природа любви, что возрожденческий гуманист может призывать взглянуться в «глубины совести», а модернистский певец «цветов зла» — взывать о добре, ласковом ангеле и Пречистой Деве.

Одна история послужила, похоже, исходным толчком к замыслу этой книги. Подобно тому как песчинка или соринка, попав под мантию моллюска-жемчужницы, служит центром перламутра, слой за слоем ее обволакивающего, так и эта история. Дело было на одной всесоюзной конференции. Перед ее открытием мы — съехавшиеся гости и организаторы — сидели в гостиничном номере. Центром компании был организатор конференции, наш общий... сказать учитель — значит почти ничего не сказать — гуру, рабби, всеобщий «дядько», в общем, человек, которому мы, собравшиеся и еще очень многие, были, остаемся и, я думаю и надеюсь, и впредь будем оставаться глубоко обязаны своим становлением в науке и не только в науке. Но Бог с ней — с наукой, это просто замечательный человек, «наш» человек, любимый. Без него нам плохо, нам его не хватает, мы ему звоним, пишем, радуемся, когда он приезжает к нам. И вот мы вместе, и он с нами. И вот он, уже поздно вечером, попросил стакан вина. Некоторые из нас, любящих, всполошились, каюсь, и я подлил масла в огонь: «Не надо, ведь завтра открывать конференцию и делать доклад, а

голос может сесть, а то и пропасть...» Сам он сопротивлялся нашему напору весьма слабо, но не вытерпел темпераментный Дато — его одного называю по имени, потому что с проходящими годами убеждаюсь, насколько он был тогда прав.

«Никто, — говорил он, — не вправе решать за человека, как ему поступить и что ему делать!» Мы возражали: «Никто, кроме любящих. Они имеют право. Право любви, заботы и ответственности за любимого. Если любишь, значит — отвечаешь за действия любимого, а если отвечаешь, то и проявляешь заботу словом и делом». «Нет, — настаивал Дато, — никто не вправе этого делать. Даже мать. Это единственное, что есть у человека — свобода, в том числе и свобода решать — идти мне спать или нет, пить вино или не пить». Очень мы тогда горячо поспорили. Вино было выпито, конференция была благополучно открыта и завершена. Но спор остался в душе — той самой песчинкой. Так имеет ли право любящий решать за любимого? Если не он, то кто позаботится? Разве это не право любви? Разве не справедлива сартровская формула: «В любви каждое сознание пытается укрыться в свободе другого, вручив ему свое бытие — для других»?¹

Любовные отношения первичны и фундаментальны. Не только для тела, но и для души. Так же как тело ребенка формируется, оплотняется в материнском лоне, как «бытие-в-другом», так и сознание человека формируется, «оплотняется» другими людьми. Причем особую роль играют ласкающие действия этих других, особенно — ласки. Самого себя, свое тело, даже его части человек начинает узнавать ценностно и осмысленно через любовь матери и других близких как предмет ласки, поцелуев. Он сам как бы ценностно оформляет себя этими объятиями и ласками и даже говорить о себе начинает не иначе как в интонациях, сопровождающих эти ласки. Позиция человека в мире начинает оформляться именно в пространстве любви, его личность начинает обособливаться и познавать себя именно в пространстве любящих слов и действий.

¹ В этом параграфе часто придется обращаться к чеканным формулам Ж.-П. Сартра из третьей части трактата «Бытие и ничто» («Бытие-для-другого»), в которых прописана парадоксальность и трагичность феноменологии любовных отношений. Приводятся они в блистательном переводе В. Бибихина (см.: *Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык и мазохизм // Проблема человека в Западной философии. М., 1988. С. 207–229*).

Показательно в этом плане различие духа и души, проводившееся М. М. Бахтиным: дух — как изначальное и неизбежное проявление психики, сопровождающее человеческое существование; душа — как оформленный дух, оплотненный интонационно-волевыми отношениями других, оплотненный ими во внутреннее ценностное целое личности. Дух — эманация вовне, воля, исходящая из самого факта бытия, душа — внутреннее тело — дух, как он выглядит извне. «... Душа нисходит на меня как благодать на грешника, как дар, не заслуженный и неожиданный», поскольку «оболочка души лишена самоценности и отдана на милость и милование другого»¹. С самого начала, от рождения, человеческое бытие предстает бытием-под-взглядом, и на протяжении всего своего дальнейшего жизненного пути человек предполагает этот внимательный, заботливый, понимающий и прощающий — любящий — взгляд. Как говорил Данте, если наша душа когда-либо и воскреснет, то не ради нас, а ради любивших и знавших нас.

Любовь — суть полное принятие субъективности другого, бережное облекание и оплотнение тела его души, ее рельефа, суть полная открытость взгляду и ласке другого. «В творческом акте любви, — писал Н. А. Бердяев в «Смысле творчества», — раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира, через кору, лежащую на всяком лице». Поэтому любовь — прорыв в мир абсолютного бытия любимого, «путь к раскрытию тайны лица, к восприятию лица в глубине его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир».

Как действие и как поступок, любовь есть акт прорыва повседневности бытия. При полной своей простоте естественности и даже — повседневности, если не обыденности, любовь есть прорыв в сферу интимнейшей сопричастности миру, в сферу полноты жизнеощущения, в сферу торжествующей праздничности самоутверждающегося бытия. Но этот прорыв может привести к последнему пределу — прорыву в хтонический мир пола. По словам того же Н. А. Бердяева, «смертельная тоска сексуального акта в том, что в его безличности раздавлена и растерзана тайна лица любимого и любящего». Любовь личностна, вменяема и ответственна, «го-

¹ Бахтин. М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 90, 411.

мый секс» — безлично-родовой и невменяем. Любовь — мы лично друг для друга, в сексе нет личностей, есть общее — род. В любви я — для другого, он — цель, я — средство, в сексе — он средство, я — цель. Да и меня-то, собственно, нет, во мне говорит и действует род, я — лишь его представитель, действую от имени рода, а значит — невменяемо и безответственно, то есть — самозванчески.

Любовь открывает высочайший уровень взаимного доверия, полной открытости друг другу. В любви все прилично, поскольку доверчиво. Но даже ласка может вдруг взорваться неприличием самозванства или самозванческим неприличием. Не-при-личие, утрата лиц, личностей происходит при переходе любовной ласки в самонаслаждение плоти, когда любовное оплотнение другого превращается в агрессивную экспансию плоти, подавляющей и вытесняющей другого. Любовь — самобытное иное и иное самобытие. Другой — цель, я — средство. Пока плоть — средство взаимооплотнения душ — праздник жизни. Запомнилась прекрасная фотография — произведение искусства — одухотворенно-счастливое женское лицо с фаллосом в губах — ничего общего с похрюкивающим бесстыдством порнографии. Порнографичная самодостаточность чувственности: цель — я, другой — средство, торжество хотения плоти — похоть — «обнажмся и заголимся» упырей из «Бобка» Ф. М. Достоевского.

Оставим, однако, в покое плоть, она тут ни при чем и ни в чем не виновата. Кувырок через голову у «последнего предела» делает сознание личности. Поэтому с ним и разбираться. В конце концов, сохраняется надежда, что сексуальная революция, выведя в плоскость бытия-под-взглядом, говоря и показывая то, что (стыдливо ли?) вводилось за последний предел и пряталось в хтонической невменяемости, пройдет путь личностного оформления сексуальной жизни. Именно в личностном бытии-под-взглядом суть любовных отношений, праздников, иллюзий и трагедий. А значит, и корни самозванства в нем, способном провалиться в безличие пола, а не в этом поле.

Деспотизм радости оправданного бытия

Качественные характеристики личности, ее ценностно-смысловое содержание, присуще не ей, а другому. Суть этих отношений, согласно Сартру: «я ответственен за свое бытие-для-другого, но сам

не являюсь его основой». Таковой основой является другой — «одновременно похититель моего бытия и тот, благодаря которому имеется бытие, являющееся моим бытием... Он дает мне бытие и тем самым владеет мною». Слухи и легенды о нас более реальны, чем мы сами. В бытии-под-взглядом человек все получает от других: тайну того, чем он является, смысл бытия и веру в его осмысленность, успехи и неудачи — все от других. Но ведь и самозванство — проблема отношения к другим.

И оно просыпается, когда человек, в той мере, в какой он сам себе открывается хозяином собственных мыслей и поступков, стремится отвоевать свое бытие у другого. Самозванство просыпается со свободой. По Сартру — «я являюсь проектом отвоевания для себя моего бытия». Человек подобен Танталу в Аиде: его бытие дано ему издали, в другом и он стремится ухватить его, утвердиться на нем, поставить в основу своей свободы. Но тогда реализовать этот проект можно только путем присвоения свободы другого — носителя и хозяина моего бытия. «Мой проект отвоевания мною себе свободы есть по существу проект поглощения другого». Такое присвоение, однако, возможно только при условии сохранения инаковости другого, нетождественности его со мной. Ведь отождествляя себя с другим, я теряю свое бытие-для-другого. Поэтому речь должна идти о вбирании в себя другого во всей конкретности и абсолютной реальности его выстраданного и прочувствованного опыта. Это не уход от себя в другого, не избавление от себя его утверждением, а утверждение другого «как глядящего-на-меня-другого». Лишь по мере такого утверждения я в той же степени утверждаю собственное бытие-под-взглядом, то есть самого себя.

И наоборот — сохранить мне внеположную свободу глядящего на меня, присваивая ее, я могу только полностью отождествив себя с моим бытием-под-взглядом и утверждая себя в этом бытии. Но тогда: чем свободнее другой — тем шире, гуще, плотнее мое бытие под его взглядом. И... путь моего утверждения есть путь существования для другого. Идя по нему, я действую на свободу другого, утверждаю его свободу. Чем свободнее другой, тем определеннее и оправданнее я и мое бытие, а значит — тем свободнее я сам. Таков идеал любых отношений. Но наиболее полон, явен и прозрачен он в любви. И также именно в любви он просматривается до дна, до подводных камней, до растущего со дна самозванства.

Любящий. Он не просто хочет любить. Он хочет быть любимым. Простое обладание не удовлетворяет. Любящему нужно пленить сознание другого, в которое тот ускользает от любящего, даже доверив ему свое тело. В любви важен не столько сам другой, сколько его самость, его свобода: «мы хотим овладеть именно свободой другого как таковой».

Любящий не тиран, правда есть и такие — наивные, уповающие на страх. Страх и сила — наиболее трудоемкий и наименее благодарный путь овладения. Если любящий и тиран, то — особого рода. Ему не нужно любимое существо поработанным. В этом случае он сам, его бытие и его любовь становятся неполноценными. Поработанный любимый может любить только несвободно, автоматически, механически, не человечески. Такова любовь одурманенных, заговоренных, замороженных, загипнотизированных — она убивает любовь любящего-желающего-быть-любимым. Он бежит от нее. Если любимый — автомат, то и сам любящий становится недочеловеком, автоматом. Если он и сохранит свободу, то это будет проблематичная свобода одиночества, проблематичная именно в силу одиночества. Поэтому любящий мечтает о совершенно особом виде присвоения и обладания: — опять слово Сартру — «Он хочет обладать свободой именно как свободой».

От того любовь столь ненасытна. Она не удовлетворяется обязательствами и клятвами — они даже раздражают. Любящий хочет быть любимым свободно, любимым самою свободой — и «требует, чтобы эта свобода в качестве свободы уже не была свободной». Он хочет, чтобы свобода другого свободно пленилась им. Но именно свободно и именно им. Противоречия он не видит, а если и видит, то не чувствует его, не соперничает безумию, в какое ввергает свободу другого, хотя где-то в глубинах сознания и начинает его подозревать. А другого предполагается, тем не менее, подвергнуть именно безумию — чтобы он, сохраняя свою свободу, именно поэтому желал своего плена, и этот плен должен быть свободным и — вновь по кругу.

Себе же любящий отводит роль даже и не причины такого безумия свободы другого, а уникального и привилегированного повода для этого безумия. Он, действительно, никак не может быть причиной — тогда он фактически овещняет любимого, вступая с ним в причинно-следственные отношения — отношения между вещами,

но не людьми, а это лишает свободы. Он именно повод, и хочет быть только поводом. Но это такой повод, который хочет быть всем в мире и сознании любимого. Он хочет стать символом всего этого мира, заменить его собою весь. Любящий ставится условием бытия любимого, существом, вызывающим для него солнце, поля, цветы, города, моря, других людей, звезды с неба... и вручает все это, весь мир любимому — он и творец мира и сам мир. Бог.

Любящий стремится стать божеством для любимого, таким существом для него, в котором утонула бы свобода любимого. Причем тот, свободно и радостно утонув, согласен был бы обрести свою новую данность, свое бытие и его смысл. Он стремится стать «пределным объектом трансценденции, объектом, в стремлении к которому трансцендентность Другого трансцендирует все другие объекты, но который сам никоим образом не поддается для нее трансцендированию», — красиво все-таки выражается Ж.-П. Сартр.

Бытие-под-взглядом другого, дарованное этим другим вспучивается, разбухает и хочет обязать другого своей милостью: даровать ему новое — от щедрот своих — бытие. Любящий перестает действовать на свободу другого, он требует от любимого априорного определения, ограничения своей свободы им — любящим. Он — любящий — предел свободы любимого, предел, который любимый должен принять свободно, чтобы стать свободным. Любящий хочет свободы воли любимого как воли к неволе. Требует любить его совершенно свободно. То, что требовать (оно же — хотеть) и свободно — две вещи несовместные, еще никого из любящих не смутило.

«Мы созданы друг для друга», «Если бы мы случайно не встретились, ты не любил бы меня?», «Мы не могли не встретиться»... Эти и другие классические реплики любви подчеркивают исключительность и заданность свободного решения. Влюбленные действительно гонят от себя мысль о случайности встречи, о самой возможности какой-то альтернативы. В напрочь иррациональном мире влюбленных эти вполне рациональные соображения предстают не то что иррациональными — просто абсурдными. Иначе и быть не может. Радость любви есть радость оправданного бытия — ранее случайного и необязательного, но теперь необходимого и центрального.

Утверждаясь в бытии-под-взглядом другого, любящий хочет утвердить это бытие как бытие-для-другого-посреди-мира. Ведь если другой способен ускользнуть в свое сознание, в свою свободу — он волен творить с моим бытием все что угодно, Бог знает, что он сделает из моего бытия, автором и хозяином которого является. Но если он меня любит — я спасен от этой непредсказуемой употребимости. Только став абсолютной ценностью для любимого, удивившись для него Абсолютом, существом-посреди-мира, я получаю гарантии своего существования. Более того, получив из рук другого свое бытие и смысл этого бытия, любящий хочет сам стать смыслом бытия другого, поставить себя вне всякой системы оценок, стать для другого условием любой оценки, универсальным и абсолютным критерием и основанием всех и любых ценностей жизни и смерти.

Такой любящий — самозванец. Точнее, самозванец — хотящий быть любимым. Любовь — дар, ее нельзя хотеть — та же похоть, только духа. Слава Богу, что есть просто любящие и просто любимые. Страшны любящие-хотящие-быть любимыми. Именно они требуют подтверждений, гарантий, испытаний, жертв, допытываются — кого больше любит любимый — его или свою мать, способен ли он украсть, убить, предать ради своей любви...

Прельщение, соблазн и тройной обман

Любимый, однако, отнюдь не желает себе влюбленности. Он сам хочет быть любимым. Поэтому любящий-хотящий быть-любимым должен соблазнить любимого, прельстить его. План любви оказывается неотделимым от плана соблазна. Реализуя его, любящий-хотящий-быть-любимым должен стать для другого значащим объектом и одновременно ничтожным перед значительностью любимого. Соблазнить ведь возможно, только подчеркнув исключительность и авторитетность соблазняемого, который если чем и соблазнится, если, что и выберет, то, разумеется, что-то исключительное, например, — соблазнителя. Азы коммерции и маркетинга.

Прельститель — любящий-хотящий-быть-любимым — должен предстать в бытии-под-взглядом другого человеком исключительным, обладателем исключительных качеств, смиренно несущим их прельщаемому другому. Предстать перед ним необходимым — тем, что никак нельзя обойти на своем пути, и тем, без чего на этом пути

нельзя обойтись. Вот и застыл свет, загораживают дорогу, демонстрируя себя — Непревосходимого Великолепного, коварно смиренного. Бойтесь данайцев дары приносящих.

Неспроста проблема любви угольком тлеет уже несколько веков в философском анализе понимания, смысла, значения, общения. Смысл имеет только то, к чему вы благосклонны, остальное — бессмысленно. Понимание, осмысление предполагает доброжелательное отношение, милость сердца. То, что я не люблю, я и понимать не буду, а если придется, то придется и настроиться на любовное отношение. Понять — значит объяснить, а значит — оправдать и простить. Поэтому если хочешь быть понятым — соблазни другого, в идеале — полюби его сам! Кто этого не знает, пусть внимательно перечитает рекомендации Дейла Карнеги — никакой философии, зато все понятно. Сам он — великий и искренний прельститель.

Понимание — всегда тайна, всегда сакрально, совершается в мистической глубине души как прорыв сквозь социальные определенности бытия. Не столько вопреки, сколько благодаря этим определенностям, но все-таки — прорыв сквозь них, прорыв к другому бытию, к другому — неважно кому — человеку, природе, явлению... В любом акте понимания я их одухотворяю, придаю им смысл, сопереживаю им. На этом основаны и «понимающая психология», и эмпатия, и вчувствование, и техника и искусство герменевтического истолкования. Но обо всем этом, в том числе и мною, писалось уже достаточно. Суть дела в том, что полное, без остатка «до донышка» понимание невозможно. Невозможно и потому, что «своих мозгов в чужую голову не вставишь», и потому, что «чужая душа потемки», и просто потому, что есть витальные пределы бытия и исключительная неповторимость каждого индивидуального существования.

Поэтому понимание, как и любовь, — а они прорастают друг в друга и друг в друге — великая иллюзия. Иллюзия — потому что есть недостижимый предел, великая — потому как придает осмысленность и оправданность бытию, великая энергия заблуждения. Понимание — всегда непонимание. Без непонимания понимание невозможно. Если бы понимание было возможно во всей полноте, люди просто воспроизводили бы сознание друг друга — тут же и мгновенно. Не приведи Господи. Понимая, приступаю к пониманию, я понимаю, что чего-то не понимаю. Что есть нечто иное, другое, мне недоступное, и я могу лишь подступиться к нему, оплотнить его

рельеф своим взглядом, но если я его пойму — в той или иной степени, в том или ином (моем!) смысле — он останется существовать, в своем сохранившемся бытии. (Если только я не подобен несмышленному малышу, который ради повышения смысленности разбирает любимую игрушку, чтобы понять ее и тем самым — сломать). Понимаю я все с другим. Понимание и любовь есть мое бытие-с-другим. Иного бытия и понимания человеку не дано.

Но стремлюсь ли я быть понятым в понимании? Или я стремлюсь добиться своего? — а это уже совсем иное дело. Как известно, согласно Б. Ф. Поршневу, язык возник отнюдь не для адекватной передачи мысли. Если бы это было так, люди бы и твердили как попугаи бессмысленные: увидит зеленую траву и говорит: «Трава зеленая», увидит, что снег идет и говорит: «Снег идет». Язык интонирован, причем интонация первична по отношению к лексике — недаром и ребенок-то сначала усваивает интонацию, лишь потом — лексику. Язык возник не для передачи мысли, а чтобы чего-то добиться от ближнего, чтобы он сделал то, что мне нужно. А для этого мне вовсе не нужна адекватная передача моих мыслей. Наоборот — сплошь и рядом хорошо бы этого избежать, скрыть свои подлинные цели и мотивы.

Так и в любви. Я хочу стать привлекательным для другого, соблазнить его на любовь ко мне, чтобы овладеть им-любящим. Но от него не требуется требовать, его любовь — «чистая преданность без взаимности» (тот же Сартр). Любящий-хотящий-быть-любимым есть свобода, разыгрывающая партию бегства от себя к другому, нуждающемуся в чем-то вне себя. Соблазнение — розыгрыш партии самоотдачи. Но именно розыгрыш, чтобы заставить другого отчуждаться от себя, раскрыться, бежать от себя для воплощения самоценного любящего.

Однако другой не может развоплотиться, сам любящий продолжает зависеть от него, ибо любимый «хранит ключ от бытия любящего». Или, другими словами того же Сартра: «Каждый отчужден ровно в той мере, в какой он требует отчуждения другого. Каждый хочет, чтобы другой его любил, не отдавая себе отчета в том, что любить — значит быть любимым и что тем самым, желая, чтобы другой меня любил, я хочу лишь, чтобы другой хотел заставить меня любить его». Другой постоянно отсылает меня обратно к своей неоправданной субъективности.

Любовь любящих-хотящих-быть-любимыми не спасает. Она ничтожит. Каждый ждет, что другой подведет основание под его бытие, оправдает его, сделав самоценным, а тот — другой — вместо этого погружается в свою собственную субъективность перед лицом моей субъективности. Сознания, души оказываются разделенными непреодолимым последним пределом «ничто». Фактически каждый остается в пределах собственной тотальной субъективности. Ничто не актуализирует бытие. Спасает любовь, но не любящих-хотящих-быть-любимыми, а любовь как дар, в котором спасается любимый — в самоотверженном воплощении любящего, и спасется любящий — в любимом.

Взаимная любовь — счастье взаимоочарования, взаимооплотнения токами взаимной, не находящей удовлетворения и оправдания субъективности. Как прозрачные тонкие щупальца тянутся они друг к другу, прорастая друг сквозь друга, пытаюсь сотворить таинство голографического чуда взаимооплотнения. Это таинство бежит от постороннего глаза. Появление третьего взгляда на двоих, занятых взаимосокровенным катастрофично. Третий лишний. Как только он появится — игра становится явной. Взаимоочарование ничто улетучивается. Остается проза объектно-вещных отношений — игры на обладание: физические, физиологические, юридические, экономические отношения. Дай Бог, если испарившееся ничто оставит в сухом остатке жизненное сотрудничество, реальные конструктивные отношения, взаимное удовлетворение взаимных интересов, расчет кооперации. Чаще же остается разочарование, а то и обида — обиженное бытие вечно обиженного, обманутого и обделенного.

Любовь — тройная иллюзия и тройной обман. В себе — как система бесконечных отсылок и взаимоотражений: любить — значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я хотел его любить... Это уход в дурную бесконечность неудовлеторенности недо воплощенного и непонятого, но жаждущего воплощения и понимания любящего.

В другом. Так как в любой момент возможно прозрение другого, его избавление от очарования ничто. Бытие любящего не гарантировано в мире, висит на волоске.

В мире. Любовь — это абсолют постоянно превращаемый в нечто относительное. Непреложная случайность и случайная не-

обходимость. Нужно было бы остаться во всем мире только мне наедине с любимым, чтобы любовь смогла сохранить свой статус абсолютной точки отсчета. Поэтому бегство любящих от мира, их стыд перед ним и окружающими не случайны и обязательны. Не бежав, они лишаются иллюзии взаимоправдания, любимого обмана, а точнее — самообмана. Бесстыдная же любовь — не любовь по определению, в ней никто не лишний, это просто — отношения.

Самоупоение: между садизмом и мазохизмом

Чем вернее я утрачиваю любовь, чем вернее лопаются иллюзии, тем вернее я остаюсь один и тем в большей степени я рассчитываю исключительно на свои собственные силы в самооправдании своего бытия. Но чем в большей степени я *self-made-man*, тем более я привлекателен для других. Так и появляются привлекательные, но безлюбые самозванцы — садисты. Самоочарованные собою, не знающие стыда и его лишённые — стыдиться-то некого. Остается лишь бесстыдная гордыня.

И обратная ситуация. Чем более я унижаююсь перед другими, чем более я отдаю себя им, тем более я утверждаюсь в бытии — их любовь все более оплотняет мое бытие, и я все более утверждаюсь за их счет. Мое свободное (!) самоотчуждение утверждает меня как цель за счет других — средства. Это уже мазохизм — самоупоение самоотречением. И это тоже самозванство, поскольку самоутверждение самоцельно. Я стремлюсь к самозабвению, к себе как средству для других, к перешагиванию через себя. И вновь моя субъективная воля становится основанием моего бытия. Ведь я хочу, чтобы через меня перешагивали. Это то же самоочарование, только с изнанки. Та же игра в бегство от себя для самоутверждения за счет других. То же соблазнение и прельщение. Фактически, мазохизм — это использование других в конечном счете как средства. Выдавая их за цель, утверждая себя в качестве средства, но лишь прельщая этим, на самом деле целью оказываюсь все равно я, а другие только средством. Мое самоотречение оборачивается третируванием других.

Если садизм — бесстыдная гордыня, то мазохизм — гордыня бесстыдности. И хрен самозванства не слаще его же редьки.

Садизм и мазохизм — две крайности, два полюса — объединены самозванством. Это как бы инфракрасная и ультрафиолетовая части спектра, объединяющие спектр за его пределами, с изнанки. Реальные же человеческие отношения реализуются в разноцветьи между этими крайностями, в запределье едиными, в напряжении между ними как плазма в электромагнитном тигле. Полюса действуют на противодействии. Чей-то крен в сторону садизма наталкивается на садистические амбиции другого или коррелирует с мазохизмом.

Яркая картина феноменологии обыденных любовных отношений дана В. С. Маканиным в повести «Голоса»: человек подобен жарптичке, у которой родичи и любящие люди выдергивают яркие перья. «Однако прежде чем выдернуть перо, они тянут его, и это больно, и ты весь напрягаешься и даже делаешь уступчивые шаг-два в их сторону, и перо удерживается на миг, но они тянут и тянут, — и вот пера нет. Они его как-то очень ловко выдергивают. Ты важно поворачиваешь... свою головку, чтобы осердиться, а в эту минуту сзади вновь болевой укол и вновь нет пера, — и теперь ты понимаешь, что любящие стоят вокруг тебя, а ты вроде как топчешься в серединке, и вот они тебя общипывают.

— Вы спятили, что ли! — сердито говоришь ты и хочешь возмутиться, как же так — вот, мол, перья были: живые, мол, перья, немного даже красивые, — но штука в том, что к тому времени, когда ты надумал возмущаться, перьев уже маловато, сквозь редкое оперенье дует и чувствуется ветерок, холодит кожу, и оставшиеся перья колышутся на тебе уже как случайные... Они не молчат. Они тебе говорят, они объясняют: это перо тебе мешало, пойми, родной, и поверь, оно тебе здорово мешало. А сзади теперь подбираются к твоему хвосту товарищи по работе и верные друзья... Тебе вдруг становится холодно... но, когда ты поворачиваешь птичью свою головку, ты видишь свою спину и видишь... ты гол. Ты стоишь, посиневшая птица в пупырышках, жалкая и нагая, как сама нагота, а они топчутся вокруг и недоуменно переглядываются: экий он голый и как же, мол, это у него в жизни так вышло». Маканинский сюжет печален: из жалости на общипанного накидывают своих перьев «на бедность», а некоторые в азарте даже пытаются воткнуть перо обратно в кожу, но — дарованное — оно приносит новую боль, топорщится и криво свиса-

ет. Под набросанными на тебя перьями вроде бы можно какое-то время жить, но как только ты — голый — выбираешься из-под этой кучи перьев — тебе не прощают и наготы и самостоятельности, общими усилиями ловят, душат и, в конце концов, — отрывают голову своими теплыми, ласковыми, любящими руками.

Или, как писал А. Володин, «все больше вампиров, все меньше доноров, нехватка крови. Любящие люди сосут нас больше, чем остальные, за это и любят».

Неспроста П. А. Флоренский в «Столпе и утверждении истины» отдавал нравственное предпочтение дружбе по сравнению с любовью. Любовь — бытие-под-взглядом другого. Дружба — видение себя глазами другого перед лицом третьего¹. Появление третьего разрушает любовь, но зато создает гарантии доверия. А доверие — минимум и одновременно — максимум конструктивных человеческих отношений. Защита от самозванства в любви — в преодолении любви? В ее самоограничении?

Любящие-хотящие-быть-любимыми не мытьем, так катаньем, не — садистически, так мазохистски преследуют и навязывают свою любовь. А любовь самозванцев — ничтожит. Она не спасает, а убивает. Очень острое впечатление оставил фильм Пичула и Хмелика «В городе Сочи темные ночи», в финале которого один из персонажей говорит примерно следующее: «Нам не хватает одной жизни. Куда деваются наши таланты, наши способности? Мы мешаем друг другу, губим друг друга, хороним». Так и бредут по жизни, ничтожа друг друга, превращаясь в ничтожества — неприкаянные, не нужные друг другу и самим себе, не знающие куда себя приткнуть, обреченные на самозванство — не только персонажи этого фильма: и Степаныч, выдающий себя за кого угодно — облезлое подобие героя плутовского романа, и его более удачливый, но только по привлекательности молодости, и значит — легко соблазняющий сын, и главная героиня Лена, летящая к любому яркому свету и силе, и главврач, тоскующий по инобытию, и милиционер, от столкновения с утверждающим бытием других гибнущий в конце фильма. Тоскливый фильм — как тосклива советская действительность в нем выраженная. Но историко-этническая сторона феномена самозванства на Руси и причины его нынешнего расцвета нас еще ждут в предпо-

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицции в 12 письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1914. С. 439.

следней части книги. А пока еще немного о мире кино и любящих-хотящих-быть-любимыми.

Кинорежиссер В. Аристов, автор фильма «Сатана» — фильма жесткого и жестокого, фильма, герой которого убил ребенка, изнасиловал и довел до самоубийства невесту друга и требовал выкупа у родителей убитого им ребенка, и это еще не все. Так вот, автор этого фильма утверждал в одном из интервью, что его фильм о... любви. И доказывал, как горячо любит его герой ту, ребенка которой он убил. И это не парадокс, не глумление над здравым смыслом, нравственностью и психологией. Скорее наоборот: «Для меня есть какое-то омерзительное качество в этой выпренности в любви... Любовь все может, любви все позволено... И есть, знаете, такая распущенность в мысли, что если влюбленный крушит мир от любви, то мы им восхищаемся. Есть какое-то адское, извращенное представление о любви как о вседозволенности. Вот эту-то дикую науку мой герой и усвоил».

Действительно, герой этого фильма очень даже типичный самозванец от любви. Обыкновенный, лишенный стыда и совести, самозванец, который не может себе представить боль убитой им девочки, ужас ее матери, муки обесчещенной им девушки, униженного им публично армянина, от ножа которого он, впрочем, в конце концов и погибает... Сам-то он полагает, что совесть у него есть. Более того — ведь он любит! Страдает! И все во имя любви. Себя не щадит, но и других не жалеет. Типичный анамнез самозванческой психики.

А Гумберт Гумберт — герой набоковской «Лолиты»? Впрочем, об этом феномене самозванства — чуть позже — все-таки по своему исключительный случай.

Но так ли, например, прост ошипываемый любящий В. С. Маканина? Какое-то неуловимое мгновение, и он готов заговорить словами ницшевского Заратустры: «Да, мой друг, укором совести являешься ты для ближних своих: ибо они недостойны тебя. И вот они ненавидят тебя и готовы высасывать кровь из тебя. Ближние твои будут всегда ядовитыми мухами; все, что есть в тебе великого, — должно делать их еще более ядовитыми и еще более похожими на мух. Беги, мой друг, в свое уединение, туда, где веет суровый, бодрящий воздух. Не твой это жребий — быть махалкой для мух». Кувырок — и мазохист становится садистом.

«... Ваша любовь к ближнему — просто плохая любовь к самим себе... Вы не уживаетесь с самим собою и недостаточно любите себя: и вот хотите склонить ближнего любить вас и так позолотить себя его заблуждением». Любовь — всегда от потребности разобраться с самим собой, от потребности в себядоистраивании. Это так, но разве всегда поэтому любовь — достройка себя за счет других? «Один идет к ближнему, потому что он ищет себя, другой — потому что хотел бы потерять себя. Ваша плохая любовь к самим себе делает ваше одиночество тюрьмой». Поэтому Ницше призывает любить не ближнего, а дальнего. «Те, дальше, расплачиваются за вашу любовь к ближним; и всякий раз, когда вы соберетесь впятером, кто-то шестой непременно должен умереть... Братья мои, не любовь к ближнему советую я вам: я советую вам любовь к дальнему». И еще: «Будущее и дальнее да будет для тебя причиной твоего сегодня: в друге своем люби сверхчеловека, как причину свою».

Действительно, если с ближним — сплошные промашки и одни разочарования с обманами, то не лучше ли любить сам беспредельный предел — ничто, абстракцию. Небезызвестный Штирлиц — супергерой суперсериала «Семнадцать мгновений весны» и персонаж современного анекдотического фольклора, из всех людей любил только детей и стариков. Самозванцы же, в которых зовет записываться Ницше, похоже, предпочитают любить людей еще не родившихся и уже умерших. Для живых и ближних в этих сильно раздвинутых рамках любви просто не остается места. Любить ближнего тем легче, чем он дальше. Воспитывать человечество и спасти нацию легче, чем воспитать собственного ребенка и спасти беззащитного от хулиганов, измывающихся над ним у тебя под окнами. Плакать над несчастной судьбой бедной собачки в Австралии легче и приятней, чем выносить судно за своей парализованной матерью.

Самозванец любит поэтому не конкретного ближнего, да и даже не себя-конкретного, он любит ничто — уже, еще, а скорее — нигде и никогда не существующее, абстракцию, безличного человека — *man*, с которым себя и отождествляет. С абстракциями легче — полная свобода игры ума и выдумыванию себя. И ответственности нет ни перед кем — полная невменяемость и свобода одержимости-неудержимости.

Истина эротического садизма — предательство, безудержное стремление к отрицанию и пустоте. Вплоть до отрицания самого

себя — от эгоизма к самоуничтожению, вплоть до стремления к невозможному — уничтожению самой природы. Главным, самооценным становится само преступление.

Садизм — не столько культ насилия, сколько культ власти, ничем не ограниченной воли — основания и предпосылки насилия. Маркиз де Сад, в определенном смысле является продуктом феодальных отношений, акцентуированных не экономически, а властно. Не случайно мировоззрение маркиза де Сада — столь большевистско-ленинское по своему духу. Та же необходимость в тайных обществах «нового типа» по ту сторону добра и зла. Задачей этих обществ является не только противопоставление «избранных» посвященных — профанам, но и гарантии друг от друга самим суперменам (либертенам).

Показательно, что сами либертены не отличают страдание от наслаждения, успех от неудачи, в том числе и прежде всего — собственные. «Я хочу, чтобы ты причинил мне самое великое в мире зло, совершил надо мною самое чудовищное, немыслимое преступление», — просит одна из героинь де Сада. Либертинаж как суверенитет единственного вполне соответствует категорическому императиву Канта.

Это вполне торжество зла власти и власти зла. Ведь добродетель приметна слабостью, точнее — беззащитностью перед злом, а порок — своей силой — даже в ущерб собственной жизни. Собственная смерть оказывается счастьем, поскольку является торжеством зла. Тем самым либертен становится недоступным для других. Никто не может нанести ему ущерб. Никто и ничто не может лишить его власти быть собой и наслаждаться этой властью. Это не мазохизм (как удовлетворение от унижения) и не садомазохистский комплекс (как взаимодополнительность садизма и мазохизма). Это крайнее проявление именно садизма: унижение как торжество и господство.

Не уподобляется ли либертен гению — творцу? Или святому? Более того, Страх Божий, существенно определяющий природу религиозного чувства, — разве не является он страхом (=торжеством) абсолютной власти Творца? Разве Божественное не есть отрицание человека и морали? Разве сакральное — не ужасно по самой своей природе? Жертвоприношения, поведение богов на Олимпе — разве все это не преступно с точки зрения человеческой? Разве не лежит в основе любого сакрального чудовищное преступление, безвинное распятие — например? Обыденная профанная сфера — сфера нор-

мативно упорядоченной жизни. Сфера сакральная — сфера анормативная (с точки зрения профанной), сфера своеобразного беспредела, недоступного разумению обычной морали. И чем чудовищнее будет преступление, тем больше у него шансов приобрести сакральную ауру. Можно утверждать, что волюнтарная анормативность (вплоть до преступления и человекоубийства) есть необходимое условие задания профанного порядка и нормативности в культуре. В этом — один из многих парадоксов культуры, в которую оказывается встроен взгляд на нее саму извне. Наряду с сакральным это и смех и творчество. Основой и предпосылкой конструктивного утверждения во всех этих случаях оказывается девиация, нарушение и отрицание.

Но о ловушках абстрактного рационализма — позже. А сейчас надо бы перевести дух от рационалистического зазеркалья самозванства.

Прорыв в ничто или мистика сердца

Но ведь в живой жизни все намного проще, без этого рефлексивного морока. Как писал великий философ обыденного В. В. Розанов во втором коробе своих «Опавших листьев»:

«Любить — значит, “не могу без тебя жить”, “мне тяжело без тебя”, “везде скучно, где не ты”.

Это внешнее описание, но самое точное.

Любовь вовсе не огонь (часто определяют), любовь — воздух. Без нее — нет дыхания, а при ней “дышится легко”.

Вот и все».

Невменяемые, безумные страсти любви — невменяемое безумие самозванства, мечущегося в пустом, безликом, бесчеловечном (буквально — без людей) *тан* — пола-рода ли, абстрактного сверхчеловека ли — какая, собственно, разница. Нормальная же, человеческая любовь людей тиха и не ничтожит бытие, а крепит его заодно с бытом.

Ну а как же мистика ничто, последнего предела — действительно, морок рефлексивного разума, наваждение, кабинетная профессорская дурь? Или нечто реальное. Если реальное, то значит — созидательно утверждающее.

Б. П. Вышеславцев, например, увидел ничто в самом сердце, понимаемом как сокровенный центр личности, ее сердцевина, даже

не ядро, а исходная точка и импульс. Ценность аналитики и философствования Б. П. Вышеславцева в том, что он сопоставляет и стягивает смысловую ткань еврохристианского и восточного понимания конституирующего основания, последнего предела человеческого сознания и личности.

Индийская мистика строится на принципе «Атман есть Брахман», то есть на имманентном тождестве предельного центра человеческой самости с предельным центром божественной самости. «Не то, что я нахожу в себе Бога, соприкасаясь с Богом в глубине своего сердца — а то, что я сам оказываюсь Богом! Сам — конечно, не в смысле эмпирической личности... а в смысле иррационального центра моего Я. Этот мой центр тождествен, совпадает с божественным центром. На этой высоте умозрения человеческое Я совпадает до неразличимости с божественным центром Я». Осознание своего единства с центром бытия, обнаружение в себе Бога живого и сопричастности ему — феноменологическая основа любого религиозного опыта. И не только религиозного. Опубликованная в «Логосе» серия статей В. А. Карпунина, работа С. Жемайтиса убедительно свидетельствуют о фундаментальности точки отсчета самосознания личности, каковой выступает осознание и переживание интимного единства личности и бытия, совпадающих в некоей предельной точке, где Абсолют перетекает в Я и наоборот.

Но тождество типа «Атман есть Брахман» может быть истолковано двояко, с «онтологическим центром тяжести» на первом или втором члене тождества. Либо как растворение высшего человеческого Я в Боге — и тогда нет человека: как капля воды, как крупица соли он без остатка растворен в океане. Есть только Бог-Брахман. Собственно именно такова в индийском духовном опыте пантеистическая система Веданты. Либо мое Я есть высшая и последняя реальность — такова атеистическая система Санкхьи. Другие учения как бы колеблются между этими двумя крайними полюсами. Например, буддизм — в толковании нирваны — либо как атеистического угасания сознания, либо как пантеистическое растворение в абсолютном. Не случайно сам Будда мудро запретил ученикам углубляться в эту проблему.

Но в обоих этих крайностях тождество устанавливается полное: безличное и безразличное. Индийской мистике тождества Я и Абсолюта Б. П. Вышеславцев противопоставлял христианскую ми-

стику — совершенно особую сопричастность сердечной глубины с Богом, основанную на отношениях Богочеловечности и Богосынства, не на безразличном абстрактном тождестве, а на любви как гармонии противоположностей. «... Сердце в индийской мистике... имеет другое значение: оно означает только внутренний мир, скрытую центральность, сердцевинность атмана по отношению к владельцу, но без всякой эмоциональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце, которая преобразуется в своем пределе не в тождество унисона, а в гармонию напряженно противостоящих и сопряженных струн».

Тождество — устранение другого, в пределе — либо Бога, либо себя. Если в основании любви — тождество, то нет выхода за последние пределы ничто, человек попадает в рассмотренные выше ловушки самозванства. Безличные абстракции рефлексии оставляют человека одного в безвоздушном пространстве, без воздуха, без воздуха любви, без любви. Но ведь возможна и обратная ситуация, когда не любовь — продукт взаиморефлексий любящих-хотящих-быть-любимыми, а наоборот — взаимопознание, познание вообще — как продукт любви. Перефразируя и оборачивая известные слова Леонардо да Винчи можно сказать, что «великое познание есть дитя великой любви». По крайней мере, мои многолетние штудии в логике и методологии науки, включая и герменевтическую философию понимания подтверждают это: нет безлюбого познания, любому познанию предшествует очарование предметом, воздух любви, «мне плохо без тебя»...

Но не возгоняется ли проблема, не решаясь, на уровень выше или, если угодно, не загоняется ли она вглубь — любовь к Богу живому, любовь к Христу, как впрочем и отношения Бога Отца и Бога Сына вновь ставят, сохраняют проблему любви как проблему прорыва ничто, как проблему возможности мистики сердца.

Сердце — суть потаенный, скрытый от других, а значит, и от бытия-под-взглядом, центр личности, из которого отходят радиусы в мир. Можно воспользоваться графическими моделями К. Леонтьева и П. А. Флоренского для иллюстрации этой идеи¹. Согласно К. Леонтьеву личность есть система различного рода слоев бытия, а

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах свящ. Павла Флоренского. С. 586.

Бог — геометрический центр этой системы, абстрактная точка, но не живое, единящее начало (рис. 1).

Согласно П. А. Флоренскому (рис. 2) личность при помощи благодати жизненно и органично усваивает все слои бытия: К. Леонтьев завершает, оформляет бытие прекрасным, эстетическим, у П. А. Флоренского «все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и все безобразно, когда она отвращена от Бога». В сопоставлении и диалоге этих моделей: у К. Леонтьева красота близка геенне, небытию и смерти, у П. А. Флоренского красота — сама жизнь, творчество, реальность, утверждение бытия. Модификация этих моделей будет предложена в последнем разделе книги.

Сердечный центр человека потаен, недоступен для взора другого и — одновременно — есть взор Абсолюта, недреманное око постоянного суда человека во всей его сокровенности. В следующем разделе книги эта сторона феноменологии, а точнее — онтологии человеческого сознания и психики — потребность в полном и справедливом суде — вновь окажется в поле внимания и рассмотрения. Сердце — не только центр религиозного переживания, оно является таковым именно потому, что есть центр совести, высшего — нечеловеческого — суда над человеком. Бессердечный — человек-без-сердца есть одновременно и человек бессовестный, и он же — человек без любви, возможно, хотящий-быть-любимым, но без любви.

Поэтому любовь и оказывается выражением глубочайшей сущности человека. Личность определяется тем, что любит и что ненавидит человек. Сердце — орган любви, так как любят

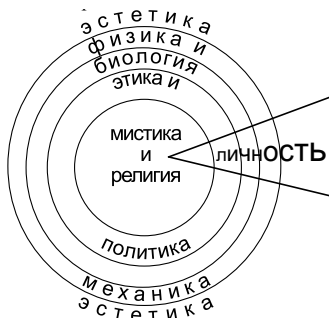


Рис. 1.

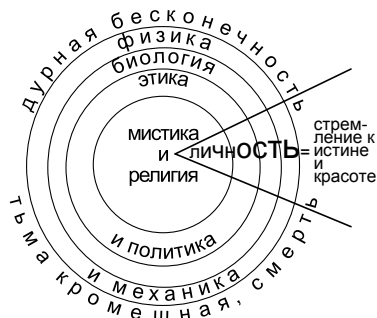


Рис. 2.

не умом или сознанием, любят сердцем. Более того, само познание, как уже говорилось, есть выражение сопричастности. Рациональное сознание лишь скользит по внешней поверхности, не проникая в сердечную глубину.

В этом плане «восточная» (или «индийская» — оставим на совести Б. П. Вышеславцева эти идентификации, в данном контексте это не так существенно) традиция есть традиция самоутверждения и самопознания как отрешения от жизни, от любви и страдания. В «западной», преимущественно — христианской традиции, — любовь есть источник и залог жизни и бессмертия, есть отрицание смерти и тяга к вечному. Отсюда, при желании, можно вывести «настырность» западного человека, его стремление к своему жизнеутверждению — в том числе и на Востоке. И тут опять возникает тень самозванства. Так что все не так просто — «Восток — самоотрицание, Запад — самоутверждение».

По крайней мере верно, что для индийского самосознания характерны отрешенный Эрос, убегающий от воплощения, стремящийся к развоплощению, по словам Б. П. Вышеславцева, — не к любовной стезе, а к анестезии. Это не тяготение к другому, не путь выхода к нему, а наоборот — замыкание в себе. Правда, тут же возникает вопрос, а где же и что же есть я как я ответственный и я вменяемый — к этому вопросу мы еще подойдем в последней части книги. Пока же можно согласиться с безлюбовью и бессердечностью этой позиции.

Так же, впрочем, и с тем, что феномен самозванства свойствен западному типу сознания, ориентированному на другого, на бытие-под-взглядом, — объяснение этого обстоятельства, похоже, будет найдено в следующем разделе, в котором будут рассматриваться такие феномены этого бытия, как социальные эмоции человека — стыд, гордость, смех, стремление к успеху. Оставим до времени феноменологию, довершим осмысление сердечной онтологии.

По сути дела, сердце — единство знания и любви, логоса и агапе, центр одновременно озаряющий и тяготеющий. Сердце есть то, что не может быть погружено в небытие, в нем утверждается само бытие, это источник исхождения бытия на и в человека. В этой связи можно говорить о мистике сердца как мистике света и добра. Как говорил апостол Петр, «сокровенный сердца человек “есть”

нетленный, безмолвный и кроткий дух, драгоценный перед Богом». Сердце — источник света, просвещающего и спасающего человека. Поэтому сердце — именно сердце, а не ум — и источник добра, хочет только добра и не может грешить. Сердце, как истинное Я — безгрешно. Оно — семя, точка, бесконечно малая точка, флюксия абсолютного света и абсолютного добра.

Тема сердца — сквозная тема в русской философии от Г. Сковороды до В. Вышеславцева и от П. Юркевича до Г. Померанца.

Бытие коренится и утверждается в сердце души человеческой. Сердце, а не разум — чувствилище бытия. И вне человеческой души нет бытия.

Но не таится ли ловушка в этой красивой формуле. Впускание небытия в душу — суть атараксия, простое протекание. Если же не впускать небытие в душу, не есть ли это навязывание бытия — почва самозванства? Именно с этим обстоятельством связана западноевропейская метафизика самозванства. Эта традиция коренит бытие в человеческом духе и навязывает его окружающему небытию. На этом основана роль христианства, науки, искусства. Сотворить бытие!

Язычество суть спокойное пребывание (протекание) существования в мифе. Что будет после христианской традиции? Новое язычество? Новая архаика? Когда бытие не в душе, а во многих душах? Поступочное представление бытия — как событий, имеющих мотивацию? Интонирование и мотивированное бытие? Но тогда небытия нет.

Получается, что небытие христианина, цивилизованного человека, ученого, художника-авангардиста — это не-Я. И, утверждая свое Я, он, фактически навязывает свое бытие небытию, а объективно — насилует и ничтожит мир. Человек — челнок ткани бытия. В христианско-европейской же традиции заложен вирус ее разрушения. Самозванство — проявление действия этого вируса, а возможно — и сам вирус.

Зло не имеет сердца, оно всегда бессердечно. Зло — тьма, оно и вне света, в крайнем случае — тень, образующаяся в свете добра. Так что же в свете абсолютного добра, исходящего из сердца, реальности жизни, попадая под этот свет добра, отбрасывают тень зла? Такова неизбывная природа зла в жизни живущего человека? Откуда зло и грех, если не из сердца? О том же самом

вопросал и апостол Павел в седьмом послании к Римлянам о грехе, что «уже не я делаю то, но живущий во мне грех»? Источник греха — плоть, материя, тело, не дух, не я? Но где же тогда я? Ведь осознав свое я, свое сердце, я становлюсь ответственным за бытие, полностью лишаюсь алиби в бытии. Поэтому я сам ответственный за собственное зло, за неодухотворенность, непреображенность собственного тела тоже. Поэтому надо согласиться с апостолом Павлом, учившим в том же послании, что источник греха «тот же самый я делаю то: тот же самый я умом служу закону Божию, а плотию закону греха».

Безгрешность богоподобного сердца есть безгрешность изначального божественного творения, безгрешность утверждающегося бытия, безгрешность в сущности, в принципе. Безгрешность и светоносность не могут быть устранены даже у князя тьмы, у Люцифера. Дьявол богоподобен даже тогда, когда является обезьяной Бога. Реальное я может стать демоническим, потерять чувство зла и греха, отпасть от своей изначальной сущности, извратить свою творческую свободу. Падение предполагает высоту, грех и зло — извращение прообраза — добра. Но и во всяком искажении присутствует искаженная норма. Во всякой болезни присутствует испытываемое здоровье.

Сказанное относится и к проблеме самозванства. Тема самозванства и творчества, соотношения в последнем добра и зла — тема специального раздела книги. Самозванство оказывается извращением самоутверждения человеческого бытия, его тенью. Этому поединку с тенью и посвящена книга. А соотношению самозванства и святости — другой ее специальный раздел.

Сердце как воплощенная и сознавшая себя самость всюду присутствует и всюду ответственное подобно земной оси, вокруг него вращается вся жизнь личности. Поэтому оно ответственно и за зло и грех. Согласно евангельским текстам Христа (От Марка — 7, 21, 23; От Матфея — 15, 19) именно из человеческого сердца исходят злые помыслы, прелюбодеяния, убийства, кражи, злоба, лихоимство, nepотpeбствo, богохульство, зависть, гордыня, безумство.

Точнее сказать, в человеке есть и свет, и тьма, свет духа и тьма плоти, бытие вечного Абсолюта и преходящее, но виновен и ответствен всегда источник света — чем свет ярче, тем слабее тьма.

Один и тот же источник света может быть источником как озарения, так и потемнения. «Источник безгрешности есть как бы источник греха: в человеке есть нечто, что безгрешно, и, однако, оно может быть грешно», — писал Б. П. Вышеславцев. Этот центр — одновременно источник добра и источник зла и вместе с тем он абсолютно ценен, богоподобен. Именно это богоподобие и приводит к извращениям, срывам в самозванство. Потому что имя этого богоподобия — свобода. Человеческая свобода также коренится в сердце. Она центральна и сокровенна, безгрешна и грешна, богоподобна и самозванна.

«Только центральность свободы может объяснить тот странный факт, что именно богоподобие человека делает его виновным, делает его демоническим, ибо без этого божественного свойства не было бы на нем никакой вины; постоянное наличие божественного прообраза не делает человека безгрешным, но, напротив, делает его сугубо грешным... и чем прекраснее божественный прообраз, тем святотатственнее и преступнее искажение... необходимо осознать, что это свойство центрального Я, распутывающее противоречия, свойство свободы — именно оно и является его богоподобием», — писал тот же Б. П. Вышеславцев. Богоподобие означает изначальную способность свободы, сказать да или нет, способность выбора, из которого и сплетается жизнь, свобода разрушать или созидать. «... Свобода двинуть или не двинуть пальцем есть та же самая свобода, как и свобода создать или не создать мир».

Не свобода я не есть Я. Свобода первична и ни к чему не сводима — об этом, кстати, очень подробно писалось мною в книге «Разум, воля, успех. О философии поступка». Свободу можно только показать, но нельзя доказать, обосновать. Она сокровенна и она сама есть последнее основание и первоначало. И никакой любящий не вправе на нее покушаться. И поэтому она так важна — свобода — слово, которое А. Володин в заключение своей нравственной автобиографии пишет на отдельной строчке,

«Потому что это важно.

Свобода

уехать туда, где тебя никто не знает.

От мстительных, зловещих, которые таят.

Но и от любящих, которые проникают в душу, где неладно.

Свобода от энергетических вампиров — полная несовместимость, — которые отнимают годы и годы жизни, которые толкают тебя на необдуманные лихорадочные поступки, за которые потом расплата.

Свобода

от всех мнений и оценок и переоценок и скидывания со счета.

Свобода

от правых, которым вчера было можно все, и от левых, которым можно почти все сегодня.

Свобода

от общества, в котором нельзя жить и быть свободным от него.

Не знал еще, что останусь не свободен от самого себя, глядящего себе в душу»¹.

Прав был Дато в том гостиничном споре. Ну, а теперь — снова о самозванцах.

¹ Володин А. Одноместный трамвай. Записки несерьезного человека. М., 1990. С. 47.

1.2. Решительные за и до других

Менеджмент и принцип Бармалея; Предательства и измены; Приручение: охотники до чужих душ.

Уж если я чего решил,
То выпью обязательно...

Владимир Высоцкий

Менеджмент и принцип Бармалея

Давний кафедральный спор — еще одна история из жизни, сидящая занозой. Точнее даже и не спор, а так — легкая полемика с завкафедрой, обмен репликами. Но с тех пор мы с ним постоянно как бы ведем спор на ту же тему, развивая его, вводя новые краски, аргументы и интонации. Разговор на заседании кафедры шел о том, почему выпускники института культуры всеми правдами и неправдами уклоняются от распределения по окончании института на руководящие должности в сфере культуры. Заседание было открытым, с приглашением практических работников учреждений культуры, органов управления. Разговор, как и полагается, быстро перешел «на личности» — к обсуждению требований к личности потенциального руководителя-менеджера. Завкафедрой развивал любимую его мысль о том, что руководитель должен быть человеком решительным, способным принять решение и организовать его выполнение. С этим трудно было не согласиться. Действительно, управленец решителен по роду службы, в силу самой своей должности. Он поставлен в такую ситуацию, что постоянно должен решать. Собственно, если из управления и менеджмента вышелушить все рутинное и оставить только центрально-главное, самое существенное, то останутся решения: по кадрам, по производству, по сбыту, по финансам, по организационным изменениям и т. д. И на такую решительность действительно не каждый способен.

Вот я и доказывал, что не каждый, а только безнравственный и возможно — непорядочный, но то, что безответственный — точно. Нормальный человек понимает, что принимаемые им решения так или иначе, но скажутся на судьбах других людей, что для достижения целей ему нужно будет других людей — подчиненных и не только — рассматривать в качестве средства. А какой же нормальный человек захочет ходить по головам и трупам — ну это

образно и фигурально — по крайней мере — по судьбам и душам? Для того, чтобы стать профессиональным менеджером, особенно в нашей тогдашней советской системе, надо предварительно пройти анестезию души, закрыться для других. В общем-то — стать самозванцем.

Ну и конечно же — безответственным, как это ни парадоксально. Ведь любая система управления создает и систему ответственности. Сверху вниз. Еще в горбачевские времена в аппарате Всесоюзного Центрального Совета профсоюзов даже была такая должность — ответственный работник, так у них и записывалось в трудовой книжке. Я уж не говорю об обыденном, на слуху: «...и другие ответственные работники...» Куда дальше — тотальная система ответственности. Вышестоящие спрашивают с нижестоящих. А те отвечают. Вышестоящим. За порученный участок работы. Очень даже простой менеджмент. Но такая тотальная ответственность ничего, кроме не менее тотальной безответственности, породить не может. Любой вопрос начинается от печки — не как его решить, а что я скажу вышестоящим. Поэтому, поскольку не ошибается только тот, кто ничего не делает, лучше вопрос не решать вовсе, снять его, запретить ставить. А если уж приходится решать, то лучше не самому, а записаться решением вышестоящих, чтобы в случае чего уйти от ответственности — ведь это было не мое решение, разве я сам бы мог — ни-ни.

Очень мне запомнилась картина такого менеджмента, когда по телевизору показывали заседание Совмина СССР, на котором доискивались до первопричины очередного дефицита, тогда, по-моему, это был мыльный дефицит, когда с прилавков исчезли все моющие средства. На том заседании Председатель Совета Министров Н. И. Рыжков строгим толстым голосом спрашивал отвечающего за мыло «мыльного» министра: «Почему нет мыла?». Тот отвечал: «Потому что нет транспорта, чтобы его вывезти с заводов». Тогда столь же строго спрашивали другого: «Почему не было автотранспорта?». Тот, ответственный за транспорт, убеждал, что не было резины. Не трудно догадаться, что и «резиновый» министр тоже находил ответ на вопрос к нему. И так концы найдены не были. При тотальной ответственности сверху вниз их и не найти. Разве, что обратиться с этим вопросом «в Коминтерн, в Москву».

Кстати, главное отличие советского менеджмента от обычного, нормального, заключалось именно в гиперответственности сверху вниз. Советские руководители, попадая в условия свободной деловой активности, никак не могут привыкнуть к тому, что в их зоне свободы и ответственности — не более 15–20 человек. Он-то привык отвечать за тысячи. На что ему вполне резонно отвечают, что тысячами руководить эффективно невозможно. Но и советский работник привык, что по любому самому мелкому поводу решение могут принять только там, наверху, но никак не здесь.

Благодать ответственности не может нисходить административно сверху. Она может только произрастать из глубины сердца, как осознание своего не-алиби-в-бытии, как ответственность за свою свободу, за свои решения. Но тогда и решения эти должны быть моими. Только в этом случае зона свободы совпадает с зоной ответственности. Я могу быть свободным, а значит и ответственным только при отсутствии всякого диктата сверху, в том числе и административного. Но с этим никак не могут согласиться решительные, привыкшие и желающие, опять же — хотящие решать за других. «Хватит болтать — работать надо!» А работать — значит выполнять решения. Чьи? Конечно же их — решительных.

Ф.-Й. Штраус незадолго до смерти приезжал в Советский Союз, и его спрашивали корреспонденты, не кажется ли ему, что советские люди много говорят, обсуждают пути перестройки, не кажется ли это ему пустопорожней говорильней. «Конечно же, — отвечал Штраус, — вы очень много сейчас говорите, вы удивительно много говорите, вы ужасно много говорите. Но у разговоров и обсуждений есть одно удивительное качество — на каком-то этапе они вдруг начинают превращаться в колбасу и обувь». Имелась в виду необходимость, прежде чем приступить к конкретному делу, осознать свои интересы, с кем ты, куда ты, откуда ты, на кого ты можешь рассчитывать, осознать свою зону свободы, а значит, и ответственности, понять, что и где может зависеть от тебя, где и в чем ты хозяин. Без говорильни, разговоров, проговоров и уточнений позиций никакого дела толком не будет. Толку должно предшествовать толковище.

Но... «прихода хозяина бояться только воры». Воры свободы и ответственности. Им осознание своих интересов и свободы — как нож к горлу. Ведь это их прерогатива — решать. Подобно Бармалею из кинофильма «Айболит—66» они готовы сказать: «Ну, я вас всех

сделаю счастливыми! А кто не захочет, того в бараний рог сверну, в порошок сотру и брошу акулам». Шутки шутками, а на воротах Соловецкого лагеря особого назначения висел лозунг: «Через нас сделаем всех счастливыми». Решительные прекрасно знают, как других, все человечество сделать счастливыми, вопреки воле каждого и человечества в целом. И в достижении этого они деловиты, напористы. Неважно, что для достижения всеобщего благоденствия придется переступить через жизни других людей — им же хуже, если они своего счастья не понимают. Как говорил И. В. Сталин, «есть человек — есть проблемы. Нет человека — нет проблем».

Всякое сомнение, всякое независимое мнение, всякая индивидуальность и самостояние недопустимы и отменяются. Отменяется просто сама личная индивидуальность.

Не бойся тюрьмы,
Не бойся сумы,
Не бойся голода и холода.
Бойся единственно того,
Кто скажет:
«Я знаю, как надо», —

писал и говорил, не пел, а почему-то именно внятно говорил А. Галич.

Решительным не нужна нравственность и интеллект других — недаром в разгар якобинства противников, сомневающихся и просто «подозрительных» гильотинировали, то есть аккуратно срезали им головы, а сталинские палачи стреляли также в голову — в затылок или в висок. Голова не понимающего свое счастье — лишний орган с точки зрения решительных-за-других.

«Как мы можем совершить революцию без расстрелов?», — вопрошал В. И. Ленин в дни Второго съезда Советов, отменившего смертную казнь. После революции он со товарищи убедительно доказали свою решительность: в голодном феврале 1920 года — «Пусть погибнут тысячи, но страна будет спасена»; в ноябре того же года — «... постараться наказать Латвию и Эстляндию военным образом, например, “на плечах” Балаховича перейти где-либо границу хоть на одну версту и повесить там 100–1 000 чиновников и богачей»; в записке о Польше — «Под видом “зеленых” (мы потом на них и свалим) пройдем на 10–20 верст и перевешиваем кула-

ков, попов, помещиков. Премия: 100 000 рублей за повешенного»; на VII съезде партии о солдатах революции — «Можно 60 000 уложить, но с точки зрения нашей общей линии можем ли мы давать по 60 000». Сталин, этот «Ленин сегодня», лишь решительно довел эту решительность до решительного конца решения судьбы почти 50 миллионов сограждан. Только нули добавил, но ведь люди и есть для решительных нули, чем их больше — тем больше решительности.

Надеюсь, читатель понимает, что пафос этого параграфа направлен не против менеджмента и менеджеров. Опыт эффективного менеджмента показывает, что управление тем результативнее, чем больше оно строится на сопричастности персонала делу, чем больше каждый работник свободнее в принимаемых решениях, а значит, и ответственнее. Имеются на эту тему конкретные разработки, рекомендации и модели. Никакой контроль не будет эффективным до тех пор, пока не включится самоконтроль совести. Поэтому эффективное управление может быть связано не только с административно-канализационным процессом сверху вниз нисхождения административной благодати, сколько с созданием организационно-экономических (в том числе и административных) условий саморазвития управляемого процесса и самоутверждения работников и коллектива в целом. Но, в конце концов, — не менеджмент предмет этой книги. Целью предшествовавших пассажей было показать, что проблема самозванства не просто нравственная проблема теоретиков-философов и проповедников, а самая что ни на есть практическая, «прикладная» проблема социальной жизни вплоть до хозяйственно-экономической деятельности. Самозванство ничтожит не только любовь, но и экономику: семидесятилетний советский опыт — убедительный пример «продуктивности» самозванческих экспериментов с обществом решительных-за-других.

Предательства и измены

Решительные-за-других самозванцы очень ревнивы к любому покушению извне на свое поле решений и к любому проявлению самостоятельности своей паствы. Самые жестокие расправы — с бывшими единомышленниками. Этим решительным нужны не просто исполнители и подчиненные, а лично преданные. Подбор кадров в

такой системе менеджмента осуществляется именно по принципу личной преданности в ущерб всему — компетентности, квалификации, опыту, перспективам, творческому потенциалу — были бы преданными лично решительному лидеру, не претендовали на его право решать, а лучше — не думали лишнего. Таких решительных-за-других чувствуют кожей и животом, инстинкт самосохранения срабатывает.

Поэтому торжество решительных-за-других предполагает как их *alter ego* — готовых отказаться от своей свободы. Ситуация вполне в духе В. В. Розанова, говорившего, что есть только две философии — выпоротого и ищущего, кого бы ему еще выпороть. Преданные жертвуют своей свободой небескорыстно — они получают взамен осмысленность своего бытия, его оправдание и комфорт безответственности. Как пел В. Высоцкий —

Не надо думать — с нами тот,
Кто все за нас решит...

Речь идет об очень серьезном — о смысле и оправдании бытия людей. Для солдат «маленького императора», участников сталинских коллективизаций истроек коммунизма их судьба — причастность великим решениям и свершениям, чем более великой кровью оплаченных, тем ведь более бессмысленных — ведь не может быть даром столько сил и столько крови. Любая критика в адрес их любимого властелина-хозяина воспринимается ими как попытка лишить их осмысленности и оправданности жизненного пути, превратить их жизнь в нечто бессмысленное или даже опасное и вредное для общества. Это трагедия целых поколений, одурманенных, соблазненных решительными-за-других самозванцами. Более того, сами преданные, превратившись в винтики-средства, уничтоженные вышестоящим Самозванцем, в своей неменяемости сами становятся самозванцами и ведут себя соответствующе, в том числе и решительно. Включая и своего властелина.

«Нет у диких слонов врага опаснее, чем прирученный слон, и нет врага опаснее, чем бывший друг», — перефразировал индийскую мудрость Бертольт Брехт. Измена друга — вопиющий акт самозванства с его стороны. В отношениях между людьми имеется некоторый минимум, без которого невозможна ни любовь, ни дружба, ни простое сотрудничество или общежитие. Этот минимум — доверие.

Уверенность, что другой тебя не подставит, не злоупотребит тобой и твоим доверием, не будет играть тобой, манипулировать, не навредит. Это тот минимум, который одновременно и максимум — и что еще нужно в человеческих отношениях, кроме доверия?

Доверие не означает ублажения друг друга, потакания страстям и порокам. Кто, как не друг, скажет нам о наших слабостях? Уж по крайней мере тот враг, который открыто скажет нам об этом первым — почти что друг. А тот друг, который в глаза говорит одно, а за глаза — другое — точный враг, он злоупотребляет нас, пользуется доверием. Он самозванец, поскольку использует доверие как средство, пользуется как средством моим бытием-под-взглядом. Но это друг, а что говорить о лишенных совести — а таковы преданные решительным-за-них.

Лишенные свободы, оничтоженные преданные суть предатели. Это предательская преданность бессердечных. В любой момент преданность готова обернуться изменой. Причем каждый из таких самозванцев видит в каждом другом такого же самозванца, как и он сам, подозревает его в коварных замыслах. Возникает нравственная атмосфера тотальной зависти, коварства, подозрительности и фискальства. Самозванство ничтожит людей, превращает их в ничтожества. Оно же ничтожит и общество, не только нравственно — буквально разлагает его, разрушая все нормальные человеческие связи и отношения: политические, экономические, семейные, дружеские, любовные... Страшна, кошмарна жизнь в таком обществе, зараженном вирусом самозванства. Подобно Мидасу, все к чему ни прикоснется рука и взгляд самозванца, превращается в собственную противоположность, омертвляется, ничтожится, гибнет. Зло ведь и есть — небытие.

Спасти общество может только отчаянная борьба за свободу каждого и укоренение бытия-под-взглядом, обеспечение его гарантий и защиты. Собственно, это опять же тот минимум и максимум одновременно, что может и должно сделать любое общество для человека: создание и защита зоны свободного автономного поведения личности. В гитлеровских и сталинских концлагерях выживали, сохраняли себя как личность, только те, кто сам создавал себе зону автономного поведения, зону только своих и ничьих других — свободных — решений и поступков. В условиях исключительной лагерной регламентации жизни во всех деталях бодрствования и сна

это особенно трудно и особенно важно. Например, принимается решение обязательно чистить зубы, хотя некогда, а главное — нечем. Но хоть чем, хоть пальцем — но самому принять решение — не по принуждению — и чистить, следовать этому решению. Или ходить, загнув один палец — любая мелочь, пусть самая несущественная, но решение о которой принято самостоятельно! Только так человек может сохранить остатки свободы и росточки ответственности, своего не-алиби-в-бытии. Утратив их, человек теряет свою самость, уничтоживается, автоматизируется.

Так и общество может выжить или возродиться, только если вся правовая и прочая властная мощь государства будет направлена не на общество в целом — некий абстрактный *man* (*man* — обман), а на гарантию прав личности, человеческих прав на свободу и ее реализацию со всеми вытекающими последствиями ответственности. Но ведь общество и возможно только как общество людей вменяемых, а не безответственных решительных-за-других — тоже безответственных.

Приручение: охотники до чужих душ

Давно уже мне кажется нравственно сомнительной умильная и трогательная сказочка Антуана де Сент-Экзюпери «Маленький принц». Это при всей искренней симпатии к автору, признании большого нравственного потенциала его «Планеты людей». Но «Маленький принц»... Чувствовалась какая-то червоточина в столь популярной — до расхожести — формуле, центральной в этой сказочке-притче. Наверное, притча и была написана ради этой формулы, преподанной Маленькому Принцу Лисом: Мы в ответе за тех людей, которых мы приручили. Теперь, пожалуй, я могу сказать — в чем червоточина. Какая-то интуиция, какой-то нравственный инстинкт не обманул.

Сказать, что мы в ответе за что-то, что сделали по своей воле — все равно, что попасть пальцем в небо. У человека нет алиби в бытии. Вина его абсолютна, заслуги относительны. И разум дан ему, чтобы он это понял — меру и глубину ответственности и вины в степени собственного разума и понимания. Но недоразумение алиби не даст. Незнание закона не освобождает от ответственности. А уже тем паче в случае сознательного действия вроде «Приручения» —

фактически — соблазнения-прельщения. Воспетое Экзюпери приручение ведь не что иное, как прельщение хотящим-быть-любимым. Форма самозванства. Хороша сказочка! Самозванно влезть в жизнь другого существа, прельстить его шаг-за-шагом (описана ведь целая наука!), приручить его, а потом ему еще надо напомнить, что он в ответе, ответственен за прирученного. Сказочка для самозванцев. Именно для самозванцев, и именно сказочка. Для меня всегда подозрительны люди с пиететом ее цитирующие. Что-то не в порядке в их сердце, чувствовалище любви и добра.

Мы в ответе за тех, кого приручили, — а кто просил приручать?! Знаю несколько таких людей, очень любящих тему ответственности за прирученных. По три-четыре жены, у каждой дети — он очень любит за них всех отвечать. Они все маются, он сам мается, зато все очень красиво и высоконравственно. Знаю это потому, как сам таким был, а может и есть.

Самозванцы, особенно — любящие-хотящие-быть-любимыми, решительные-за-других лезут со своей ответственностью за других, навязывают им свою волю, оправдывая творимое своей любовью и повышенной ответственностью. На самом же деле происходит обыкновенный обман, подмена. Самозванцы ведь замечательные оборотни, оборотни по призванию, если не по профессии (а лисы — классические фольклорные оборотни). Самозванная ответственность за другого — прирученного, любимого — оборачивается уходом от ответственности, перекладыванием вины на другого — ведь это я за него отвечаю, ради него, во имя его, и фактически — от его имени. «Любовь, это перекладывание ответственности на другого, а самому — право быть пустым» — одна из записей для себя, в стол, сделанная А. Платоновым. Как флагом размахивает и прикрывается самозванец другим — прирученным, любимым, оправдывая им свое пустое невменяемое бытие и пустоту сердца. Нравственное вампирство. А в силу его ненасытности ничто не мешает сменить флаг, приручить и высосать следующую душу. Измена и самозванство идут рука об руку. При всей «ответственности» самозванца и именно в силу ее.

Кошмарный в этом плане мир построен В. Набоковым в романе «Приглашение на казнь». Все его персонажи — и сам Цинциннат Ц., и его жена Марфинька, и его тесть, и палач господин Пьер — все они самозванцы: сначала любящие, потом изме-

няющие, но все очень решительные-за-других и очень ответственные за них. Жена обязательно рассказывает мужу о своих многочисленных и постоянных изменах — это обязательно, вплоть до ритуальности. Господин Пьер заботливо и ответственно ощупывает затылок и позвонки своего «подопечного», с которым он проводит вместе его последние недели — это повышает ответственность обоих, очень сближает и приручает.

Все окружающие дружно и с большой любовью навязывают Цинциннату Ц. казнь, он должен сам лечь и считать до удара топора. Куда тут ошипанному персонажу В. Маканина — ему хоть перья втыкали. В конечном счете становится ясно, что человек всегда сам принимает навязываемые ему ответственными приручителями условия и правила игры. И тогда — «все готово». Но стоит встать и уйти, как все эти условия и диктующие их самозванцы становятся наваждением, бутафорией. (Замечателен эпизод превращения палача господина Пьера в малыша-личинку. Что это? Ребенок? Сын? — Главный палач?) Стоит только проснуться от морок бытового самозванства. И уйти. Но куда? «К таким, как он». Нищенским гиперборейцам? Сверхчеловекам в этом бутафорстве быта? Главным самозванцем оказывается сам Цинциннат Ц. Кошмар тотального самозванства.

Любящие приручители — охотники-до-чужих-душ. Все они в той или иной степени сходны с другим набоковским персонажем — Гумбертом Гумбертом из «Лолиты». Можно верить автору и его почитателям — это действительно роман о любви, но любви упыря-самозванца, который «всего лишь» ломает жизнь любимой, лишая ее других возможных миров бытия-под-взглядом и ревниво следя — до насилия и убийства — за любым покушением на такую возможность. Такая уж ответственность.

Любовь как самообман, как жизнь в мире иллюзий и энергия заблуждения — удел юных. «Хочу-не хочу» в этом возрасте доминирующая мотивация, мало соотносимая с «могу». Потому и радости утопического самообмана, так же, впрочем, как и его трагедии, — удел юных. Для зрелых людей удел — любовь по расчету. Но есть опасность гипертрофии «могу», опасность переоценки своих сил и возможности, что очень свойственно для «кризиса сорокалетних». Дети выросли, родители ушли, силы вроде бы в избытке, почва под ногами есть. И если на эту почву падает шок от того, что перспек-

тивы до конца жизни ясны и просматриваются прозрачно и ясно, осталось только этот ясный уже сейчас во всех деталях путь дойти, дожить... Вот тут и начинаются скачки вбок, непредсказуемые жизненные прыжки, попытки прожить еще одну жизнь. «Могу». Все зависит только от «хочу». И возникает любовь от «могу». То же самозванство и прельщение. Юному еще простительно самозванство. Он строит свой воздушный замок и подводит под него фундамент, копает свою нишу во всюду плотном без него мире, у него нет иного пути утвердить свое бытие, как начать самоутверждение с воздушного замка иллюзий. А сорокалетний?! Это зрелый, матерый самозванец-соблазнитель. По убеждению. То ли по призванию — что еще хуже. Тот не знает всех следствий своих иллюзий и действий — и слава Богу, что не знает. А этот знает и тем не менее — испытывает судьбу. Оправдываясь ответственностью. Оправдываясь, то есть от ответственности уходя.

Кто самозванчески лезет с любовью и ответственностью, плохо кончает — насилием. Можно привести известный литературный пример — насилие Сомса Форсайта над своей женой Ирэн в «Саге о Форсайтах» Д. Голсуорси, а можно привести и пример остроболезненный — еще более известный околотитературный — вечную тему российской культуры — тему последних лет жизни А. С. Пушкина. Очень поучительно раскрытие этой темы В. Розановым.

Он со свойственной его самозванной гениальности безапелляционностью увидел вину самого А. С. Пушкина в характере его отношений с женой, а значит — и в дуэли. Между Пушкиновыми, по словам В. В. Розанова, не было «общего смеха» — счастливого смеха мужа и жены по поводу ухаживаний за нею Дантеса. Молодой офицер ухаживает за молодой женой? — Сделайте милость! В свете разговор об ее успехах? —

Вот, братец мой, потеха!
Ей-ей умру,
Ей-ей умру,
Ей-ей умру от смеха —

строки, принадлежащие тому же А. С. Пушкину, но, к сожалению, им самим не использованные. Не смог Александр Сергеевич ни сам рассмеяться — «Дом мой — твердыня моя: кого убоюся! Очень нужно молокососа вызывать на дуэль?!», ни, самое главное,

посмеяться над этой историей вместе с женой — ничто не выражает так интимного единения душ людей, как их общий смех. Значит, делает вывод Розанов, не было у Пушкина дома души дома, не было дома души у обоих Пушкиных, не было общей крепости и твердыни. И Розанов прямо обвинил Пушкина в этом¹.

По его мнению, гений русской поэзии переступил через чужую жизнь — своей молодой жены. В контексте ведущегося разговора можно сказать, что самозванство неизбежно чревато насилием, в пределе — смертью. До этого предела Пушкин и дошел в своей последней дуэли. Он был прав свои последние 3–5 дней, но был неправ свои предсмертные 3–5 лет. И вина его — в сфере собственного дома. Посуда — общая, серебро общее, скучающее общее ложе, общие знакомые, но не смех — то, что онтологически объединяет души людей в «мы».

Розанов доводит свои умозрительные прозрения до живых картин, сцен: «Не было совершенного чистосердечия и «гомеровского хохота» в ее рассказах Пушкину о Дантесе. Не тот смех и не та психика. Смеется, смеется, и вдруг глаза поблекнут. — «Ну, продолжай же, Наташа! Так ты его...» — «Ну, хорошо, уж поздно: доскажу завтра». Речи проговаривались, смех не раскатывался, так — улыбнется, мертвенно улыбнется. — «Да ты что, Наташа?» — «Ничего, утомлена. Я рано встала». И вечно утомлена. — «Верна?» — «Конечно!!!» — «Довольна?» — «Довольна!» — «Счастлива?» — «Счастлива!» — «Не упрекаешь [меня]?» — «Нет...» — «Детей любишь?» — «Люблю». — «Но поговори же, но расскажи же: так ты этого молокососа...» — «Ну, оборвала, ну, и только, и спать хочу, и дети нездоровы, и завтра надо рано вставать...»». Розанову не откажешь в гениальности. Даже если такого и не было, его следовало придумать.

Не было не только совместного смеха, но не было и другого сближающего семейные души занятия — совместного чтения. Нет души семьи — так, сближение. Функция. Она — в слезах, он — в бешенстве, она — в терпении, он — в унынии. Жена и в замужестве осталась девушкой, поэтично-религиозной девушкой — как для Пушкина, так и для самой себя. «... Семья именно там, где есть «одно». Вот устранение этих-то «двоих» и есть мука, наука и, конечно, неповтори-

¹ См.: Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 247–262.

мая наука семьи. У Пушкина все было “двое”: “Гончарова” и “Пушкин”. А нужно было, чтобы не было уже ни “Пушкина”, ни “Гончаровой”... “Бог и одно” у них не существовало и даже не начиналось, не было привнесено в их дом. Что же свершилось? Пусть рассуждают мудрые. История рассказывает, что вышла кровь: трудно оспорить меня, что Бога — не было и что гроза разразилась в точке, где люди вздумали “согласно позавтракать”, тогда как тут стояло святилище мало им ведомого Бога. И, конечно, старейший и опытнейший был виновен в неуместном пиршестве, и он один и потерпел».

Любовь есть самозванческая, бессердечная в конечном счете — ничтожащая, не созидаящая и укрепляющая, а разрушающая сознание, жизнь окружающих. И есть любовь сердечная, как возможность единения двух в том общем им, что Розанов называл «богом между ними». Розанова в свое время вообще плохо поняли в его несколько аффектированной мистике семьи и любви. Он был понят как пропагатор мистики пола. Именно так его понимало даже ближайшее окружение — достаточно перелистать розановские страницы Мережковских, Белого или Блока. Ключ же к его мистике семейной — читай сердечной — любви дает одна из его записей во втором коробе «Опавших листьев», в которой он вспоминает поход в церковь с тогда еще маленькой старшей дочерью, худенькой и грациозной, у которой родители боялись менингита: как у первого ребенка и почти не считали, что выживет. Жизненный период у Розанова тогда был очень острый — первая жена, Апполинария Сушлова, живя жизнью женщины—эмансипе, не давала развода, а росли уже малые “незаконные” дети во втором браке — фактическом браке, и у жены уже обнаружили признаки смертельной болезни, и не помогли обращения к церковным иерархам, и хроническое безденежье. Где спасение?

«... Службы не было, а церковь никогда не запиралась... И вот тихо-тихо... Все прекрасно... Когда вдруг в эту тишину и мир капнула какая-то капля, точно голос прошептал: “...Вы здесь — чужие. Зачем вы сюда пришли? К кому? Вас никто не ждал. И не думайте, что вы сделали что-то «так» и «что следует», придя «вдвоем» как «отец и дочка». Вы — «смутьяны», от вас «смута» именно оттого, что вы «отец и дочка» и вот так распоясались и «смело вдвоем»”.

И вдруг образа как будто стали темнеть и сморщились, сморщились нанесенною им обидою... Зажались от нас... Ушли в свое “пра-

вильное”, когда мы были “неправильные”... и как будто указали и сказали: “Здесь — не в а ш е м е с т о, а других и настоящих, вы же подите в д р у г о е место, а где его адрес — нам все равно”.

Когда я услышал этот голос, может быть и свой собственный, но впервые эту мысль сказавший, без предварений и подготовки... — то я вышел из церкви, вдруг залившись сиянием и гордостью и как п о б е д и т е л ь...

— Пойдем, Таня, отсюда...

— Пора домой?

— Да... домой пора...»

Розанов сам в этой записи оценивает этот эпизод как новую эру своего миропостижения — открытие самоценности дома души дома, в семье, среди близких. Отсюда его последующий культ своей семьи, домашнего семейного быта, гордость за него. Об обстановке домашних отношений говорит и его последнее, предсмертное письмо Н. Е. Макаренко: «... Детки собираются сейчас дать мне картофель, огурчиков, сахарина, которого до безумия люблю. Называют они меня “Куколкой”, “Солнышком” незабвенно нежно, так нежно, что и выразить нельзя, так голубят меня. И вообще пишут: “Так! так! так!!!”, а что “так” — разбирайтесь сами... жена нежна до последней степени, невыразимо и вообще я весь счастлив, со мной происходят действительно чудеса... Все тело ужасно болит»¹. Пожалуй, человек, сделавший свою семью «столпом и утверждением истины», живший этим богом сердечного единства (одна из дочерей не вынесла смерти отца и покончила с собой), имел основания, а возможно и право судить Пушкина.

Когда Заратустра Ф. Ницше спустился с горы учить людей о сверхчеловеке, учить тех, кто «ничего не слышал о том, что Бог умер», у него состоялся любопытный разговор со святым старцем:

«... Как в море жил ты в одиночестве, и это море лелеяло тебя. Увы, ты хочешь сойти на берег?..» Заратустра отвечал: «Я люблю людей».

«Почему, — говорил святой, — ушел я в лес и в уединение? Не потому ли, что я слишком любил людей? Теперь я люблю Бога: людей я не люблю. Человек для меня слишком несовершенное создание. Любовь к человеку убила бы меня».

¹ Там же. С. 529.

Заратустра отвечал: «Что говорил я о любви! Я несу людям дар».

«Не давай им ничего, — говорил святой. Лучше возьми у них что-нибудь и носи с ними — это будет для них самым большим благодеянием: если только это благо и для тебя! А если хочешь ты им дать, то дай им только милостыню, и заставь их еще просить ее!»

«Нет, — отвечал Заратустра, — я не подаю милостыни. Для этого я недостаточно беден».

Святой смеялся над Заратустрой и говорил так: «Тогда смотри, чтобы они приняли сокровища твои! Они недоверчивы к отшельникам и не верят, что мы приходим с дарами. Слишком одиноко звучат шаги наши по их улицам. И когда ночью, лежа в постелях, они за долго до восхода солнца слышат идущего человека, они спрашивают себя: куда идет вор?»

Заратустра, из любви к людям несущий им в дар взлелеянные сокровища своей души и ума, подобен горьковскому Данко, огнем души освещающему другим путь. Но пусть не ждут благодарности заратустры, данко, сверхчеловеки и прочие. Их дары самозванны, и преданными потом будут расценены как воровство у них. И это будет справедливо, так как у них было украдено главное — свобода. Самозванная любовь к людям оборачивается злом — достаточно вспомнить, как мечется Мидасом, обращающим свое добро несомое другим во зло для них, Дата Туташхиа в гениальном романе-трактате Ч. Амирэджиби. Самозванному добродетелю решительному-за-других, фактически, охотнику-до-чужих-благодарных-ему-душ, лучше удалиться от живых людей, уединиться и принести благо хотя бы самому себе. Старец прав. Самозванцу нельзя любить живых людей. А живым лучше «взять что-нибудь друг у друга и нести вместе». И если что любить, то Абсолют в душе друг у друга, любить сердцем.

Сколько себя помню, уклоняюсь от руководящей работы, когда надо решать за других, но очень люблю сотрудничать. Хотя часто наталкиваюсь на нежелание самостоятельных решений — или это мне кажется, а наталкиваюсь я на неприятие «даров»? Тот спор с завкафедрой продолжается.

1.3. Честные и принципиальные

Честь и стыд, дуэлянты и самоубийцы; Принципиальные и справедливые; Кастовость чести: девичья честь и честь мундира; «Отдать честь»: чины, награды и свобода.

Я — кристально честный и прямой
души человек!

Откровение сослуживца

Честь и стыд, дуэлянты и самоубийцы

Слова в эпиграфе к параграфу принадлежат человеку, с которым свела меня судьба в начале трудовой деятельности. Запомнился он еще сценкой на прополке морковки, куда наше конструкторское бюро вывозили летом. Тихо и молча мы ползли враскоряку по грядкам, как вдруг он озадачил всех вопросом: «Ребята, а что такое идиот?» Мы были младше и только фыркнули, но один из старших не смолчал: «Посмотри в зеркало». Посмеялись. Успокоились. Но тут другой из старших посоветовал: «На твоём месте я бы дал ему по тыкве!» На что после некоторой паузы и оглядывания «своего места» последовало: «Но ведь тыква здесь не растёт?!» Но сценка эта к делу не относится — просто для общего представления об авторе столь откровенного откровения.

Встречаются такие люди, гордые тем, что они «правду любят», «говорят всю правду в глаза», «рубят правду-матку с плеча по-нашему, по-простому» и т. д., предупреждают об этом при первом же знакомстве, пристально глядя в глаза — «каково!», искренне довольные и недовольные одновременно тем, что другим с ними трудно — «кто ж нынче-то правду любит, совсем честь потеряли». Все для них всегда ясно, сомнений они — честные — не знают никогда: как-никак с правдой они накоротке, сами они — воплощенная и ходячая честная правда. Это люди, сами определившие собственное достоинство, сами давшие ему высокую оценку и эту свою честь не только не роняющие, но постоянно подтверждающие и напоминающие о ней непонятливому окружению, самозванцы. Потому и честь их трудно отличима от бесчестья, а стыд от бесстыдства.

Границы чести суть границы стыда — место, где они соприкасаются, есть границы личности. Честь — внешнее социальное признание определенных качеств личности, определенность ее бытия-под-взглядом. Стыд — внутреннее осознание и переживание собственной определенности в бытии-под-взглядом. Стыд — «спроецированный личностью внутрь собственного бытия взгляд «другого», взгляд извне»¹. Прав был Вячеслав Иванов, говоривший, что «личности хранитель — стыд». Оступиться, перейти черту стыда — навлечь позор и одновременно — лишиться чести. По ту сторону стыда, вступая в пределы чести, человек присваивает себе право судить о ней, честь превращается в горделивое сознание собственной определенности и ценности, принадлежности личности к чему-то, недоступному всем, к тому, что не так, как у всех, а из ряда вон, исключительно. Тем самым теряется и стыд, превращаясь в бесстыдную боязнь потерять это ценное, которому он причастен и от которого хочет представлять в жизни. Человек становится самозванцем, утрачивает себя. Только тот, кто не стыдится себя самого, может считать себя сверхчеловеком. До тех пор, утверждал Ф. Ницше от имени гиперборейцев-сверхчеловеков, «пока вы хоть сколько-нибудь стыдитесь самих себя, вы все еще не принадлежите к нам»².

Стыд — феномен столь же загадочный, как и смех. Как и смех, он присущ только человеку. Смех, ставящий человека в позицию вне мира — как отблеск тайны, неизвестный самому миру, но ведомый человеку. Стыд — как догадка о присутствии чего-то высшего, чем он сам. И то и другое, и смех и стыд — суть проявления сугубо человеческого измерения бытия, человеческого бытия-под-взглядом.

Действительно, стыд — одно из качеств, существенно отличающих человека от животного. Согласно В. Соловьеву человек есть животное, стыдящееся своей животности³. В определенном смысле от стыда производна сама личность индивида, в нем проявляется его личность. Границы личности совпадают с границами стыда — личность там и тогда, где и когда ей может быть стыдно. Человеку стыдно тогда, когда ему есть что скрывать, то, за что он ответстве-

¹ Малахов В. А. Стыд. М., 1989 С. 24.

² Ницше Ф. Собр. соч. М., б.г. Т. 7. С. 130.

³ Соловьев В. С. Избр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 225–226.

нен, то, что есть его вина. Именно стыд оказывается «хранителем личности». Стыд суть сокровенное, скрытое, сакральное (буквально — святое) личности, то, что нежелательно открывать публично-му обозрению (позору). Поэтому стыд вполне правомерно рассматривать как проявление святости в личности.

Чем более нравственно развита личность, чем глубже осознано ею свое не-алиби-в-бытии, тем больше поле ее стыда. В этом плане стыд есть эмоциональное проявление совести. А совесть не может быть чистой. Чистая совесть — это отсутствие совести. Чем «чище» совесть, тем она «грязнее». Совесть поэтому и совесть, что она не чиста. Если человек говорит — моя совесть чиста, значит он уходит от ответственности, отказывается от нее и от себя. Моя совесть чиста (=мне не стыдно) — то же самое, что меня здесь нет.

Стыд соотносителен не только с совестью, но и с жалостью. Стыдно то, что безжалостно, а значит — внелично и несвободно. А жалко то, что стыдится (личность, свободная индивидуальность). В этой связи В. Соловьевым был даже по-новому (и очень по-русски) сформулирован категорический императив нравственности: в негативном выражении и в позитивном. В негативном выражении это — не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других. Иначе говоря, никого не обижай, будь справедлив. В позитивном — делай то, чего сам бы хотел от других. Иначе говоря, — помогай и будь милосердным. В негативном выражении соловьевский императив апеллирует к стыду, в позитивном — к жалости.

Самозванство же бесстыдно и безжалостно (нетерпимо) к другим. Бесстыдно, не справедливо, обижает других. И безжалостно, не милосердно, не помогает. И в том, и в другом случае самозванство, с неизбежностью, есть путь насилия. В этом плане показательно одно различие того же В. Соловьева, согласно которому виды насилия укладываются в спектр между зверским (физическим) насилием типа убийства и разбоя, и насилием дьявольским (вторжение общества в духовную сферу человека, «с лживой целью ограждения внутренних благ»)¹. С этой точки зрения, самозванство — подоплека и оправдание всего спектра насилия, и как эти подоплека и оправдание — прежде всего — насилие дьявольское.

¹ Там же. С. 456.

Самозванец бесстыдно честен. Святой стыдится любой чести в свой адрес. Он сокрыт, сокровенен для чести, недоступен ей. Самозванец же утратил свой стыд, а значит, и самого себя, в погоне за своей честью — чисто внешней определенностью, недоступной ему, но доступной лишь другим. Не случайно в этой погоне самозванец в итоге теряет самого себя, в том числе и в буквальном, физическом смысле.

Тема дуэлей и самоубийств уже возникала в книге — об этом сейчас речь. Г. Адамович обратил внимание на то, что идея чести — не христианская, а какая-то римская, «от всяческих римских Муциев Фабрициусов, которые вместе с конем и, конечно, в полном вооружении бросались со скалы, если были «обесчещены»¹. Дело, наверное, все-таки не в Риме — он лишь дал классические образцы того, что значит честь и как ее блюсти. Но то, что христианского в этом мало — это точно. Святой не знает чести, он сокрыт для нее, сокровенен, бежит ее. Честь — от мира сего и его суеты. Как безнравственные отвергались и отвергаются христианством покушения на убийства — а таковыми являются дуэли: речь идет не об убийстве врага в невменяемом состоянии битвы, существенно снимающем с человека ответственность, а о сознательном намерении убийства именно этого человека. Столь же безнравственны и самоубийцы — их даже запрещалось хоронить на общем кладбище общины — в лучшем случае — за оградой, без обрядов и без креста на могиле.

Самозванцем является и дуэлянт, и самоубийца, и ревнитель чести, описанный Г. Адамовичем «седоусый, грозноокий орел — полковник, который, не моргнув, подсовывает своему набедокурившему сыну револьвер: «Иди, застрелись. Это твой последний долг». И потом гордо и страдальчески, с облегченной совестью, смотрит «прямо в глаза» обществу, которое почтительно восхищено. «Долг превыше всего», «честь превыше всего», «надо» — это диктат *man*, жертвы которому и приносят дуэлянты и самоубийцы.

Показательны в этом плане самые знаменитые и трагические дуэли — пушкинская и лермонтовская, оборвавшие жизнь великих

¹ Адамович Г. Комментарии // Знамя. 1990. № 3. С. 159.

русских поэтов. О них многое написано и сказано. Остановлюсь на главном в данном контексте. Многими биографами поэтов отмечалась глубокая неслучайность дуэлей, поэты как бы искали собственную смерть. Трагический исход их рискованных игр с судьбою был как бы запрограммирован всем предыдущим сюжетом жизни, искавшей и находившей свое непреложное завершение.

Особенно явно это заметно в истории последней пушкинской дуэли. Поэт в последние месяцы жизни метался как загнанный зверь в сужающейся клетке. Безденежье, угроза краха «Современника», любимого его детища, дурацкое положение при дворе, статус мужа при молодой, хорошенькой, пользующейся успехом жене, двусмысленные отношения с царем. Надо было рубить этот узел проблем и противоречий. Граница чести и стыда ходила ходуном. И Пушкин перешагнул эту границу. Принял решительное решение убить другого. Это был конец.

То же самое и Лермонтов. Как и любые другие дуэлянты, великие русские поэты стремились решить свои проблемы путем убийства другого — в этом они ничуть не лучше своих противников. «Погиб поэт — невольник чести...» Именно невольник, именно чести, а значит не мог не погибнуть.

Ман-овский молох чести требует жертв.

Показательно поведение секундантов лермонтовской дуэли с Мартыновым: Глебова и Васильчикова. Лермонтов говорил Васильчикову о готовности примирения с Мартыновым, что потом подтверждала и сама Эмилия Шан-Гирей (Верзилина), бывшая поводом дуэли. Но секунданты молчали, в силу «некоторой светской щекотливости», вынуждавшей их желать, чтобы дуэль не только состоялась, но и не оказалась «пустою» — вроде дуэли Лермонтова с Барантом, кончившейся царапиной и рассмешившей петербургский свет и военных на Кавказе, в итоге чего тень комического легла и на секундантов той дуэли. Память об этой дуэли, состоявшейся за год до последней, еще сохранилась, и секунданты желали большей серьезности. Получилось же все гораздо серьезней — тягостно и страшно. Господа секунданты также явно перешли границы, став решительными-за-других невольниками чести.

Подобны в этом невольничестве дуэлянтам и самоубийцы. Те же самозванные насильники, только направленность их наси-

лия различна. Первые ради самоутверждения собственной чести готовы убить другого, вторые же — самих себя. Различия между ними такие же, как и между садистом и мазохистом соответственно. Но природа едина, так же как и итог.

К суициду — самоуничтожению — приходят не те, кто не хочет жить, а те, кто хочет жить слишком. Люди с завышенными претензиями к жизни и амбициями, те, кто никак не могут привести к общему знаменателю свои стремления и возможности, интенции и потенции, «хочу-не хочу» и «могу». Отмечаются даже волны суицида, совпадающие со смысложизненными кризисами человека, имеются даже суицидо-опасные зоны и этапы жизненного пути. Первый суицидный возраст — это подростки, не знающие, куда и как себя применить, объективно — никто, но видящие себя всем. Сорокалетние, которых не устраивает достигнутое и перспектива оставаться с ним до конца жизни. И в старости — не смирившиеся с прожитой жизнью и ее итогами. Во всех трех случаях отрицание реального бытия происходит с позиций желаемого должного. Суицид — от гордыни, несмирения, неукорененности сердцем в бытии, от лишённой стыда погони за честью, от завышенного самоуважения. «Самоуважение у Вас, товарищ N., прямо-таки необыкновенное!» Кстати, о товарищах. Статистика конца 1980-х годов убедительно показала, что на первые места в мире по суициду резко вышли страны «социалистического лагеря» — Венгрия, ГДР, СССР — до 43–48 доведенных до конца суицидов на каждые 100 тыс. человек населения. 100-тысячный стадион и почти пятьдесят человек с него выносят. И с большим отрывом от бывших классически суицидных стран — Австрии и Японии, ушедших во второй-третий десяток. Можно много говорить об идеологии и политике, о воспитании, его эффективности, но суицид — самый верный барометр нравственной атмосферы общества, и статистика его — неоспоримо достоверная — имеет объективный результат. Поэтому наличие, а тем более рост, суицида — свидетельство расхождения в обществе, ножниц между провозглашаемым желаемым и реальным, между культивируемыми притязаниями и реальными возможностями. Грядущий на переломе 80–90-х годов крах «реального социализма» был достоверно диагностирован той статистикой.

Все-таки, однако, уйти из собственной жизни по своей воле человек не вправе. Это не человеческого ума дело. Не по своей воле человек попал в этот мир — не ему и решать, когда и где его покинуть. Этим человек и отличается от капп из повести Акутагавы Рюноске. Там перед самыми родами потенциальный отец прикинул к лону жены, вопрошал нарождающегося каппу, хочет ли он появиться на свет. Тот в ответ подробно расспрашивал о семье, в которой он должен родиться, и прочих интересующих его вещах и уже потом решал. Если он отказывался, живот роженицы опадал — тем история и кончалась.

Но самоубийцы не похожи даже на серьезных и ответственных капп. Как и дуэлянты, они напоминают маленького ребенка, который, будучи обиженным, лелеет в мечтах картину собственной смерти. Он с растрavляющим душу удовольствием представляет, как любящие его родители (в том-то, что любят, он уверен!) будут страдать (в этом он тоже уверен — ведь любят же, иначе и страдать не будут) и раскаиваться, какого они потеряли замечательного ребенка. Типичное самозванство и типичная мотивация подросткового суицида, и не только подросткового. Что лишний раз подчеркивает самозванческий характер нравственного импульса суицида. Как и дуэль, он — невольничество погони за призраком чести, попытка присвоить и утвердить неприсвоемое, самой личности не принадлежащее. Потому и кончаются они насилием и смертью, ничтожеством бытия, но не его утверждением.

Мне всегда сомнительны борцы за собственную честь и достоинство. Не человеческое это дело, точнее — не самой личности, а других. Иначе — самозванство: сам себе присвоил звание.

Принципиальные и справедливые

У «честного» самозванства неизбывная тяга к представительству и неукротимая жажда справедливости. И действуют в этом направлении они также весьма решительно. Не так давно одна из общин второй культуры (андерграунда) была облагодетельствована своими зарубежными друзьями. Они собрали деньги и прислали компьютер — простенький компьютер для элементарной редакторской работы. Осел он у одного из лидеров общины, во

многим благодаря которому она и образовалась. У единственного, кто мог бы и действительно был заинтересован работать на нем. Он быстро освоил компьютер, перевел всю свою информацию и материалы на дискеты. Но... стал постепенно отходить от общины, которая стала чувствовать себя обделенной... компьютерным счастьем, хотя работать на нем никто другой практически не мог. Ближайшие друзья и сподвижники собрались с нравственной силой и аргументами, запаслись письмом из-за границы, в котором вопрошалось — как-то там наш-ваш компьютер? и явились в дом. Под другим предлогом — чтобы хозяин не испортил компьютер. Были громкие слова, попытка говорить их под магнитофон, дошло до хватания за руки хозяйки дома и ответной пощечины. Но компьютер забрали и унесли. В итоге: информация, в том числе и касающаяся общины в целом, оказалась заблокированной; бывший лидер оказался как без рук; несколько месяцев компьютер простоял без дела — группа захвата отнюдь не стремилась поделиться счастьем с общиной, именем которой и ради которой они сотворили справедливость.

Но история эта серьезно всколыхнула нравственную жизнь общины, подействовала оглушающе и подавляюще, возникла даже легкая паника в семьях — кто знает, может еще за чем придут. Возникали разные версии от модели «стада павианов с консервной банкой — кого банка, тот и главный», до козней кооператоров и действия архетипов большевизма. Некоторые ветераны общины даже говорили, что компьютера, как вещи загадочной и чужеродной, непонятной и враждебной, просто не должно было быть и его, слава Богу, не стало. В общем, справедливость восторжествовала. Но и община практически раскололась и прекратила существование. Кто-то не захотел пачкать мозги этой гнусной историей, кто-то безоговорочно одобрил действия «орлов», кто-то напрочь отверг их, кто-то просто прекратил ставшие дискомфортными отношения. Оставалось только гадать — то ли компьютер был тому причиной, то ли эту историю вызвало к жизни то, что уже и так созрело. Скорее всего — и то, и то. Как бы то ни было, самозванство и здесь сделало свое дело — оничтожило. Абстрактная идея восторжествовала, а живое дело и человеческие отношения омертвелись.

Но «честные» самозванцы принципиальны и своими принципами поступаться не могут. При этом их совершенно не интересуют интересы других — нет у них такого интереса — они сами знают, каким путем надо идти. Как истинные Бармалеи — они знают, как всех сделать счастливыми, и с завидным упорством, решительностью и волей делают других «счастливыми». Большого труда может стоить остановить их.

Ради своих принципов самозванцы себя не жалеют, но уж и других не щадят — много тому примеров и исторических и литературных. Великий Инквизитор в знаменитой легенде Ф. М. Достоевского не пожалел и самого Иисуса Христа, упрятав его в каталажку как бунтовщика во имя христианской идеи. А чего стоят ставшие знаменитыми слова отставного генерала Александра Хейга в бытность его госсекретарем США: «Есть вещи поважнее, чем мир». Честные-не-желающие-поступиться-принципами самозванцы суть едины.

Желающие могут продолжить ряд: Великий Инквизитор, Петруша Верховенский, Александр Хейг, Нина Андреева, Б. Н. Ельцин, В. В. Жириновский... Различия в степени, но не в качестве.

А напоследок — задачка из жизни. Стоял я в очереди в молочном магазине. Точнее, было две очереди: в кассу и в отдел за творогом. В принципе, одна очередь легко переходила в другую — от кассы, выбив чек, люди становились во вторую очередь, в том же порядке той же очередности. Но некоторые решительно нарушали этот порядок — занимали сначала очередь в отдел, а потом становились в кассу, существенно опережая в итоге долготерпеливых «традиционалистов». И тут я не выдержал — пристыдил одного из мужчин, и тот молча встал в конец очереди «по справедливости». Я пристыдил второго, который стал громко кричать что-то типа «Не лезьте со своими правилами...» и из очереди не вышел. Спрашивается — кто из нас троих больше самозванец?

Кастовость чести: девичья честь и честь мундира

Самозванцам нет дела до интересов других. Они других «в упор не видят». Людей ярких, с нетривиальными идеями они нивелируют, редуцируют. Причем двояко. Либо — приклеивая им

инвентаризационные бирки-ярлыки классово́й, национально́й и т. д. принадлежно́сти, считаю́т, ско́лько где рабо́чих, же́нщин, кре́стьян, аппара́тчиков, ру́сских, та́тар, евре́ев... Их интере́суют не лю́ди, а предста́вители. В сво́бодном о́бществе сво́бодных гра́ждан коми́чно вы́глядит вы́движение че́ловека на политиче́ский пост не пото́му, что он предлага́ет и спосо́бен реализова́ть (бла́годаря сво́им личным ка́чества́м) иде́и, о́бъединяю́щие интере́сы мно́гих, а просто́ пото́му, что он предста́витель ка́кой-то социа́льно-демо́графиче́ской или паспор́тно-поли́цейско́й катего́рии. Само́званцы́ же не ви́дят трагико́мизма сво́его отка́за от личносте́й. Ли́бо, и бо́лее того́ — слуша́я че́ловека, гля́дя на него́, ду́мают не о́ том, что он говори́т, не о́ нем, а о́ том, кто за ним сто́ит, ко́го он предста́вляет — жи́дов, масо́нов, коопе́раторов, импе́риалисто́в, аппара́тчиков, а то́ — прише́льцев-ино́планетя́н — в о́бщем, ка́кую-то абстра́кцию из их инвентарно́-скла́дско́го миро́воззре́ния.

Само́званче́ское отчу́ждение от живы́х лю́дей «ума́, че́сти и сове́сти» — в *тап* — ничто́жит не то́лько лю́дей, но и са́ми ум, че́сть и сове́сть. Ли́шенные их лю́ди образу́ют бессове́стное, ли́шенное че́сти о́бщество иди́отов, э́такую ста́ну дура́ков, приче́м социа́льно о́пасных.

Э́то омертвля́ющее все живо́е миропони́мание подо́гревается по́гоней за призра́ком че́сти — фено́мена в вы́сшей степе́ни корпо́ративно́го. Предста́вления о́ че́сти все́гда о́чень ко́нкретны, связа́ны с ценно́стями, норма́тивами и о́бразца́ми пове́дения о́пределе́нных социа́льных о́бщносте́й. Е́сть офи́церская́ че́сть, мужская́ че́сть, профе́ссиона́льная че́сть — и у ка́ждой профе́ссия сво́я. Не́т че́сти воо́бще, все́гда е́сть ка́кая-то ко́нкретная́ че́сть. Ко́нкретно-о́бщая.

Че́сть и сты́д при э́том испыты́ваются пе́ред кем-то́, а пе́ред кем-то́ и не́т. Дво́рянская́ че́сть — э́то нра́вственное пове́дение с дво́рянами́ и пе́ред ними́, но не пе́ред сме́рдами. Изна́силова́ть холо́пку — не сты́дно, собла́знение́ же дво́рянки́ недо́пустимо́ — чре́вато у́тратой че́сти. То́ же каса́ется и ры́царско́й че́сти, и профе́ссиона́льной. Все́кая че́сть ка́стова. В со́ветско́й действите́льности — то́тально́ само́званче́ском и ка́стовом о́бществе́ — э́то приня́ло причу́дливые фо́рмы, ко́гда прода́щица́ и таксис́т не счита́ют поку́пате́лей и пасса́жиро́в за лю́дей, но с бо́льшим пи́етето́м прода́вцы́ торго́ют дру́г с дру́гом, таксис́ты́ возя́т сме́нщико́в, вра́чи лечат дру́г

друга. И так все слои, все категории: от профессиональных до национальных и возрастных.

Этот феномен корпоративности чести и стыда точно квалифицировал в свое время А. Шопенгауэр на примере «половой чести»¹. Так, «партийный дух» женщин, согласно А. Шопенгауэру, выражается в том, что женщина ждет от мужчины решительного всего — полного обеспечения всего ее существования и детей также, мужчине же от женщины нужно только одно — удовлетворение страсти. Это, так сказать, корпоративная женская мораль. Из нее следует кодекс чести: общее мнение, что девушка не отдается ни одному мужчине — в этом случае говорят о девичьей чести, либо, что женщина отдается только тому, кто связан с нею узами брака, гарантирующего удовлетворение «женского интереса». Либо все, либо ничего — на этом основано женское благополучие. Поэтому любая, нарушившая этот простой и ясный кодекс чести, эту честь теряет, обезщещивается. В глазах отнюдь не мужчин, а в глазах других женщин — как предательница общих (и каждой) интересов.

Мужская честь — отражение женской. Она связана с заботой о «неделимости ласки». И направлена она преимущественно на «соперников», неверную же ждет «отлучение», разрыв фундаментальных договорных отношений и гарантий.

В этом плане и девичья честь, и женская и мужская — не что иное, как честь мундира. Главное — не запятнать этот мундир — оболочку некоего *тап*.

Кастовость, корпоративность чести отнюдь не устраняет возможность бесчестья и бесстыдства перед «своими», но только не по отношению к своим, к своему кругу.

«Отдать честь»: чины, награда и свобода

Честь не принадлежит личности, ее всегда «отдают» — как отдают ее младшие офицеры специальным жестом при встрече с офицерами старшими по званию — отдают тому, кому она фактически принадлежит — некоей общности, *тап*. Поэтому честолюбие сродни самозванству.

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы о житейской мудрости (Parerga und Paralipomena). СПб., б. г. С. 119–124.

Нормальный человек, нравственная личность способна принимать честь, которую ею отдают другие, но лишь как данность, как погоду, как внешние условия бытия, от человека самого не зависящие. Но как только он начинает любить честь — он начинает любить *тап* — обман и морок самозванства.

Честолюбие одной природы с несвободой. Недаром представления о чести и пришли из сферы несвободы: рыцарства, среды военных. Есть воровская честь. В сфере жизнедеятельности, где человек несвободен, во власти *тап*, вынужден реализовывать не свои решения и не свою волю, там без чести и честолюбия не обойтись. Иерархия подчинения и соподчинения, субординации и координации, вышестоящий отдал приказы нижестоящему, тот повторил приказ как свидетельство его понимания и пошел выполнять. Выполнил приказ вышестоящего в иерархии — получи поощрение и честь.

В такой сфере обязательны чины, знаки отличия, знаки поощрения, униформы, привилегии, медали, ордена, значки, чтобы было видно — кому какая честь положена. В армии, например, действуют не люди, а знаки должностей и соответствующей чести прав и обязанностей. По-другому в сфере несвободы, долга и внешнего «надо» и быть не может. И пока эти сферы есть в жизни общества — так и будет и так должно быть.

Но есть сферы абсолютной свободы — например — научное и художественное творчество. Здесь человек занят деятельностью не по долгу, а по призванию. Для человека значима сама возможность заниматься любимым делом, а не возможные награды и чины. Попытки отдать ему честь отвергаются любым серьезным художником, ученым, любой творческой личностью, мастером. Они кожей и животом чувствуют тщету этих игр *тап*, проходят мимо этой суеты. В отличие от честолюбцев, склонных вводить и различать звания, ранги, награды, знаки отличия, степени, превращающие творчество в «идеологический фронт», «борьбу или битву за...» и т.п. Призвание превращается в «призыв», в выполнение «заказа», а то и прямого приказа. Милитаристская лексика не случайна, она органично присуща такому положению дел. За «выполнение творчества» полагается поощрять и награждать новым чином, званием, а за невыполнение — наказывать.

Так и обстоит дело в зараженном самозванством обществе. Появляются отряды и контингенты «наших писателей», «наших кинематографистов» и т. д., которые же должны противостоять каким-то другим отрядам и контингентам, соревноваться, бороться с ними, побеждать. В каждом отряде вводится своя иерархия, табель о рангах, знаки отличия, привилегии и прочее. Показательны в этом плане приводимые К. Симоновым монологи И.В. Сталина на встречах с советскими писателями при распределении Сталинских премий в области литературы¹. Вот один из них: «... Мы хотели избежать такого явления, при котором писатель напишет одно хорошее произведение, а потом живет на него и ничего не делает. А то написали по хорошему произведению, настроили себе дач и перестали работать. Нам денег не жалко... но надо, чтобы этого не было». Здесь все характерно и «хотели», и «мы», и «надо»... — самозванческая лексика и интонация. Сталин был убежден, что писатель — тем более — хороший писатель, добившись успеха и обеспечив свою жизнь, не сядет за стол по своему желанию и надо его к этому всячески побуждать. А чтобы и впредь писали «хорошие» произведения — ввести категории и ранги. Только к творчеству все это отношения уже не имеет, оно тоже ничтожится.

ERGO: ПЕРВЫЕ СИМПТОМЫ САМОЗВАНСТВА

И в заключение раздела по онтологии феноменологии самозванства — обобщая — наиболее явные симптомы, проявление каждого из которых безошибочно свидетельствует о начале действий самозванческих метастаз, приступивших к ничтожению личности или общественной нравственности:

- самозванец хочет, чтобы его любили, хочет, чтобы его хотели любить (на тот случай, когда «хотеть не вредно»);
- сам же он любит ничто — абстракцию, *тан*;
- от имени этого *тан* он представляет и в других видит представителей, а не живых людей;
- не знает сомнений и решителен-за-других;
- любит отвечать за других помимо их воли;

¹ Симонов К. Глазами человека моего поколения // Знамя. 1988. № 3–5.

— этой ответственностью уходит от ответственности в невменяемость;

— не только навязчив, но и не останавливается перед изменой, использованием других «во имя»;

— бесстыдно честен и честолюбив;

— любит воздаяние, когда ему «отдают честь».

В первом приближении достаточно. Теперь о конкретных механизмах бытия-под-взглядом, стоящих за этой симптоматикой.

II. Психология самозванства

ВЕРА И ГОРДОСТЬ, СМЕХ И УСПЕХ ИЛИ БЕССТЫДСТВО НЕВМЕНЯЕМОСТИ

Сказать о самозванстве, что оно есть стремление выдать себя за большее, чем ты есть, столь же точно, как угодить пальцем в небо. Сказать, что самозванец пытается предстать таким невменяемым — лишь проводником высшей воли и потому безответственным, не только не отвечающим за свои действия и последствия, но по возможности и мыслей им предшествующих не имеющим, невменяемым по всем статьям, сказать такое — лишь начать разговор, не столько очертить его предмет, сколько сделать жест в его направлении — не более. За таким приглашением к беседе должно последовать определение ее содержания. Какова природа самозванства? Из чего оно сделано? Чем питается? Во что уходит корнями? Какова его психическая ткань?

2.1. Вера и энергия заблуждения: сопричастность или представительство?

Потребности как исходное противоречие: три модуса воли; Сопричастность, самоотдача и «Да будет!»; Представительство и самозванство.

Пускай мне смерть навек закроет вежды,
Не от нее спаси, но от надежды.

Хорхе Луис Борхес

Потребности как исходное противоречие: три модуса воли

Если уж начинать, то *ab ovo*, а если танцевать начинать, то от печки. Можно было бы, наверное, даже вытанцевать целый сюжет драмы идей, подводящий к развязке — первооснове психики человеческого поведения. Без указания на эту основу разговор о самозванстве останется более или менее удачной игрой слов, паутина осмысления и понимания не сплетется, так как не будет укреплена в реальной феноменологии сознания и поведения.

Однако вряд ли имеет смысл плести кружева завязки и развязки сюжета поиска психической первоосновы, когда развязка уже известна, эта первооснова найдена и о ней многое сказано, в том числе и в предыдущих книгах. Поэтому желающих драмы идей отсылаю к своим книгам «Проблема осмысления действительности» и «Разум, воля, успех. О философии поступка». Здесь же, то *ovo* и та печка, что оформились и сложились в этих книгах, берутся за точку отсчета. Основой человеческого поведения, его мотивации, решающим фактором являются потребности. Потребность суть перво-двигатель человеческого поведения, его исходное противоречие как противоречие между желаемым и действительным, должным и сущим. В субъективном плане, феноменологически потребности предстают интересами — единством интенций и потенций личности, ее стремлений и возможностей их реализации, единством «хочу-не хочу» и «могу».

Энергия воли — мотивация поведения — есть возможность разрешения этого исходного противоречия, приведения в соответствие «хочу-не хочу» и «могу». Несоответствие интенций и потенций порождает дизмотивацию и стресс. И лишь их синтез дает основание действию. Желаемому должному и реально действительному при-

дается единый статус существования. Полная аналогия с решением задачи, когда допускается существование неизвестного, а затем данные приводятся в такое соотношение, что приводят к этому неизвестному. Это же относится и к техническому и к художественному творчеству, и к политической деятельности, и к обыденному поведению. Условием реализации потребностей является феноменология приведения в единство должного и сущего.

Это относится к любым потребностям — модусам воли или, как говорил Я. Э. Голосовкер, — «жизненным побудам»: и к биологическим и к социально-культурным. Вегетативный «побуд» — индивидные инстинкты, связанные с самосохранением и биологическим ростом. Сексуальный «побуд» — инстинкт рода, связанный с сохранением рода, продолжением индивида в других. Оба эти «побуда» как система биологических потребностей организма образуют биологическую поддержку личности и культуры, их существования и развития. И реализуются они именно как разрешение потенций и интенций, как единство «хочу-не хочу» и «могу», — в той же степени, что и третий «побуд» — инстинкт культуры или побуд к бессмертию, связанный со стремлением человека сохранить и продолжить себя за рамками биологического существования в мире продолжающейся культуры.

Все три «побуда» есть побуды самоутверждения — самосохранения, продолжения существования в роде и даже за рамками рода. Поэтому все три работают на самозванство, его питают, его коренят. Ни в коей мере не следует преуменьшать роль биологических потребностей. Их роль вообще трудно преувеличить. Она огромна. Знающие люди говорят, что они на 80 %, если не более, определяют поведение человека. Но не они будут главным предметом дальнейшего рассмотрения. Конкретная витальность — герой биологического и физиологического, но не философского романа. Философа интересует специфически человеческое, не то, что нивелирует человека с любым живым организмом, а то, что выделяет его.

Короче говоря, дальше будет разрабатываться преимущественно направление культурного «побуда». О биологическом подпоре еще будет повод для разговора — куда же от него деться. Но, говоря о человеческом поведении, приходится признать, что даже реализация вегетативного и сексуального побудов — чисто биологических

витальных потребностей — окрашено в цвета инстинкта культуры, оформлено и упаковано культурным побудом.

Самозванство — черта человеческого отношения среди других людей. Поэтому для его понимания главный интерес — специфически человеческие потребности, а значит — потребности социально-культурные. И, наконец, культурный «побуд», его осмысления — это уже и сфера профессиональной философской компетенции. Ход мысли естествоиспытателя — от биологического к человеческому, ход мысли философа — обратный. И это вполне естественно и даже необходимо.

Витальные побуды — источник страдания и ужаса человеческого существования — об этом еще будет повод поговорить — но они не несут спасения. Только третий побуд дает перспективы спасения.

Сопричастность, самоотдача и «Да будет!»

Культурный побуд есть осознанное самосохранение. Он связан самосознанием, осознанием идеалов, ценностей, норм, прорастающих в биологическое и сексуальное поведение, превращающих их в собственно поступки, а иногда даже — в случаях самоотверженного поведения или суицида — пересиливающих витальные потребности.

В этом плане особенно явна природа энергии воли — сопричастности личности единой плоскости желаемого должного и реально сущего. Философически наукообразно это называется нормативно-ценностным синтезом. По своему феноменологическому содержанию такой синтез выражается в идее — интегральном единстве знания реальности, идеала и путей его реализации. Проще говоря, этот синтез суть единство правды-правды и правды-истины. Но без сопричастности личности этому единству, самоотдаче ее ей — невозможна никакая человеческая активность: как в плане мотивации, так и в плане рационального осмысления поведения задним числом, его объяснения и оправдания. Смыслом такой самоотдачи является осознание и переживание личностью своей сопричастности реальности, как природной, так и социальной, отождествление своего опыта с этой реальностью и следование ее закономерностям. Только при этом условии исследователь услышит в пощелкивании счетчика Гейгера уровень радиации, в пятнах на фотографии пу-

зырьковой камеры — траектории движения элементарных частиц, в итогах выборов политик увидит расстановку политических сил в обществе, а мать за капризами малыша распознает его реальные проблемы.

Без такого «столпа и утверждения истины» человек не может действовать. Ему как воздух нужно объяснение, а значит, и оправдание его поступков. Его жизнь и поведение должны быть осмыслены. Это ему нужно как человеку, не как живому организму или «гоминиду», а именно как человеку. И поэтому, закругляя *ovo* и завершая стартовую печку танца этого раздела книги, необходима констатация главного — интегральной ведущей человеческой потребностью является потребность оправдания, быть оправданным в отдельных поступках и в жизни в целом. Оправданным — значит не лишенным основания, укорененным, принадлежащим какой-то субстанции, быть единым с нею, нераздельно слитным, но одновременно и отмеченным в ней, не забытым, окликнутым.

В. А. Карпунин называет этот синтез «онтологическим импульсом» человеческого бытия, который кратко может быть выражен формулой: «Да будет!». Заклясть желаемое в действительное, а действительное в желаемое — предпосылка осмысленного человеческого действия. Как писал Гете, «жить в идее — значит обращаться с невозможным так, как будто бы оно возможно». Вслед за Л. Н. Толстым эту движущую силу поступков и творчества можно назвать «энергией заблуждения». Человек, которому никак нельзя отказать в знании природы волевого поступка и умении это знание реализовывать в спорте, литературе, борьбе с недугами и в политике, — Ю. П. Власов — удачно выразил сущность этого механизма в названии одной из своих книг: «Формула воли — верить».

Итак, в центре внимания механизм осознанного самосохранения и самоутверждения, основанный на нормативно-ценностном синтезе, на сопричастности и самоотдаче личности тому, чего еще возможно нет, но что представляется должным быть. Сущее даже может отрицаться во имя должного, преобразовываться во имя и по закону долженствующего идеала. Какой бы «побуд» не приводил в действие поступок, он всегда разворачивается и осмысливается и оправдывается в плоскости нормативно-ценностного единства должного и реального. Поиск и нахождение такого единства, которому человек мог бы отдаться и быть сопричастным — главная

проблема свободы воли. Отсюда человек черпает силы и импульсы к действиям. Есть онтологический импульс, есть «Да будет!», есть энергия заблуждения и тогда...

Только тогда — любовь — как в песне «если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!». Только тогда политик приступает к программе реформ. Только тогда творят художник и изобретатель.

Из этого источника питаются такие важные в плане самозванства социальные эмоции, как гордость и стыд. Из него и любовь, и честь, и измены.

Человек — от рождения самозванец — ищет, чему бы себя отдать, к чему прислониться, в чем найти оправдание своей жизни, свое назначение. В конечном счете он такой выбор делает — сам. За обществом остается только оценка — плохой или хороший выбор был сделан, нравственный или безнравственный. Но на самостоятельность этого выбора человек обречен изначально. Так же как и на оценку, на бытие-под-взглядом, на окрашенность этого бытия, на его интонирование признанием (гордость) либо его отсутствием (стыд).

Для человека нет ничего страшнее быть лишенным этой сопричастности, суда и оценки, хотя бы надежды на них. Недаром П. А. Флоренский называл ад не иначе как «тьмой кромешной» и «абсолютной неуслышанностью», а Т. Манн сравнивал ад с гестапо, где человек лишен надежды быть выслушанным и справедливо рассуженным, с глубоким звуконепрозрачным, скрытом от Божьего слуха, погребом. Лишенность бытия-под-взглядом, неуслышанность — вот ад. Потребность в них онтологически присуща человеческому сознанию. Подтверждением этого являются описания феноменов сознания людей, переживших состояние клинической смерти: устремленность через темный тоннель к светлому существу, от которого исходит полный и справедливый суд всей жизни индивида. Обстоятельство это связано, очевидно, с тем, что последними в поэтапном угасании сознания и отключении функциональных систем в головном мозгу, вызванным прекращением его кровоснабжения, отключаются именно системы, связанные с потребностью в оценке поступков человека, в бытии-под-взглядом. Последний феномен человеческого сознания — угасание этого взгляда.

«Правда почему-то потом торжествует. Почему-то торжествует. Почему-то торжествует правда. Правда, потом. Людям она почему-

то нужна. Хотя бы потом. Почему-то потом. Но почему-то обязательно», — написал А. Володин на закате жизни в своей нравственной автобиографии¹.

Да и на своем жизненном пути человек переживает три возраста своих отношений с другими, своих запросов к ним. Первый возраст — «ты со мной играешь, или ты со мной не играешь?». Второй — «ты меня понимаешь, или ты меня не понимаешь?». Но рано или поздно приходит третий возраст — «ты меня уважаешь, или ты меня не уважаешь?».

Представительство и самозванство

В этом плане сознание «я» не принадлежит индивиду исключительно, не является его собственностью, а является собственностью социальной. Богатство и полнота содержания реального «я» — суть выражение богатства и полноты социального бытия личности, системы ее социальных сопричастностей. Когда человек говорит «моя жизнь», «мой Пушкин», «наша эпоха», «моя работа», «мои убеждения» и т. д., он ссылается на свое участие, на свою сопричастность определенным социальным мирам и отношениям в них. Ответить на вопрос, «чье сознание «я»?», значит указать, к какому пункту и к какой части социального целого нужно отнести это «я». Факт социальной природы сознания традиционно признавался в русской философской мысли. Так, С. Н. Трубецкой отмечал, что «я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Однако, говоря о соборности сознания и самосознания, важно помнить, что для человека важно не только «собор со всеми держать», а и найти свое место в соборе. «Я» не изолированная сущность, не бездомно и не заброшено в мир — оно через систему сопричастностей укоренено в мире. Но оно и не растворено в нем. «Обнаруживается, что “я” не отрезано или не отвешано только по объему, а вплетается как “член” в некоторое “собрание”, в котором он занимает свое, только ему предназначенное и никем не заменимое место. Предназначение имярека в целом — в конечном итоге, во всецелом, в «мире» — предопределяет его *haecceitas*, хотя еще не решает вопроса о невозможности его

¹ Володин А. Одноместный трамвай. Записки несерьезного человека. М., 1990. С. 44.

quidditas»¹. Или, как писал Г. Зиммель, «...развитие каждого человека... является как бы пучком разной длины линий развития, расположенных в различных направлениях. Однако не в этих частичных совершенствованиях, но лишь в значении их для развития или, скорее, как развития непреодолимого личного единства — состоит процесс культуры человека. Выражаясь иначе: культура — это путь от замкнутого единства через развитое многообразие к развитому единству»².

Но личность может застревать на частичных совершенствованиях, замыкаться в замкнутых единствах. И тогда сопричастность и энергия заблуждения становятся ловушкой. Человек начинает жить и действовать от имени и во имя. Им начинает двигать «осознанная необходимость», долженствование внешнего надо. И человек оказывается неответственным за происходящее, в том числе и творимое лично им самим. Так надо! И человек невменяем. Он отгораживается от вменяемости и вменения. Его разум тратится на то, чтобы доказать, что рассуждать нечего, раз надо. Надо делать то, что надо. Так создается питательная среда самозванства.

Сопричастность становится представительством, следствием чего является не ответственность мыслей и действий, а обратное. Как писал М. М. Бахтин, в этом случае поступок становится «неоправданно горд»³. Сопричастность выплескивается гордыней, единством сопричастности гордости и гордостью сопричастности. Человек начинает сознавать себя винтиком некоей машины, оправдывающей его существование.

«Вы претендуете на звание представителей идеи; постарайтесь иметь идеи, это будет лучше», — писал П. Я. Чаадаев. Скрываясь и растворяясь в представительстве, в безликой толпе *там* человек утрачивает свое главное и высшее качество — ответственность. Тенденция ухода от ответственности — главный мотив любого коллективизма. Истинное сообщество — сообщество ответственных личностей, а не множество обезличенных существ. Коллекти-

¹ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 158.

² Карасев Л.В. Философия смеха. М.: Росс.гуманит.ун-т, М.: Российский гуманитарный университет, 1996; Козинцев А. Г. Человек и смех. — СПб: Алетейя, 2007.

³ Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Логос. 1911–1912. Кн. 2, 3. С. 2–3.

визм же требует от человека вместо ответственности — проявления конформизма.

Чем более стандартизирована личность, чем более она растворяется в своем классе, нации, расе или любом типе (знак Зодиака, темперамент и т. п.), чем более она соответствует некоему среднему стандарту, тем ниже она в нравственном отношении. Человек массы вне нравственности, так как безответствен. Столь же вненравственна и коллективная ответственность. В этом случае с людей спрашивают за то, за что они ответственности не несут. Более того, коллективная ответственность снимает ответственность и с выносящего приговор. Легче судить расы, народы и классы, чем оценить отдельного человека, отнести его к одной из двух категорий, на которые делятся люди в нравственном отношении — В. Франкл называет их «расой» людей порядочных и «расой» людей нравственно испорченных¹.

Очень хочется жить осмысленно и верить во что-то. Энергия заблуждения становится самоценной, переносится на научную, политическую или художественную идею. Но, «пытаясь понимать свою жизнь как скрытое представительство и каждый свой акт как ритуальный, мы становимся самозванцами»². Представительство — фамильная черта самозванцев. Он не от себя, не для себя, а от имени и во имя. Он не знает сомнений. Точнее, он знает заранее все ответы, и у него никогда нет вопросов. Он отказывается от себя — вменяемого, от своего не-алиби-в-бытии. В его уходе от ответственности — представительство от некоего безликого, бесчеловеческого и бесчеловечного, точнее — внечеловеческого *тап* — безродного родового начала. Самозванство — всегда растворение, распускание личности в этом *тап*, отождествление с ним, когда есть *тап*, то нет другого человека. Поэтому самозванство — не эгоистическое преувеличение своего «я», а тотальность «я = *тап*». Но если нет другого, то нет и бытия-под-взглядом. Поэтому самозванство всегда бесстыдно. Бесстыдство невменяемости. По сути дела, оно — утрата одновременно человеческого. Самозванец — человек без сердца, уже не человек, а самозванство — уход из людей в нелюди.

Как с надрызным пафосом писал Юнг о беззащитности личности и человеческой психики перед властью бессознательного: «...Мы

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 200–201.

² Бахтин М. М. К философии поступка. С. 121.

только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности... из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырвать людей из сферы человеческого и принуждать к своим целям». При этом с очевидностью отсутствует ответственность за себя и за культуру, а самое человеческая личность оказывается марионеткой некоей темной по своей природе судьбы, объектом приложения неких безличных сил — почва до чрезвычайного благодатная для самозванства, победного шествия «воли к власти» очередного самозванца.

Превращение сопричастности в представительство — ловушка самозванства. Хорошо об этом говорил в одном из интервью один из лидеров отечественной молодежной рок-культуры Ю. Шевчук: «Если бы мы сейчас ответили на вопрос про эту ловушку — для чего она и в чем именно ловушка заключается — мы были бы свободны. Я думаю, — ловушка эта с родом человеческим все-таки не из области биологии, как и желание жить и продолжаться вопреки знанию о том, что жизнь есть юдоль скорби и печали. Просто нужно это знать и жить... Я сам не знаю — зачем и почему»¹. Но отдавая себя представительству идеи, державы и т. д. — «...И здесь, как и во всем человек заблуждается, пытаясь обрести радость и счастье хоть таким путем, мол, не для себя же, господи, стараюсь. А что получается? Ни одна война не велась во имя настоящего — всегда речь идет о будущем. О революциях и говорить не приходится — тут именем будущего убивают с сознанием высшей справедливости. Искренне веря, что не то, что на слезинке — и на крови одного дитя — если это, допустим, царский наследник, — можно строить царство Божие для своих собственных детей на земле в ближайшем будущем»².

Бегство от себя, в коллектив, в социум, в идею, в мифическую свободу в равенстве и всеобщей справедливости — не спасает. Это самозванство отчаявшихся. Собственно любое самозванство — осознанное или бессознательное отчаяние, форма невротизма. Неспроса самозванство так тяготеет к подвигам, а не к поступкам. Подвиг — значит двинуть некое общее дело, нечто мало вменяемое.

¹ Шевчук Ю. Я. — церковь без крестов // Ленинградский литератор. 1989. № 2. С. 8.

² Там же.

Поступок — выйти из рода в ответственное действие, личное и вменяемое. Это когда ты не винтик в машине, а пчела в рою, не «надо», а ты сам несешь в улей, не все вокруг обязаны, а ты сам обязан всем, всегда и везде, когда не представительство и гордыня, а неустранимое не-алиби и смирение.

«Все достоинство человека основано на чувстве свободной ответственности»¹, на сознании виновности в собственной судьбе. Достоинство только там, где виновность абсолютна, заслуги относительны, где только самого себя человек винит в своей судьбе, берет на себя за нее ответственность — значит, он становится хозяином своей судьбы и значит — свободным. Если только я отвечаю, значит зависит она от меня только, значит, я свободен. И чем больше ответственности за возможное зло, чем шире вменяние и вменяемость, тем более свободен человек. Поэтому высшее достоинство человека проявляется и возникает тогда, когда человек освобождается от “ложной идеи”, что он лишь пленник у посторонней ему злой силы, чем он обиженный внешней силой...»². Поэтому столь целительны от самозванства удары судьбы, когда человек лишается защиты иллюзий представительства, оказывается один на один с ужасом жизни. Одиночество и беззащитность очень отрезвляют и одновременно — укрепляют личность. Одиночество необходимо для напоминания мне обо мне, говорил Ю. Шевчук в том же интервью. Но одновременно и для напоминания, сколь зависим я от других, как они мне нужны. Но о смирении одиночества и неудач — позже.

Пока же выяснено главное — самозванство глубоко коренится в истоках сознания, его подпочве. Понятна и общая природа — квалификация — метастаз самозванства, — когда сопричастность перерождается в бесстыдную невменяемость, безответственное представительство. Но это даже еще не психологический фоторобот самозванства, а лишь общий абрис. Каковы конкретные формы и каналы, пути этого злокачественного преобразования сознания? Неужели самозванство вечный спутник, *alter ego* самоутверждения и самореализации личности? Разговор становится все более конкретным.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 181.

² Там же. С. 129.

2.2. «Самая верная проба души»: смех как самопознание, самозащита и самоутверждение

Самое человеческое проявление человеческого в человеке; Противоречие желаемого, должного и реально сущего; *Моп* как комический тип; Радость понимания непонимания; Торжество «мы»; Самопознание и самозащита; От нормы к норме; Глумливое бесстыдство самозванства и мера смеха.

О, рассмейтесь смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!
Что смеются смехами,
Что смеянутся смеяльно...

Велимир Хлебников

Самое человеческое проявление человеческого в человеке

Самоутверждение личности суть человеческое проявление человека. Что это за проявление? И чего? Того, что он бесперое двуногое с мягкой мочкой уха? Или труд? Если психика — питательная среда, первичный бульон феноменологии самозванства, то каковы ферменты самозванства? Какие такие ферменты, попадая в первооснову сопричастности сквашивают ее в представительстве *тан*? Эти ферменты, должно быть, также порождены соотношением личности с культурой и утверждением в ней. Начну с простого, каждодневного, внешнего, пусть неожиданного и, может быть, легкомысленного — со смеха.

Люди смеются много и с удовольствием. Практически во всех сферах жизнедеятельности находится место улыбке, шутке, смеху, иронии. Люди смеются над своими удачами и неудачами, над произведениями искусства и бытовыми ситуациями. Политики, ораторы и преподаватели сознательно прибегают к шуткам и остротам, высоко ценимым слушателями. Чего стоит феномен президента Р. Рейгана — 78 % избирателей могли не одобрять его политику, но 85% хотели видеть президентом только его — и все из-за его редкой способности к шутке, помогавшей выйти из таких положений, в каких любой другой политик просто потерял бы лицо, был дискредитирован.

Как известно из названий популярных сборников — «физики шутят», и даже, несмотря ни на что — «продолжают шутить». Долгую историю имеет развитие специальных жанров в различных видах искусства (комедия, цирк, карикатура и т. д.), связанных именно с категорией смешного и с феноменом смеха, массовыми тиражами издаются и неизменно пользуются спросом юмористические (в том числе — детские) и сатирические журналы.

Столь же обширно и множество концепций смешного. Среди них и абстрактно-философские построения и эмпирические обобщения. Сущность и специфику смешного видят в противоположности трагическому (Аристотель, романтики), в противоречии формы и содержания, цели и средства (Гегель), в обнаружении несоответствия реальности представлениям о ней, несоответствия видимого и мыслимого (А. Шопенгауэр), в проявлении духовности (А. И. Герцен), в утрате совести (А. Бергсон), и т. д. и т. д. Глубокую разработку получило изучение психологии и нейрофизиологии смеха, чувства юмора и остроумия¹. Однако все эти различные теории и концепции смешного (очевидно, в силу различия преследуемых целей), не покрывают всей совокупности проявлений смешного, противопоставляют друг другу его разновидности (смех «добрый», «насмешливый», «высокий», «низкий» и т. п.), не выявляя общего в них. В результате, до сих пор остается необъясненной общая природа смешного, его роль в социализации и самосознании личности, регуляции осмысления и поведения — то есть именно в том плане, который столь важен для понимания феномена самозванства. Даже обстоятельные и глубокие исследования смеховой культуры, осуществленные М. М. Бахтиным, Д. С. Лихачевым, А. М. Панченко, В. Тэрнером², оставляют без внимания сам социально-культурный механизм возникновения и реализации смешного личностью, рассматривая лишь отдельные социальные функции смеха.

В контексте же ведущей человеческой потребности, интегрирующей другие — потребности слиться с социумом и одновременно

¹ См., например: *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925; *Лук А. Н.* Юмор, остроумие, творчество. М., 1977; *Ершов П., Русакова Е., Симонов П.* Самая верная проба души // Наука и жизнь. 1982. № 8. С. 24–29.

² *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1985; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

выделиться в нем, стать родовым существом и одновременно уникальным, — смех и смешное исключительно благодатный и благодарный материал осмысления. Эта главная потребность, основное исходное противоречие, лежащее в глубинной основе человеческих поступков, главный нерв мотивации поведения человека, его самосознания. Стать признанным общностью, единым с нею, сопричастным ей, но и быть отмеченным в ней, замеченным в своих действиях и признанным, единство сопричастности и выделенности — основная предпосылка самосознания личности своей собственной значимости, самоуважения. Но говоря об этом — сразу и непосредственно погружаешься в стихию смешного, смеха и осмеяния как самоутверждения, самопознания и самозащиты личности в социуме.

Более того, то, чему и как смеется человек — самый верный критерий уровня его интеллектуального и социального развития, уровня его культуры, уровня и характера осмысления и понимания им действительности, своего места в ней. Об этом очень точно писал в «Подростке» Ф. М. Достоевский: «Смехом иной человек себя совсем выдает, и вы вдруг узнаете его подноготную... Веселость человека, это самая выдающая человека черта, с ногами и руками. Иной характер долго не раскусите, а рассмеется человек... и весь характер его вдруг окажется как на ладони... Если захотите рассмотреть человека, то вникайте не в то, как он молчит, или как он говорит, или как он плачет, или даже как он волнуется благородными идеалами, а вы смотрите его лучше, когда он смеется... смех есть самая верная проба души».

Поэтому целью данного раздела работы является, не претендуя на выдвижение принципиально новой концепции смешного и исчерпывающую классификацию его видов, попытаться выявить то общее, что определяет феномен смешного в различных его проявлениях, и постараться выстроить систему условий — факторов, порождающих его, проследить связь этих факторов с феноменом самозванства — как они работают на него или сдерживают. За горизонтом рассмотрения остаются вопросы психофизиологии и онтогенеза смеха¹, эстетики комического, классификации и типологии смешного² и другие относительно самостоятельные аспек-

¹ См. указанные работы А. Н. Лука, П. В. Симонова и других авторов.

² Такая работа исчерпывающим образом проделана В. Я. Проппом (см.: Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976).

ты проблемы смешного и его природы, хотя полностью отвлечься от этих аспектов, обойтись без экскурсов к ним — практически невозможно.

Смех — явление исключительно человеческое. На эту его особенность издавна обращали внимание многие исследователи. Это касается как объекта, так и субъекта смешного: «только человек смеется и только из-за чего-нибудь человеческого»¹. Действительно, из всех живых существ только человеку свойствен смех. Страх, отчаяние, радость и другие эмоциональные проявления внутренней жизни имеют место и в животном мире. Смеется же только человек. Обстоятельство это, так сказать, «эмпирический факт», наводит на мысль, что природа смеха определяется теми особенностями человека, которые выделяют его из животного мира, а именно — его социальной сущностью. Это означает, что факторы смешного заложены не столько в психофизиологии, сколько в социально-культурных основаниях личности.

С другой стороны, смеется человек в конечном счете над человеческим же. «Пейзаж, — писал А. Бергсон, — может быть красив, привлекателен, великолепен, невзрачен или отвратителен, но он никогда не будет смешным»². Это же относится и к животным, которые сами по себе так же не смешны. Ужимки обезьяны, выпученные глаза лягушки, малоподвижность бегемота, трусливость зайца, хозяйственность ежа и т. п. смешны не в своем естестве, а как аналогии и напоминание человеческих черт. На этом, кстати, основан комический эффект образов животных, фигурирующих в сказках, басенных аллегориях, мультипликациях и т. д. Сходство черт с человеком может усиливаться дрессировкой и одеванием животных, лежащими в основе приемов народного балагана, комизма цирковых номеров.

Смех могут вызвать и объекты неживой природы: облака, скалы, камни, сучки деревьев, овощи, грибы, дома, предметы обихода и т. д. — но опять-таки только в том случае, если они напоминают черты человеческого облика или характера. Взятые сами по себе они не могут быть смешными. В то же время комизм может быть обусловлен сравнением человека с вещами, но вещами, опять-таки,

¹ Brandes G. Aesthetische Studien. Charlottenburg, 1900. S. 278.

² Бергсон А. Смех в жизни и на сцене. СПб., 1900. С. 7.

ассоциируемыми с определенными качествами личности: колпак, пробка, дубина, шкаф, бревно, чучело и т. п.

Итак, смешное — характеристика не объекта и не субъекта смеха, а их взаимосвязи, отношения между ними, причем социально-культурной взаимосвязи и социально-культурного взаимоотношения. Именно принципиально-человеческая, социально-культурная в конечном итоге природа смешного делает последнее исключительно важным и интересным предметом рассмотрения человеческих проявлений человеческого в человеке.

Противоречие желаемого должного и реально существующего

Сущность человека обусловлена его социальным бытием, системой общественных отношений, определяющих специфику общества в целом и формирование в нем личности. Поэтому и смешное определяется сущностью человека как существа социального. Отличие человека от животного заключается, прежде всего, в том, что его развитие определяется не столько биогенными изменениями внутренней природы, а изменениями социогенных механизмов наследования опыта жизнедеятельности. В качестве такого механизма выступает культура как система материальных и духовных ценностей и сама жизнедеятельность людей, с этими ценностями связанная определенными нормами поведения. Любая человеческая общность — от народа до класса до жителей поселка, семьи и компании друзей — определяется конкретной культурой, то есть программой жизнедеятельности, реализуемой в неписаном или даже писаном кодексе норм, идеалов, традиций, ценностных ориентаций, образа и стиля жизни, мышления, языка.

Поскольку социальное нормирование связано с системой ценностей, разделяемых данной общностью, выступая программой реализации этих ценностей, любую культуру можно трактовать как определенную нормативно-ценностную систему. Такие системы¹ задают установку, «предпонимание», пред-рассудок в осмыслении

¹ О понятии нормативно-ценностной системы и его роли в анализе понимания и осмысления см. работы: Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985; Тульчинский Г. Л. Проблема осмысления действительности. Л., 1986; Тульчинский Г. Л. Нормативно-ценностная природа осмысления действительности. Л., 1987.

человеком действительности, а также определенное социально-культурное «мы», с позиций сопричастности которому человек осмысляет реальность и действует. Вновь мы прикасаемся к живому нерву, корешку самозванства.

С нормативно-ценностными компонентами культуры и связано смешное. Можно даже говорить о фундаментальном культурогенном факторе смешного, содержащемся в национальной, социально-групповой, личной культуре, свойственных ей ценностях и нормативах. Как отмечает В. Я. Пропп, «... первое условие комизма и вызываемого им смеха... в том, что у смеющегося имеются некоторые представления о должном, моральном, правильном, или, вернее, некоторый совершенно бессознательный инстинкт того, что с точки зрения требований морали или даже простой здравой человеческой природы, понимается как должное и правильное. В этих требованиях нет ничего ни величественного, ни возвышенного, это инстинкт должного»¹. Именно это обстоятельство обуславливает относительность и конкретность смешного. Там, где смеется один, другому может быть не до смеха. Смех угнетателя и насильника зачастую связан с трагедией его жертвы. То, что смешно для компании хулиганствующих подростков, отнюдь не смешно для окружающих. Шутки немцев, с точки зрения француза или англичанина, грубы и тяжелы, тогда как шутки последних для немцев недостаточно «крепки». Каждый народ, каждая эпоха, каждая социальная группа обладают своим чувством юмора, иногда непонятного для других эпох, народов и групп.

Поле возможного смешного очерчивает именно нормативно-ценностное «мы», относящееся к определенной социальной общности — от конкретной семьи и компании друзей до класса и этноса: «одни ровные смеются между собой»². Важно подчеркнуть не просто должный характер ценностного норматива, но именно то, что он принят личностью, выступает как форма ее интереса, не только как должное, но именно как желаемое должное. Питательная среда смеха та же, что и самозванства — сопричастность и самоотдача личности конкретному нормативно-ценностному синтезу, энергия заблуждения онтологического импульса «Да будет!».

¹ Пропп В. Я. Проблема комизма и смеха. С. 17.

² Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1961. Т. 13. С. 190.

Однако просто наличия инстинкта должного для возникновения смеха недостаточно. Необходимо также наличие отклонения от должного в действительности, несоответствие ему, нарушение сопричастного синтеза, нарушение гармонии и комфорта души. Противоречие должного и конкретной ситуации, несоответствующей ему, — основная почва, центральный нерв смешного. Совершенство и гармония смеха не вызывают. Так не вызывают смеха уподобления представителям животного мира, которым в культуре традиционно не приписываются отрицательные качества: лебедю, льву, орлу, соколу, соловью... Смех вызывает несовершенство, дисгармония, отклонение от нормы.

Комичны не только недостатки в смысле отрицательных черт характеров, но и положительные качества, если они слабы или недостаточны. Так, вызывают смех необоснованное благодушие, поверхностный, несостоятельный оптимизм. Любое осмеиваемое качество, в том числе и физическое, сводимо в конечном счете к недостаткам или слабостям духовного порядка, связанным с эмоциями, моральными состояниями, волей, интеллектом. «Недостатки физического порядка при этом рассматриваются либо как сигнал, знак внутренних недостатков, либо как нарушение тех закономерностей в пропорциях, которые ощущаются нами как целесообразные, с точки зрения законов человеческой природы»¹. Иначе говоря, предметом осмеяния всегда выступают отклонения от норм определенной духовной культуры, от ее духовного содержания.

Итак, первооснова смешного — противоречие между ценностными нормами и характерами, поступками людей, отклоняющимися от этих норм. Это противоречие всегда носит конкретный исторический характер. В смешном находит свое выражение специфика расстановки социальных сил в данном обществе, особенности его развития. Комизм строится также на национальных, профессиональных, возрастных и т. д. характерологических контрастах. Смех у неискушенного вызывают речь, жесты, одежда, поведение иностранцев. В фольклоре можно встретить шутки и анекдоты не только про иноземцев, но и про жителей соседних сел и деревень, где осмеиваются черты — иногда приписываемые — их быта и поведения. Даже в динамике моды можно обнаружить действие основного

¹ *Пропн В. Я.* Проблемы комизма и смеха С. 44.

противоречия смешного. Отклонения от общепринятой моды первоначально воспринимаются как отклонения от образца и вызывают смех. Но комична не только сверхмодная, но и старомодная одежда. И обусловлено это именно нарушением общепринятого.

Ман как комический тип

Если смешное вызывается к жизни и определяется социально-культурным нормированием, то оно должно быть легко узнаваемым, в сопоставлении с типическим, массовидным, родовым. Индивидуальное, случайное может стать смешным лишь в контексте общего, закономерного. Именно в типической узнаваемости состоит отличие комического от трагического. Трагическое возникает всегда как драма личности, ярких индивидуальностей, исключительных характеров (Эдип, Гамлет, Борис Годунов, Наполеон и т. д.). Комическое же выражает драму среднего, массовидного человека. Герои трагедии дают зачастую свое имя названию художественного произведения. Герои комедии — не столько личности, сколько общие типы: скупой, лжец, мизантроп, лицемер, ябеда и т. д.¹ Даже имена героев комедии — как отрицательных, так и положительных — часто носят собирательно-типологизирующий характер: от Репетилова, Скотинина и Хлестакова до Свободина, Русакова и Доброва. Трагическая личность дается в ее внутреннем развитии. Комическая личность статична, предстает как характер во внешних его проявлениях. Более того, в комедии зачастую абсолютизируется и гипертрофируется какая-то одна черта характера, в результате чего личность становится подобной маске. Не случайно именно маски *commedia dell'arte* (Арлекино, Труффальдино, Коломбина и т.д.) до сих пор служат парадигмой персонажей комедии.

Комичен всегда близкий, не индивидуально-личностный, родовой *man*. Этот же *man* — только внутренний — и смеется. Смеющийся ведь всегда с кем-то. Серьезный человек одинок. Как бы

¹ Согласно классической формуле герои трагедии — короли и аристократы, персонажи комедии — буржуа, крестьяне, мещане и прочие обыватели. Отбросив эту формулу, Лопе де Вега, Шекспир и Тирсо де Молина создали «дворцовую комедию», персонажи которой остались тем не менее в кругу частных, семейных, любовных и прочих типически узнаваемых «массовидных» отношений. Подробнее см.: Штейн А. Л. Философия комедии // Контекст-1980. М., 1981. С. 249.

ни стремился он заинтересовать своими мыслями и взглядами других, он обречен на позицию «сообщающего», чьи аргументы могут быть приняты, а могут и нет. Смеющийся же — изначально, онтологически, если не метафизически — не одинок. Он всегда «с другими», сопричастен некоторому нормативно-ценностному единству, «мы», разделяемому им. Схематизированная, обобщенная до родовых признаков комическая личность подчеркивает связь смешного с социальным нормированием, представлениями о типичном на уровне здравого смысла, житейской мудрости.

Остановимся. На обусловленность смешного состоянием желаемого должного (идеала) и несоответствия ему, несостоятельности — указывали многие. Э. Геккер говорил об участии в смехе «нравственного чувства», К. Фишер — «органа благоговения». Но из этого делались диаметрально противоположные выводы. Так, источники смешного могут отождествляться с добродушием, беззлобием, душевной мягкостью. В этой связи С. Ликок, например, полагал, что добрый смех — единственно возможен и морально оправдан¹. Другая крайность, очень существенная в контексте проблемы самозванства — нравственная негативность смеха, его отрицающая сила. В этой связи иногда комизм, сатиру и юмор, несущие в себе нравственные идеалы, противопоставляют простому остроумию и острословию, лишенным якобы нравственной позиции². А то и просто отрицают нравственность смеха.

Согласно Гете, например, только тот, кто не имеет совести и ответственности, может быть юмористом. Гегель рассматривал смех как проявление «бессердечного» в духовной жизни человека. А. Бергсон сравнивал смех с «мгновенной анестезией души». Мимика смеха пластически совпадает с гримасой плача, (смех и сопровождается слезами), с оскалом злобной агрессии. Не случайно З. Фрейд выводил природу смеха из агрессивных прорывов подсознательного в сферу сознания.

В. В. Розанов, например, отвергая искусство Н. В. Гоголя и его нравственную позицию, отвергал и смех. Он видел в смехе лишь обличение, издевательство, «сатиру». Он полагал, что «смеяться — вообще недостойная вещь, что смех есть низшая категория чело-

¹ Ликок С. Юмористические рассказы. М.:Л., 1967. С. 201.

² Hecker E. Die Psychologie und Psychologie des Lachelns und des Komischen. Berlin, 1873.

веческой души и что «сатира» от ада и преисподней, и пока мы не пошли в него и живем на земле... сатира вообще недостойна нашего существования и нашего ума»¹. Для В. В. Розанова смех — составная часть нигилизма.

Либо позитивное благодушие, либо сатанизм и «ничего святого»? Дело, наверное, в расстановке акцентов — либо на утверждающей позиции смеющегося, либо на отрицаемой позиции осмеиваемого. Но ведь в самом смехе эти стороны нераздельны. Поэтому необходимы дальнейшие уточнения. Но прежде чем перейти к ним, следует подчеркнуть, что смех — прорыв в душу безликого, амбивалентного, нивелирующего *тап*, низводящего человека до себя, отождествляющегося с ним. Поэтому смех, оставаясь самой верной пробой души, — бесстыден. Потому и служит этой пробой, что обнажает душу, иногда вопреки воле самого человека. И это уже кое-что серьезное в плане самозванства.

Радость понимания и непонимания

Тем не менее «пусковой механизм» смешного — противоречие должного и реального — нуждается в уточнении, в объяснении положительного характера эмоциональных переживаний, связанных со смешным. Смех привлекателен, несет удовольствие, радость и веселье. Одним только отклонением объекта смеха от нормы этого не объяснишь. Противоречие между должным и реальным — слишком широкая почва для смешного. Оно может вызывать и другие эмоции: огорчение, возмущение, омерзение, негодование, отчаяние, страх и т. д. — речь ведь идет вообще об исходном противоречии внешней и внутренней жизни человека. Порок, преступление — тоже отклонения от нормы. Болезнь, стихийное бедствие, крушение великих и героических начинаний — тоже выражают слабость и несостоятельность. Однако все они смеха отнюдь не вызывают.

Решение проблемы следует искать в качестве основного противоречия смешного, в его информационно-ценностной окраске для личности. Как убедительно показано в информационной концепции эмоций П. В. Симонова, характер эмоции определяется

¹ *Розанов В.* Избранное. Мюнхен, 1970. С. 334. Однако это не мешало самому В. В. Розанову — великому российскому ернику — юродствовать и кривляться самому до абсурда, эпатуруя публику.

«разностью информационных потенциалов», возникающей у человека в конкретных ситуациях¹. Речь идет о разности между имеющейся у индивида информацией и информацией, необходимой для решения проблемы, с которой столкнулся человек в данной ситуации. В случае нехватки информации человек испытывает отрицательные эмоции неуверенности, страха, отчаяния, ведущие к неврозам. В случае, когда имеющаяся информация превышает требуемую, возникают положительные эмоции радости, веселья и т. п. Очевидно, что с этой точки зрения смех характеризует некоторую полноту знания, наличие «избыточной информации». Как подчеркивал В. Б. Шкловский в одном интервью, «смех зрителя — это ирония человека, который понял суть того, что происходит на экране и в жизни»². Иначе говоря, смех выражает радость понимания.

Действительно, именно игра с пониманием — остранение, столкновение смыслов и значений, «знания до» и «знания после» — вызывает и стимулирует смех. Смех, юмор, ирония меняют и создают новые контексты осмысления и понимания — привычное предстает в необычном, новом свете, существенное оказывается несущественным, а незначительное — существенным и решающим. Способность видеть смешное в привычном, чувство юмора и остроумие — обычно верное свидетельство глубокого понимания ситуации. Чувство юмора у менеджеров ценится столь высоко, что ему даже специально учат, именно потому, что руководитель предстает в глазах подчиненных как человек с более широким и высоким горизонтом понимания, держащим ситуацию под контролем, обязанным это делать «по роду службы». Он просто обязан демонстрировать и реализовывать понимание того, что вызывает затруднения и недоумения у подчиненных.

Особый интерес представляет роль смешного в творческом осмыслении действительности, в творческой деятельности — политической, художественной, научной. Хорошо известна склонность к юмору творческих личностей — А. С. Пушкина, Моцарта, Ленина... Современные исследования по логике и методологии науки показывают, что смех и чувство юмора — необходимый компонент

¹ См.: *Симонов П. В.* 1) Теория отражения и психофизиология эмоций. М., 1970; 2) Что такое эмоция. М., 1966 и др.

² Неделея. 1982. № 25. 21–27 июня. С. 22.

научной деятельности, определяющий постоянный настрой, готовность сознания к новому, непредвзятому взгляду на вещи¹.

Но каков характер этого нового понимания. Каковы характер и содержание «избыточной информации» и какова ее ценностная окраска?

Издавна замечено, что смешны не всякие отклонения от нормы, а только выглядящие мелкими, несерьезными. Крупные недостатки и пороки — удел не комедии, а зачастую — трагедии. Почему? По меткому замечанию В. Б. Шкловского в том же интервью, «смешное — это то, что происходит с человеком, а он не понимает». Эту же мысль проводил еще Гегель, согласно которому главнейшее свойство комического персонажа — его несокрушимое доверие к самому себе. Иначе говоря, смешное — это не просто радость понимания, а радость понимания непонимания, обнаружения чьей-то (возможно — собственной) несостоятельности, ее посрамление.

Эта сторона нормативно-ценностной природы смешного объясняет его роль в некоторых философских учениях Востока, например, в даосизме и чань(дзен)-буддизме, которым свойственно стремление ничего не принимать всерьез. В его основе стремление каждое мгновение становиться таким, каким еще не бывало². В таком же стремлении, очевидно, и объяснение целого ряда явлений «молодежной культуры», повышенно ироничной и смеховой, что обусловлено именно стремлением выделиться из привычного, обыденного мира, быть «непонятым» для него, странным.

Смех пристокает из осознания несостоятельности сложившегося осмысления действительности, его ограниченности. Он как бы указывает на провал в рациональном знании о мире, которое оказывается псевдорациональным. Сам мир предстает не привычно понятным, а другим. Поэтому смеяться — значит испытывать «границы своей жизненности»³, ходить по краю провалов разумно осмысленного. Это обстоятельство подчеркивается теорией и практикой даосизма и чань-буддизма, в которых смех есть ситуация ограничения жизни смертью, когда последняя как бы врывается в привычный уклад жизни, нарушая и отрицая его. Буквально реализуется этот принцип и в эстетике «черного юмора».

¹ Гилберт Дж. Н., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. М., 1987.

² См.: Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985. С. 20.

³ Там же. С. 251.

Так или иначе, но осознав, поняв ограниченность своих или чужих представлений, человек, смеясь, раздвигает свои горизонты осмысления и понимания.

Торжество «мы»

Смеясь, мы смотрим на объект нашего смеха с позиций нравственного, шире — нормативно-ценностного превосходства. Можно сказать, что вольтеровская формула «что сделалось смешным, не может быть опасным» верна и в обратном прочтении: «смешное — это то, что не опасно». Горилла или медведь, встреченные на воле, вызовут скорее страх — смешны они в клетке зоопарка или на арене цирка, в ситуации безопасности для зрителей. Смешны несостоятельные, терпящие крах недостатки и отклонения: ложь, явно или неявно разоблачаемая, наказуемые скудость, лень, глупость и т. д. «Смеется всегда только победитель, побежденный никогда не смеется... Обычный здоровый смех нормального человека есть знак победы того, что он считает правдой»¹.

Поэтому смех — не просто реакция на отклонение от нормы: это всегда чувство превосходства, нравственное удовлетворение, вызванное торжеством нравственной, интеллектуальной, политической позиции «мы». В 1920 году А. В. Луначарский писал: «Мы живем в голодной и холодной стране, которую недавно рвали на части враги, но я часто слышу смех; я вижу смеющиеся лица на улицах, как смеется толпа рабочих, красноармейцев... Это показывает, что в нас большой запас силы, ибо смех есть признак силы. Смех есть не только признак силы, но сама сила... Смех — признак победы»². Но что считать победой и силой — дело личности и еще времени. Хорошо смеется тот, кто смеется последний. Он и победитель.

Несостоятельность и посрамление могут проявляться сами по себе, но могут быть и спровоцированы. Последнее имеет место при одурачивании — приеме не только фольклорном, но и нашедшим свое место в эстетике комизма: комедия, плутовской роман и т. д. Одурачивание и обман комичны, однако, далеко не всегда. Они не должны быть серьезны и приводить к трагическим последствиям. Кроме того, они должны быть выявлены, разоблачены. Невыявлен-

¹ Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. С. 149.

² Луначарский А. В. Будем смеяться // Вестник театра. 1920. № 58. С. 7.

ная ложь не смешна. Смешна та ложь, которая разоблачена. Ложь Хлестакова, Ноздрева смешна своей явной нелепостью, несмотря на то, что она не всегда разоблачается перед ее слушателями-персонажами, комизм этой страны явен для читателя или зрителя, так же как и комизм одураченных. Более того, смешны именно не столько плуты, сколько обманутые ими. Мы сочувствуем Иванушке-дурачку, Фигаро, Труффальдино, Лассарильо, Остапу Бендеру, Швейку, Чарли в силу их торжества над человеческими слабостями.

Смех вызывает не просто отклонение от нормы, а именно ее торжество, удовлетворение чувства желаемого должного. Бестер Китон — герой английского комедийного кино. Смех вызывает не его неловкость, а — кажущееся неестественным для иностранного зрителя — спокойствие, сохранение им полного самообладания в любых ситуациях, столь ценное англичанами и во многом определяющее их чувство юмора. Речь идет не о насмешке над невозмутимостью, а о ее торжестве. Поэтому англичан раздражает, что обычно иностранный зритель смеется в китоновских комедиях «со всем не в тех местах».

Удовольствие от смеха включает в себя широкий спектр эмоций: от злорадства и простого снятия напряжения до глубокой охватывающей все существо человека, радости победы. Причем «зона смешного» может быть расширена, например, за счет ненависти. Так, в военные годы вызывают смех жестокие карикатуры на врага, лубочные картины его уничтожения и прочее, в мирное время комизма не имеющее. Порог смешного может быть и повышен. Пьер Безухов смеется над своим пленением: «Мою бессмертную душу в плен взять?!!». В лицо своим мучителям смеются Ян Гус, Овод, Сергей Тюленин. В этом случае смех — торжество человека, его идеалов над «всесильным» врагом, лишающим его жизни. Это не просто стремление «посмеяться последним». Такой смех доступен лишь человеку, глубоко уверенному в правоте своего дела, за которое можно пойти и на смерть, в конечной победе этого дела.

Общим законом комического традиционно считается неожиданность, внезапность осознания ситуации смешной. Аргументируется это тем, что «раз сделанное открытие или наблюдение, вызвавшее... смех, при повторении смеха уже не вызывает»¹. Представляется,

¹ Пропн В. Я. Проблемы комизма и смеха. С. 149.

однако, что неожиданность и неповторимость смешного — вещи довольно разные. Сплошь и рядом смешного ждут и с удовольствием смеются, когда ожидание оправдывается. В скучной компании ждут прихода остролова, который заставит рассмеяться; ожидают неловкого поступка от известного своей неуклюжестью человека. Родители улыбаются и смеются долгожданным успехам своего ребенка, неоднократно смеются повторам его чудачеств. Шаблонно сделанный детектив вызывает смех именно тем, что каждый следующий ход предвидим заранее.

Иначе говоря, смех — не обязательно результат неожиданного открытия смешного. Он может быть и результатом ожидаемого, когда мы знаем, догадываемся, что нечто произойдет, и оно происходит. Другой разговор, что сам смех — всегда внезапный взрыв, вспышка, которая так же быстро проходит, как и возникает. Однако это уже относится к эмоционально-психологической стороне, форме проявления смеха как эмоционального процесса. Подобное «ожидаемое смешное» также определяется дискредитацией чужого и торжеством своего нормативно-ценностного «мы».

Самопознание и самозащита

Смех всегда связан с переходом сознания в новое качество, с новым уровнем понимания и осмысления действительности. И этот переход осуществляется резко, скачкообразно, как освобождение от напряжения¹. Д. Морилл называет этот переход «психологической переменной», связывая смех с удовольствием от такой перемены². По-видимому, в этом резком переходе от одного состояния сознания к другому (а точнее — в удовольствии от этого перехода) следует искать корни внезапности и неповторимости смешного, основания смеха как эмоции: перепад информации требует эмоциональной разрядки, сила которой — от улыбки до хохота — определяется «разностью информационных потенциалов».

В качестве некоторых предварительных итогов можно, таким образом, выделить следующие основные условия—факторы смеш-

¹ А. Бэйн говорит об осознании своей силы и освобождении от напряжения как о двух главных причинах смеха. См.: *Bain A. The emotions and the will. London, 1980.*

² См.: *Morreal J. A. A new theory of langther // The Philosophica / Studies. 1982. № 42. P. 249.*

ного: 1) наличие нормативно-ценностной позиции, наличие «мы», которому сопричастен субъект, разделяемой им позиции желаемого должного по отношению к осмысляемой ситуации; 2) данная ситуация должна быть типичной, легко распознаваемой для того, чтобы нормативно-ценностные критерии были к ней легко применимы; 3) наличие в ситуации отклонения от должного, противоречия между должным и реальным; 4) непонимание участниками ситуации этого отклонения; 5) осознание субъектом этого непонимания и посрамление тем самым объекта смеха (возможно — самого себя); 6) осознание торжества разделяемой субъектом ценностной нормы, дающее положительные эмоции; 7) резкое, неожиданное осознание факторов 3–6, а точнее — переход от осознания факторов 3–4 к осознанию факторов 5–6; при этом разность информационных потенциалов, характеризующих эти два состояния сознания, определяет силу смеха.

Что же дает проведенное рассмотрение и предложенное упорядочение факторов смешного? Вот лишь некоторые возможности и перспективы, открываемые предложенным подходом.

Рассмотрение с самого начала не претендовало на принципиальную новизну. Действительно, каждый из выделенных факторов смешного до смешного не нов, и указывался многими. Однако ни один из этих факторов, взятый в отдельности, не исчерпывает природы и механизма смешного. Каждый из факторов смешного является таковым лишь при условии реализации всей их системы. Необходим и достаточен для феномена смешного не какой-то один из этих факторов, а только весь их комплекс. Последовательный переход от 1-го к 7-му факторам дает представление о сужении поля смешного, конкретизации его сущности, отличающей смешное от других эмоциональных проявлений духовной культуры: сочувствия, жалости, сострадания, возмущения, отчаяния и т. д. Можно даже сказать, что собственно смешное связано с переходом от факторов 3–4 к 5–6, реализуемое в 7.

Однако, действие этих факторов немислимо без основополагающих факторов 1–2. Социально-культурный характер положительных эмоций, связанных со смехом, позволяет утверждать, что социален любой смех¹. Такой вывод ставит под сомнение возможность

¹ Как показывают данные нейрофизиологических исследований функциональной специализации полушарий головного мозга, положительные эмоции, включая смех,

так называемого физиологического смеха. Так, смех от щекотки возможен лишь в условиях душевного комфорта, убежденности в добром отношении к нам щекочущего. В любом другом случае и тем более — при опасности, щекотка — не более чем неприятное раздражение нервных окончаний. Поэтому пытка щекоткой, описанная Гриммельсгаузенем в «Симплициссимусе» не представляется реально возможной. Вернее, пытка возможна, но она не будет сопровождаться смехом, разве что палачей.

В случае истерического смеха человек оказывается в абсолютно запредельном отношении к любому «мы» и ему все видится смешным. В этом смысле истерик подобен нигилисту.

С торжеством социальной ценностной нормы связано использование смеха в ритуальной практике в качестве обряда жизнеутверждения, как средства магического воздействия на природу и других людей¹. Разгульный смех во время дионисийских праздников, сатурналий, карнавалов, в практике чань-буддизма имеет те же первоосновы. Одним из последних звеньев широкой ранее смеховой обрядности являются весенние первоапрельские шутки.

Социален и так называемый жизнерадостный смех, часто ставящий теоретиков в тупик, поскольку не связан вроде бы ни с какими — большими или малыми — недостатками. Жизнерадостному смеху иногда вообще отказывают в связи с комизмом и смешным, отводя ему область чисто психофизиологическую, объясняя его феномен «игрой жизненных сил» (И. Кант). Однако радостный смех ребенка, относящийся ко всякому яркому и приятному впечатлению, «беспричинный» смех девушек и другие проявления жизнерадостного смеха имеют ту же информационную и смысловую природу — они вызваны избыточным положительным предпониманием, торжеством своего «мы». Если у человека нет забот и все в жизни складывается удачно, он счастлив и потому беззаботно смеется². В этом случае, как и при высмеивании, радуется победа, торжество

связаны с левым полушарием, отвечающим в норме за речевую деятельность человека и другие формы социализации.

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963; Сафронова Е. С. Дзенский смех как отражение архаических земледельческих праздников // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 68–78.

² См. также смех в эйфорическом состоянии наркотического (например, алкогольного) опьянения.

человеческого отношения к жизни. Детский смех — одно из первых проявлений человеческого в ребенке.

В этом случае различие между насмешливым и добрым смехом не в сути смешного, а в характере торжества. Речь должна идти не о противопоставлении, а о смещении акцента. В первом случае акцентируется торжество своего «мы» над чужим. Во втором — торжество признания объекта смеха «своим». В первом случае — отторжение чужого, вредного, слабого. Во втором — радость осознания своей силы и доброты. Несостоятельно в этом контексте и противопоставление двух видов комизма — высокого и низкого, сатиры — идейного, «нужного» смеха и юмора — смеха безыдейного, развлекательного. Так же как несостоятельным оказывается и противопоставление в комических жанрах «разоблачающего» и «утверждающего» смеха¹. Во-первых, при этом смешиваются категории цели и средств. Другой разговор, что такое противопоставление может использоваться в целях социально-политической прагматики. Во-вторых, и это главное, смешное всегда «социально нагружено», никогда не лишено социального значения — в каких бы целях оно ни использовалось. Не только политическая сатира, но даже клоунада, балаган и шутовство невозможны без социально значимой основы и окраски. Дело в самой сущности смешного, связанной с социально-культурным контекстом.

И в этой связи можно поставить вопрос — не корректный на первый взгляд — для чего нужен смех? Почему, несмотря на отношение к смеху как к несерьезному и несущественному элементу жизни, он так привлекателен?

Животные могут бурно радоваться и веселиться, но для того, чтобы засмеяться, надо *увидеть* смешное, *понять*, что оно смешно. А это предполагает сложный акт сознания, невозможный для животного — социальную в том числе — нравственную оценку, соотнесение реальности с определенной системой ценностей и норм. Только человек может смеяться и только человеческому. Отмечаемая нередко способность высших животных, например, обезьян, собак к некоторым проявлениям «чувства юмора» не опровергают, а лишь подтверждают этот вывод. Так же, как рука человека — ключ к пониманию руки обезьяны, так и человеческий

¹ См., например: *Борев Ю.* О комическом. М., 1957; *Абрамович Г. Л.* Введение в литературоведение. М., 1961; *Николаев Д.* Смех — орудие сатиры. М., 1962.

смех — ключ к пониманию проявлений ростков социальных эмоций в поведении животных.

Смех снимает противоречия и позволяет возвыситься над ситуацией самой своей природой и механизмом эмоции. Поэтому смех может быть даже средством самовоспитания. Сам механизм порождения смешного позволяет как бы «взять самого себя за волосы» и поставить «над» ситуацией, приносящей огорчения. Рекомендации психологов о пользе рассмеяться в трудной ситуации, показать себе утром в зеркале язык и улыбнуться — далеко не бессмысленны. Даже имитация улыбки или смеха в стрессовой ситуации — способны «включить зажигание» и вызвать искренний смех как следствие мимики и сокращений диафрагмы. Люди с улыбкой, обладающие чувством юмора обладают «презумпцией привлекательности», карт-бланшем широты и глубины осмысления жизненных и профессиональных ситуаций и проблем.

Согласно Р. А. Моды, автору книги «О смехе, или Целительная сила юмора», способность смеяться — не только важный показатель здоровья, но и эффективное средство его достижения. «Общайтесь с жизнерадостными людьми», «Старайтесь замечать смешное в жизни», «Заведите досье курьезов», «Находите время и место шутке», «Не теряйте способность шутить даже в критической ситуации» — вот главные его практические рекомендации¹.

Что предпочтительнее — хлебниковское
И я думаю,
Что мир —
Только усмешка,
Что теплится
На устах повешенного —
или «Все мы гости на земле, так что давайте по крайней мере повеселимся» У. Роджерса? Обе позиции покоятся на глубоком пессимизме, но сами при этом явно различны по практическим выводам.

В силу способности поставить человека «над» ситуацией или уж по крайней мере «вне» ее смех может служить и средством самозащиты личности, позволяя ей как бы отстраниться от нежелательных или опасных для нее сторон действительности. Тот, кто проводил в

¹ См. также: Смех — лекарство, которым мы пренебрегаем // За рубежом. № 30(1483). С. 24.

своей жизни хотя бы одно интервью или опрос, знает, что обычно первой реакцией на вопрос является улыбка или короткий смешок. Тем самым человек, с одной стороны, показывает, что он отлично все понимает, что он как бы «над» и «вне» предмета вопроса, а с другой, одновременно, просто выигрывает время на обдумывание ответа. Несомненный интерес в этой связи представило бы рассмотрение смеха в контексте «дипластии» — закрепление в антропогенезе «срывной», невротической сигнальной реакции человека на взаимоисключающие стимулы — явления, глубоко рассмотренного Б. Ф. Поршневым¹. Б. Ф. Поршнев связывал дипластию с суггестивной стороной второй сигнальной системы. Представляется, однако, что дипластия скорее связана с контрсуггестией, защитой от сигнальных воздействий других людей, и среды в целом. Это ясно видно именно в случае смеха — высмеять, рассмеяться — значит уйти от влияния осмеиваемого.

Согласно М. Минскому, смех есть защитная реакция на запрет, на противоречия или несостоятельность². Вообще, когда человек объективно находится в положении «под» ситуацией — в том числе и перед лицом смерти — смех оказывается единственным средством встать «над» нею. Тем самым пусть даже только в собственном сознании, но человек создает ситуации своего торжества и торжества своих идеалов. Более того, смеясь, он реализует эту ситуацию объективно. Не исключено, что главная трагедия А. С. Пушкина в год последней дуэли заключалась в том, что он — бывший насмешник, пересмешиник и высмеиватель всего и вся, включая самого себя, в этой своей ситуации — безденежья, жениного мужа, пристегнутого ко двору, светского идиотизма — не смог рассмеяться, не смог стать выше ситуации, а принял ее убийственно всерьез.

Смех — не сатанизм души, у которой нет ничего святого. Даже нигилистический «смех под пустым небом», показывающий Богу «кукиш в кармане», о котором говорил Ф. М. Достоевский, — все-таки проявление человеческого в человеке, его стремления утвердиться, найти опору, или хотя бы почувствовать почву под

¹ См.: Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М., 1974. С. 442–485.

² Минский М. Остроумие и логика когнитивного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М., 1988. С. 281–309.

ногами, но не быть раздавленным трагизмом своего существования. Жизнь любого человека — трагедия, история неудачи. Неудивительно поэтому, что человек стремится спастись от этой трагедии. Другой разговор, что средством спасения оказывается внеличный *тан* «мы». Сводя счеты с великим трагиком — жизнью, человек платит достойной монетой: на бесстыдство отвечает бесстыдством. На бесчеловечность к нему лично отвечает уходом от себя в невменяемое *тан*. Но «есть большое различие — стремиться в каждой вещи находить что-нибудь смешное и стремиться в каждой вещи найти нечто, над чем справедливо смеяться», — отмечал А. Шефтсбери¹. На это обстоятельство обращал свое внимание и М. М. Бахтин, подчеркивавший, что этическое начало в смехе — не морализаторство, а нерелефлируемый импульс. Смех изначально, нерелефторно, а точнее — дорефлекторно нравственен.

Поэтому представляются необоснованными встречающиеся опасения, что «переполненность культуры иронией означает... разрушение идеала нормативности вообще, выдвижение релятивизма и цинизма как ведущих черт мировоззрения»². Такая ситуация свидетельствует скорее о безнравственности старой нормативности, о готовности общества к принятию новых норм и процессе выработки таких норм, то есть утверждение новой нравственности. Смех — свидетельство не болезни, а здоровья или выздоровления общества и личности. Так же как научная истина не боится проверки опытом, а заинтересована в ней, этом источнике прогресса познания, так и нравственность не боится насмешек, испытания смехом, если она здорова в своей основе и чувствует, что будущее за нею. Смех — не подсознательная вспышка агрессивности, как считал З. Фрейд. Он скорее — проявление самозащиты личности, но защиты не пассивной, а утверждающей определенные ценности и идеалы, самозащиты как самоутверждения. Именно этим, пожалуй, объясняется вспышка юмора на Украине в 1987 году, которой культура ответила на чернобыльские события.

¹ Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1975. С. 317.

² Егоров Б. Ф. Славянофильство, западничество и культурология // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1973. Вып. 308. С. 274.

От нормы к норме

Смех одновременно утверждает одни ценности и ниспровергает другие, сплачивает смеющихся и отделяет их от осмеиваемого¹. Он реализует главную человеческую потребность культурного «побуда» — быть интегрированным в социальную общность, в «мы», быть ей сопричастным. Поэтому смех — средство социально-культурного нормирования. Утверждения и ниспровержения идеалов и ценностей, причем — средство не только эффективное, но и гуманное, апеллирующее к самосознанию личности и приводящее это самосознание в действие. Наряду с принуждением и внушением, правовыми санкциями — методами борьбы с социально-вредными и опасными явлениями, экономическим стимулированием, смех является универсальным, гибким и гуманным средством формирования культуры, социализации личности, воспитания. Существенной особенностью смеха как средства социального нормирования является его гуманность. Он связан с представлениями не просто о должном, а о желаемом должном, с добровольным занятием нравственной позиции, определенным осмыслением действительности и своего места в ней. Даже если сама личность этого не осознает явно. Сам механизм смеха выводит личность на эту позицию и проявляет ее миру и другим.

Более того, смех может быть направлен и на самого смеющегося — смеяться над самим собой не только не странно, но и весьма полезно. Выступая проявлением ценностной позиции, культуры личности, смех может рассматриваться механизмом «тонкой доводки» личности, не только ее социализации, но и индивидуализации. Он связан с реализацией до этого возможно не осознаваемой самим человеком позиции, а значит — предполагает и реализует саморефлексию сознания, способствует его формированию и самореализации личности.

Смех — это освобождение от объекта смешного, но одновременно и навязывание, а точнее, принятие позиции, с которой производится осмеяние. Разрушая, осмеивая некоторую культуру, смех готовит фундамент новой, более развитой. Даже фольклорный Дурак,

¹ Об объединяющем и разъединяющем (отчуждающем) смехе см.: Смирнов И. П. Древнерусский смех и логика комического // Тр. отделения древнерусской литературы ИРЛИ. 1977. Т. 32. С. 309.

шут, юродивый предполагаются мудрецами, судящими реальный мир с позиции мира более справедливого, обычным людям недоступного, не от мира сего. Сам факт осмеивания ставит смеющегося в позицию нравственного и интеллектуального превосходства. Остроумие предполагает именно «острый ум», улавливающий тонкие противоречия и недостатки, обычному уму не открывающиеся.

Будучи в основе своей гуманным и в известном смысле — оптимальным средством социального взаимодействия, смех, как правило, укрепляет солидарность, обнажая какие-то противоречия и устанавливая нормативно-ценностное единство на более глубоком уровне, чем тот, который существовал до этого. Отталкиваясь — иногда стихийно и бессознательно — от культурного сознания, смеющийся человек приходит к нему же. Смех и ведет к культурному сознанию, но и заново утвержденному и оцененному. Представляется, что никакая «серьезная» форма общения не может столь быстро сплотить людей, как общий смех, который предпосылочно, онтологически есть бытие-с-другими.

Поэтому представляется несостоятельным мнение З. Фрейда, утверждавшего, что смех и остроумие направлены против основ морали и культуры, что их энергия черпается из «аморальных» источников, из инстинктов, ущемленных цивилизацией. В этом плане смех скорее проявление не бессознательного, а «сверхсознательного», не «под-», а «над-» и «за-сознательного». Конкретные, частные причины смеха могут быть и моральные и аморальные с позиций конкретной культуры, но в любом случае смех есть верный критерий культуры личности. Сам по себе смех — не добр и не зол. Качество его зависит от личности: добрый человек смеется добрым смехом, а злой — злым, умный смеется по-умному, а глупый — глупо. Не прав был В. В. Розанов, утверждая, что смех вещь недостойная, *низшая* категория человеческой души. Скорее — *первичная* категория, верная и точная проба души.

Как нет границ развитию культуры, человеческому уму и глупости, так нет и границ смешного. Там, где есть место человеческому отношению к действительности, осмыслению ее и своего места в ней, своего отношения к другим — всегда будет и место смешному.

Смех не может разрушить основ культуры, но позволяет их прочувствовать, создать предпосылки нового осмысления. Посредством смеха достигается глубокая, тонкая, эмоционально окрашенная гармония индивидуального и социального в человеке. Смех — путь прямого и непосредственного единства человека с миром, с другими, единства довербального, если угодно иррационального, а скорее — инорационального.

Смех возникает на базе не «второстепенных» несущественных потребностей человека¹, а на базе главного стимула мыслей и поступков — потребности самореализоваться и самоутвердиться в конкретном обществе, занять в жизни достойную позицию.

Глумливое бесстыдство самозванства и мера смеха

Смех, однако, хотя и острое, но обоюдоострое оружие. Превратившись в самоцель, он противопоставляет остроумца другим людям, лишает его социально-культурных и гуманных ориентиров поведения и общения. Собственно, именно об этом и предостерегали Гете и Гегель, А. Бергсон и В. В. Розанов. Предупреждали они фактически об опасности глумливого самозванческого смеха. Для самозванца смех — радость представительства, утверждение принадлежности к «мы» — не более, радость социальной самоидентификации в безликом *тап*, отказ от себя, ответственного, отрезание от осмеиваемого «не мы» и растворения себя в «мы».

Личность трагична, комичен и смеется безличный *тап*. В самозванстве он торжествует. Это торжество *тап* над личностью, торжество *тап* за счет личности. Самозванческий смех утвердителен за счет кого-то другого. Как и все, что делается самозванчески.

Смех, как впрочем и безумие, не иррационален в том плане, что не противостоит разуму и рациональности. Он «невразумителен» для одного типа рациональности, «темен» для нее, но вполне разумен для другой. То, что в одном обществе безумно или смешно, — в другом — верх добродетели. Смешное, как и безумное, связано

¹ Как это утверждается, например, в работах: Кононенко Е. И. Художественная семантика иронии // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного знания. М., 1983. Ч. II. С. 69—73; Русакова Е. А. Проблема комического с точки зрения информационной теории эмоций // Там же. С. 78—82.

с самоопределением культуры — что в ней признается святым, ценным и нормой. Поэтому постоянный смех столь же естественен, как и постоянная серьезность. Без святого, без идеала не может быть смешного, как и нет святого без утверждающего его смеха — но об интимной связи святости, смеха и юродства — специальный разговор.

Поэтому об упоминавшемся смехе победителей, столь радовавшем А. В. Луначарского, в наши дни несколько иначе скажет Вл. Максимов: «Самое ужасное — это, что выросло поколение, которое научилось смеяться над тем, что было истинно, свято и серьезно. Не бояться научили, не любить или даже ненавидеть, а смеяться». В одной из телебесед «Пятого колеса» Вл. Бахтин увидел корни упадка культуры русского языка в литературе и — главное — в обыденной речи, ее засоренности вульгаризмами и матом — в затянувшейся карнавализации. Революция 1917 года принесла смену мест верха и низа культуры, святого и низкого. Ситуация, типичная для карнавала, но карнавал — дело временное, он кончается, и все возвращается на свои места. В советской же действительности этот карнавал затянулся. В нем раз за разом подвергались осмеянию и оплевыванию практически все ценности культуры. Что же удивляться, что выросло уже не одно поколение, не имеющее за душой ничего святого, своего, лишенное дома души (впрочем, и дома просто — тоже), но зато способное утопить в иронии практически все. Не одно поколение глумливых самозванцев, провалившихся в бездонную пустоту *тап*.

Русская культура и особенно — литература внесли несомненный вклад в изучение смеха как существенной грани отношений людей. Они сделали смех во всем его разнообразии мощным инструментом исследования человеческой души и ее динамики, заклеямили надменно-холодный, цинически глумливый смех. Но жизненная практика российского смеха показательно нигилистична. Английский смех построен на языковой игре, французский — концептуален, игра ума, немецкий — ситуационен, игра положений. Их *тап* безличен. Русский смех — лично направлен, безапелляционно врывается в трагичность личного бытия, беззащитного перед *тап*. Да и российский *тап* особенно коллективистски агрессивен

к личности, способен и Христа на кресте осмеять. Показательны в этом плане и народный юмор и литературные эпиграммы — безжалостные именно к личности, в нее и по ней бьющие.

В книге еще будет специальный разговор о природе самозванства в российском и советском духовном опыте, причинах особой глумливости российско-советского смеха, его направленности именно на личность другого, жестокого его осмеяния. Пока же стоит отметить, что чем более продвинут этнос в направлении гарантий прав личности, ее достоинства, тем менее глумлив смех, тем реже он направлен на личность, тем реже он вообще направлен на другого и тем чаще на самого себя, тем реже хохот и тем чаще встречается улыбка — наверное, перепад информационных потенциалов у людей компетентных невелик. Шутка. Но тем не менее одним из достижений мировой цивилизации и культуры является наличие сдержанности в смехе. Еще в Античности звучали призывы «ограничить предмет смеха»¹.

Показательны известные рекомендации Д. Карнеги желающим приобретать друзей и умение влиять на других людей: не высмеивать других, а подчеркивать собственную несостоятельность, почаще смеяться над собой. Гуманный, цивилизованный смех направлен на объединение, а не разъединение, не на осмеяние личности, а наоборот — на подчеркивание того, что этот человек выше некоторых своих слабостей и недостатков, не сводим к ним. И, разумеется, такой смех направлен не столько на других, сколько на самого себя.

Индивидуально-личностный смех — сравнительно позднее достижение цивилизации. Он выделился из массово-ритуального торжества *tap*, запрограммированного архаическими обрядами публичного смеха, и стал существенным фактором культуры лишь с Возрождения, с возникновением интереса к индивидуальной духовной жизни, развитием печати, авторского права². И в целом развитие смеховой культуры идет по двум векторам: от разгульного

¹ *Пропн В. Я.* Проблемы комизма и смеха. С. 137; Мальчукова Т. Г. К проблеме комического в античности // Античность и современность. М., 1972. С. 162.

² См. также: *Хализев В. Е., Шихин В. Н.* Смех как предмет изображения в русской литературе XIX в. // Контекст-1985. М., 1986. С. 176–226.

гомерического хохота к улыбке и от торжества над другими к самосовершенствованию.

В этом плане показательно соотношение самозванческого глумливого смеха с другим индикатором зла — со стыдом. Стыд — узнавание зла в себе, собственной недоброкачественности и несостоятельности, он сберегает личность от неудач, он интимен. Смех — полная оппозиция стыду, о чем уже говорилось. Он публичен, он торжество над злом, публичная гордость этого торжества. Он весь — успешен. Но самозванческий смех — абсолютно — бесстыден. Он не может обратиться на себя. Это абсолютное торжество, попирающее *я=man* над другими. Нет стыда, нет другого. Торжествующее, всезаполняющее «я», не оставляющее ни клеточки, ни кубика пространства другим.

В своей «Веселой науке» Ф. Ницше видел залог действительной свободы в полном бесстыдстве, в том, чтобы «не стыдиться более самого себя»¹. Ницшеанское веселье — суть бесстыдство, фактически «заголимся и обнажимся» бобков и упырей, но уже нелюдей.

Итак, смех — путь самопознания личностью культуры в себе и себя в культуре, торжество бытия-с-другими. В плане этой самоидентификации возможно произвольно самозванство — как рефлекторная самозащита. Но возможно и сознательное осмеяние, глумливое самоутверждение «я» за счет других. Поэтому необходимо глубже разобраться в природе социальных эмоций, сопровождающих самоутверждение личности. Смех — лишь арифметика натуральных чисел нравственности. Но есть дифференциальные уравнения. Все не так просто. Если смех привлекателен как свидетельство успеха, то что есть успех? Если смех достигает самоидентификации в культуре, то что выделяет в ней, окликает?

¹ Ницше Ф. Собр. соч. М., б. г. Т. 7. С. 167.

2.3. Самоутверждение: от признания к призванию

Формула счастья и социальные эмоции; Бесстыдная гордыня и горделивый стыд самозванца; Значимость признания и признание значимых; Успех-преодоление и каскадерство; Самопреодоление и самосовершенствование: парадоксы сознания мастера; Призвание и самозванство: границы добра и зла.

Мораль? — Выдумка слабых,
жалобный стон неудачников.

Эрих Мария Ремарк

Никакой человек не достоин похвалы.
Всякий человек достоин жалости.

В. Розанов

Формула счастья и социальные эмоции

Поскольку главная человеческая потребность — быть сопричастным общности и одновременно — быть в ней замеченным, постольку человек всегда и везде, осознанно, но чаще — бессознательно, зависим от оценок его социумом, общностью. Этими оценками питается эмоциональная жизнь человека. О любви уже говорилось, но в нее примешивается витальность — сексуальный побуд. Теперь черед определиться в природе таких сугубо социальных эмоций, как гордость и стыд.

Самооценку личности, степень ее уважения к себе самой традиционно рассматривают как величину, прямо пропорциональную социальному признаку (одобрению, успеху) и обратно пропорциональную уровню притязаний личности. У. Джемс выразил это соотношение в виде формулы¹.

Нравственное значение этой формулы по-своему перетолковал Л. Н. Толстой, согласно которому ощущение человеком счастья

$$\text{Самооценка} = \frac{\text{успех}}{\text{притязание}}$$

прямо пропорционально тому, что о нем говорят другие и обратно пропорционально тому, что человек думает о себе сам. С этих позиций все достаточно просто: человеку для счастья и самоуваже-

¹ Джемс В. Научные основы психологии. СПб., 1902. С. 143.

ния надо либо добиваться осязаемого успеха, либо снижать уровень собственных притязаний. Иначе говоря, — максимизируй успех, минимизируй притязания и будь счастлив!

На первый взгляд, «формула счастья» полностью подтверждается традиционной этикой и современной социальной психологией — человеком движут прежде всего стремление к успеху и избегание неудач. Эти стремления коренятся в человеческом бытии-перед-другими, бытии-под-взглядом и определяют социальные эмоции — как превосхищаемые, предполагаемые самооценкой социальные оценки. В первом случае предполагается переживание гордости, во втором — стыда.

Социальное одобрение и признание — мощный механизм формирования личности и самосознания. Об этом ярко писал Б. Паскаль: «Как ловко сработан этот каблук! Какой искусный мастер! Какой храбрый солдат!» Вот источник наших склонностей, вот под влиянием чего мы выбираем себе занятие. «Он пьет и не пьянеет! — Он совсем не пьет!». Вот как люди становятся пьяницами, трезвенниками, солдатами, трусами и т. д.»¹. Выше уже говорилось о свойственной человеку неустранимой потребности в справедливом суде. В конечном счете быть понятым и означает не что иное, как подлежать справедливому суду, который пусть даже не оправдает, но полностью и справедливо оценит и рассудит. Даже в простом диалоге явно или неявно, но предполагается наличие и суд некоего «третьего», к которому фактически и апеллируют собеседники. Этим третьим может быть Бог, совесть, потомки, суд истории, научная рациональность... но он всегда есть, и от него зависят эмоции гордости и стыда.

Разумеется, в реальной жизни мотивация стремлением к успеху, избеганием неудачи, переживания гордости и стыда не существуют раздельно в чистом виде, изолированно друг от друга. Они выступают скорее как бы двумя полюсами, в напряжении между которыми реализуются мотивация, поведение и его осмысление. Однако различные люди, в различных ситуациях тяготеют к одному из них, что и определяет расстановку эмоциональных акцентов, доминирование той или иной социальной эмоции, доминирование определенной мотивации. Это обстоятельство используется совре-

¹ Паскаль Б. Мысли. СПб., 1888. С. 117.

менной психологией в рамках схемы «стремление к успеху — избегание неудачи», получившей интересные обобщения, объясняющие поведение модели. Теория когнитивного баланса Ф. Хайдера, когнитивного диссонанса Л. Фестингера, модели выбора риска Д. Аткинсона, Д. Берча, Х. Хекхаузена именно на этой основе разрабатывают формулы мотивации, трактуемой как алгебраическая сумма составляющих мотивацию стремления к успеху и избегания неудачи. Предлагаются даже модели «чистой надежды» — как разности между ожиданием успеха и боязнью неудачи, разрабатываются графические модели мотивации и поведения¹. Строятся и любопытные типологии личности в зависимости от различной степени мотивации гордостью или стыдом. Даются культурологические обобщения данной схемы: западной культуры как ориентирующей личность преимущественно на успех и восточной (прежде всего — индийской, китайской и японской) как ориентирующей преимущественно на избегание неудач. В итоге получается гордый западный человек и стыдливый восточный.

Собственно эта же схема лежит в основе классической модели стимулирования, используемой в теории и практике менеджмента; где используются два вида стимулирующего воздействия — поощряющее и наказующее. Оба они реализуются на основе оценок руководством и коллегами деятельности работника, признание ее либо успешной, либо неудачной. Фактически та же схема лежит в основе психологии и философии бихевиоризма, видящей основы влияния на сознание и поведение человека в подкрепляющем (ободряющем успехи) или наказующем неудачи воздействии.

Традиционная схема мотивации проста, ясна, несомненно обладает мощным эвристическим и объясняющим потенциалом как в теоретическом, так и в прикладном практическом плане. Разумеется, она существенно огрубляет реальное положение дел — в этом еще будет возможность убедиться — но даже будучи принятой в качестве «первого приближения», она дает ряд интересных наблюдений в плане проблемы самозванства.

Бесстыдная гордыня и горделивый стыд самозванца

¹ Исчерпывающий обзор см.: Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. Т. 1, 2. М., 1986.

Традиционная модель предполагает, и экспериментальные данные это подтверждают, что личность, ориентирующаяся на успех (а таковых этносов западной культуры около 70 %) стремятся выбирать себе проблемы посильнее. Тогда их решение человек может приписать себе в максимальной степени — как успех собственных усилий, способностей и компетенции. Неудача же будет объясняться такой личностью как следствие повышенной трудности проблемы, неблагоприятными внешними обстоятельствами, противодействием, а то и кознями других. Для такого человека его успехи всегда справедливы — по отношению к нему — ведь они являются целиком его заслугой!

Формируется как бы «вера в справедливость бытия» — весьма специфическая энергия заблуждения. Она как бы отгораживает человека от других, от сопереживания и сострадания. Ведь если другой человек попал в беду — он сам заслужил свои несчастья — мир справедлив! Со мною ведь этого не случилось — я ведь этого не заслужил! Механизм этой веры, этой гордости собственному благополучию особенно проявился в годы сталинских массовых репрессий. Мало кто из впервые попавших в застенки сталинщины сомневался в случайности своего попадания туда и в справедливости несчастья, постигшего других — даже его ближних.

Нравственная неприглядность этой энергии заблуждения была выявлена и психологическими экспериментами. Они состояли в том, что двум испытуемым предлагали тянуть жребий, предупреждая, что вытянувший неудачный жребий будет подвергнут испытанию сильными разрядами электрического тока. После этого «счастливчика» просили дать письменную характеристику «неудачника», которого он до сих пор совершенно не знал. Большинство «счастливых» участников эксперимента (и именно мотивируемых преимущественно ориентацией на успех) искали и находили выражения для описания отрицательных черт «неудачливых» напарников. Отрицательные характеристики давались даже в том случае, если «счастливчику» говорилось, что его напарник сам первым вытащил «неудачный» жребий.

Как часто в жизни вынужденные доставить неприятность ближнему, причинять ему боль — даже помимо собственной воли, предвзвешенно ищут повод обидеться на него, домыслить его вину и тем оправдать свои слова и действия! Спортсмен старательно ле-

леет «образ врага» — противника, с которым он сразится — надо ведь разозлиться на него, обидеться. Мать старательно объясняет ребенку, какой он плохой, перед тем как наказать его за проступок.

Можно усугубить драматизм оценок, обратившись к трагическому опыту Великой Отечественной войны. А. Адамовичем в его «Хатынской повести», «Карателях», публицистике был описан своеобразный «синдром карателя». Он выражался в том, что эсэсовцы и полицаи во время проведения карательных операций были искренне обижены на свои жертвы. По свидетельствам очевидцев, на лицах карателей застыла досада и обида — почему эти люди сопротивляются, плачут, умоляют — ведь разве не понятно, что им надо идти на казнь, ведь они это сами же заслужили!

Очень прав был П. Я. Чаадаев, писавший, что «невозможно быть вместе благоразумным и счастливым», поскольку для счастья необходимо прежде всего быть довольным собою и всеми, «а кому это кроме безумца возможно»¹. Получив богатство, почести, славу и предаваясь довольству собой и окружающим, человек начинает считать себя умнее, совершеннее прочих людей, с удовольствием смотрит на все происходящее — он живет в лучшем из миров, а без этого какое счастье?! Такое состояние души П. Я. Чаадаев рассматривал как «безумие самодовольства и равнодушие, вдвое безумнее ко всему окружающему»². «Насыщение гордости», довольство внешним успехом, погоня за славой и удачей заводит в нравственный тупик — обстоятельство, многократно описанное и осмысленное великой русской литературой XIX столетия: в творчестве М. Ю. Ломоносова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и других.

Гордыня веры в «справедливость бытия», доминирование ориентации на внешнее признание приводит к тому, что достижение успеха становится самоцелью, оправдывающей любой путь к нему. Для такой личности нравственно только то, что привело или может привести ее к успеху. И не важно, чем будет объясняться и оправдываться этот успех, в каких терминах он будет выражаться — прибыль, план, пролетарская революция... По отношению к окружающим это все равно будет нравственностью самозванца.

¹ Чаадаев П. Я. Соч. и письма. М., 1913. Т. I. С. 147. Там же

² Там же.

Особенно нравственно и даже политически опасна такая ориентация в сочетании с невежеством и бескультурьем, необразованностью и бездарностью, грубо видящей мир в черно-белых цветах «своих — не своих». Все благо — «мы» и наоборот, все, что мое — благо, а все, что не мое — зло, а все «не мы» — враги, нелюди, выпадающие из поля нравственности и нравственного отношения к ним, не достойные. «Охоты на ведьм» во все века и во всех разновидностях, поиски «врагов народа» и расправы с ними, призывы к борьбе с кознями «инородцев», «масонов», «подозрительных» — все это темы одной и той же великой и трагической оперы невежественной гордыни самозванства.

Ну а стыд? Стыд — не просто нравственная категория. Или рассуждение типа соловьевских: «Я стыжусь, следовательно, существую», или «Спокойная совесть — изобретение дьявола». Стыд или, как пишет А. Володин, «стыды» — прежде всего — живые переживания: «не выдуманные, настоящие... А как с этим жить по утрам?»¹. И ведь самое главное — стыдно быть несчастливым.

«На фронте была далеко идущая мечта: если бы мне разрешили — потом, потом, когда кончится война, пускай не *жить*, к чему такая крайность, но просто оказаться *там*, просто увидеть, что будет потом, когда совсем, совсем!..

И мне разрешили. Не просто посмотреть, но купаться, кататься, обижаться и не обижаться, опускаться и не опускаться, напиваться и не напиваться и еще тысячу всего только на эту рифму и еще сто тысяч на другие. Стыдно быть несчастливым.

А женщины, самые, казалось бы, несовершенные, иногда говорят такие слова... И так смешно шутят, и так проникательно думают о нас, чтобы нам было лучше, чтобы нам было сладко с последней из всех, как с первой из всех. И то и дело это им удается... А если не удастся, они страдают молча. А если говорят — иногда говорят такие слова... Стыдно быть несчастливым.

А есть коровы. Только и знают, что жуют свою жвачку. Ничего не делают своими руками. Не смогли бы даже, если бы захотели. Пустяковый подарок теленку и то не в силах, не говоря уже о работе ума! Что-нибудь сосчитать, на пользу таким же коровам, как они, и

¹ Володин А. Одноместный трамвай. С. 38.

заволноваться этим и вскричать: “Черт побери!” Ничего этого для них не существует. Стыдно быть несчастливым!

Да что там, есть улитки, им за всю свою жизнь суждено увидеть метр земли максимум...

И каждый раз, когда я несчастлив, а я то и дело несчастлив, я твержу себе это: стыдно, стыдно...»¹

Что это — боязнь неудачи? Гимн скромности? Похоже, что нечто иное. В этом плане показательны парадоксы стыда, выявленные при исследованиях мотивации избегания неудач. На первый взгляд, такая мотивация должна действовать деморализующе, лишая человека веры в собственные силы, побуждая его уклоняться от инициативного выбора, ответственных решений — «как бы чего не вышло». И такой вывод вроде бы подкрепляется экспериментальными исследованиями, показывающими, что любая неудача снижает вероятность достижения успеха в дальнейшем сильнее, чем ее повышает успех. Между успехом и неудачей в мотивации нет симметрии! Простая алгебра поступка не проходит! Стыд все-таки чем-то сильнее гордости?!

Те же исследования показывают, что личности стыдящиеся, ориентирующиеся в большей степени на избегание неудач, ведут себя парадоксально: они непостоянны и ненастойчивы в решении легких задач и проблем, но зато проявляют удивительную настойчивость в решении трудных и даже сверх трудных проблем — жизненных, профессиональных, учебных! Не скрывается ли за избеганием неудач завышенные притязания и амбиции, не является ли обратной стороной стыда все та же гордыня? То, что «стыдливые» в большей мере берут на себя — это точно. В отличие от мотивированных успехом «гордецов», удачные результаты своей деятельности они склонны объяснять легкостью проблемы, случайно благоприятным стечением обстоятельств, но меньше всего — собственными заслугами: «так уж вышло», и лицо виноватое. И наоборот, неудачи они склонны приписывать собственной неопытности, неловкости, отсутствию способностей, таланта и т. д.

Парадоксально (лишь для поверхностного ума, правда), но беря на себя причины неудач, они легче переносят различные «удары судьбы», несчастья и беды, чем «гордецы», ориентирующиеся на достижение успеха. Для последних удары судьбы необъяснимы и

¹ Там же. С. 45.

иррациональны, связаны с крахом веры в разумность и справедливость мира по отношению к ним.

Такие люди винят в своих несчастьях других, обстоятельства, считая, что несчастья можно было избежать. Они не берут на себя ответственность за случившееся. Это делает такую личность чрезвычайно и во всем зависимой от внешних обстоятельств и других людей. Такой человек — не хозяин своей жизни и судьбы. Стыдливые же оказываются более жизнестойкими, поскольку считают происшедшее неизбежным и ответственность за него предпочитают брать на себя в максимальной степени. Винят самих себя и в себе же ищут возможности и ресурсы преодоления жизненной или творческой проблемы. Тем самым они оказываются, несмотря на вроде бы большую «субъективность», ориентацию «на себя», по-своему более объективными, по крайней мере — избавленными от субъективизма по отношению к другим людям, от подозрительности по отношению к ним.

Стыд и избегание неудач оказываются не просто противоположными по знаку гордости и стремлению к успеху. Более того, иной стыд и иная скромность, действительно, сродни гордыне, оказывающейся их подоплекой и изнанкой. Вот еще одно свидетельство того же человека, глубоко заглянувшего в свою душу: «А скромность? Пресловутая эта скромность. Не зря говорят, уничижение паче гордости. Я, мол, вот какой скромный. А вы, мол, вот какие гордые. Не говоря уже о том, сколько ненужных обид и неудобств она доставляет самому “скромному”. Сколько очердей он выстоял понапрасну, не спросив, необходимо ли выстоять. А иные очереди по скромности выстоял дважды! А сколько людям, неприятным и чуждым, он подчинился просто из боязни задеть их самолюбие, оказаться в их глазах гордым. Сколько раз, сопровождая их Бог знает куда и зачем, занимая их неинтересными занятиями, играл в их тоскливые игры, проводил с ними пустынное время, поил их, веселил, развлекал их, а то и хуже, отдавал им то, что самому было важнее всего. Как торопился отдавать! Чтобы не подумали, что жалею! Завидя вдаль, переходил на другую сторону улицы и обращался в бегство у них на глазах, и они не понимали, в чем дело»¹.

¹ Там же. С. 36–37.

Такой горделивый стыд может стать феноменом общественного сознания, завладеть целыми социальными слоями, а то и этносами, как это имело место с российской интеллигенцией конца прошлого — начала нынешнего века. Самоунижение, служение — за которым медленно, но верно прорастало навязчивое самозванство знания, как других сделать счастливее помимо их воли. Вина перед народом, хождение в народ, просветительство в рабочих кружках, захват власти, коллективизация — от благоговения перед крестьянской общиной до насаждения колхозов — звенья одной цепи. Цепи, приведшей к нынешнему распираемому гордыней самоуничтожению общества. Будет еще место в специальном разделе поговорить об этом подробно, а пока стоит отметить, что амбивалентность горделивого стыда сродни бесстыдной гордыне и является верным симптомом самозванства. Эту же симптоматику описал в своем «Апокрифическом Евангелии» великий парадоксалист Хорхе Луис Борхес:

«28. Делать доброе врагу могут праведники, что не очень трудно; любить его — удел ангелов, не людей.

29. Делать доброе врагу есть лучший способ тщиться в себе гордыню».

Отслоить, отделить стыд от гордыни — высший пилотаж нравственности: граница между ними — граница добра и зла. Но сделать это на основе традиционной дихотомии, «алгебры» гордости и стыда, успеха и неудачи невозможно. Не следует поэтому преувеличивать мировоззренческие и концептуальные возможности «формулы счастья». В лучшем случае она выводит на парадоксы, сталкиваясь с любой нетривиальной нравственной проблемой вроде проблемы самозванства. Успех и неудача, гордость и стыд — категории, а главное — феномены, сложные, чреватые в своем содержании самозванством и требующие поэтому уточнения их содержания, соотнесения с уровнями социальной и нравственной зрелости личности.

Значимость признания и признание значимых

Успех успеху рознь. Наиболее очевиден просто успех-признание. Его типичным примером является популярность. Известность киноартиста, звезды эстрады, спортсмена, футбольной команды, об успехах которых на все лады вещают средства массовой информации, интервью с ними на радио и телевидении, фотографии,

подробности жизненного пути и личной жизни, толпы почитателей, ожидающих автографа или просто взгляда, — крайнее выражение такого рода успеха. Не каждый человек способен его выдержать, не всякая личность проходит через него без нравственных деформаций. Не случайно народная мудрость выстраивает по нарастающей испытания огнем, водой и медными трубами. Медные трубы славы, успеха-популярности не каждому под силу.

Для незрелой, неотрефлексировавшей свое сознание личности такой успех становится прямым выражением самооценки, а последняя — простым отражением временной и переменчивой славы. Значит я действительно так велик! Ведь я это заслужил! Ведь мир справедлив! И вот уже очередная звезда кино или эстрады менторским поучающим тоном вещает в лучшем случае банальности, а футболист ставит условием своего выхода на очередной матч смену тренера, отчисление других игроков и т. п. И все это не случайные проявления эгоизма, себялюбия и рвачества — это было бы слишком просто: «частные свойства характера, мол». Дело сложнее и опаснее. Если успех — широкое общественное признание отпущенного тебе природой, ситуацией и т. д., то вывод для неокрепшей души напрашивается сам собой: бери, пока дают, хватай, пока ты на гребне успеха, лови момент, а другие всего этого не заслужили и не заслуживают — потому что они не такие, как ты! Не случайно спорт и массовая культура (прежде всего — эстрада) являются питательной средой и столь сращены в любом обществе с мафиозными структурами, и являются главными каналами вербовки в организованную преступность новобранцев. Именно в спорте и эстраде наиболее легко и доступен успех-популярность, в 12–15 лет можно стать оглушительно популярным. Для неокрепшей души этот успех — достаточно случайный и мало зависящий от работы души — становится чем-то вроде наркотика. Человек «садится на иглу» ненасытной гордости, а вера в справедливость мира, по мере утраты популярности, а она так быстротечна, понуждает винить других и, разумеется, утверждать за их счет, предьявляя им счет своей гордыни. Так и возникает нравственная питательная среда организованной преступности. Разумеется, спорт и массовая культура это еще и легкодоступные живые деньги, и здесь легко «отмыть» деньги, добытые преступным путем, но важно и сказанное — нравственная готовность к преступному самозванству.

Нельзя, конечно, сбрасывать со счета роль успеха-признания, особенно для молодого человека, испытывающего глубокий душевный дискомфорт и дистресс в связи с обостренной потребностью в самоуважении, а оно зависит для него прежде всего от социального признания значимости его личности. «Мое кредо и моя цель в жизни — не быть серым человеком, не принадлежать серой толпе» — провозглашал один из участников дискуссии в передаче питерского телевидения, посвященной неформальным молодежным движениям и общинам. В конце той же дискуссии запомнилась девушка, выкрикивавшая в студии: «Вы про меня еще услышите!» В этих словах выражена обостренная потребность в уважении.

Молодой человек, вступая в жизнь, вступает в мир, всюду плотный без него. Он еще лишен объективного социального статуса, фактически он для общества еще никто, «нуль». Но, будучи объективно никем, он сам себя видит всем, уровень его притязаний максимален. По «формуле счастья» получается, что нуль делится на бесконечность! Математически невозможная, а психологически ультрапарадоксальная ситуация. Отсюда свойственные юности переживания тоски, неуверенности, одиночества, отчаянные попытки самоутверждения. Не потом, когда-то, а здесь и сейчас.

Однако психологические исследования и эксперименты выявляют парадоксальное, на первый взгляд, обстоятельство. Оказывается, что достижение успеха или неудача и соответствующие им похвала или порицание отнюдь не всегда однозначно действуют на личность даже одного и того же человека. Выявлено это было на талантливых и просто развитых детях и студентах. Нередко похвала такого ребенка или ученика его родителями или учителем может действовать деморализующе. И наоборот — порицание способствует повышению самооценки и самоуважения. Решающим фактором оказывается не сам факт похвалы или порицания, признания успеха или неудачи, а то, от кого эти оценки исходят. Если с порицанием в твой адрес выступают авторитетные, значимые для тебя люди — любимые родители или любимый учитель — то за их порицанием скрывается высокая оценка тебя и твоих возможностей: от тебя ждали и ждут чего-то большего. А разве это не свидетельство — пусть косвенное — твоего признания, а значит, и своеобразного успеха?! И наоборот — если от «значимых

других» исходит похвала, значит от тебя большего и не ждали и не ждут, а может быть, о тебе еще худшего мнения, чем ты до сих пор предполагал?!

Решающим оказывается не просто признание, а признание значимыми для личности людьми. Речь идет уже не просто о социальной оценке, а об оценке, престижной для самого человека. Что заставило Иисуса, известного проповедника, а кое-кем уже признаваемого и мессией, идти с проповедями на свою родину, в Назарет. Ему, очевидно, важно было добиться признания именно на родине, где его знали как сына плотника Иосифа и Марии, о чем ему и было сказано — ибо нет пророка в своем отечестве. Но необходимость в признании других неизбывна в человеке, достигшем хотя бы начальных стадий самосознания.

Показателен опыт организации экономического стимулирования труда ивановских ткачих. Анализ показал, что наиболее значимыми стимулами для большинства из них оказались не денежные премии, не переходящие вымпелы и грамоты, а статья или хотя бы заметка о них в газете, даже в многотиражке, но желательно с фотографией. Большинство молодых работниц приехали из села, и поэтому им очень хотелось бы послать родным и близким такую газету, в которой говорилось бы об их успехах.

В своих многочисленных интервью известный эстрадный композитор и исполнитель Р. Паулс постоянно подчеркивает, что оглушительный успех его эстрадной деятельности для него не столь существенен, как его работа в классической музыке и с детскими хорами народной песни. Большую часть времени он действительно вкладывает именно в эту работу, рассматривая свою эстрадную практику как несущественную, сопутствующую. Более того, он ее считает чисто таперскими импровизациями и поэтому не придает значения нередким упрекам в компиляции и плагиате. Эта деятельность для него не существенна по сравнению с той, которой он придает значение и критикой которой действительно раним.

«Значимые другие» — не только источник гордости, но и стыда. Истинная скромность — перед значимым для человека, перед святым для него. Например, «...перед человеком, которого мы почему-то вознесли в своей душе. И перед морем мы скромны. И перед войной

мы скромны. Перед деревенской девушкой на речке мы скромны. И перед собором, костелом, мечетью, церковью мы скромны»¹.

Если естественные авторитеты — «значимые другие», такие как родители, учителя, наставники, по каким-то причинам утратили реальный авторитет, то «значимые другие» находятся или человек сам себя уверяет в том, что их нашел. Нередко такими «значимыми другими» становятся просто те, кто замечает и одобряет проявления стремления выделиться. Такими «значимыми другими» становятся уличные компании или компании одноклассников, «фанатики» какого-то спортивного клуба, ансамбля, исполнителя, а то и просто танца. «Фанатики» в кавычках потому, что собственно фанатиками «единомышленники и соратники» в этом случае не являются. Это они убеждают и заговаривают друг друга в «фанатизме», собственной «крутости», потому как это является их чуть ли не единственным средством выделиться, быть замеченными и поддерживать друг друга в этой значимости своей деятельности. Если нет авторитетов, то авторитеты те, кто вместе со мной. И вот мы уже авторитеты друг для друга просто потому, что «мы вместе» — собственно как и поет об этом в песне с таким названием Константин Кинчев.

Хуже обстоит дело, если «значимыми другими» становятся антиобщественные, а то и преступные элементы. Свято место пусто не бывает. Поэтому столь важно и необходимо существование доступных для человека авторитетных «значимых других». Именно доступных, живущих здесь и сейчас, рядом, видящих успехи, ошибки и готовых на них откликнуться. Иначе срывается психологический механизм самозащиты и самоутверждения, человек сам придумывает себе авторитеты — отсюда прямая дорога к самозванству, основанному на самоподогревании себя выдуманными самим собой авторитетами. Именно такая ситуация стала складываться в нашем «постперестроечном» обществе. Сколько ложных авторитетов возникло на пустом святом месте!

Успех-преодоление и каскадерство

Давно замечено — в экстремальных ситуациях человек раньше взрослеет как личность. Как быстро выдвинулись в первые годы

¹ Там же. С. 37.

войны молодые командиры и полководцы! Дело не в том, что якобы «только война делает из мальчика мужчину». Играет свою роль ответственность, возлагаемая на личность и сознаваемая ею, расширение ее «зон свободы». Однако эти ответственность и свобода важны не сами по себе, а как ответственность за вполне определенные свободно и самостоятельно принимаемые решения. Поэтому человека делают личностью в конечном счете не воспитательные воздействия, не поучения, а преодоленные им трудности, самостоятельно решенные им проблемы и задачи.

Почему, например, выпускники учебных заведений, уехавшие по распределению на «периферию», растут в деловом, профессиональном, а то и просто в житейском плане быстрее, чем их одноклассники, всеми правдами и неправдами старающиеся избежать такого распределения. Причем эти и учившиеся-то вроде бы ни шатко ни валко «неудачники» возвращаются из своей «глубинки» и приходят на руководящие посты, обходя своих «удачливых» друзей, поскольку вырастают в хороших специалистов, инициативных руководителей. Очевидно, характер и масштаб задач, с которыми им пришлось столкнуться, уровень ответственности, которая на них возлагалась и которая бралась ими на себя, способствовала их становлению и как профессионалов и как личностей.

Почему в больших городах нередко большего успеха добиваются приезжие, а не коренные жители? Просто у последних меньше проблем, они уже вписались в определенные «экологические ниши» жилья, работы, личной жизни. А приезжему нужно такую «нишу» выкопать своими руками, ему нужно активно самоутверждаться там и в том, что местному жителю досталось готовым.

Характерно, что практически в любой сфере жизнедеятельности от экономики до политики и от искусства до науки нередко больших успехов достигают представители так называемых маргинальных групп — представители национальных меньшинств, «инородцы», мигранты и т. д. Очевидно, трудности, с которыми им приходится сталкиваться на своем жизненном пути, с ранних лет закаляют личность, делают ее способной на нетривиальные решения, смелые и решительные действия и поступки. По-видимому, играет свою роль и «странность» маргиналов, изначально выделяющая их из своей основной среды, традиций и норм, делающая их заметными, «не такими, как все». Маргинальность тесно, если не

сказать — интимно, связана с самозванством — к ней еще придется обращаться не раз.

Давно замечено, что на освобождающиеся руководящие посты предпочитают брать «людей со стороны». Дело тут не только в том, что «нет пророка в своем отечестве», — у «человека со стороны» презумпция иного опыта, заведомо не такого, как у работников данного коллектива. Одна из классических заповедей теории и практики менеджмента гласит: «В новые мехи старого вина не вливать!». Поэтому, особенно в случае, если перед коллективом возникают новые задачи, когда нужно поднять его работу на новый уровень, любой «человек со стороны» будет представляться более привлекательным, квалифицированным, компетентным, чем тот, который вырос в самом коллективе — у него априорно «иные мозги», и думает он заведомо не так, как привыкли старые работники. Недаром даже сложилась концепция «челночного» роста руководителей и специалистов. «Челнок» состоит в периодической радикальной смене места работы и круга обязанностей. Специалист может возвращаться и в свой родной коллектив, откуда он начинал, но его жизненный и профессиональный опыт чаще всего будет расти быстрее. А в японском менеджменте сложилось даже правило обязательной ротации руководителей практически всех уровней в пределах фирмы, и эта ротация — знакомство практически со всеми участками работы — неременное условие делового роста.

Для формирования и развития личности важен, таким образом, не только успех-признание результатов ее деятельности, в том числе и признания «значимыми другими», но и успех-преодоление, разрешение человеком или коллективом проблем и противоречий реальной жизнедеятельности. Успех-преодоление суть свидетельство компетентности, реальных возможностей личности, того, что она может. Именно решенные проблемы, преодоленные трудности, составляя опыт человека, выражают его потенции. Человеку важно знать не только то чего он хочет или не хочет, но то, что он может. «Могу» наравне с «хочу-не хочу» составляющая интересов и потребностей человека. От баланса «хочу-не хочу» и «могу» зависит характер и содержание эмоциональной жизни (об этом уже говорилось в связи со смехом), самооценка и самоуважение личности.

Недостаток опыта и компетенции способствует дизмотивации, деморализации личности, формированию у нее комплекса «неудачника», превращению в невротика. Не случайно ведь социальной базой «невротизма» общественной жизни в различных его проявлениях типа популизма, «охот на ведьм», тоски по «сильной руке» вождя являются именно социальные слои людей невысокой квалификации, некомпетентных, а то и просто невежественных.

И наоборот — осознание своих потенций и возможностей, достаточных для разрешения жизненных и профессиональных проблем, дает мощный заряд положительных эмоций. Поэтому успех-преодоление особенно важен для молодого человека. Молодости не просто свойственна установка на «дерзание». Молодому человеку как воздух нужна питательная среда трудностей и проблем — это для него ферменты его роста. Если их нет в реальных ситуациях, он их себе сам найдет или придумает. Причем речь идет о реальных задачах и трудностях, а не тепличных, искусственных выморочных «моделях» и «акциях».

Но и избыток компетенции создает проблемы. Он может служить основой мотивации опасного поведения. Тонут, как известно, не те, кто не умеют плавать или те, кто действительно плавают хорошо. Тонут те, кто считают, что плавают очень хорошо. Освоив определенную деятельность, человек в стремлении к самоутверждению, в погоне за таким самоутверждением и положительными эмоциями начинает «испытывать судьбу», ставить себе сверхзадачи, иногда на грани допустимого риска — хорошо бы только своей жизнью, а то ведь и жизнью других людей. М. А. Котиком были описаны многие случаи подобного опасного поведения профессионалов, желающих удостовериться в своем профессионализме «могу или не могу»¹. Собственно и интерес к этой проблеме у М. А. Котика появился после поездки в такси, водитель которого без всякой на то необходимости пошел на опасный обгон, объяснив свои действия тем, что если вот так пару раз за смену не «встряхнуться», — не чувствует себя человеком. А несколько лет назад газеты сообщали об аварии пассажирского лайнера в самарском (тогда — куйбышевском) аэропорту. Причиной аварии послужили действия первого пилота, при ясной погоде в полдень отключившего все приборы и потребовавше-

¹ Котик М. А. Об одной модели опасного поведения и творческой деятельности // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1987. Вып. 746.

го, чтобы второй пилот держал перед ним шторку закрытой — «буду сажать самолет вслепую». Угробил самолет, половина пассажиров погибла, второй пилот умер от инфаркта при спасении пассажиров, а первый пилот выжил, его судили, и на суде выяснилось, что такое практикуют и другие пилоты авиаотряда и не только этого авиаотряда. Вот такие испытания себя — «ас я или не ас?»!

Такие асы-каскадеры — типичные самозванцы. Самозванство, как тень отца Гамлета, настигает и здесь: как в виде некомпетентного невротика, компенсирующего амбициями недостаток эрудиции, так и в виде этакого «супермена». И общество выстраивает системы политических, административных, правовых гарантий и защиты от подобных самозванцев. Однако никакие законы, инструкции, системы аттестации не дают 100 %-й гарантии, поскольку работает главный — нравственно-психологический источник самозванства — стремление к самоутверждению личности, почувствовавшей свои возможности.

Иногда альтернативой опасному поведению самозванного каскадера предлагается творческое поведение мастера: расширение компетенции субъекта, но не за счет понижения порога риска, не за счет воспроизводства одного и того же результата («и вчера мог и сегодня могу»), а при все более сложных условиях. Творчество — процесс бесконечного совершенствования, превращения деятельности в своего рода искусство, «игру». Если опасное поведение — в общем-то репродуктивно, не создает ничего нового, внося лишь «острые» переживания в духовную жизнь субъекта, то творчество всегда продуктивно, связано с получением нового результата, пусть даже если это новое будет относиться к не существенным параметрам результата — например, сделать это красивее. Каскадер-самозванец подобно наркоману «сидит на игле» самоутверждения с помощью однажды освоенного, мастер же стремится к освоению нового, того, что он еще не умел.

*Самопреодоление и самосовершенствование:
парадоксы сознания мастера*

Оправданы ли такие надежды? Избавляет ли мастерство от самозванства? В первом приближении надежды вполне состоятельны. Ведь в конечном счете любое преодоление есть по сути дела

самопреодоление, приобретение нового опыта, выход к новым горизонтам. Человек в любой момент времени не сводим к тому, что он есть, к тому, чем и кем он уже стал — он всегда, хотя бы немного, но больше «суммы своих свойств». Человек это еще и то, чем он еще не стал, то, что он еще не реализовал.

Как писал в «Назидательных новеллах» Мигель де Унамуну, в общении двух людей, например Хуана и Томаса, участвует как бы шесть человек: реальные Хуан и Томас — личности такие, какие они есть; идеальные Хуан Хуана и Томас Томаса — какими они сами видят себя; идеальный Хуан Томаса и Томас Хуана — какими они видят друг друга. Но, подчеркивал Унамуну, всегда есть еще «четвертый» человек — личность, какой человек хотел бы видеть себя, каким он хотел бы стать, не каким он себя видит, а каким бы он себя хотел видеть. Этого «четвертого» — творческое начало, творческий проект себя — Унамуну предлагал считать единственной подлинно реальной личностью. Она проявляется в человеке обычно не всегда, часто — случайно — во взгляде, жесте, улыбке, смехе. И чтобы ее узнать в человеке, его надо любить и ждать.

Стремление реализовать в себе «человека без свойств», стать больше, чем он есть, может выражаться в слабой форме — например у молодого человека, который сознательно или бессознательно, но хочет быть непонятным, загадочным для других, неразгаданным, не ставшим. Это может проявляться в одежде, поступках, лексике, нарочитой их парадоксальности и эпатаже окружающих. В сильной же форме оно выражается в установке на преодоление самого себя, выйти за свои собственные рамки, утвердиться на новых горизонтах и пределах, как стремление к самосовершенствованию, ко все большему мастерству и профессионализму. И мастерство также подлежит оценке.

Это, кстати, отлично понимают хорошие руководители, воспитатели, родители, режиссеры и тренеры. Как бы хорошо ни был подготовлен коллектив или воспитанник, какие бы тщательные репетиции ни были проведены, как бы отлично ни были тренированы команда или спортсмен, каких бы трудов самопреодоления им это ни стоило, если вовремя не придет признание, коллектив, труппа, спектакль, концертная программа развалится, команда, спортсмен «перекисут». И наоборот — если вовремя придет успех-признание, то у коллектива, команды, артиста, спортсмена, подчиненного

вырастают «новые крылья», появляются новые силы, ранее скрытые возможности, в том числе и такие, о каких они сами в себе и не подозревали. Перед ними открываются новые горизонты, новое видение, новые темы и новые проблемы — фактически, возникает новый уровень притязаний и мотиваций.

Поэтому хороший тренер всегда чувствует, когда спортсмену или команде нужен хотя бы малый, но успех, чтобы не потерять веру в собственные силы и обрести новые. И тренер может и даже обязан «планировать успехи» — пусть даже в соревнованиях с заведомо слабейшими соперниками. Аналогично поступают и руководители творческих коллективов, не упускающие возможности малейших творческих побед и признания своих питомцев. Умелые руководители и воспитатели придают большое значение таким «малым успехам» своих подчиненных и воспитанников. Внимательные родители сознательно организуют «малые успехи» ребенка, направляя его духовное возмужание, его работу души. Дело не в похвале, захваливании или постоянном умилении, а в обеспечении «поля» самопреодоления, самоопределения и самосовершенствования и своевременном признании результатов продвижения на этом пути.

Правда, в этом случае социальное признание и одобрение являются лишь средством закрепления усилий самой личности в процессе ее самореализации и самоутверждения. Каких бы признанных успехов ни достиг человек, та часть его личности, которая образует «человека без свойств», «четвертого», — возникает вновь и вновь, только уже на новом уровне. Так или иначе, но в успехе-самопреодолении и самосовершенствовании еще в большей степени, чем в признании «значимыми другими», проявляется роль самой личности, ее самооенок в самоутверждении, ее большая «отстегнутость» от внешнего признания.

Кстати, это обстоятельство достаточно типично для феномена мастера. Любую деятельность любой человек в состоянии освоить за 3–4 года. Становясь мастером, он попадает в довольно-таки парадоксальное состояние сознания. Он начинает понимать, что, в принципе, если бы все остальные сполна делали все, что им «положено», то общество и окружение вполне могло бы обойтись и без него. Из этого может делаться несколько практических выводов. Можно записать — что, кстати, свойственно мастерам. Можно

уйти в другую сферу, начать осваивать новое дело. Я знаю одного профессора, который трижды радикально менял сферу деятельности — экономическая география, внешкольное образование взрослых, управление культурно-просветительной деятельностью — каждый раз по своей воле и объясняя перемены тем, что в предыдущей деятельности им сделано все и больше там делать нечего. Чаще же всего мастера начинают долгое и бесконечное восхождение самосовершенствования, ориентируясь на оценки в лучшем случае таких же мастеров, чаще же — на самих себя и свои представления о совершенстве.

В анализе факторов и механизмов самоутверждения мы все ближе подходим к точке «вышелушивания» зерна самозванства. До сих пор, оно как бы «вдруг врывалось» в крайних проявлениях мотивации. Его психологический анализ напоминал поединок спортсмена с собственной тенью. Причем тень эта могла менять свои размеры в зависимости от точки зрения, освещения проблемы, двоиться, трояться, а то и исчезать. Теперь же, похоже, анализ дошел до того уровня мотивации, когда взгляду предстает главное, «голая правда» — может, и не очень красивая, зато очевидная.

Призвание и самозванство: границы добра и зла

Что, спрашивается, заставляет человека искать, находить и решать все новые и новые проблемы? Что движет им на пути самоутверждения и на что направлен этот путь? Что, например, заставляло М. Булгакова годами работать над рукописью романа «Мастер и Маргарита», переделывать и совершенствовать его, зная, что при его жизни роман не будет опубликован? Что вообще заставляет автора писать «в стол»? Ведь не случайно такое место в смысловой ткани того же булгаковского романа занимает ставшая крылатой фраза «рукописи не горят» — и это при отличном знании любого автора, что горят и еще как горят.

Что заставляло главного героя великого романа Ч. Амирэджиби «Дата Туташхиа» вновь и вновь искать пути «делать добро», несмотря на неудачи, катастрофы и трагедии, к которым эти пути вели в итоге? Что двигало М. В. Ломоносовым, заявившим в ответ на попытки отставить его от Академии, что «невозможно Ломоносова отставить от Академии, скорее Академию можно отставить от Ломо-

носова»? Что двигало М. Лютером, когда в ответ на отлучение его от римской католической церкви, он не только публично сжег папскую буллу об этом отлучении, но и отлучил от лона христианской религиозной общины самого папу Льва X и его кардиналов? Что заставило его, стоя на рейхстаге в Вормсе перед судом императора Карла V в ответ на требование об отречении произнести ставшие историческими слова: «На том стою и не могу иначе»? Что это? Непомерная гордыня? Великое самомнение вроде утверждения Людовика XIV, что «государство — это я»? Все, что известно об упоминавшихся людях, их высокая духовность, личная скромность говорят, что речь идет о чем-то ином.

По крайней мере очевидно, что это не проявление ориентации на признание конкретных результатов деятельности. Скорее речь идет о проявлениях осознания личностью своей призванности и ответственности за реализацию этой призванности. Значимой оказывается не оценка результатов, а сама возможность заниматься определенной деятельностью, к которой осознано призвание — «если не я, то кто?». Но призванности кем? И ответственности перед кем? Человеком в этих случаях явно движет некая глубоко им осознанная необходимость совершения вполне определенных поступков. Что же это за «осознанная необходимость»? Подчинение некоторому «надо»? Кому надо? И зачем?

Ведь если речь идет о каком-то внешнем «надо», которому подчиняется личность, то человек не может быть ответственным — он может быть лишь «неоправданно горд», поскольку действует не от себя лично, а от имени инстанции, от которой исходит требование «надо». Оправдываясь таким представительством, человек может быть лишь самозванцем. Особенно опасно сочетание «надо» с тоталитаризмом, придающим безответственности видимость обоснованности и высшей целесообразности. Такое сочетание порождает феномен имперского сознания в его двух основных зеркальных проявлениях: деспотизма и рабства. Тотальность внешнего «надо» — нравственная трагедия личности и общества, которые могут не осознаваться и личностью и обществом — в том и трагедия. Отчуждение мотивации от личности порождает теорию и практику манипуляции стимулами, появление манипуляторов ими — безответственных самозванцев, оперирующих лишенными ответственности людьми.

Нужда не может быть возведена в добродетель. Внешних целей нет и быть не может — они становятся таковыми только будучи соотнесенными с мотивацией и будучи принятыми личностью. Идеалы и великие примеры героизма, на которых пытаются воспитывать подрастающие поколения, требуя от них необходимость («надо») следования великим образцам, сами эти великие образцы возникли и воплотились благодаря не внешнему «надо», а внутреннему «не могу иначе». «Надо» ориентирует на несамостоятельность, безынициативность: надо, вот я и делаю. «Не могу иначе» ориентирует принципиально на инициативу и самостоятельность. И то и другое — осознанная необходимость, но в первом случае — необходимость внешняя — то, что я не могу обойти, во втором — необходимость внутренняя, пережитая, без чего я не могу обойтись.

Более того. «Надо» — значит я еще могу выбирать: может быть еще и не надо, стоит разобраться — кому это надо, и выбрать в зависимости от того, кому и что надо. За мной остается право выбора. «Не могу иначе» означает, что выбора нет — он уже сделан и сделан мною самим. «Надо» предполагает различие между добром и злом. Это надо, значит это хорошо, а то — не надо, значит оно плохое — «нельзя». Но зла как такового в мире нет. Зло это отсутствие добра, активного творческого утверждения. У человека есть одна свобода — «не могу иначе» — не выбирать между добром и злом, а истреблять зло (ничто) и тем самым утверждать себя и добро в себе. В этом смысле решение проблемы нравственного выбора — в снятии ее, когда альтернативы нет — «не могу иначе».

Но тогда чем призвание отличается от одержимости, которая, как и любое самозванство, — безответственна? В призвании должное и сущее реальное и необходимое сливаются в единой плоскости «как бы существующего», онтологического импульса «Да будет!», по законам которого начинает жить личность. Осознание своей призванности требует от личности подвижничества, отказа от легкой, спокойной и удобной жизни. Призванный — кем бы он ни был: политиком, увидевшим путь всеобщего благоденствия, религиозным деятелем, увидевшим пути всеобщего спасения, изобретателем или художником — нередко приносит неудобства и

даже боль своим близким. Но отступить от своего призвания он не в силах. Личность, осознавшая свое призвание беспощадна по отношению к себе, она взвалила на себя ответственность за всех, а то и за весь мир — «если не я, то кто?». И всякое умаление этой своей ответственности рассматривает и воспринимает как унижение.

Шкала мотивации от признания к призванию есть шкала от личности-цели до личности-средства. Именно так склонны рассматривать себя люди, мотивируемые этими факторами. Можно соотнести уровни успеха как уровни значащих факторов со степенью зрелости личности, наложить эту шкалу на этапы жизненного пути. Отчасти такая работа уже была проделана в книге «Разум, воля, успех. О философии поступка». Здесь же главное другое: шкала от признания к призванию есть шкала самоутверждения от полной зависимости от окружения, а значит, и безответственного, потребительского отношения к ней, до полностью автономной морали в сочетании с гиперответственностью за внешний мир.

И наконец, на этой шкале улавливается самое главное в контексте проблемы самозванства — его интимнейшая связь со святой святых, с высшими проявлениями человеческого духа — призванием и творчеством. Эта связь настолько тесна и интимна, что с чисто психологической точки зрения они практически неразличимы. Для их отличия самые тонкие и изощренные психологические концепции мотивации уже бессильны. Спасибо и на том, что смогли подвести к сердцевине проблемы. Сердцевина же эта — в критериях отличия одержимого самозванца от призванного творца; неменяемого фанатика от гиперответственного святого. Там, где проходят границы между ними — проходят границы добра и зла.

Каковы эти границы? Где они пролегают? Что есть творчество и что есть святость, и чем они отличны от самозванства? Об этом дальнейшее.

ERGO: МЕХАНИЗМЫ САМОЗВАНЧЕСКОЙ ПСИХИКИ

— Самозванство неизбежно, так как коренится в онтологическом импульсе человеческой свободы, оно *alter ego* свободы и человеческого самоутверждения;

— Его предпосылкой, подпочвой является сопричастность личности конкретному нормативно-ценностному синтезу, социальной общности, «мы»;

— Реализуется оно в социальных эмоциях гордости и стыда, сопровождающих бытие-под-взглядом личности;

— В зависимости от информационного баланса этих эмоций проявляется и их сила;

— Самозванческое, ничтожащее качество этих эмоций проявляется в глумливости торжества, смеха, бесстыдной гордыне самоутверждения за счет других;

— Самозванческая мотивация ориентируется на внешнее признание;

— Психологически самозванчески трудноотлично от призвания — тем более необходим концептуальный анализ их отличий.

III. Метафизика самозванства

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, НАСИЛИЕ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Духовная драма, если не трагедия, XX столетия вопиет об осмыслении. Такого острого напряжения между претензиями разума, науки, рациональности — с одной стороны, и срывами общественного сознания в иррациональную стихию насилия, мистицизма — с другой, человечество, пожалуй, еще не знало. Одновременное тяготение к правовой организации общественной жизни и к «сильным личностям», научно обоснованным решениям и гороскопам — лишь внешнее проявление глубокого духовного стресса, переживаемого человеческой культурой. Что тому причиной? Отпадение от лона христианства, выпестовавшего современную цивилизацию? Энергичные и потому — неловкие попытки свободного сознания и разума оборвать нравственную пуповину, отбросить ставшие ненужными религиозные леса собственного нравственного строительства? Или это нравственный урок человечеству, его дьявольское искушение самозванством?

Попытки ответов на эти вопросы пронизывают всю ткань духовных поисков XX столетия: сначала как стремление определить векторы будущего культурного развития, затем как отчаянные попытки сохранить гуманистические идеалы, материя которых, подобно «шагреновой коже», сокращалась и истончалась. Но чем ближе порог следующего столетия, тем острее встает вопрос именно об осмыслении этого «приключения духа». Не о его сюжете, не о фактах, не о «белых пятнах», а о нравственных источниках, смысловой ткани и, если сохранилось желание учиться на собственном опыте, то и об уроках этих исканий.

В предыдущих разделах много говорилось о том, что самозванство ничтожит и что корень этого ничтожения всего живого — невменяемость и ничто безумной абстракции, которая и реализует пустое бессердечие. Пора показать — как.

Можно было бы искать рационалистические корни самозванства в картезианском *coqito ergo sum*, когда существование выводится из акта мысли — собственно, сама мысль есть самодостаточное выражение бытия. Однако такой ход слишком явен, если не поверхностен, — и по ряду причин. Во-первых, дело не в картезианстве. Логическое содержание аргумента «мыслью, следовательно — существую» то же, что и «ем, следовательно — существую», «сплю, следовательно — существую»... Это отмечали еще современники Р. Декарта. По логической схеме, сочетающей правила экзистенциального обобщения и отделения (модус поненс) можно доказать существование чего угодно — лишь бы оно было характеризовано какими-то предикатами. От описания чего-то делается вывод о на-

$$\frac{P(a) \supset (Ex) P(x) \\ P(a)}{(Ex) P(x)}$$

личии этого чего-то, обладающего описанными свойствами. По этой же схеме построено и онтологическое доказательство бытия Божия и «доказательства» существования внешнего мира и т. д. Фактически речь идет об элементарно тавтологической схеме: из непустоты универсума рассуждения (предметной области) выводится наличие в ней объектов. Это «онтологическое допущение» навязывается миру самой схемой рационализации. Иначе говоря, речь идет о банально-первичном самозванстве любого метода познания.

Во-вторых, специфика декартовского аргумента — в подчеркивании исключительной роли предиката «мыслить» для самопознания. За *coqito* оказывается вполне содержательное философствование, акцентирующее исключительную роль в самопознании осознания самого мыслительного акта. И в третьих, эта аргументация, подчеркивающая роль разума, не выводит Я в план отношения к другим, не выводит в план нравственности. Поэтому, обратив внимание на бросающуюся в глаза рационалистическую самодостаточность мысли по отношению к бытию, самозванство рационалистической методологии и гносеологии, имеет смысл все-таки обратиться к наиболее зрелым рационалистическим концепциям нравственности.

3.1. Самодурство разума: от гуманизма к насилию

Плоды Просвещения: кризис замысла или поступка?; Категорический императив: метатеория или практика казармы и ярмарки тщеславия?; Долженствующее *тап*: свобода воли как воля к неволе; Самоотверженная марионетка: от долженствующего уважения к самоубийству; Человекоубийство: взаимодополнительность палачей и жертв; Рационалистический утопизм: безответственная тотальность и тотальность безответственности; Беспомощность, мизология и иррациональность рационалистического активизма.

Хвост за хвост! Глаз за глаз!
Все равно ты не уйдешь от нас!

Из песенки мышат в мультфильме

Плоды Просвещения: кризис замысла или поступка?

Духовный поиск, нравственные искания напоминают доходящий до нас из глубин космоса свет давно потухших звезд. Смысл учения, глубина осмысления им действительности, места человека в ней, роль и место конкретных идей в общественной жизни — редко раскрываются сразу во всей полноте. Так и XX столетие фактически оказывается полем пересечения ряда сюжетов духовного поиска — лучей света разума. Не случайно чуть ли не массовым стало обращение к наследию Античности, великих культур древнего Востока, острым философским полемикам Нового времени. Главное же обстоятельство в том, что наше столетие осознает себя эпохой практики и экспериментов, когда плоды просвещения, великих замыслов в науке и нравственности, политике и экономике, стали реальностью. И эта реальность выражается и осознается как кризис: экологии, демократии, нравственности, науки, искусства и т. д.

Некоторая рационалистическая эйфория, вызванная крахом великой рационалистической утопии реального социализма, идеи «конца истории» и окончательной победы модели западного либерализма — не более чем лихорадка, принимаемая за прилив сил, симптом глубокой болезни. Как выразился на одной из встреч с американскими философами К. С. Пигров, — тонет весь корабль и различие только в том, кто в каком классе: пассажиры верхней палубы могут еще позволить себе наблюдать, как захлебываются и тонут пассажиры трюма.

Если рассматривать историю как поступок, предполагающий единство разумного и нравственного замысла (мотивации), действия и его результатов, то нынешняя оценка результатов показывает не только и не столько неадекватность действия замыслу, сколько несостоятельность самой мотивации.

И коль уж речь зашла о поступке и мотивации, то недалеко и до личностей. Осмысление духовного опыта предполагает обращение к его материалу. А таким материалом могут быть, с одной стороны, системное, наиболее полное рациональное представление о человеке, месте разума в сознательном программировании жизни, а с другой, — осмысление опыта переживания таких представлений. Одно дело — итоговая последовательная и рациональная концептуализация. Другое — восприятие ее как начала, основания для практической жизнедеятельности, проверка социальным и личностным опытом и как итог — новое осмысление. Такой материал, как представляется, дает осмысление наследия двух, по-своему — ключевых фигур духовного опыта XX столетия. Первая — И. Кант, создатель рационалистической философии нравственности, определявшей свыше двух столетий главные проблемы и темы духовных исканий не только в философии, но и в искусстве, в политике. Главная цель кантовской философии — не путать с кантианством! — обоснование автономной морали нравственной личности. Правильно ли был понят Кант — предмет дальнейшего разговора — но XX век имеет дело с реализацией его понимания: попытками построения общественной и личностной жизни на основах сознательных рациональных идей. Однако если Кант занимался «основаниями метафизики нравственности» и «критикой практического разума», то М. М. Бахтин предметом осмысления делает «философию поступка» — мировоззренческую природу практического социального действия. М. М. Бахтин начинается там, где заканчивается И. Кант — с переживания и осмысления автономно нравственной личности в мире и обществе. Такой опыт самосознания мог дать только наш век. Выбор именно этих мыслителей означает не сужение поля зрения, а скорее — его большую глубину и символизирующую резкость. Широта взгляда в анализе метафизических оснований самозванства — не помощница, она сбивает на примеры, а им несть числа. Необходима именно проникающая глубина.

Категорический императив: метатеория или практика казармы и ярмарки тщеславия?

Наше время не утрачивает интереса к Канту. Так, все более отчетливая ориентация философской и политической мысли на общечеловеческие ценности обуславливает повышенный интерес к кантовской философии, ядром гуманистического содержания которой является учение о категорическом императиве. И этот интерес оправдан. Трудно найти в истории философии попытку выработки общечеловеческих оснований нравственного поведения, столь же обстоятельную и в такой же степени стремящуюся интегрировать идеи долга, свободы и человеческого достоинства, как кантовское учение.

Уже два столетия не умолкает спор о справедливости упреков Канту в формализме обоснования этики и даже — в антигуманности его следствий. Представляется, что предмет спора существует и связан он с одним принципиально существенным различием, проводимым самим Кантом, на которое исследователи и последователи не всегда обращают внимание, а если и обращают, то не придают ему должного значения. Речь идет о формулировках собственно категорического императива — «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» и практического императива — «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹. Очень часто эти формулировки рассматриваются как тождественные, как выражения одного и того же принципа. Такой подход неадекватен не только мысли самого Канта, не только ведет к теоретическим противоречиям, но и чреват далеко идущими практическими следствиями антигуманного, впрямую — самозванческого характера.

Сам Кант, на первый взгляд, дает основания такого сближения и даже отождествления формулировок. В «Основаниях метафизики нравственности» он дает, практически в одном последовательном ряду, формулировки не только категорического и практического императивов, но и всеобщего императива долга — «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли долж-

¹ Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 260, 270.

на была бы стать всеобщим законом природы»; принципа автономии воли — «выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волеии как всеобщий закон»; основного закона чистого практического разума — «поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства»¹. Эти формулировки, в отличие от практического императива, действительно, могут рассматриваться как уточнение и развитие содержания категорического императива. Концептуальное и даже лексическое отличие практического императива от этого ряда формулировок бросается в глаза.

Отличие категорического императива и его производных от императива практического существенно для уточнения кантовской концепции и прежде всего — в плане различия теории морали и практической нравственности. Категорический императив у Канта — это основополагающий принцип любой теории и философии морали, своего рода метапринцип, позволяющий отличить моральное от неморального в любом мире, где проявляется и действует разум. Это сфера не практической нравственности, а теории, даже метафизики морали.

В категорическом императиве и в производных от него формулировках не случайно фигурирует понятие закона. Любое проявление морали и нравственности предполагает и выражает рассмотрение нравственных максим в качестве универсальных законов. Какими бы содержательными правилами, принципами и нормами мы ни руководствовались, любые из них становятся нравственно действенными только в случае их перевода в статус общего закона в сознании субъекта.

Разумеется, нравственность всегда конкретна исторически, классово, этнически, иногда — ситуативно. Взятые вне конкретного контекста, принципы нравственности могут быть противоречащими друг другу, взаимно исключать друг друга. Достаточно напомнить взаимопротиворечивость ряда религиозных заповедей, правил здравого смысла, выраженных в поговорках и других паремиях. Однако при всем том в качестве нравственных принципов, «руководств к действию» они могут выступать только тогда, когда рассматриваются в качестве общего закона, имеющего тот же статус универсаль-

¹ Там же. С. 238, 261, 347.

ности и непреложности, что и законы природы. Должное при этом приобретает единый статус реальность с сущим, что и позволяет субъекту действовать в единой плоскости должного и сущего, желаемого и действительного.

По сути дела, в категорическом императиве выражается не что иное, как факт сопричастности и самоотдачи личности некоторому исходному для нее с этого момента нормативно-ценностному синтезу, ее онтологический импульс «Да будет!». Как уже говорилось, без такой сопричастности и самоотдаче «энергия заблуждения» не наполняется реальным содержанием, не приводятся в соответствие интенции и потенции личности, ее «хочу-не хочу» и «могу». Кант совершенно справедливо придает этому обстоятельству метафизический онтологический характер предпосылки любого нравственного действия.

Категорический императив, таким образом, отрывается от конкретного содержания этических максим, нейтрален по отношению к этому содержанию и в этом смысле — вненравствен. Обобщая нравственность на метауровне, он не погружен в нее саму. Он раскрывает механизм перевода в плоскость реального любого желаемого должного. В этом его отличие, например, от талиона — содержательного принципа нравственной практики типа «око за око, зуб за зуб» или от золотого правила нравственности — «не делай другому того, чего бы не хотел, чтобы он делал тебе». Категорический императив — принцип совершенно иного уровня. Он позволяет объяснить фактически любую мораль. Злодей и насильник также рассматривают максимы своего поведения в качестве универсального закона, как и праведник. Вор уверен, что воруют и должны воровать все, те, кто не воруют, для него вне его — воровского — закона.

Поэтому категорический императив — не нравственная норма, а метапринцип любой морали и нравственности. Поэтому он не может браться в качестве принципа практической нравственности социума. Более того, любые попытки трактовки его в качестве нравственной нормы, организующей социальную жизнь, ведут к казарменно-барачной этике, основанной на насилии, к тщеславию ничтожащего других самозванству. Это не только теоретический вывод, но и результат морально-политической практики столетия.

*Долженствующее **тап**: свобода воли как воля к неволе*

Что заставляет следовать закону? придает ему силу долженствования? Кант дает истинно рационалистическое решение проблемы: нравственные действия есть следование общему принципу, по отношению к которому поведение предстает исполнением долга. Поэтому исполнение долга и следования ему, как нравственному принципу, может быть только разум. Для Канта неразделимы разум, долг и добрая (свободная) воля как следование им.

Способность определить самое себя к совершению поступка сообразно с представлением о тех или иных законах может быть только в разумных существах. Поэтому «только разумное существо имеет волю, или способно поступать согласно представлению о законах, т. е. согласно принципам», — пишет Кант. Для него воля свободна только в плане ее разумности. С этим трудно не согласиться. Возражение может вызвать формальное, внеличностное и абстрактное понимание разумности. Разумная воля становится волей долженствующего *тап*. Но это издержки любой рационалистичной концептуализации. Мир европейского рационализма — это механизм, принципиально чуждый свободе, бездушно и внеличностно противостоящий человеку, который в своем бытии должен подчиниться действию всеобщих законов этого механизма. М. М. Бахтиным, кстати, ясно осознавался этот источник внечеловечности и внемужности рационалистической этики: «Печальное недоразумение, наследие рационализма, что правда может быть только истиной, слагающейся из общих моментов, что правда положения есть именно повторимое и постоянное в ней», — писал он¹.

Рационалистическое обоснование нравственности неизбежно оказывается поиском все более «общих моментов», есть путь все большего обобщения и генерализации, обезличения. В конечном счете он ведет к некоей универсально всеобщей категории. И Кант как последовательный рационалист проходит этот путь до конца. Держась за «путеводную нить способности суждения», рефлектирующую сообразно нашим познавательным способностям, он приходит к идее разумной первопричины всего сущего — Бога. Бога не столько живого, сколько универсального *тап*. Человек,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 110.

согласно Канту, «... нуждается в морально мыслящем существе, чтобы для целей, ради которых он существует, иметь существо, которое сообразно с этой целью было бы причиной и его, и мира»¹. Не само по себе, а «сообразно цели»! Сам Кант понимает абстрактность своей абсолютизации долга в трактовке свободной воли, отрицающей индивидуальность поступающей личности. Правда, стоит обратить внимание и на корректность формулировок Канта, говорящего о «морально мыслящем существе». Для Канта идея Бога — выражение конечного универсального общего закона, универсальной причины, конечной цели, для которой все сущее выступает средством.

Суть морального доказательства Кантом бытия Бога, которым он завершает свою во многом итоговую работу — «Критику способности суждения», сводится к тому, что разумное познание законов есть «внутреннее моральное целевое определение своего существования», выполняющее «то, что не достаёт познанию природы, предписывая мыслить для конечной цели существования всех вещей (для чего принцип удовлетворяющий разум, может быть только этическим) высшую причину со свойствами, которые делают ее способной всю природу подчинить этой единственной цели (для которой сама природа служит только средством), т. е. мыслить эту причину как божество»². Восходящий к монотеизму и деизму рационализм и не мог придти к иному выводу. Нравственная философия Канта тем примечательна, что эксплицирует, выявляет и «прорисовывает» все следствия традиционного нравственного рационализма. Имеет смысл проследить главные эти следствия.

Например, относительно «общего долженствования». Это очень крепкий и глубокий корешок самозванства. Последнее — вовсе не обязательно — примитивный эгоцентризм. Его питательной средой сплошь и рядом является коллективизм. Коллективистский механизм самозванства достаточно прост. Оформляется противопоставление «мы» и «они» — все остальные. С ними, которые не «мы», все ясно, к ним применимы все средства, они вне морали, нелюди, поскольку вне поля нашего категорического императива. И не столь уж важно, кто «мы» — эгоистическая семья, банда юнцов, мафия, класс, группа националистов... — по отношению ко всем другим

¹ Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. С. 48.

² Там же. С. 482.

прочий мир будет от слова «прочь!». Внутри «мы» мораль сводится к общим для всех установлениям, подлежащим выполнению. Кто не подчиняется — противопоставляется «мы» и переходит в «они», становится нелюдем, еще хуже — предателем, опасным изменником, врагом, лазутчиком «они», прокравшимся в «мы». Причем любое Я — безответственно и представляет «мы», оно освящено «мы», само будучи квазиреальным. Так рационалистический коллективизм и плодит самозванцев.

Опасность начинается, когда начинают говорить о морали коллектива, духе нации, воле класса, уме, чести и совести партии и т.п. Н. А. Бердяев справедливо подчеркивал: «коллективизм есть *“das Man”*, “лже-реальность”, “квази-реальность”, порождение рационалистического разума, субстантивирующего абстракции, превращающего абстракции в реальность ... Не может быть сознания церкви, нации, класса, но может быть церковное, национальное, классовое сознание людей, группирующихся в этого рода реальности. Абстракции — означают общности не состоящие над личностями, в них входящими, а свойства этих личностей, направленность их сознания, вторичны по отношению к этим личностям и их сознаниям. Ложь коллективизма заключается в том, что он переносит нравственный экзистенциальный центр, совесть человека и его способность к суждению и оценкам из глубины человеческой личности в квазиреальность, стоящую над человеком»¹. Абстракция наделяется волей, разумом, а то и чувствами — говорят же о классовом чутье, а то и об классовых ощущениях! От этой общности исходят нормы, руководящие приказы, диктат. Поэтому коллективизм не может быть не авторитарным, он не может быть свободным.

Коллективизм — не общность людей, индивидов с их интересами, а наоборот — попираание этих интересов во имя «интересов коллектива», определение как безнравственных любых интересов, выходящих за рамки «интересов коллектива». Коллективистская нравственность коллективизирует — рационалистически ничтожа — экономику и политику, искусство и вообще любое творчество. Все они из глубин личности экстериоризируются, переносятся вовне на коллективистские органы. Достаточно в этой связи напомнить опыт КПСС, московские процессы 30-х годов.

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 193.

Внутренняя сокровенная открытость человека обществу, его совесть изымается и диктуется человеку извне: «Партия — ум, честь и совесть»!

Происходит расчеловечивание человека. Жалость, совесть, любовь — ничто перед «интересами *man*», перед его беспощадной ненавистью к врагам и отступникам. Человек становится нормативен и одномерен, подлежащим неукоснительному манипулированию и регламентации во всех сферах жизнедеятельности. Практически речь идет о фашизации общества и, наверное, неспроста, фашизм — порождение этносов, для самосознания членов которых характерно преувеличение роли рационалистических компонентов. И неспроста именно XX век дал такой всплеск фашизации и тоталитаризма.

Отказ от идеи Бога — плоды Просвещения — породил отказ от человека в пользу классового и национального коллективизма. Символами посягательства на человека стали Маркс и Ницше. К. Маркс растворил человека в классовой общности. Человек оказался вытеснен классом. Класс фактически был обожен — возник даже миф о мессианстве пролетариата. Ф. Ницше растворил человека в национально-расовой общности крови — сверхчеловеке. И то, и то — исход и следствия абстрактного гуманизма. И то, и то — отречение рационалистического гуманизма от человека, от собственного гуманизма. Бог умер, но умер и человек.

Два великих самозванца — К. Маркс и Ф. Ницше — дали два великих пути к самозванству XX века, два бегства от человека, два бегства человека от самого себя. Первый путь — социализм. Второй — национализм. Человечество XX века пережило эти два пути как два искушения, — чашу которого сполна испили Россия и Германия соответственно. По ряду причин, о которых речь еще впереди, но два этноса не удержались от этих рационалистических искушений и угодили в исторические ловушки. Западное общество, относительно безболезненно пережив искушение социализмом, попало все-таки на национализм и переболело его, правда и большой кровью. Трагедия России в том, что она поверив социализму, смогла преодолеть его огромными усилиями и начав изживать, тут же угодила во вторую ловушку.

Национал-социализм в Германии, так же как и нынешний российский национал-патриотизм, — венец длительной эволюции

общественной мысли. Это сильная традиция сильных мыслителей. Она безжалостно последовательна. Стоит человеку принять некоторые послышки коллективизма, очищенного от индивидуализма и... коготок увяз — всей птичке пропасть. О. Конт., Ж. Сорель, российские демократы и религиозные философы — тому примеры.

Торжество и апофеоз Просвещения и рационализма — Великая французская революция достаточно многое выявила еще в свое время. Новое летоисчисление и календарь — отказ от «ветхих» традиций. Торжество разума и в новых праздниках Гения, Труда, Подвигов, Народа... — праздников, абстракций, категорий и *man*. Что торжество — культ Разума! Эбертистами и дантонистами был введен и впервые отпразднован 10 августа 1793 года праздник Разума. На площади Бастилии была воздвигнута колоссальная скульптура богини Разума — нового революционного божества. Ей же был посвящен и собор Нотр-Дам де Пари. Противником этого культа был Робеспьер, но только потому, что был поборником другого культа — Верховного существа. Этот культ неперсонифицированного даже в виде статуи божества, создавшего вселенную, то есть полной абстракции вроде «материи» — был введен и отпразднован впервые 8 июня 1794 года. Вот фрагмент плана проведения этого праздника по сценарию «художника Революции» — Жана Луи Давида: «...После первой церемонии, которая заканчивается простой радостной песней, слышится дробь барабана, и пронзительный звук трубы оглашает воздух. Народ собирается, строится в порядке, отправляется. Две колонны идут впереди — мужчины с одной стороны, женщины с другой — двумя параллельными рядами. Каре юношей марширует в том же порядке. Секции следуют друг за другом по алфавитному списку». Вот так — по алфавитному списку, женщины и мужчины отдельно, дробь барабана, звук трубы и колоннами... ГУЛАГ был уже тогда занесен над человеком. И кто были лидеры этого апофеоза? Марат — ярый сторонник террора, казни Людовика XVI — ученый, врач, философ. Робеспьер — ученик Ж.-Ж. Руссо, Дантон — адвокаты. Аббаты Э. Ж. Сиейес, Ж. Ру. Все — рационалисты и как бы сейчас сказали — интеллигенты. «Ощущая опасные, неуправляемые и непонятные силы внутри и вовне себя, человек как бы припоминает свой детский опыт и возвращается к тому времени, когда он чувствовал, что находится под защитой отца, обладающего высшей мудростью и силой, и мог завоевать его

любовь и защиту, подчиняясь приказаниям и стараясь не нарушать запреты»¹. Показательная фрейдовская альтернатива: «...либо строжайшая опека над этими опасными массами, тщательное исключение всяческой возможности их духовного развития, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией»². С этим выводом трудно не согласиться.

Коллективизм оказывается орудием господства, а с ним связывается воля к власти, являясь его как бы продолжением. Им всегда и пользовались в политических переворотах, революциях — как средством оправдания. И не случайно все эти оправдания оборачивались насилием и кровавыми диктатурами. Коллективизм всегда оборачивается тиранией вождей — воплощенных эйдосов квазиреальности, а точнее, пытающихся присвоить себе реальность и ничтожащих ее.

*Самоотверженная марионетка:
от долженствующего уважения к самоубийству*

Каким же образом разум и познание все более общих законов и категорий (вплоть до идеи Бога) приобретают практическую «нудительность»? Неужели практическое долженствование сродни логическому выводу? Даже самый романтический настроенный рационалистический оптимист вряд ли не согласится с тем, что из логического «следует» еще отнюдь ничего не следует в реальной жизни. Кант как честный и методический щепетильный мыслитель рано или поздно должен был дать ответ. И он его дает... в сноске, говоря об уважительном отношении к объективному общему закону. Кант специально уточняет вопрос об уважении, которое, хотя и есть чувство, но принципиально отлично от таких чувств, как склонность или страх. Оно противостоит разуму, не внушено чьей-то извне, а «спонтанно производится самим разумом» — иного понимания трудно ожидать от рационалиста. Когда познаю закон, я познаю его с уважением в том плане, что осознаю подчиненность моей воли этому закону, ограничение («определение» — по Канту) воли законом и сознание этого ограничения и есть уважение — оно есть действие закона на субъект, а не причина закона.

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. М., 1990. С. 150.

² Там же. С. 127.

Не закон для меня закон, так как я его уважаю, а я уважаю его потому, что он закон. Весь так называемый моральный интерес состоит исключительно в уважении к закону, как знанию предела своих возможностей. «Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию»¹. Но Кант идет дальше. Поскольку закон есть выражение всеобщего, а уважение к нему — ограничение свободы воли, постольку в конечном счете, уважение к закону воплощается в долге как подчинении внешнему «надо». Человек выступает средством реализации некоего вне- и над-индивидуального закона, а его уделом оказывается «не ждать ничего от склонности человека, а ждать всего от верховной власти закона и должного уважения к нему...»². Кант неспроста оговаривается об ограничении разумом себялюбия. Субъект для него изначально противостоит чуждому ему миру. Он — носитель исключительно эгоцентрической воли, свобода которой может быть ограничена только извне долженствованием, подчинением внешнему «надо». «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому что находит какое-то удовлетворение в жизни»³ — вот по сути дела подлинный императив рационалистической нравственной философии Канта. Сам он не питает на этот счет иллюзий: «Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков связано с долгом: но стоит только ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы всюду наталкиваемся на их дорогое им “Я”, которое всегда бросается в глаза: именно на нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения»⁴. Не хочется переходить на личности, но — не любил людей Иммануил Кант!

Для рационализма свободна только воля, следующая долгу, в котором оказывается полностью выражена идея доброй (свободной) воли. Эта нравственная философия есть философия смирения, послушания, свободы воли как воли к неволе. Недавно эта концепция получила несколько неожиданную поддержку в очень эвристичной, пожалуй, даже — излишне, работе Вс. Вильчека «Алгоритмы истории», где антропогенез человека разумного объ-

¹ Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т.4. Ч. I. С. 234–238.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 244.

ясняется ущербностью человека как вида¹. Прачеловек утратил «достаточно надежную коммуникацию с природной средой и себе подобными: инстинктивную видовую программу жизнедеятельности». У человека, в силу каких-то неясных причин угасли, ослабли, а то и утратились верные ориентиры в мире — инстинкты. Он оказался без плана жизни, который имеется от рождения у любого представителя любого вида животного мира. И именно в силу этой ущербности человек оказался изначально обреченным на попытки самому построить такой план — на свободу и на творчество — тяжкое бремя человека.

Эта глубокая трагедия по своему осмыслена в мифе о золотом веке, об изгнании из рая. Но познание — не источник падения и причина изгнания, а наоборот — их следствие. Человек стал вольноотпущенником природы, ее люмпеном. Он становится «первым» — самым могущественным и умелым в мире, ибо он «последний» — самый неприспособленный, самый неведающий как жить. Человек познает свободу, ибо он изгнан из причинно-следственных связей природы и вынужден нести бремя выбора и ответственности — осознанной невольной необходимости, ему надо вклиниться в природные связи самому. Он изначальный маргинал. Эти рассуждения В. Вильчека очень остры, проникающи и привлекательны. Но они же позволяют и вытянуть другой корень — не только ответственности и не-алиби-в-бытии, но и самозванства: вынужденность искать самому себе неволю, закон, которому отдаться и следовать. Человек оказывается приговоренным к свободе воли как воле к неволе.

Примерно о том же писал в свое время и П. Я. Чаадаев в своем 3-м письме: «... нет иного разума, кроме разума подчиненного». Человек «всю жизнь только и делает, что ищет, чему бы подчиниться... Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок вещей, в порядок зависимости. Согласимся ли мы с этой силой, или противимся ей, — все равно мы вечно под ее властью».

Но из этого обстоятельства можно делать разные выводы. Либо в направлении неустранимости не-алиби-в-бытии, неизбывности ответственности и познания ее разумом, либо с помощью разума — ухода от нее, послушания и служения высшей воле. Именно

¹ Вильчек В. Алгоритмы истории // Нева. 1990. № 7. С. 142–175.

так и поступает И. Кант. «Высшее существо, носитель этой высшей воли стоит вне мира, устанавливает законы безотносительно к чему бы то ни стало, фактически — произвольно». Таким образом, истинной свободой воли обладает в этой концепции только оно. Человеческий же удел — смирение и послушание высшей воле. Именно в самоотречении видит Кант основу самоуважения как сознания того, что ни в чем не нуждается в силу подчинения закону долга, то есть гармонии с самим собой. Отказ от себя и есть самореализация для И. Канта: «Сердце облегчается и освобождается от бремени, которое его постоянно давит исподтишка, когда в чисто моральных решениях... перед человеком открывается внутренняя свобода, способность настолько избавиться от безудержной навязчивости склонностей, чтобы ни одна, даже самая излюбленная, не имела влияние на решение, для которого мы должны теперь пользоваться своим разумом»¹. Слова Канта звучат вполне в духе буддистской мистики сердца, как самоотречение от себя и изгнание из души всего личностного.

Рационалистическая философия нравственности основывается, таким образом, на самоотречении человека во имя универсального общего закона или категории. Такой подход не только предельно абстрактен, в плане отвлечения от содержания поступка, его условий, но он и абстрактно предельно — в плане оперирования предельными категориями, является своего рода игрой с нравственной бесконечностью. Этот подход не только ригористичен, но и антигуманен. В нем не учитываются и не фигурируют способности, склонности и интересы личности, трактуемой вся как воплощение абстрактно понимаемого долга и растворяемая в абстрактно-общем *тан*.

Можно даже говорить о своеобразном «парадоксе ригоризма» этой философии. Действительно, если нравственно только поведение, выражающее долг как самоотречение, то наиболее нравственным будет полное самоотречение, самоотрицание вплоть до самоубийства. История философии знает случаи такого «практического заключения» — например, австрийский философ О. Вейнингер в 23 года опубликовавший книгу «Пол и характер», в которой он пришел к подобным выводам, покончил с собой. Абсолютно нравственным оказывается самоубийство.

¹ Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 498.

Декларируя свободу как «свойство воли всех разумных существ», Кант понимает свободу фактически как абсолютную несвободу из разумных соображений, как добровольное подчинение. И в этом Кант противоречит самому себе, гордо утверждавшему в «Основах метафизики нравственности», что «человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе... во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель».

Рационалистическая философия нравственности рассматривает человека, фактически, не как цель, а как средство, то есть она в высшей степени антигуманна и бесчеловечна. Поведение человека предопределяется и манипулируется внешними силами. Более того, разум ему оказывается дан именно для нахождения этих сил и подчинения им. Это поведение марионетки, сознательно и ответственно выполняющей свой долг — быть марионеткой или вообще долг — не быть.

*Человекоубийство:
взаимодополнительность палачей и жертв*

Уважение к общему универсальному закону, так или иначе, но ориентировано на определение автора и гаранта этого закона, подчинение его воле, выраженной в законе. Этим высшим субъектом Канта является Бог, но при других условиях, а в условиях практической «земной» нравственности — сплошь и рядом им может быть и лицо, присвоившее себе «божественное» пророчество. В принципе это может быть любой субъект, посчитавший как и Родион Раскольников, что он «право имеет» рассматривать максимы своего поведения в качестве универсального закона.

Субъект — носитель знания общих законов, неизбежно оказывается и всесильным, всемогущим. Зная все причины и все следствия, такой субъект действует безошибочно эффективно, абсолютно рационально. Он оказывается более чем всезнающ и всемогущ — он непогрешим. Человек такими качествами, очевидно, обладать не может. Поэтому если такой сверхчеловек — абсолютный субъект и не Бог, то он претендует на богоподобие. Самозванчество всегда в пределе есть человекобожие.

Так абсолютизация теоретического знания и рациональных концептуализаций оборачивается соблазном непогрешимости и всеислия для носителя этого знания. Все теоретически возможное представляется возможным без ограничений на практике. Субъект начинает считать себя вправе насаждать открывшееся ему, совершая насилие над другими, своего счастья не ведающими, не посвященными в знание — вплоть до убийства. Нравственные тупики одурившего самого себя разума были ярко высвечены Ф. М. Достоевским в духовных исканиях героев его произведений. Достоевский неоднократно подчеркивает «окалеченность» рационалистического сознания, «убивающего и парализующего жизнь», его внеморальность и аморальность, скрытую или явную тенденцию к насилию. «В научных отношениях между людьми... нет любви, и один лишь эгоизм» — эта оценка Достоевского перекликается с наблюдениями современных социологов и методологов науки, а также самих ученых, пытающихся осмыслить природу научной деятельности, что ее необходимым условием является существенная доля эгоцентризма и даже тщеславия исследователя¹. Запомнились тезисы Минца — крупнейшего специалиста по математической логике, представленные на Всесоюзной конференции по логике и методологии науки 1979 года. Согласно Минцу необходимым и достаточным условием создания и развития научной школы или направления является способность их основателей и лидеров не обращать внимания на критику, какой бы аргументированной она ни была.

В принципе, от рационалистического «гносеологического самозванства», узурпирующего право на знание целей и путей их достижения, всего один шаг до нечаевщины и бесовщины-шигалевищины, описанных Достоевским. Другие люди превращаются в средства реализации целей верховного разума — правителя, единолично определяющего «разумность» поведения каждого. Рационалистическое самозванство буквально берет на вооружение упоминавшийся принцип Бармаляя: «всех сделать счастливыми, а кто не захочет...».

Рационалистический догматизм впрямую смыкается с экстремизмом в силу упрощенной схематизации действительности, утопичностью этих представлений и стремления с помощью насилия реализовать эти представления. Это насилие от бессилия, это

¹ Гилберт Дж. Н., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. М., 1987; Селье Г. От мечты к открытию. М., 1987. С. 29, 55–56.

не «сила есть — ума не надо». Это ум без силы. Но очень хочется. Идея есть. И искушение простоты решения. «Акт насилия есть жест слабости» (Н. А. Бердяев). Скорее — жест отчаянной слабости, слабости лишенного корней и питательных токов жизненной реальности самозванства.

Рационализм уповает на законы, причем законы уравниательные — как орудие против стихийного саморазвития. «Сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, — писал Руссо, — сила законов... должна стремиться сохранить его»¹. Поэтому практика абстрактного рационализма предполагает насаждение законов — стрижку всех под абстрактно-общее нормативного *тап*. А требование равенства и справедливости неизбежно должно выливаться и выливается в диктаторские способы реализации этой справедливости. Но за распределительным равенством оказывается обоснованным и сохраненным фундаментальное неравенство массы и самозванных манипуляторов ею, иерархически распределенных по стратам с соответствующими привилегиями. Что они могут — так это формировать очереди и переставлять в них очередность. Например, инвалидам не гарантируется благо, а гарантируется получение его вне очереди — буде оно вообще в наличии, но сам факт наличия блага их уже не волнует — они не производители, а только классификаторы-инвентаризаторы существующего, данного — как и любые теоретики, жизнью не интересующиеся. А если жизнь не соответствует их концепциям и схемам, то тем хуже для самой жизни.

И. Кант подчеркивал, что на абсолютную истину, на универсальную значимость претендует букет из «материализма, фатализма, атеизма, неверия, свободомыслия, фанатизма и суеверия»². С ним трудно не согласиться — так же как и с формулой Л. Г. Ионина: «Кант, не доверяя идеям, доверял людям, их умению самим ориентироваться в мире и обществе, тогда как Робеспьер, не доверяя людям, безраздельно верил в идею...»³. То, что само собой подразумевалось философом Кантом, практикам его философии затмевалось простотой идеи.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 189.

² Кант И. Собр соч.: В 6 т. Т. 6. С. 27.

³ Ионин Л. Г. Слово и дело критики. М., 1989. С. 32.

Всякая самостоятельность мысли и действия подозрительна. В высшей степени показателен в этом плане «Декрет о подозрительных», принятый учениками Канта и Руссо 17 сентября 1793 года:

«Немедленно по распубликовании данного декрета все подозрительные лица, находящиеся на свободе на территории Республики, подлежат аресту.

Считаются подозрительными:

1. Те, кто своим поведением, своими связями, своими рассуждениями или писаниями выказывали себя сторонниками тирании, федерализма или врагами свободы;

2. Те, кто не может представить в предписанный законом от 21 сего марта форм к удостоверению о своих средствах к существованию и выполнении своих гражданских обязанностей;

3. Те, кому было отказано в удостоверении о благонадежности;

4. Общественные должностные лица, устранившиеся или смещенные со своих должностей Национальным Конвентом или его комиссарами и не восстановленные в своих правах, особенно те, кто был смещен или должен был смещен на основании закона от 14 сего августа;

5. Те из бывших дворян, считая мужей, жен, отцов, матерей, сыновей или дочерей, и агентов-эмигрантов, кто не проявлял своего постоянного влечения к революции...».

Немудрено, что тюрьмы революционной Франции были наполнены моментально, никаких бастилей уже не хватало. А Александр Шометт в речи на Совете Коммуны 10 октября 1793 года предлагал также считать подозрительными:

«1. Тех, кто в народных собраниях мешает коварными речами, шумными криками и ропотом проявлению народной энергии;

2. Тех, кто будучи более осторожными, говорит загадочно о бедствиях Республики, сожалеет о судьбе народа и всегда готовы распространять дурные вести с притворной печалью;

3. Тех, кто смотря по обстоятельствам менял свое поведение и язык, кто, умалчивая о преступлениях роялистов и федералистов, с жаром распространяется о легких ошибках патриотов, и, чтобы казаться республиканцами, высказывает притворную суровость и строгость, которые исчезают немедленно, как только дело коснется какого-нибудь умеренного или демократа;

4. Тех, кто сожалеет об откупщиках и алчных торговцах, против которых закон обязан применить свои меры;

5. Тех, кто имея постоянно на устах слова “Свобода, Республика и Отечество”, часто посещает бывших дворян, контрреволюционных священников, аристократов, фельянов и умеренных и заботится об их судьбе...

8. Тех, кто, не совершил ничего против свободы, не сделал ничего и для нее».

Очень напоминает любую вспышку «света разума» и «справедливости» — в послеоктябрьской России, нынешних заклинаний против очернителёй. Главное — всех «подозрительных в кутузку и в расход или на гильотину». Недаром в годы Великой революции орудие убийства стало национальным символом Франции — ее изображения были на тарелках, конфетных коробках, а на улицах распевалась очень милая песня «Перманентная гильотина»:

Депутат наш Гильотен
Знает медицину
И слабительным затем
Предписал машину —
Очистить Францию скорей
От подозрительных людей...
 Гильотина, веселей,
 Эй, на гильотину!
 Кто плетет и ночь и день
Козней паутину,
Получает тот мигрень
И мурашки в спину.
Чтоб вылечить этих господ,
Их всех придется в свой черед
 Послать на гильотину!
 Франция изгнала вон
 Сброд дворян старинный,
 Старый строй разбит, сметен
 И лежит руиной !
Но для дворян оставлен все ж
Вместо привилегий — нож
Острый гильотины !

Сиятся они сейчас —
Тщетно без причины —
Разделить войною нас
На две половины.

И мы пошлем всю эту знать
Благородно умирать
На гильотину !

.....
Промашки только не давай
Работать не переставай,
Машина, эй живет!

«Пыши, машина, шибче-ка!..». Кстати, о комсомолках. Решающим фактором успеха рационалистического насилия является личная убежденность, фанатичная вера вождям, личная преданность самоотверженных марионеток, их храбрость и жертвенность во имя идеи, жизнь как постоянный подвиг.

Рационализм порождает как бы две философии нравственности, к которым он тяготеет как своеобразным полюсам: с одной стороны — свобода, а точнее — своеволие «богоподобного» самозванца, с другой — «свобода» смиренного исполнителя долга по отношению к его воле как закону. Освященный рационализм дополняется рационалистической святостью. С одной стороны — «принцип Бармалея», с другой — «парадокс ригоризма». С одной стороны — насилие самозванца над другими, мировоззрение насильника, с другой — добровольное признание его права на насилие, мировоззрение жертвы. Фактически же речь идет о едином мировоззрении, требующем от личности поведения раба, который не может позволить себе даже мысли о сомнении и протесте против воли самозванца — абсолютного субъекта, учением, с помощью которого, как говорил Ф. Ницше, обманывают человечество, с одной стороны, а с другой — люди обманываются сами.

Это мировоззрение оправдывает самозванство и произвол. Властные структуры оказываются носителями высших ценностей просто потому, что они есть. Сами же ценности — типа тех же ума, чести и совести — из человеческого сердца, сердцевины души отчуждаются и изымаются. В принципе, каждая тирания опирается на такую двоякую философию поведения, рассматривает ее как идеал,

к которому она всеми силами и средствами склоняет общество. Последнее рассматривается как безликая масса, послушная воле властителя и с благодарностью и благоговением («уважением» Канта) эту волю реализующая. Политические доктрины и практика диктатур XX века и прошлого дают наглядные и убедительные примеры воплощения такого двуединства крайних позиций рационалистической философии нравственности.

Причем крайности эти сходятся, поскольку крайними выражениями этих двух полюсов «логически последовательного» рационализма является убийство: либо другого человека, либо самого себя — «Смерть решает все проблемы», — говаривал великий вождь и учитель народов — И. Сталин.

Это мировоззрение, объединяющее насилие и самоотречение перед ним, убийцу и убитого, право убить и быть убитым. Это мировоззрение, которое способно объединить и оправдать идеологов геноцида и сталинщины, политиков им руководствующихся, исполнителей приказов и их жертв. Разумеется, ситуация уравнивания палачей и жертв экстремальна. Однако перед лицом нашего времени, порожденных им кошмаров тоталитаризма — от гитлеровско-сталинского до «мотыжного» полпотовского — современному человеку приходится иметь дело с массовой психологией и массовым сознанием палачей и жертв, с типологией человекоубийства от изоциренно индивидуального до всеобщего ядерного конца света, с механизмами манипулирования поведением миллионов людей, с принуждением их к утрате способности и желания самостоятельно ответственного мышления и таких же поступков.

Речь идет не просто о массовом сознании в условиях гитлеровской Германии, сталинщины, полпотовской Кампучии и подобных исторических «экспериментов», а о действительном проникновении и развитии в общественном самосознании идеи возможности, а то и необходимости человекоубийства. Фашизм, левый и правый экстремизм, терроризм, в том числе и международный, националистический и религиозный фанатизм — лишь крайние проявления такого самосознания. Призывы расправиться, отомстить, расстрелять и повесить всех, кто проявляет инакомыслие, проникающие на страницы газет, — свидетельство наличия таких тенденций в архетипах сознания. «Опыт» концлагерей, индустрии средств массового уничтожения, политический геноцид, экологические катастрофы,

угроза ядерного самоуничтожения — все это создает массовую психопатологию феномена массовых убийств беззащитных людей. Это мир, в котором действуют не столько конкретные люди, сколько (в том числе и возможные) палачи и жертвы, «твари дрожащие» и «право имеющие». То, о чем только размышлял Достоевский, ставя мысленные эксперименты о возможности счастливого мира на основах разума, построенного на «слезе ребенка», обернулось реальностью, в которой дети просят сидя надо рвом под дулом автомата: «Дядя, скорей!».

Реплика В. В. Розанова о том, что есть только две философии — выпоротого и ищущего, кого бы еще выпороть, в начале века могла выглядеть остроумным парадоксом. Сейчас, в контексте опыта XX столетия, мысль эта выглядит зловещей, по-своему пророческой. Исторически человечество накапливало и теперь накопило такую силу, столько средств массового уничтожения, что их достаточно, чтобы убить каждого жителя планеты больше чем четыре раза! Вот и происходит расслоение на безвольных и рвущихся к «красной кнопке», готовых к решению вопроса «быть или не быть» в плане «быть — им», а «не быть — всем прочим».

*Рационалистический утопизм:
безответственная тотальность и
тотальность безответственности*

Обе стороны рационалистической нравственности — и «принцип Бармалея» и «парадокс ригоризма» — сходятся в главном — программируемости мира и поведения неким универсальным законом. Поэтому буквально «все разумное действительно, а все действительное разумно» и, значит, — справедливо. Причем справедливо и для палачей и для жертв, для выпоротых и для ищущих, кого бы еще выпороть. Раньше уже говорилось о «синдроме палача» — его обиде на непонятливость жертв в справедливости их казни. На воротах фашистского комбината смерти красовалась умиротворяющая надпись «каждому свое».

Естественная человеческая потребность — видеть мир осмысленным и справедливым, оправданным. По воспоминаниям жертв сталинских репрессий, их близких, видно, на какие отчаянные ухищрения идет сознание, чтобы объяснить и оправдать происхо-

дящее. Но на каких основаниях сравниваются сущее и должное, во имя каких интересов будет осуществлено в их единой плоскости действие? Тотально общая рационалистическая нравственность отбирает у человека обоснование интереса, даже саму возможность такого обоснования и выбора. Человек обязан принять за него выработанную программу, без него принятые решения и реализовать их без сомнений и раздумий.

Л. Г. Ионин видит водораздел между конструктивным и экстремистским поведением по линии «уверенность — неуверенность». Что движет человеком: сомнение в обоснованности предстоящих действий и сознательный выбор в итоге сомнений или наоборот — стремление к самоподтверждению?¹ Но разве Сократ был неуверен в правильности своих действий, в том числе относительно собственной казни? Разве И. Кант, Т. Адорно, К. Поппер — ряд можно продолжать — люди неуверенные? Представляется, что дело не в субъективной уверенности, а именно в стремлении к самоподтверждению. В случае экстремистски-самозванческой мотивации даже неудачи оказываются подтверждением первоначальной схемы — как результат жестокого противоборства сил зла, классовой борьбы и т. д. Утрата собственного авторитета оказывается следствием вражеской пропаганды, очернительства прессы и т. д.

Так или иначе, но человек оказывается абсолютно несвободен в обосновании своих поступков, но зато он полностью свободен от ответственности за его последствия и результаты. Ведь это было не его решение! Он только исполнял приказ, подчиняясь чужой воле. Он всего лишь средство и орудие этой воли — не более. Тем самым рационализм лишает философию нравственности собственно поступка — сознательного и вменяемого действия.

Социум, руководствующийся внешним «надо», оказывается принципиально антигуманным, вничеловеческим, отрицающим человеческое достоинство. И это неизбежно. Как экологическим следствием буквальной технической реализации научных абстракций является разрушение живой природы, так и буквальное отождествление рациональных представлений о природе этического с реальной практикой нравственной жизни превращает социальную жизнь в кошмар бюрократической рациональности. Безжизненные

¹ Там же. С. 42.

рационалистические абстракции для своего воплощения предполагают административный нажим специального бюрократического аппарата. Рационалистические абстракции в теории оборачиваются бюрократическим рационализмом в жизни. Целью любой рационалистически-бюрократической утопии является внеэтическое законосообразное функционирование общего и отрицание — вплоть до уничтожения — человеческой индивидуальности. Так не только в литературных утопиях Ф. М. Достоевского, А. Платонова, Е. Замятина, Д. Оруэлла, так и в жизни: сталинщина, полпотовский режим и т. п.

Торжествующий гуманизм — источник самозванства. Панразумность действительности предопределяет ее внеморальность. Оправданная разумом жизнь — оправдана вне морали, в лучшем случае — эстетически. Поэтому можно утверждать, что гегельянство — источник нищенства. Мир предстает как объект воли. Дорога метафизическому самозванству открыта, ее открывает рационалистический разум. «Всякое знание абсолютного бытия, — писал Н. А. Бердяев, — есть акт самоотречения отпавшего разума во имя Разума универсального, и благодать интуиции дается этим смирением, отказом от самоутверждения...». Рационализм, эмпиризм и позитивизм, апеллируя к разуму или чувствам индивидуального субъекта, становятся самоутверждением отпавшего малого разума, его претензией на верховенство над разумом абсолютным. Следствием этого является не что иное, как отрицание реально общего, во имя общего концептуального.

Можно говорить о метафизической вине разума и рационализма. Сознание, совесть и ответственность как факторы личностного поведения, требуют именно личных усилий понимания и осмысления действительности, реализуют личную экзистенцию человека. Разум же бессовестен. Он нуждается только в объективности знаний, их ясном выражении и эффективности оперирования ими. Интимное тождество рациональности и эффективности уже рассматривалось мною специально в книгах «Логика целевого управления», «Разум, воля, успех» и «Проблема осмысления действительности» — не буду повторяться. Рационально то, что позволяет достичь цели и желательно — с меньшими средствами.

Разум способен объяснить что угодно в каких угодно целях. «Ум — подлец», — писал Ф. М. Достоевский, — потому что «ви-

ляет». Разум не только бессовестен, но и внеличностен, стремится к обезличиванию знаний, изживанию из них субъективных деталей, страстей, интересов. Более того, рациональность, особенно ее сердцевина — научная рациональность, ориентированы не только на внеличность, но, в погоне за объективностью, даже на вне (бес?) человечность, на максимально возможное вычищение человека из картины мира. Неспроста именно в эпоху Просвещения и прочие эпохи «просветительства» и культа разума возникает стремление вывести разум из-под контроля совести и ответственности. Утверждение просветителя XVIII века Ламетри, согласно которому «... самое важное... это освободить человека от угрызений совести», впрямую смыкается с обещанием Гитлера освободить немцев от химеры совести» и со сталинской сентенцией «Наивно читать мораль людям, не признающим человеческую мораль».

Для самозванца, которому «все ясно», главный вопрос — вопрос о власти. Он один имеет для него смысл. Вопрос о цели для него ясен, главное — заполучить средства достижения. Поэтому единственная мировоззренческая защита от самозванства, фильтр от него — акцент не на власти, а на средствах, гарантия от насилия. Судить не по целям, а по средствам. Не цель — желаемый результат оправдывает средства, а средства определяют и формируют конечный результат. И правы были российские левые эсеры, задолго до Сартра провозгласившие понимание гуманистического общества: «Социализм это свободный поступок». Но кто их тогда понял? и вообще услышал?

Воплощение идеала главного чевенгурского «теоретика» Проши Дванова: «... думает не более одного человека, а остальные живут порожняком и всегда вслед первому... все себя знают, а никто себя не имеет» — практический итог рационалистической философии нравственности. Разум оказывается данным человеку единственно для того, чтобы, говоря современным языком, встроиться в качестве средства, «винтика» в некую целевую программу замысла высшего субъекта. Стремление человека к свободе оказывается послушанием, а свобода воли — волей к неволе.

С человека, отрекшегося от своей воли, снимается и всякая ответственность за совершаемое им. Он действует во имя высших целей, исполняя некую высшую волю. Это не только избавляет от сознания ответственности, но и наполняет жизнь целью и смыс-

лом, которых она до сих пор была лишена. Чем и привлекательна власть деспота и тирана, различные виды фюрерства и дучизма для обывателя. Они приобщают его к истории и «великим свершениям», оправдывая возможно не сложившиеся жизнь и судьбу. Для этого надо сделать так немного — вверить свою судьбу воле вождя. Особенно такая перспектива привлекательна различным маргиналам, личностям неукорененного бытия, несложившихся судеб. Поэтому именно к ним — и маргиналам и люмпенам — апеллирует всегда рационалистический утопизм. И это столь же неизбежно, как и конечный разгром Советов большевиками в 1918 году с помощью комбедов — реальное начало гражданской войны, реальная антисоветская узурпация власти от имени власти Советов.

Рационалистическое — познание, объяснение и оправдание ответственного поступка, абсолютизация его рациональных сторон, отрыв его от вменяемости — ведет не только к самозванству, но и к психологии иждивенчества, духовной апатии, халатности и безответственности — наследию сталинщины в нашем обществе. Здесь кроется одно из объяснений живучести бюрократии, атрибутами которой являются личная преданность в сочетании с полной личной безответственностью, бездушие и «тайнство для посвященных» бюрократического аппарата. Тотальная якобы ответственность — громоздкий аппарат контроля, строгая личная ответственность нижестоящих перед вышестоящими, наличие ответственных работников — не может иметь, как уже отмечалось, практическим следствием ничего, кроме столь же тотальной безответственности. Работа делается не для дела, а «для комиссии». Инициатива направлена на поиски ухода от личной ответственности в случае возможной проверки, следствием чего является поиск и обоснование запретов, как «не надо», а не на конструктивное «как надо». Силы и энергия направлены не на решение реальных проблем, а на поиски объективных причин, мешающих их решить. Виноват при этом будет кто угодно — жена, дети, соседи, железная дорога, смежники, суровая зима, жаркое лето, происки врагов — только не сам работник, не сама личность. И такой работник знает, что чем более он будет лично предан руководству, тем большее ему спишется: и начальством и собственной совестью.

*Беспомощность, мизология и иррациональность
рационалистического активизма*

Абстрактна и формальная философия нравственности — мировоззрение не только антигуманное, но, фактически, и не действенное в качестве основания поступков. Оно выражается в запретах и заповедях типа категорического императива, которые остаются теоретическими обобщениями, не наполненными действенной силой. В самих заповедях и запретах действенной силы поступка нет и быть не может. Вопреки чаяниям абстрактных гуманистов, люди не спешат руководствоваться «абсолютными» принципами. Даже такой абсолютный запрет, как «не убий», если посмотреть на него исторически, выглядит не более чем заклинанием или даже мольбой жертвы, перевернутым отражением правды жизни, если не издевательством над нею.

Антигуманность и практическая бездейственность абстрактно-рационалистической философии обусловлены тем, что она оторвана от живой ткани бытия, от его источника в сердце души. Ее исходной отправной точкой служит абстрактное понимание категории общего: принципа, закона, императива и т. д. Как в математической теории множеств, социальный человек понимается как элемент некоего множества, объединяемого лишь каким-то общим свойством — в данном случае — подчиняется какому-то принципу или закону. Такая трактовка неизбежна, хотя бы в силу чисто классификационной установки, приводит к утрате идеи движения, развития, действенности. В социально-культурной и политической практике это оборачивается ориентацией не на дело, а на контроль за ним, не на учет живых интересов живых людей, а на насилие над ними. Насилие от собственного бессилия. Дело философов объяснить мир и не дай Бог им браться за его переделку.

В конечном счете сам разум оказывается вещью сомнительной и весьма проблематичной. Так, несмотря на отстаиваемую им идею разумности доброй (свободной) воли, Кант подчеркивал, что разум не дает пути к счастью, наоборот — уводит человека от «истинной удовлетворенности» в мир все большего «количества тягот и забот». Поэтому, отмечает Кант, «у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень мизологии, т. е. ненависть к разуму... Поэтому они в конечном счете

не столько презируют, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо более руководствуется простым инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение»¹. Кант относится к разуму, как Пьер Безухов, завидующий цельности и природной простоте натуры Платона Каратаева, не разъединенной рефлексиями просвещенного разума. По истине, разум и счастье — две вещи несовместные.

В этом Кант вновь противоречит себе же. С одной стороны, он обосновывал благоразумие как умение выбрать оптимальные и рациональные средства для достижения желаемого — в конечном счете счастья (с. 254 «Основ метафизики нравственности»). А на с. 230 он же писал: «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было бы сохранение его, его преуспевание — одним словом, его счастье, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения...». Эта цель, согласно Канту, гораздо легче и точнее достигалась бы инстинктом, а на долю разума выпало бы «размышлять о счастливой склонности своей природы, восхищаться ей и благодарить за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинять слабому и обманчивому руководству его свою способность желанья и ввязываться в намерение природы... Одним словом, — продолжал Кант, — природа воспрепятствовала бы практическому применению разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту».

Таким образом, хотя счастье и является следствием благоразумия, сам разум к счастью не ведет. Истинно рациональным (рассудительным, разумным и логичным) оказывается «поступок» безрассудный, инстинктивный, лишенный разумного начала — это ли не парадоксальный итог рационализма?

Между прочим, этот итог, с одной стороны, вполне соответствует приводившимся предположениям Вс. Вильчека о том, что разум коренится не в силе, а в генетической слабости человека, неспособного к инстинктивному поведению, лишенного его программы.

¹ Кант И. Собр соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. С. 230–231.

С другой — вполне соответствует также приводившейся гипотезе В. Ф. Поршнева о происхождении языка — как компенсации недостаточности в человеческом поведении 1-й сигнальной системы. А с третьей — вполне подтверждается развитием постиндустриального общества «потребления» и «благоденствия», которому на современном этапе характерны рост иррационалистических, мистических умонастроений, отказ от рациональных, разумных аргументов обоснования не только обыденной жизнедеятельности, но и даже научной деятельности — как это имеет место в «анархической» теории познания П. Фейерабенда или в нынешней критике сайентизма.

Отказ от разума — достойное «логическое» следствие рационализма. «Поглупеть» призывал Б. Паскаль, «быть проще» — Л. Н. Толстой, «избавиться от логики» — Ф. М. Достоевский. Более того, в обществе, которое соответствует идеалу «тоталитарного рационализма» сами разум и знание становятся опасными для их носителя. Любое отклонение от «разумного порядка», в том числе и от естественного — стихийное бедствие, несчастный случай, поломка технического устройства — будет рассматриваться как проявление злой воли, как результат заговора, диверсии, происков. Следствием этого неизбежно будет своеобразная «охота на ведьм». Поэтому человек, хотя бы самую малость знакомый с предметом несчастья, бедствия или поломки, — «специалист» — будет рассматриваться как знакомый с этой злой волей, причастный ее силе, а значит, и разделяющим ее ответственность. Фактически специалист становится подобным шаману, который может действовать с этой темной силой заодно, может, если захочет, подчинить ее себе. Он постоянно находится под угрозой гнева «соплеменников» и их возмездия. Очень небезопасно быть носителем знаний и просвещенного разума в обществе, построенном тотально «разумно».

3.2. Самооправдание насилия

Насилие, мораль и политика; Террор и нравственная ловушка терроризма; Нелинейная модель мотивации к насилию; Мифологичность рационалистической идеологии: три источника и три составные части сталинизма; «Основной вопрос философии» или материалистический идеализм; Иррационалистический рационализм; Самоутверждение утопизма; Единство материализма, рационализма и утопизма как собственных противоположностей; Апофеоз мифократии; Сатанинская гордыня или откуда и куда?

Я звался Каином. Познав мои страданья,
Господь украсил адом мирозданье.

Хорхе Луис Борхес

Насилие, мораль и политика¹

Проблема насилия играет ключевую роль в морали, философии нравственности, политической философии. Проблема допустимого насилия в воспитании и праве (пресловутое «добро с кулаками»), понимание власти как легитимного насилия, государства как института имеющего право на насилие, вплоть до смертной казни, этические проблемы самой смертной казни — только некоторые примеры, первыми пришедшие на ум.

Особую актуальность проблема насилия приобрела в политической морали, серьезным вызовом которой стала проблема терроризма — индивидуального, классового, национально-этнического.² Показательна динамика терроризма. В случае «нечаевщины» и ее поздних последователей в духе народовольцев и российских эсеров, удар был направлен на отдельных противников, как бы многочисленны они не были — речь шла об индивидуальном терроре. Марксизм-ленинизм уже оправдывал и практиковал классовый террор, национал-социализм видел своей мишенью народы, определяемые по расовым и конфессиональным признакам. Современный исламский терроризм видит своего врага во всем «западном». А точнее — всю современную постиндустриальную цивилизацию.

¹ Этот и последующий фрагменты впервые были опубликованы в: *Тульчинский Г.Л. Стереометрическая модель мотивации к насилию // Наследие. 2016, № 1 (8), С. 69–80.*

² *Петрицев В. Е. Что такое терроризм, или Введение в террорологию. М.: КРА-САНД, 2013.*

В таком чудовищном явлении как геноцид¹ главное — не просто массовые убийства, а оправдание этих действий, имеющих целью уничтожение целого народа, стирание его с лица земли, лишение возможности жить, любить, рожать детей, продолжать культуру. Геноцид начинается, коренится в определенном состоянии общественного сознания, находящего нравственные основания для массового уничтожения людей только потому, что они не просто «какие-то не такие», а заслуживающие вычеркивания из жизни, из истории человеческого рода.

Дело еще и в том, что источником этой мотивации является не просто злая воля безответственных политиков. Их пропагандистские приемы находят благодарный отклик, они отвечают на существующий массовый запрос на эти «простые ответы на сложные вопросы». Аргументы и призывы ложатся в благодатную почву, чтобы прорасти массовым одобрением насилия и даже массовым участием в нем, как это было с массовым участием не только гитлеровцев в «акциях» по уничтожению евреев в Восточной Европе, или с участием курдов в этнических чистках армян в Турции и Ираке.

Насилие — действия, предпринимаемые в отношении человека и общества против их воли, препятствующие или ограничивающие реализацию их воли. Иначе говоря, любое насилие есть конфликт воли, и для его реализации необходимо наличие хотя бы двух воли, а разрешается этот конфликт путем недобровольного подчинения одной воли другой... Однако, связывая насилие с конфликтом, не следует забывать, что насилие — не форма конфликта, а уровень, степень конфликтности ситуации.

Некоторые философы и социальные психологи (Ф. Ницше, К. Лоренц) рассматривают насилие как феномен, глубоко укорененный не только в человеческом существовании, но вообще в существовании живых организмов. Так, в животном мире (включая приматов) насилие носит трофический (пищевой) характер (что, кстати, чрезвычайно редко применяется по отношению к представителям своего вида), связано с защитой или расширением ареала (территории) обитания, защитой детенышей, борьбой за продолжение рода, доминированием в стаде...

¹ *Тульчинский Г.Л.* Роль геноцида в национальном самосознании. // Геноцид в исторической памяти народов и информационных войнах современности. М.: Ключ-С, 2015. С.154–167.

Политическая власть, возникновение государства фактически продолжило те же самые интенции насилия: войны и контроль ресурсов, геноцид, религиозные войны, обеспечение безопасности, контроль, санкции. Политика — это не только идеи, но и реализация идей, т.е. действие, в том числе и принуждающее. Недаром одно из общепризнанных определений власти трактует ее как право на легитимное насилие. И такое насилие должно быть рационально обосновано, т.е. обладать характеристиками нормативности, целесообразности, оптимальности, а значит, сознательности (вменяемости и ответственности).

Насилие в политике используется: при захвате власти; при удержании власти; при модернизации, проведении реформ, которые не пользуются поддержкой и встречают сопротивление (организационное или также личностное). Насилие активно проявляется в политике: как агрессия и сопротивление агрессии, как легитимное государственное насилие, как различные формы нелегитимного насилия (от протестных агрессивных действий до терроризма).

В политическом насилии можно различать насилие государственное (оправданное и неоправданное) и негосударственное (внутри страны, транснациональное).

Оправданием насилия может служить закон или международный договор. Именно так традиционно и оправдывается насилие против тех, кто не принимает «наш» закон: они вне закона, нелюди, подобны зверям, по отношению к которым оправдано любое насилие.

Не менее парадоксально и «мягкое насилие» — манипулирование, неосознаваемое объектами манипуляции, фактически соблазнение — способность сделать так, чтобы другие захотели то, что от них требуется. Обычно разоблаченная манипуляция жестко бьет по манипулятору. Люди могут простить обиду, ошибку, даже измену (в случае искреннего раскаяния) или преступление (особенно совершенное вынужденно), но манипуляция — это не ошибка, не слабость, а злая расчетливая воля, когда других держат за игрушки. И такое не прощается. Это, кстати, объясняет, почему в странах с режимами, построенными на манипуляции, история носит непредсказуемый характер, нет кумулятивного, связного понимания истории: она постоянно переписывается, герои оказываются злодеями, преступники — героями, города и улицы переименовываются...

По сферам проявления насилие бывает:

- информационное (манипулирование, убеждение, переубеждение, информационные и смысловые войны);
- экономическое принуждение;
- физическое — от ограничения свободы до военных действий как в самой стране, так и за рубежом.

Тем же насилием являются и формы борьбы с властью: протестные движения, восстания, национально-освободительные и гражданские войны, революции, различные формы преступности, терроризм.

Практически все актуальные проблемы и темы политического дискурса связаны с насилием:

- власть: захват, удержание, распределение, наказание связаны с различными формами насилия в различной степени;
- терроризм — как сам террор, так и борьба с ним есть насилие;
- манипулирование давно уже носит название мягкого насилия;
- модернизация, инновация предполагают преодоление сопротивления им, т.е. опять предполагают определенное насилие или хотя бы готовность к нему.

Столь же разнообразны и формы насилия... Примерами насилия могут служить:

- убийство или нанесение вреда физическому или психическому здоровью;
- отъем, кража, уничтожение, порча собственности;
- ограничение свободы передвижения и видов деятельности;
- принуждение к занятию какой-либо деятельностью или исповеданию какой-либо идеологии;
- силовое изменение политического режима и социально-экономического порядка.

Источниками, причинами, вызывающими насилие могут быть:

- психические причины: нездоровье, психотизм, состояние аффекта;
- социальные конфликты, конфликты интересов;
- криминал: хулиганство, разбой, грабеж, убийство;
- политические цели: войны (как международные, так и гражданские), революции, восстания....

Получается, что насилие — характеристика ситуации, но не сущности. Но тогда где критерии выбора и допустимости форм

насилия? В случае с допустимостью насилия это должен быть выбор свободной и разумной воли, но где и каковы критерии, которыми она может руководствоваться?

Моральный выбор реализуется между двумя крайними полюсами насилия:

— либо человек человеку волк, и для того, чтобы выжить, чтобы завоевать место под солнцем, надо быть безжалостным по отношению к другим, которые ограничивают твои возможности питания, продолжения рода. Крайним проявлением такой безжалостности будет убийство другого;

— либо, если ты понимаешь, что своим существованием ты мешаешь другим, ограничиваешь их возможности самореализации, то не мешай, уйди, в крайнем проявлении убей себя.

Этот своеобразный «парадокс ригоризма» — позиция либо палача, либо жертвы — задает две крайности (подобные ультрафиолетовой и инфракрасной границам, между которыми расположено все разноцветие солнечного спектра), между которыми и реализуются варианты морали и морального выбора. Тогда зона морали есть зона интерпретаций, оправдывающих применяемое действие.

Согласно М. Фуко, политическое насилие суть некая культура принуждения, реализующая конкуренцию моралей. Тогда получается, что политика — игра свободных волей, в которой взаимное насилие есть условие свободы и самоопределения, а история и жизнь в целом предстает в духе Ф. Энгельса или Л. Толстого не просто равнодействующей волей, но равнодействующей всеобщего взаимного насилия. А узурпация кем-то «свободного разума» порождает «угнетение тел», превращает власть в законное насилие, а еще точнее, властное насилие — в закон. Именно так понимал политическое насилие Ж. Сорель, различающий насилие власти, Господство, претендующее на Разум, и насилие революционное, творческое, действие Разума против Господства.

Насилие настолько распространено в социальной жизни, что можно говорить об определенной его культуре: символической, стилистической, правилах и нормах — национально-этнических, конфессиональных, корпоративных.

Несмотря на призывы к толерантности, специальные программы, направленные на снижение роли насилия, интерес к философии

и практикам ненасилия в современном обществе сохраняется высокий уровень агрессии — как в политике, так и в обыденной жизни. Соответственно предпринимаются активные попытки осмысления феномена, если не «культуры» насилия, следствием чего является интенсивное формирование дискурса насилия, включая его наиболее радикальную форму — *argumentum ad mortem* (аргумент к смерти). Этот тип аргументации проявляется не только в рассуждениях, использующих «смертные» термины, что придает доводам особую убедительность («Все люди смертны», «Все там будем» и т.п.), но и в апелляции к возможным практическим выводам, в прямой угрозе жизни оппонента или его близких («Стой! Стрелять буду!», «Если вам дорога жизнь вашей дочери, вы сделаете это»), угроза самоубийством. К подобного рода аргументам прибегают не только шантажисты, грабители, рэкетеры, но и органы охраны порядка, службы безопасности. Примерами *argumentum ad mortem* являются угроза военных операций во внешней политике, законодательное требование смертной казни, настойчивость на необходимости введения чрезвычайного положения... Сила *argumentum ad mortem* в апелляции к биологическому или (и) социальному пределу человеческого существования «Пусть тебя не будет!». «Я вычеркиваю вас из списка живых» — в такой высокопарной форме выражал эту идею главарь банды анархистов из кинофильма «Достояние республики». Широко пользовался этим приемом *anti-dixi* И. В. Сталин. «Есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблем!», «Смерть решает все проблемы» — не только рассуждения, но и практические, реализованные в общенациональном и международном масштабе программы действий — политических кампаний, репрессий, аппаратной работы, отношений в правящей элите.

Такая аргументация характерна для «до-логических» сообществ с неразвитой и невостребованной логической культурой социальной коммуникации, с целерациональностью, апеллирующей не к закону, а к силе, не к свободе, а к произволу. Если власть вне морали, творится, утверждается вне институциональных рамок, вне институциональной свободы и ответственности, в том числе насилием, то формирование легитимности напоминает «стокгольмский синдром» (когда у заложников формируется оправдание действий своих захватчиков и даже возникает симпатия к ним). С этих позиций утверждение легитимной власти предстает неким

подобием садо-мазохистского комплекса. А мораль и культура возникают в процессе выработки объяснения и оправдания утверждения власти.

Так, в случае чрезвычайного положения, революции, переворота легитимность новой власти обеспечивается последующими интерпретациями. Иногда такой «первоакт насилия» не укладывается в сложившуюся систему институтов, выносится за рамки морали, предстывая сакральным действием. И чем чудовищнее такое преступление, тем более сакральна будет власть, возникшая на его основе. Неслучайно в большинстве традиционных мифов власть утверждается с помощью некоего действия, недопустимого в рамках профанной морали. У самого же суверена в момент совершения акта утверждения власти морального выбора нет. Он возникает не до, а после — как объяснение, как интерпретация, рационализирующая мотивация.

Однако власть и ее силу ни в коем случае нельзя отождествлять с насилием. Сила как способность к свершению (так, английское слово *power*, означающее власть и силу, производно от *posse* — быть способным) является основой жизни, существует во всех ее проявлениях: как жизненная сила (витальность), как самоутверждение, как способность к защите, и только потом как агрессия и насилие. Быть способным к самореализации, самоутверждению является основанием суверенной свободы, способностью к ее реализации. Добро отнюдь не является отрицанием силы, бессилием. Именно бегство от реальности, от ответственности за происходящее, политическая апатия и оборачиваются насилием.

Мотивация к применению насилия может быть связана с искушением простых решений; принудительным нововведением; симптомами слабости и некомпетентности. Поэтому нередко политический нравственный выбор заключается в альтернативе: либо принять ответственность за свои возможности, свои силы (потенциальное «зло в себе»), либо перекладывать ответственность на внешнее зло («приносить жертву Сфинксу за стеной»), которое оказывается проекцией собственной вины за собственное бессилие. Невыносимая вина за собственное бессилие вызывает в качестве оправдания за него некое могущественное внешнее зло. Неслучайно соскальзывание общества к авторитаризму, диктатуре, а то и тоталитаризму является следствием глубокой депрессии.

Поэтому избавиться от насилия можно, только избавившись от бессилия — этому служат способы распределения силы, власти и ответственности в обществе, чтобы любой его член имел возможность к самореализации и самоутверждению, чувствовал, что с ним и его возможностями считаются. Из существующих политических систем наибольшими возможностями решения этой задачи обладает демократия.

Террор и нравственная ловушка терроризма

Разновидностью политического насилия является террор — практика, связанная со страхом, ужасом насилия. Это может быть способ устрашения, а то и устранения политических противников. Чаще всего цель террористических действий — это воздействие на лиц и инстанции, которые принимают решения, а также расшатывание общей политической ситуации, нагнетание недовольства положением дел, а то и готовности идти на уступки террористам. Терроризм — способ осуществления террора: взятие и убийства заложников, взрывы и поджоги.

Есть террор со стороны государства, и есть террор как ответ на этот террор, например, в виде террористических актов по отношению к представителям власти. В конечном счете эти два вида террора предполагают друг друга и придают террору вид системы с положительной обратной связью, только усиливающей общее количество насилия: контртеррористические акции только ужесточают террор, вызывая еще более жесткие меры и т.д.

Последние десятилетия породили международный терроризм, охватывающий ряд государств. Примером может служить деятельность исламистских группировок, деятельность которых с Ближнего Востока распространилась на страны Севера Африки, Афганистан и Пакистан, проявляется в Европе и США.

Терроризм порождает нравственную ловушку борьбы с насилием... Террор и терроризм приняли столь ужасающие масштабы и сопровождаются столь катастрофическими последствиями, что все готовы признать необходимость борьбы с ним невзирая на возможные жертвы.

Применимы ли критерии нравственности, морали к терроризму как образу действия и мысли? Парадокс в том, что применимы —

и вполне. Например, к терроризму оказывается применимым золотое правило этики: «Не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы он делал тебе». Террорист не только ожидает преследования и жесткого обращения по отношению к себе, он обычно и действует «адекватно в ответ» на репрессии по отношению к «жертвам», своим товарищам и т.д.

Применим к терроризму и категорический императив И. Канта: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Он еще лучше ложится в основание терроризма — террорист хочет, чтобы максима его воли приобрела всеобщий характер. Удивительно, но факт, что борцы с терроризмом убедительно и наглядно подтверждают это. Действия Израиля по отношению к палестинцам, США в Афганистане, России в Чечне демонстрируют, как борцы с терроризмом действуют фактически теми же самыми методами.

Применим к обоснованию терроризма и кантовский практический императив: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству». Любое самое страшное насилие на земле всегда творилось «во благо и во имя человека». Нравственное обоснование терроризма может носить глубоко религиозный характер.

Терроризм всегда стремился к рационалистическому оправданию террора. Это свойственно не только марксизму-ленинизму, претендующему на приведение общества в соответствие с познанными «научными» законами развития этого общества, исторической необходимостью. Этот стиль мышления был свойствен и якобинцам, рубившим головы, видимо, в силу того, что голова была лишним органом для «непонятливых». Терроризм апеллирует не только к рационализму, но и к гуманизму, оправдывая насилие борьбой за установление справедливого, счастливого общества. Таким образом, терроризм предстает готовностью и стремлением делать других счастливыми помимо, а то и вопреки их воле. Вполне в духе «слогана», висевшего при входе в Соловецкий лагерь особого назначения: «Через насилие сделаем всех счастливыми!»

Говоря о нравственной оценке терроризма, можно признать справедливость давней мысли: судить надо не по целям, а по исполь-

зуемым средствам. Зла не хочет никто. Все хотят «как лучше». Но используют при этом разные средства. В нравственной квалификации терроризма могут и должны использоваться простые критерии. В качестве таковых, суммируя сказанное, можно обозначить следующие «системообразующие» нравственность терроризма черты: игнорирование свободы воли, угроза жизни других людей.

Проведенное рассмотрение показывает, что проблемы мотивации к насилию не могут быть решены в рамках простых квалификаций. Так, ранее, было показано, что практическая мораль насилия может рассматриваться на шкале, крайними позициями, полюсами которой, с одной стороны, является насилие по отношению к другим, в пределе — убийство, а с другой — самоограничение, насилие над собой, в пределе — самоубийство.

Такая модель, однако, представляется упрощенной. Так, для квалификации таких форм мотивированного насилия как терроризм,



профессиональное насилие (палач, солдат, спецгент) линейного соотношения между насилием над другими и самим собой оказывается недостаточно.

Благодатным материалом для попыток более глубоких квалификаций является российская литература и осмысление в ней различных аргументов к применению широкого круга практик насилия. Прежде всего, речь идет о творчестве Ф.М.Достоевского («Преступление и наказание», «Братья Карамазовы», «Бесы»), текстах публицистов революционно-демократического направления. Не менее богатый материал дают горьковские «Песни» («О соколе» с ее противопоставлением «рожденных летать» «рожденным ползать», «О Буревестнике» с ее самоценностью бури), «Мать» с ее явно новозаветным сюжетом, и особенно «Старуха Изергиль» с легендой о Данко, огнем своего сердца осветившего путь заблудшим людям. Все эти произведения выросли непосредственно «в теле» революционно-демократической мысли России на рубеже столетий, в них

нашло свое образно-мифологическое выражение содержание этой мысли, ее менталитет.

Во-первых, это противостояние нравственного героя и толпы. «Герой», осуществляющий, говоря словами П. Лаврова, «свою историческую деятельность во имя нравственного идеала», оказывается не только вне нравственной оценки — отрицается даже сама возможность такой оценки его деятельности¹. Во-вторых, это необходимость безоговорочной веры идеалу и в идеал. Эта установка тесно примыкает к предыдущей. Вне- и без-нравственный «герой», противостоя толпе и ведя ее за собой, нуждается в том, чтобы толпа верила ему, а еще лучше — в него. Согласно тому же П. Лаврову, борющейся партии более всего опасны не противники, а неверующие: «во что верит человек, он уже не подвергает критике»². Поэтому нужны мифы и их мученики, «легенда о которых переросла бы их истинное достоинство, их действительную заслугу. Им припишут энергию, которой у них не было. В их уста вложат лучшую мысль, лучшее чувство, до которого доработаются их последователи. Они станут недостижимым, невозможным идеалом перед толпой. Число гибнущих тут неважно. Легенда всегда их размножит до последней возможности»³.

Среди других составляющих менталитета «самозванного Данко» конспиративность, установка на тайну и секретность замыслов, следствием чего, помимо прочего, является и допущение «лжи во благо». Толпе не только незачем знать подлинное лицо и мысли «героев», ее можно сознательно вводить в заблуждение. Секретность практически любой информации, запрет на гласность и открытость, прямая ложь — концентрированное выражение «героического» самозванчества.

Еще одним компонентом этого менталитета, вытекающим из предыдущих и дополняющим их, является самоценность беспрекословного единства — не все вместе, а все как один. И наконец, следует упомянуть неконструктивность, нетворческую, а потребительски-исполнительскую ориентацию этого сознания на присвоение результатов чужого труда: от теоретического «экспроприация экспроприаторов» и практического «грабь награбленное»

¹ Лавров, П.А. Исторические письма. 1906. С. 360.

² Там же. С. 291.

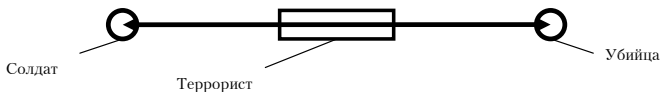
³ Там же. С. 140–141.

до мечты чевенгурцев, что «солнце-вечный пролетарий будет работать на нас». Это сознание органически неспособно к творчеству и созиданию.

Сознание самозванцев, конспиративно, заговорщицки, в тайне от других людей и вопреки их воле делающих их счастливыми — удивительно целостно. Несогласие с существующим — духовный опыт всей российской культуры. Все мыслящие так или иначе, но всегда были «против». Формы этого изначального, «онтологического» несогласия были многообразны. Но начало XX века, сочетание народнических традиций с модернизмом и авангардизмом породило эпически парадоксальную форму — сплав эгоцентризма, элитарности и жертвенности.

Опираясь на этот материал, В. Страда попытался определить мораль террора и революционера¹, как промежуточную между выполнением приказа солдатом, которого ждет слава и честь, и убийцей, которого ждет осуждение. В первом случае мы имеем дело с позитивной оценкой полностью социализированного поведения, во втором — 100% девиацией, нетерпимой в социуме. Вершащий убийство людей, обозначенных врагами приветствуется и приводится в пример. Убийство членов социума влечет купирование, изъятие из социума, а то и из жизни, творца таких действий.

Но и эта модель линейна и ограничена. Мотивация терроризма многофакторна. В случае с идейным терроризмом мы имеем дело не с безудержным эгоизмом или корыстной девиацией, как полагал, на-



пример Н.Страхов в своей критике революционного «нигилизма».² [Страхов, 1897, с. 59–90] Это и не ограниченный фанатизм. Это позиция, основанная на принципиальном самоотречении ради великой цели, понимаемой как универсальное благо. Достижение этой цели предполагает отрицание и разрушение всего настоящего, а своя жизнь, как и чужая, рассматриваются только как сред-

¹ Страда В.Э тика террора. От Федора Достоевского до Томаса Манна. М.: РОССПЭН, 2014

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 2, Киев, 1897. С. 57–90.

ства. Отличительной чертой таких «людей будущего» является то, что «вся их деятельность, даже весь образ их жизни определяется одним желанием, одною страстною идеею — сделать счастливыми большинство людей»¹. В отличие от выполняющего приказ солдата и безответственного убийцы, террорист — мотивирован гиперответственно.

Различия между П.Нечаевым и народовольцами, большевистскими, нацистскими и исламистскими радикалами только в масштабе объекта их террора. В мотивации принципиальных различий нет. Это поясняет пример, приводимый Б.Савинковым — классиком теории и практики российского террора в «Записках террориста». Когда он приехал в Киев создавать очередную группу боевиков, в числе которых ему представили интеллигентную красавицу — выпускницу гимназии. На его вопрос — зачем она идет в террор, та ответила весьма красноречиво, с «Новым заветом в руках». «Почему я иду в террор? Вам не ясно? “Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит ю, а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю” — Вы понимаете, не жизнь погубит, а душу». Российский экстремизм — сознательное душегубство по высоким нравственным мотивам. Причем пусть это не покажется парадоксальным, но — сознательное убийство собственной души. Убить другого можно только сначала погубив свою душу. Но террорист, как самозванный благодетель, в итоге этого душегубства видит спасение души, видящееся ему в идее, ради которой творится двойное, если не тотальное душегубство. Философия нравственности полна таких ситуаций, в которые загоняет себя абстрактный разум, играя с нравственным беспределом.

Нелинейная модель мотивации к насилию.

Представляется важным отойти от линейных моделей мотивации к насилию к моделям, вводящим другие измерения.

Как минимум, речь может идти о трех двумерных моделях. Во-первых, это соотношение моральных крайностей полной 100% девиации (убийца), гипер-девиации (самоубийца) и гиперсоциализации (самозванец-террорист).

¹ Ткачев П.Н. Избранные сочинения на социально-политические темы в 4 томах. Т.1. М., 1932. С. 174.

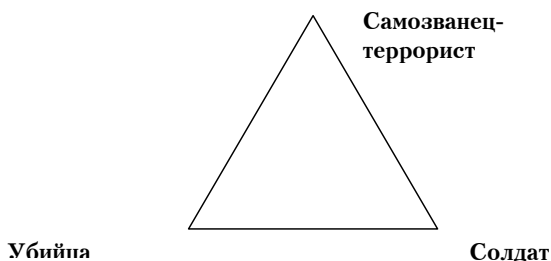
Каждая из сторон треугольника представляет собой шкалу самоопределения. В политическом плане нижняя сторона характерна



для общего морального самоопределения. Левая — для самоопределения лидеров. Правая — в плане самоотверженности, трактовки себя как инструмента и средства.

Вторая модель демонстрирует соотношение 100% девиации (убийца), 100% социализации (солдат, спецгент, выполняющие приказ) и гиперсоциализации террориста.

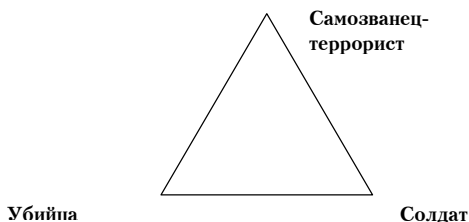
На этой модели добавляются еще две шкалы самоопределения.



Нижняя сторона — соучастника — с вектором легализации, вплоть до палача. Правая сторона — самоопределения спецгента с обратной направленностью к нелегальному насилию.

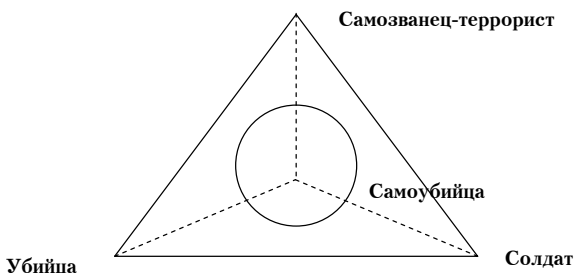
Третья модель иллюстрирует соотношения 100% социализации, гиперсоциализации и гипердевиации.

В этой модели добавляется еще одно соотношение полной социализации (солдат) и гипер-девиации (самоубийство). На этой шкале



задаются приоритеты внешней оценки и признания (честь, достоинство) и самооценки (стыд, совесть).

Все три двухмерные модели можно свести в одну трехмерную — в виде пирамиды с четырьмя вершинами и шестью ребрами.



Внутреннее пространство данной пирамиды представляет пространство самоопределения мотивации к насилию между полюсами (крайностями): убийства, самоубийства, терроризма и исполнения долга. Вписанная в это пространство сфера дает представление о возможности выработки отношения к насилию, избегающего крайности. Характерно, что такое отношение изначально трехмерно и не может вырабатываться только на линейных шкалах — ребрах пирамиды (сторонах треугольников). А центр такой сферы будет совпадать с точкой пересечения перпендикуляров из центров пересечения медиан исходных треугольников. Но это касается некоей абстрактной модели. Конкретный же анализ зависит от нравственной культуры конкретного социума и политической ситуации, в которой он находится. В это ситуации конкретные позиции на шкалах сдвигаются в сторону того или иного полюса. Это

открывает возможности нетривиальной математической операционализации модели.

Предложенная модель может иметь несколько расширений. Так, ранее нами был выработан критерий различения самозванства и призванности, что открывает перспективу моделирования других моральных пространств мотивации. Однако, если продолжить осмысление насилия, то особый интерес представляет его альтернатива — этика ненасилия — идея, не менее глубоко осмыслявшаяся в российской литературе и культуре.

*Мифологичность рационалистической идеологии:
три источника и три составные части сталинизма*

До сих пор рассматривалась лишь общая схема метафизики самозванства. Имеет смысл, однако, разобраться с одной из наиболее совершенных реализаций общей схемы самоодурения разума. Речь идет о сталинизме. Его следует отличать от сталинщины. Сталинизм — ее идеологическое выражение, но он же претендовал и до сих пор претендует на статус универсальной методологии познания, социального строительства, политической практики. Сама сталинщина — во многом есть продукт, реализация и порождение конкретного мировоззрения, которое и называется в данной работе сталинизмом. Под ним понимается наиболее оформившаяся часть советского общественного сознания конца 20-х — начала 80-х годов, его сердцевина. Это не означает, что рамки существования сталинизма ограничены именно этими годами. Его корни глубоко уходят в историю мировой и отечественной мысли, а влияние этого мировоззрения заметно ощутимо и в наши дни.

Сталинизм пропитывает обыденное и художественное сознание, сказывается в методологии науки и идеологии советского общества. Вообще, как мировоззрение он является явлением чрезвычайно специфическим и устойчивым, с огромным трудом и нравственным напряжением преодолеваемым как обществом, так и личностным сознанием. Его черты постоянно проглядывают в нынешних спорах и дискуссиях не только у его сторонников и защитников, но и — парадоксальным образом — у его противников. Поэтому духовное обновление предполагает — слабости хрущевской «оттепели» это убедительно подтвердили — не только и не столько осуждение

сталинщины — насилия, доведенного до геноцида по отношению к собственному народу, а преодоление именно сталинизма как мировоззрения, миропонимания и мирообъяснения, оправдывавшего, объяснявшего, обосновывавшего и благословлявшего это насилие и продолжающего это делать до сих пор.

Можно оспаривать использование самого выражения «сталинизм» как излишне привязанного к исторической и политической конкретике. Можно. Но дело не в словах. Разумеется, сталинизм коренится в специфически российском понимании марксизма, в традициях российской революционно-демократической мысли, возможно — в российском этническом и православном сознании — об этом еще будет повод поговорить. Сейчас главное — пример исключительно совершенного и завершенного мировоззрения самооправдания насилия. Речь идет о, пожалуй, «вершинном» проявлении мировоззрения самозванства. И, если говорить в криминальных терминах, то речь идет о специфическом и очень опасном преступлении — о преступлении мысли, его источниках, квалификации и питательной среде.

Главное представляется достаточно ясным — мифологическая природа сталинизма. Он миф не в смысле «фикции», выдумки, а строго терминованном научном смысле этого понятия. Как и любой миф, он ориентирован на универсальное осмысление действительности; на снятие фундаментальных смысложизненных антимоний человеческого существования; дает своим носителям радость узнавания знакомого в еще неизвестном, стимулирует тем самым не интеллектуальное творчество и поиск, а повторение апробированного; создает видимость устойчивости в изменяющемся мире; выступает основой ритуализации социальной жизни и культуры; служит внедрению и распространению культовой практики. Как миф сталинизм стоит в одном ряду с многообразными проявлениями несколько неожиданного в XX столетии всплеска мифологии и мифотворчества в идеологии, политике, массовой культуре, обыденном сознании. Причины, природа и факторы этого всплеска — предмет особого разговора. Главное пока — зафиксировать квалификацию общей мировоззренческой природы сталинизма. Тогда в чем заключаются его специфические черты?

Как мифологическое сознание сталинизм не только исключительно целостен, но и — претендуя на научность — концептуально развит. В этом его неординарность как мифологического мировоззрения. Поэтому неординарен и вопрос о его непосредственном конкретном содержании и мифологемах. В данном разделе речь идет именно о метафизической природе этих мифологем — прочие аспекты отнесем до предпоследнего раздела книги. Но следует сразу же оговорить принципиальное обстоятельство. Иногда это мировоззрение ошибочно связывают с восточным, азиатским деспотизмом. Но очевиден факт, что развитые социал-утопические учения сопровождают человечество на всем пути его развития и во всех регионах. Деспотия и тирания общего в сочетании с отрицанием индивидуально-личностного проявились и в Древнем Египте, и в Индии, и в империи инков, и у ацтеков... Они возникали и возникают как на примитивной цивилизованной базе, так и на индустриальной основе. Поэтому представляется справедливым мнение И. Шафаревича, что всплеск этого мировоззрения в XX столетии есть не столько предсказание (научное, мистическое ли — другой разговор) будущего общественного развития, сколько реакция, стремление вернуть человечество к архаико-примитивному состоянию сознания, мышления и общества¹.

Прорыв цивилизации, совершенный в I-м тысячелетии до н.э., высвободил духовные силы. От Греции до Китая возникли учения, апеллирующие к душе каждого человека, к его ответственности перед своим разумом и совестью. На это направлены и греческая философия, и проповеди израильских пророков, и буддизм, и конфуцианство. Не всемогущую государственную машину, а человеческую личность объявили они той силой, которая может определять судьбу человечества. Богоподобный деспот, человекобог, которому можно только поклоняться и повиноваться, стал утрачивать свое монопольное положение творца истории: не меньшую роль начинает играть учитель, зовущий поверить его учению и подражать его жизни... В пределах средиземноморского культурного круга это проявилось наиболее ярко в греческой философии, наиболее явно воплощенной в личности Сократа, и в возникновении христианства.

¹ Шафаревич И. Воплощение социалистического идеала // Слово. 1989. № 11. С. 58.

Социалистическая утопия Платона и первые гностические секты — своеобразные постфактум реакции на эти процессы. «Правдоподобно предположить, — пишет И. Шафаревич, — здесь не только временную, но и причинную связь, то есть рассматривать утопический хилиастический социализм Платона-Мора-Кампанеллы-Фурье как реакцию на восприятие мира, выработанное в греческой культуре, а «революционный», эсхатологически-разрушительный социализм — как реакцию на возникновение христианства». И тогда «особенность социалистических государств XX века заключается как раз в их идеологичности, в том, что они основываются на разработанной, выкованной тысячелетиями идеологии (и тем устойчивее, чем глубже разработана эта идеология)... Создание этой идеологии было почти исключительно делом Запада — уже поэтому не возможно рассматривать социализм XX века как «азиатскую реставрацию». Красивая схема, в которой истины столько же, сколько и неправды. Неверна периодизация, неверны рассуждения о тиране и учителе — это вечная тема. Верна же линия сталинистско-подобного мировоззрения как вечного спутника человеческих духовных исканий и то, что эта линия приобрела особую отчетливость в связи со становлением рационалистического сознания.

Как и любое самозванство, сталинизм вечен — это все та же тень зла человеческого духа. Он форма его — из рафинированного европейского рационализма. Он вырос на почве марксизма — одной из ветвей гегельянства. Он пользуется если не концептуальным аппаратом, то уж точно — терминологией марксизма, претендует на роль идеологии марксистско-ленинских партий, долгое время эту роль выполнял. Поэтому он неизбежно питался из источников, известных, благодаря ленинской статье, каждому советскому человеку со школьной скамьи: материализма, рационалистической диалектики и социалистического утопизма. Однако надо отдавать отчет и в том, что, включаясь в содержание мифологического мировоззрения, эти философемы изменялись достаточно радикально, вплоть до перехода в собственную противоположность.

*«Основной вопрос философии»
или материалистический идеализм*

Особый интерес в этой связи представляет «материалистическая» составляющая сталинизма. Фактически она предстает отнюдь не монистическим принципом единства окружающей действительности, а эклектически-трагическим мировоззрением. В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что категория материи и «основой» вопрос философии важны исключительно в гносеологическом плане, для обоснования познаваемости мира. Во всех других планах они чреваты метафизическими абсолютизациями. Именно с такой ситуацией мы и имеем дело. Материальный мир существует до, вне и без меня. Он противостоит мне и, в принципе, чужд мне. Однако я, как субъект, претендую на познание этого объективного мира, а вследствие его познаваемости — и на изменение его, на его преобразование, овладение им и манипулирование в соответствии с моими целями. В объекты такой манипуляции и насилия превращаются природа, общество, другие люди.

К. Маркс и Ф. Энгельс начинали, как известно, не с противопоставления материи и сознания, а с деятельности. Исходная категория марксизма — практика, но практика преобразования, реализации идей. Поэтому сталинизм школярски начинает с противопоставления материи и духа, итогом чего и оказывается насилие: «не ждать милостей от природы — взять их — вот наша задача». Не случайно вульгарный материализм столь часто сочетается с левацким революционаризмом, с его тупиками нигилизма и экстремизма. Буквально «отталкиваясь» от материализма, такое сознание в силу внутренней логики собственного развития приходит к идеализму худшего, «параноидального» толка в форме насилия во имя некой *idée fixe*. В этом плане сталинские репрессии, гонения, запреты, переселения народов, хрущевские эпопеи с совнархозами, кукурузой, застойные повороты рек и т. п. — не случайны, а вполне закономерны для такого мировоззрения — самозванство по своей природе, характеру и направленности.

Именно самозванством носителей «объективно истинного знания», которое «всесильно, потому как верно», вульгарный материализм всегда привлекал и привлекает политических авантюристов и экстремистов, оправдывая манипуляцию и насилие «объективными законами развития материальной действительности», освобождая

их от личной ответственности. Единственным оправданием служит наличие некой идеи, недоступного другим знания, носителями которого считают себя посвященные и приобщенные к нему безответственные бармалеи-самозванцы.

Коварна в этом плане даже теория познания, строящаяся на основе теории отражения. Всегда сохраняется при этом опасность оборачивания, столь свойственная для мифологических мировоззрений: если есть мысль, то должно быть бытие, которое она отражает! Должно быть! И парящая в облаках фантазия соблазняет зажатого реальностью человека. То ли детски наивное упрямство, то ли сознание «взбесившегося пианино», вообразившего, что оно само движет клавишами. И то и другое — невменяемость. И то и другое — самозванство.

Неспроста «основному вопросу философии» в этом мировоззрении уделяется такое внимание и отводится такая роль — несмотря на то, что сами «классики» говорят о нем лишь один раз в работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», несмотря на то, что В. И. Ленин предупреждал об опасностях его абсолютизаций и выводе за рамки гносеологии. Постановка этого «вопроса» во главу мировоззрения не только делает последнее самозванческим и ввергает человека в трагический экзистенциальный ужас противостояния чуждому ему миру, миру «материи», лишённой индивидуальности и надежды. Он делает мировоззрение и методологически несостоятельным, неспособным справиться ни с проблемами теории познания, ни с психофизической проблемой, ни с объяснением природы творчества — как художественного, так и научно-технического, заставляя прибегать к теоретическим нонсенсам типа «опережающее отражение». Поэтому последовательный материализм обречен на плетение в хвосте у науки, переваривание и адаптацию ее достижений и результатов задним числом, постфактум, в то время как сами ученые всячески подчеркивают плодотворность «идеалистических» концепций и личную приверженность им (И. Ньютон, И. Кеплер, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг, А. Любищев, В. Вернадский, К. Циолковский и др.).

Материализм бессилен перед проблемой культуры, не знающей противостояния материи и духа, в которой ценности есть материализации, воплощения духа, а дух воплощен.

«Основной вопрос философии» невозможно проследить в истории самой философии без натяжек, искажений и извращений сущности учений. Ведь даже у основоположника «линии Демокрита» атомы — отнюдь не нечто «материальное», они суть — эйдосы, а у Эпикура они даже наделяются волей и свободой движения. В философии есть концепции и философемы (дао, чань, троича, экзистенция, понимание и т. д.), но нет «основного вопроса». Есть сенсуализм, эмпиризм, реализм, рационализм и т. д., но нет противостоящих на протяжении всей истории материализма и идеализма. Похоже, что если и был когда-то материализм, то это французский материализм XVIII столетия, а если и был идеализм — то немецкой идеалистической философии. Философские концепции следует различать не по грубо дихотомическому принципу в духе «основного вопроса» — это лишь одна из возможных дихотомий: чем хуже, например, дихотомии детерминизма и индетерминизма, общего и индивидуального и т. д.? Различать их наиболее плодотворно по тому, как сами философские концепции себя идентифицируют: экзистенциализм, критический рационализм, логический эмпиризм... В этих идентификациях сказано главное их характеризующее, проблемы или осознаваемые и предлагаемые пути их решения.

«Основной вопрос философии» — не более чем одна из наиболее грубых дихотомий анализа живых философских учений, омертвляющая живое философствование. В самой его постановке прослеживается что-то знакомое — омертвление живого и способность ничтожить. Он не что иное, как проявление амбиций абстрактного рационализма. Показательна постановка вопроса — возможен ли не рационалистический материализм? Такое, очевидно, невозможно. Возможен рационалистический идеализм, рационализм без материализма возможен, но не материализм без рационализма. Так что же первично? В чем фундаментальность «основного» вопроса? Сам он является лишь одним из проявлений рационалистических концептуализаций, специфического способа философствования. При философствовании в любом другом стиле (чань, экзистенциализм, структурализм, герменевтическая философия и т. д.) он просто не возникает. Он нужен именно для упрощенной инвентаризации философских концепций, причем инвентаризации наиболее абстрактной и рационалистически грубой. Это рационалистическая редукция, примитивизация живого философствования, его самозванческое уничтожение.

Иррационалистический рационализм

Но и сам рационализм имеет в сталинизме весьма специфический характер. И он — этот характер — проявляется, несмотря на все апелляции к традиции немецкой классической философии, наследованию гегелевского диалектического метода, утверждениям о том, что К. Маркс «поставил Гегеля с головы на ноги». Рационалистическая составляющая играет в сталинизме роль поверхностного и вульгарно-научообразного оправдания самозванческих идефиксов. Научообразие, начетничество, цитатничество — одна из наиболее ярких черт нашего персонажа. Они пронизывают «исследования» и «критику», проявляются в программных и директивных документах.

Но и здесь — оборачивание в собственную противоположность: ко всему, что утверждается на птичьем языке этого научнообразного мировоззрения, применимы кавычки. «Наука» оказывается псевдонаукой, громящей подлинную науку. Погромы в экономике, генетике, языкознании, кибернетике, психологии и т. д. велись от имени передовой «науки». Собственное бесплодие — теоретическое и практическое — отнюдь не смущает адептов «передовой науки». Ведь в конечном счете смысл их построений — «обоснование» положений об «отмирающих» и «передовых» классах, «отсталых элементах», «усилении классово́й борьбы», «развитом социализме» и т. д., то есть навешивание политических ярлыков-бирок — не более, но и не менее.

По истине «ум—подлец», потому как «виляет». Описание и факты реальности принимают характер долженствования, вменяются в обязанность. Как писал А. Шафф, «...не так важно, что люди мыслят, а важно то, что они должны мыслить». Марксизм — первая и единственная философия, признавшая сменить оружие критики на критику оружием — в «Критике немецкой идеологии» и знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе. Может быть, Гегеля и поставили на ноги, но зато в результате поставили на голову, на уши саму реальность.

Убеждение одного человека, что он лучше других знает истину, знает нечто такое, что другим недоступно, само по себе, особенно в экстремальных политических условиях, может стать источником оправдания любого насилия. Рационалистическое самозванство питает демонизм вождей, что и показывал неоднократно исторический опыт.

Самоутверждение утопизма

Особенно опасным политически, экономически и нравственно синтез «материализма» и «рационализма» становится, если он дополняется и подкрепляется утопизмом, для которого характерно мифологическое, если не религиозное восприятие идей. В этом случае «рационализм», придавая идеям наукообразный вид, как бы «окультуривая» идеологию, сам воспринимается религиозно, догматически.

Догматически-экстремистский рационализм содержит три постулата: 1) представления об общественных законах как реализующихся с механической непреложностью и, строго говоря, независимо от индивидуальных усилий, целей и намерений; 2) идея стопроцентной осуществимости конкретных мероприятий, если они опираются на знание и использование этих общих законов; 3) утопизм, а то и полное отрицание реальности. В экологии это будет означать, что охрана природы необходима только при капитализме, как следствие частной собственности и погони за прибылями. При социализме же — считай, государственной собственности, основанном на плановом хозяйствовании, исключаются возможности негативных последствий индустриализации. «Социалистическая» или «патриотическая» труба не может загрязнять воду и небо. Социалистическая собственность — значит ничье конкретно, общее, в интересах общества, то, что ведет автоматически к удовлетворению интересов всех, к неуклонному росту благосостояния, безошибочным планам развития и управления. «Прошла зима, настало лето — спасибо партии за это».

Планирование и управление приобретают тотальный характер. Как писано в одном из учебников 70-х: «По мере развития социализма, объем и глубина использования объективных закономерностей возрастают, а объем и значение стихийных регуляторов сокращаются». Пафос технократизма, научной организации труда, упорядочения, организации переросли со второй половины 20-х в пафос тотального манипулирования. Управлению оказывается подлежащим все: атмосферные явления погода, течение рек, вкусы и потребности людей.

Поскольку же здравый смысл подсказывает все-таки, что законы и инструкции невозможно предусмотреть на все случаи жизни, практически возможны три выхода в практике: а) перестать управлять,

давая ситуациям разрешаться самостоятельно и дозревать до состояния, когда возможно рациональное управляющее вмешательство; б) руководствоваться волей вышестоящего начальства, собственными вкусами и амбициями; в) запретить и пресечь всякое развитие ситуации. Первое просто недопустимо с точки зрения рационалистической идеологии. Остается второе и третье, второе — полностью соответствует как идеологии самозванческой, а третье — наиболее вероятная реакция в незнакомых ситуациях, в положениях, превышающих компетенцию. Именно такова в конечном счете философия практического управления управляющих, некомпетентных, но претендующих на управление чем угодно.

Речь идет об утопизме как голой и ничем не прикрытой воле, стремящейся к реализации и способной не остановиться ни перед каким насилием в силу устранимости из самого ее содержания идеи чело-века. Это не просто рационалистическое оправдание чего угодно, любого насилия — это прямое насилие идеи над реальностью.

*Единство материализма, рационализма и утопизма
как собственных противоположностей*

Даже из такого беглого эскиза сталинизма видно, что это исключительно целостное и самодостаточное мировоззрение. Между его частями существует развитая система взаимодополняющих и взаимоподкрепляющих связей. Так, «материализм» и «рационализм» выступают друг к другу как цель и средство в аргументации: идефикс, а к ней оправдывающая его с «вилянием» аргументация. «Рационализм» подкрепляет утопизм своей наукообразной аргументацией, создавая дополнительные иллюзии реальности и жизненности мертворожденных идей и планов, «упаковывает» их. В свою очередь, утопизм дополняет и подкрепляет наукообразный «рационализм» религиозно-доверительным восприятием его аргументации. «Материализм», в свою очередь, стимулирует и оправдывает утопические взгляды ссылками на «объективные законы», природную или социальную необходимость и неизбежность определенного хода развития. Тем самым создается иллюзия бессмысленности поиска любых альтернативных путей, кроме провозглашенных бездоказательно. И наоборот, утопические устремления ориентируют «материалистическую» мысль на систематическое за-

бегание вперед, систематическое выдавание желаемого за действительное и действительного за желаемое, насилие над природой, обществом, самой мыслью.

В каждой своей составляющей и своей целостности сталинизм ведет себя не как ответственное научное осмысление действительности, а именно как миф — амбивалентно. Он суть единство своих составляющих как их противоположностей. «Материализм», который на поверку материализмом не оказывается. Иррационально наукообразный рационализм. Утопизм, претендующий на жизненность «здесь и сейчас». Такая амбивалентность свойственна именно мифу. Сталинизм не дает мысли возможность зацепиться за реальность, заменяя саму мысль бессмысленными ритуальными фразами типа «овощной конвейер страны», «культура принадлежит народу», «экономика должна быть экономной». Происходит характерная для мифотворчества подмена реальной практической деятельности ее названием. Для утопически-материалистического рационализма достаточно сказать, а то и только подумать — что же еще-то?! Программы, постановления, законы, массовые газетные кампании подменяют саму реальность, программы и талоны — продовольствие. Так же как шаману для утверждения своей власти над явлением, вещью, человеком важно «знать имя», так и для носителя сталинистского мировоззрения самодостаточен процесс называния, акт проговаривания.

Из того, что «свобода есть познанная необходимость» (Ф. Энгельс) и «нельзя жить в обществе и быть свободным от него» (В. И. Ленин), еще ничего не следует конкретного. Это — пальцем в небо. Это тождественно-истинные высказывания типа «дождь идет или дождя нет». Но совсем другое дело, когда познанную необходимость, всеобщую взаимозависимость, свободу воли как волю к неволе начинают насаждать и культивировать. В. Буковский очень точно подметил этот ход мысли: «Государство... всегда насилие. Насилие одного класса над другим... А значит, совершать насилие, в данном случае — во имя класса пролетариата — оправданно и необходимо. Нечего стесняться. Вот вам и оправдание террора. Литература и искусство всегда классовы... всегда являются оружием господствующего класса, господствующей культуры, а стало быть, мы вполне продолжим культурные традиции, если разрешим создавать только пролетарское искусство в нашем

рабочем государстве. Вот вам и цензура, введенная при Ленине как «временная мера» и дитя ее соцреализм — куда уж постоянное. Частная собственность — это награблено у трудящихся, значит: грабь награбленное! Рассуждая строго по-ленински, почему бы не оправдать убийство? Ведь человек — смертен, почему бы не убить его сейчас, все равно ж умрет? Недаром у него была четверка по логике»¹. С логикой как раз все в порядке, и ранее уже приводились примеры именно такого оправдания убийства и массового человекоубийства основателем партии самозванцев.

Плод рационалистического утопизма и насилие над душой, не только над телом. Это кошмары «воспитания»: кошмары школьных лет, кошмары «перевоспитания» в тюрьмах и лагерях, кошмары митингов, проработок, обсуждений, перековки и соцсоревнования, кошмары и идиотизм культурно-просветительной работы, кошмары лысенковского воспитания зиготы и перевоспитания яблок в груши.

И апофеоз всего — кошмар справедливости и равенства — кошмар всеобщего перераспредела. Одним махом решить все проблемы?! Надо только захотеть! Дело только в воле и власти. Если есть воля, нужна только власть — и все проблемы решаются! «Главное — осуществить мечту, поэтому сначала уничтожается самая богатая часть общества, а все радуются, всем чуть-чуть перепало! Но вот добычу прожили и опять бросается в глаза неравенство, опять есть богатые и бедные... а конца все нет, абсолютное равенство не достигнуто. И вот, глядишь, если у крестьянина две лошади и корова... его уже раскулачивают ради светлых идей. Разве удивительно, что как только возникает стремление к равенству и братству, так тут же и гильотина появляется?», — пишет тот же В. Буковский. Поскольку речь идет об идеологии, в которой царят абстрактные схемы, «огрубляющие и омертвляющие живое», постольку практикой этой идеологии может быть только насилие: над природой, обществом, отдельной личностью.

Апофеоз мифократии

Воплощение идей, отвлекающихся от естественных связей между вещами, от живых культурных традиций, реальных интере-

¹ Буковский В. И возвращается ветер... М., 1990. С. 173.

сов людей, неизбежно предполагает разрушение реальных связей, уничтожение культурных ценностей, подавление всякого инако- и свободо-мыслия. Насилие может осуществляться только специально организованными и мобилизованными для этого людьми. Иначе говоря, рационалистический утопизм для своего «проведения в жизнь» предполагает создание Административной системы, претендующей на бармалеевскую способность «всех сделать счастливыми, а кто не захочет...».

Бюрократизм — *alter ego* утопического рационализма. Он не способен к творчеству. Он способен только к экспроприации и распределению не собой произведенного, прикрываясь требованием «аскетического» подчинения личных интересов «общественным». Поэтому в конечном счете он выражает потребительские установки. Он ориентирован на «проведение идеи», на борьбу с отклонениями от нее, то есть на учет и контроль, доходящие до абсурда. Например, администрация ГУЛАГа вела четкий учет зеков. Живой зек или нет, было совершенно неважно, главное, чтобы он был в списках — живых или мертвых — чтобы можно было отчитаться.

О том, что иерархически организованная система бюрократической ответственности создает систему тотальной безответственности, уже писалось. Человек в ней начинает жить и действовать не от себя лично, а «от имени» некоей инстанции, представителем которой он якобы является. А обилие инструкций и нормативно-директивной документации оказывается необходимым, чтобы в любой момент времени человек мог бы быть привлечен к ответственности за вещи им совершенно непредсказуемые. Более того, инструкция, которую невозможно выполнить, нужна и для того, чтобы каждый знал, что он виноват и что наказание может последовать всегда, когда этого захочет начальство. Человек попадает под власть некоего безликого и неуловимого морока — *man*, переживание власти которого было гениально описано Ф. Кафкой в «Процессе» и «Замке».

Одурманенное рационалистической мифологией сознание становится совершенно невменяемым — как в плане полной задуренности, так и в плане самодурства. В «Чевенгуре» и «Котловане» А. Платонова такое сознание выражено в сознании строителей нового общества, проводящих сплошную коллективизацию: «эти люди даже крестьян убивают как бы во сне, находясь в состоянии, близком к гипнотическому, они не отдадут себе отчета в том, что

они творят». Характерно и наблюдение М. М. Пришвина: «трудно теперь оценить это действие большевиков, когда они брали власть, подвиг это или преступление, но все равно: важно только чтобы в этом действии было наличие какой-то гениальной неменяемости»¹.

Субъект этой неменяемости — *man* — оживает в безлико-обобщенных персонажах плакатного энтузиазма. В этом плане не только сталинизм, но и его предтеча — марксизм — высшее, наиболее полное торжество обезличенного *man*, а значит — в них находит свое наиболее зрелое выражение самозванство. Человек этого учения — некая абстрактная одномерная сущность, выражающая нечто общее всем индивидам, а следовательно, от индивидуального отвлекающаяся в некую абстрактную формулу типа человек — система общественных отношений. Приравнивается к нулю и отбрасывается все личностное, так же как и все реально-жизненное: мораль, семья, религия, грех, совесть и т. д.

Собственно, ни сталинизм, ни марксизм не знают человека вообще. Он их просто не интересует. В этом учении мотивация деятельности сводится к внешнему стимулированию. Проблема мотивации — органически чужда этому учению. Любопытно это прорастает в теории и практике управления. Во всех планах марксистско-ленинско-сталинского построения реального социализма даже не возникает проблема — чем заменить организаторов производства, заинтересованных в прибылях при отсутствии конкуренции и экономической ответственности — главных двигателях экономического роста и научно-технического прогресса. Отсутствующее знание о реальных мотивах заменяется абстрактными категориями, к героическому долженствованию которым принуждается человек армией «стимулирующих» его надсмотрщиков.

Реальному человеку противостоит родовая сущность, насилующая общество, человека, а то и природу. Причем гипотеза о родовой сущности человека ничем не подкрепляется, кроме гегельянских аргументов — должно и баста! Механизм же нового хозяйствования, исключаящую индивидуальную мотивацию просто не предлагается — им даже просто великолепно не интересуются. Марксизм-сталинизм просто не знают вопроса «почему» — в рамках этого взгляда он не возникает. Мне в свое время очень промыло мозги

¹ Пришвин М. 1930 год // Октябрь. 1989. № 7. С. 175.

чтение ранних рукописей Маркса, где я наткнулся на обоснование ликвидации частной собственности. Аргументация Маркса такова: сущность человека общественна (*Gemeinsamkeit*). Но в капиталистическом обществе собственность частна — и в производстве, и в потреблении. Значит, искажается человеческая сущность. Чтобы вернуть человеку адекватность его бытия его сущности, надо заменить частную собственность общественной (*Gemeinsam*). Слово-верчение и поэзия мысли не хуже гегелевской. Вся последующая политэкономия — лишь *ad hoc* аргументация этой схемы. Воистину, поставив Гегеля на ноги, реальность ставят на голову.

Абстрактному рационалистическому *man* и его безликому воплощению — Административной системе не нужны самостоятельные и независимые, укорененные в бытии люди. Поэтому социальной базой этого учения, к которому оно апеллирует, являются люмпенизированные слои общества. Не передовые, зрелые и культурные силы, а наоборот — вырождающиеся, агрессивноразрушительные. Точно заметил в свое время Э. Бернштейн, что марксизм учит не о растущей силе и зрелости рабочего класса, а о его вырождении и рабстве, провозглашая его обнищание. И в этом К. Маркс противоречил самому себе, так как в «Экономико-философских рукописях 1844 года» он предупреждал об опасности приобщения к революции люмпенов, что чревато лишь разграблением, основанным на стремлении обладать чужим, расправляясь с собственностью и талантами.

Гениально выразил это торжество люмпенов, к которым в итоге апеллируют пролетарские революционеры, тот же А. Платонов в «Чевенгуре», когда в завершающих главах наводнившие город «другие» вызывали сначала удивление, а потом все нарастающую неприязнь «отцов-основателей» чевенгурского коммунизма.

Марксизм-сталинизм и в теории, а главное — явочным порядком — на практике делает всегда ставку на маргинала: люмпенов и хунвейбинов, шариковых и расплюевых. Из этой среды преимущественно вербуются и кадры Административной системы — новые опричники, как люди наименее укорененные и абсолютно безответственные. Маргинал — никто — и есть реальный *man*. Сталин, кстати, очень хорошо усвоил эту сторону марксизма, освятившего право одних — «чистых» — классов присваивать собственность, распоряжаться жизнью и судьбой других классов — «нечистых»,

как бы и не-людей. Людей-то, собственно, и нет — есть классы. Игра ума, игра абстракций. Личность сведена к общественным отношениям. Нравственная безответственность и безнаказанность гарантирована. Если и говорится о нравственности и ответственности, то только коллективных, классовых, корпоративных. Именно это и дало ему возможность и основания переломать жизнь миллионам крестьян, отправить в лагеря и под расстрел целые слои населения и даже народы.

Совпадение, тождество мифологии и Административной системы породило феномен, который М. Н. Эпштейн удачно назвал «мифократией»¹ — мифовластием. Мифологичной становится сама действительность. Работа, план, зарплата, собрание, контора, лагерь, начальство и т. д. превращаются в ритуалы, самодостаточные знаки самих себя, главной функцией которых является обеспечение тотального контроля над личностью. Достойно специального рассмотрения отношение мифократии к искусству — целостному отражению культуры общества. Мифократия заинтересована в «реалистическом» искусстве в большей степени, чем, например, в авангардистском. Последнее буквально соответствует природе мифократии, разоблачает его антигуманную сущность и абсурд. «Соцреализм» же не отражает действительную абсурдную мифократическую реальность, а выдает желаемое за действительное, закликает сущее в должное, создает мифы, то есть идеологию той же мифократии.

Мифократическое единство сталинизма и Административной системы самодостаточно, черпает источники развития не в контакте с жизнью, а в себе самом. Оно отрицает честь и достоинство личности, низводя ее до роли «щепки» и «винтика». Антигуманизм и бюрократизм, начетничество и догматизм, самозванство и вождизм, утопизм, доведенный до эсхатологизма, нетерпимость и безответственность, доведенные до амбивалентности добра и зла — мировоззренческие и практические следствия этого синтеза. Сталинизм может идентифицироваться как вирус духовной чумы, а точнее — СПИДа, уничтожающего собственную среду обитания, лишая личность и общество нравственного иммунитета. Воспроизводя свои мертворожденные конструкции, тоталитаристски утопические схе-

¹ *Пришвин М.* 1930 год // Октябрь. 1989. № 7. С. 175.

мы, «забывая» ими сознание и культуру, он лишает ее живых истоков, корней и тканей. Подобно льдинке из андерсеновской сказки о Снежной королеве, которая попав в глаз, лишала человека живой памяти и души, оставляя ему лишь способность машинально писать на снегу слово «Невозможное».

Сатанинская гордыня или откуда и куда

Важно, что проведенное рассмотрение несколько продвигает вперед по сравнению с простой квалификацией сталинизма как тоталитарного сознания, основанного на культе власти, как это делается, например, в очень созвучной статье Л. Гозмана и А. Эткинды «От культа власти к власти людей» (Нева. 1989. №7). Верный диагноз, тонкие наблюдения, яркие примеры остаются в этом случае все же лишь подведением сложного явления под общее понятие — не более. Анализ и прогнозы остаются при этом в плоскости общих рассуждений, применимых к разновременной и разноразной реальности. Тоталитаризм един и универсален, где бы он ни проявился: в Египте времен строительства пирамид, государстве инков, гитлеровском «новом порядке», Китае периода «культурной революции» или Камбодже «красных кхмеров». Как говорили древние, «дьявол един».

Поэтому мало сказать об идее всевластия. Необходимо уяснить содержание, природу, причины и истоки, питавшие и питающие конкретную форму тоталитарного сознания. Тоталитаризм и является подобно «Богу из машины» в древнегреческих трагедиях. Как справедливо отмечают авторы той же статьи, «...необходимо осознать, какие наши потребности удовлетворялись столь патологическим образом». В ходе данного рассмотрения выявилась фундаментальная метафизика самозванства этого мировоззрения — каноническая в своем совершенстве и полноте. Другой разговор — почему этот вирус возник или дал такой результат именно на российской почве — к этому вопросу еще вернемся. Пока же главным было показать связь сталинизма с по-своему итоговыми философами европейского рационализма, чреватого глубоким и фундаментальным самодурством разума, готового от самого себя отказаться.

Показателен и итог этого мировоззрения и мифократии. Как писал еще М. Джилас, «героическая эра коммунизма прошла.

Эпоха великих вождей кончилась. Настала эпоха практиков. Новый класс создан. Сейчас он в зените своей власти и благосостояния, но никаких новых идей у него нет. Ему нечего больше сказать народу. Единственное, что остается этой власти, это — оправдать себя»¹. Чем Административная система и занята последние двадцать лет своего существования. «Сначала партия создает класс, но затем класс начинает расти и пользуется партией лишь как фундаментом. Класс становится все сильнее, а партия — слабее. Такова неизбежная судьба каждой коммунистической партии, пришедшей к власти», — отмечал тот же М. Джилас. Его прогноз полностью подтвердился.

Любая власть действует в чьих-то интересах, которые с помощью этой власти удовлетворяются. Но в обществах «реального социализма» ситуация была несколько иной — там принадлежность власти означает право собственности на уровне распоряжения и использования. Те, кто захватывают власть, захватывают и привилегии, а значит, косвенно, и собственность. Поэтому в этих условиях борьба за власть есть борьба за право жить за счет чужого труда. Как говорил один из героев романа К. Вольф «Расколотое небо»: «Человек не рождается социалистом, он изворачивается как уж, пока не доберется до сытной кормушки и тогда его оттуда за уши не вытащить». М. Джилас: «...так называемая социалистическая собственность — не более чем маска, под которой скрывается собственничество политической бюрократии». Индустриализация, которую форсируют, коллективизация — все это лишь идеологический, мифократический покров сущности процесса утверждения паразитирующих самозванцев.

Частная собственность для этого класса самозванцев — как кость в горле. Ее уничтожение — предпосылка их собственнических интересов, возможность отчуждения чужих результатов труда и их перераспределение в свою пользу. Это необходимое условие создания ими экономической базы своего процветания и первоначального накопления капитала.

«Реальный социализм» убедительно демонстрирует самозванческую сущность своей идеологии — сталинизма — с одной стороны, и жизненные проявления интересов любого самозванства —

¹ Джилас М. Новый класс // Слово. 1989. № 11. С. 68.

с другой. Класс самозванцев — партократически-мифократическая Административная система — «утверждает свою власть, привилегии, идеологию и обычаи на основе особой формы собственности, собственности коллективной, которой этот класс распоряжается от имени общества и народа»¹. Перейти от коллективной собственности к частной — лишить этот класс его собственности, просто уничтожить его как класс. Участие работников в прибылях, приносимых их трудом, означает конец самозванческой монополии и конец тоталитарного режима.

Самозванство — исток и результат теории и практики этого мировоззрения. От него оно шло и к нему приходит в жизни. Справедлива была оценка Гегеля Н. А. Бердяевым как «последнего подлинно верующего», как «величайшего и последнего из гностиков-рационалистов». «В гегельянстве, — писал Н. А. Бердяев, — философия дошла до самообожествления, гегельянство — невиданная гордыня отвлеченного философствующего разума»². Но один из младогегельянцев — К. Маркс — пошел дальше «невиданной гордыни» учителя. Как и Ленину, ему были свойственны те же безжалостность, грубость к политическим противникам, органическая неспособность допустить хотя бы частичную правоту своих противников и хотя бы частичную собственную неправоту. А вот что позволял себе говорить он о своих сподвижниках: «... Разве мы в продолжении стольких лет не делали вид, будто всякий сброд — это наша партия, между тем, как у нас не было никакой партии, и люди, которых мы, по крайней мере официально считали принадлежащими к нашей партии, сохраняя за собой право называть их между нами неисправимыми болванами, не понимали даже элементарных начал наших теорий? Какое значение имеет «партия», то есть банда ослов, слепо верящих нам, потому что они нас считают равными себе... »³. Очень, все-таки, верный ключ — судить не по целям, а по средствам!

Становление сталинизма как законченно самозванческого мировоззрения, торжество его мифократии существенно меняет места и содержанием привычные цвета политико-философского спектра и их расстановку. Например, такие привычные понятия

¹ Там же.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 17.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 177.

как «левое» и «правое». Традиционно они в философском плане трактуются как противостояние рационалистической, логической непротиворечивости традиционализму, основанному на вере. В политическом плане — как противостояние либерализма и свободы личности — государству и этатистскому централизму. В социальном — освобождения низших классов — утверждению господства высших. В мифократическом обществе они фактически меняются местами — на то и мифологическая амбивалентность, чтобы превращать все в собственную противоположность!

Как писал С. Франк, «до совсем недавнего времени консервативная власть всегда опиралась на народные массы против образованных классов, и, напротив, власть, вступая на путь радикального и планомерного переустройства общества, наталкивалась на оппозицию народных масс (реформы Петра Великого и стрелецкие бунты). В настоящее время, начиная с середины XIX века и вплоть до современности, это соотношение, правда, радикально изменилось: рационализм, потеряв в значительной мере свой кредит у образованных, стал достоянием народных масс»¹. Более того, рационализм стал прямым средством и «упаковкой» популистских доктрин. И можно согласиться с тем же С. Франком, что в настоящее время, скорее следует говорить об оппозиции не левого и правого, а о противостоянии рационалистического безгранично государственного деспотизма, господства низших классов над культурными — с одной стороны, и традиций и религиозной веры, права и свободы личности, защиты культурных и образованных, организации общества в связи с иерархией культуры и образования — с другой. «Красное» — демагогически-нигилистический деспотизм — противостоит, в палитре С. Франка, — «белому». Правда, это «красное», которое сродни «черному», так как рационализм легко заменим вульгарно-грубыми абстракциями, редуцирует осмысление к ним, что облегчает демагогию властной тирании, устанавливающей царство черни с помощью насилия во имя извращенного национализма и религии. Поэтому скорее можно говорить о «черно-красном».

За этой цветовой гаммой — следует отдать должное пронизательности и точности С. Франка — стоит противостояние самозванства и нравственности, достигшее в настоящее время остроты

¹ Франк С. Л. По ту сторону «правого и левого» // Новый мир. 1990. № 4. С. 229–233.

и крайности выражения, предсказанной Н. Бердяевым. И самораспад мифократических империй — еще не окончательное торжество добра. Сталинизм живуч. Он способен принимать другие обличья. Можно даже, наверное, говорить о его вечности, пока не перевелись бармалеи, знающие, как других сделать счастливыми помимо их воли. Однако несомненно одно: проведенный «предельный» эксперимент по его воплощению воочию продемонстрировал бесплодность, бесчеловечность и безнравственность самозванства, его мифологического мировоззрения и его носителей.

3.3. Инерациональность ответственности

Внетеретичность нравственности: от Канта к Бахтину; От разума к совести и от коллективизма к...; Единственное единство жизни и не-алиби-в-бытии; «Надо» и «не могу иначе»; От этики долга к этике ответственности; Инерациональная рациональность: техне и космос.

Кара? Но чья? Ну, придумайте — чья?..

А. И. Солженицын

Внетеретичность нравственности

Вернемся к рационалистическому обоснованию нравственности. Все-таки надо быть справедливым к Канту. Прежде всего — в его понимании долга. Согласно всему духу кантовской философии, долг не может навязывать извне, а может только самостоятельно «добровольно приниматься личностью». Именно автономность нравственной личности — конечная цель, а возможно и предпосылка Канта. Поэтому можно говорить о гуманизме учения, о категорическом императиве, но гуманизме в определенном смысле — неявном. Речь идет как бы об установке личности на нравственное поведение, ее ориентации на служение долгу. Это гуманизм — как бы еще нереализованный в социальной практике, гуманизм «вне» и «до» социальной жизнедеятельности.

Поэтому не случайно реальная рационалистическая нравственность, в том числе и опирающаяся на Канта, совершает «оборачивание метода». Кантовская мораль гуманна в плане ее общечеловечности, свободы от претендующего на абсолютную истину букета из «материализма, фатализма, атеизма, неверия, сводомыслия, фанатизма и суеверия». Главная цель нравственного

учения Канта — освобождение человека от гнета доктринальной морали, личность как автономное моральное существо, обладающее правом свободного выбора. Если Кант в своем анализе все-таки доверял людям, их способности к самостоятельной нравственной ориентации в социальном мире, то практические рационалисты — от якобинцев до сталинистов — людям не доверяют, безраздельно веря в идеи, этим людям навязываемые ими извне. Самозванство на деле это уже не только догматизм идеологии, оправдывающей насилие — это само тоталитаристское насилие.

Реальный гуманистический смысл кантовского учения о нравственности связан с дополнением категорического императива как общего метапринципа любой нравственности конкретной нравственной идеей, выраженной в практическом императиве. Содержание последнего раскрывает идею реального гуманизма: признание достоинства и самоценности каждой личности, когда предполагается необходимость отношения к каждому человеку также как к цели. Если категорический императив уязвим для упрека кантовской этики в формализме, то практический императив придает концепции содержательной конкретно-гуманистический характер.

Важно подчеркнуть реализм Канта в формулировке практического императива. Особенно показательны в этой связи кантовские оговорки «также» (относиться к другому так же, как к цели) и «только» (никогда не относиться к другому только как к средству). Речь идет не об экстремистски-ригористической нравственности, требующей относиться к другим только как к цели. Кант реалист и даже немного филистер. Его вполне можно понять в духе «живи сам и дай жить другим». Но главное — другое. Кант подчеркивает необходимость ориентации на учет человеческого достоинства в практической организации нравственных отношений. Только такой социум может оцениваться как нравственный.

Философия нравственности, ориентированная на гуманистическое и действенное начала не может, таким образом, исходить из абстрактного понимания общего. Ее источником может быть только диалектика общего, проявляющегося в конкретной жизнедеятельности неповторимой индивидуальной личности, как социального субъекта поступков. Только неповторимо индивидуальная личность, занимающая свою исторически неповторимую позицию в жизни, может служить источником конкретного гуманистического

начала. Отвлечение от этих начал приводит к тому, что М. М. Бахтин называл «роковым теоретизмом», отбрасывающим поступок в теоретический мир с его пустым требованием законности и теоретическим оправданием нормирующего закона.

Первичность практического разума у Канта означает на самом деле первичность теории потому только, что теория есть знание наиболее абстрактного (а значит — пустого и не продуктивного) общего. «Закон законосообразия есть пустая формула чистой теоретичности», — отмечал М. М. Бахтин¹. Это подмена обоснования обобщением. В таких рамках мы оказываемся «существенно не живущими, мы отбросили бы себя из жизни, как ответственного рискованного открытого становления — поступка, в индифферентное, принципиально готовое и завершённое теоретическое бытие...». Действительно, мыслящего и ответственного за свои мысли и поступки социального субъекта в теоретической плоскости нет и быть не может. Теоретическая рационализация непроницаема для индивидуальной ответственной активности. «Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет. Он существует, “как если бы меня не было”» — это позиция, с которой начинает свою философию поступка М. М. Бахтин, как философию вменяемого, то есть сознательного и ответственного действия.

От разума к совести и от коллективизма к...

Осмысление действительности не сводимо к осознанию «сделанности» вещей и явлений. А идея не сводима к программе эффективной (успешной) деятельности. Все это, разумеется, составляет ткань осмысления, но оно вторично. Осмысление есть осознание ответственности за самозванство. Идея — суть познание меры и глубины свободы, а значит — меры и глубины ответственности. Разум и рациональность — вторичны. Первична ответственность как соотношения с другими, совесть как признание их прав. Диалог с ними.

Человеческое сознание — не что иное, как совесть. Сознание и есть осмысление смысла. «В сознании (совести) реализуется лич-

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 102.

ная экзистенция человека, оно требует личных усилий понимания происходящего, в то время как разум нуждается только в ясном выражении знаний и соблюдении объективных правил оперирования ими¹. Совесть оберегает свободу человеческой личности от самозванства разума и творимой им идеологии.

Совесть коренится в человеческом сердце, питаясь включенностью человека в полноту жизни и бытия. Поэтому любое понимание и осмысление начинаясь с работы души на нее же и направлена, используя, разумеется, нормативно-ценностные подпорки, но одновременно и прорываясь через них. Это та мысль, которая была не додумана в моих предыдущих книгах. Говорилось о роли индивидуализированной личности — но скорее как генераторе осмысления, как о средстве. В этом смысле я отказываюсь от своих предыдущих работ как от бессовестно-технологичных. От «Проблемы осмысления действительности» — торжества программно-целевого понимания осмысления; от «Логики целевого управления» — апофеоза логической рационализации как программно-целевой эффективности; даже от «Разум, воля, успех. О философии поступка» — несмотря на удавшееся выворачивание наизнанку победительности названия, несмотря на ее акцент на самоценность автономной морали ответственной личности. Речь идет об отказе не от самого концептуального содержания, а от его недодуманности. Был развернут аппарат, средство, но аппарат и средство были открыты, доступны для самозванства. Поэтому я настаиваю на погружении этих концептуализаций в контекст первичности ответственности, а это погружение в указанных работах, возможно кроме последней работы, переломной и переходной, — отсутствует. Отказ заключается в необходимости их прочтения в контексте данной книги о самозванстве. Только в этом случае моя совесть может быть спокойна.

Но что означает соотношенность с другими, диалог с ними? Включенность в коллектив? Об угрозах самозванства, таящихся в коллективизме, писалось в начале данного раздела. Что означает автономная личность в нравственном отношении к другим? Картину такого отношения убедительно обрисовал Фридрих Август Хайек в книге «Дорога к рабству»: «Только когда мы сами несем

¹ Шрейдер Ю. А. Сознание и его имитации // Новый мир. 1989. № 11. С. 245.

ответственность за свои интересы и свободы принести их в жертву по собственной воле, наше решение имеет моральную ценность. Мы не имеем права быть альтруистами за чей-то счет; точно также нет никакой заслуги в альтруизме, если у нас нет выбора... Свобода самим устанавливать собственное поведение в сфере, где выбор навязывается материальными обстоятельствами, ответственность за устройство своей жизни в соответствии с велением совести — вот единственный воздух, в котором может развиваться нравственное чувство, в котором моральные ценности ежедневно воссоздаются свободным волеизъявлением индивидуума. Ответственность не перед начальством, а перед собственной совестью, сознание долга, не предписанного сверху, необходимость решать, какими ценностями пожертвовать, и способность нести последствия своего решения — вот суть этики, заслуживающей этого наименования»¹.

Неоднократно предпринимались попытки обоснования такой этики на основе поиска альтернативы коллективизму: идеи комьюнотарности Н. А. Бердяева, товарищества Р. Гвардини, соборности С. Трубецкого, П. Флоренского и других. Все эти попытки так или иначе, но отвергали идею индивида и индивидуальности как ин-дивидного (неделимого далее) основания нравственности. Представляется, что это неспроста — выше уже говорилось о тяготении рационализма к логической операции деления и распределения: неделимое, ин-дивидуальное рационалистической нравственностью отбрасывается и начинаются словесные заклинания коллективной общности.

Так, Р. Гвардини противопоставлял товарищество инициативе и кооперации людей индивидуального склада. Кооперированный индивидуализм, по его мнению, не может решить задачи нынешней и грядущей цивилизации. Требуется объединение усилий «в той непринужденности, с какой человек наступающей эпохи отказывается от индивидуальных особенностей, принимая общую для всех форму, и оставляет индивидуальную инициативу, включаясь в общий порядок»². Требуется «человек массы», но в положительном смысле, солидарность, но без унижения и насилия. Единство, когда разрушены все скрепы, формальный остаток разрушенных

¹ Хайек Ф. А. Дорога к рабству. Лондон, 1974.

² Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 147.

содержательных ценностей. По мнению Р. Гвардини, идея товарищества требует пересмотра традиционной ценности демократии — общественного склада, уместного лишь для малого количества людей и в маленьких странах, но кризисного для больших единств территорий и народов. В содержательном плане подвиги сознания к товариществу есть переход от кантиански рационалистической нравственности, давшей «предельно четкое определение субъекта — логического, этического, эстетического, субъекта автономного, самостоятельного, обосновывающего собой смысл духовной жизни». С последними словами Р. Гвардини не согласиться трудно. Это действительно серьезная проблема — отход от дихотомической модели субъект-объектных отношений, к модели отношений системных. Здесь, по сути дела, кроются два вопроса. Первый — он существенно отводит рассмотрение в сторону — это принципиальная слабость излишне сильной абстракции противостояние субъект-объект. Оно элементарно грубо и грубо элементарно — нечто вроде соотношения подлежащего и сказуемого — не более. Недаром в психологии и управлении все больше говорят о субъект-субъектных отношениях. Возможно, что субъект-объектная модель в теории познания и социального действия — одно из проявлений самозванческих интенций европейского рационализма. Второй — существенный для определения путей и направлений преодоления самозванства в нравственной философии — вопрос о границах автономного индивида, свободного в своих ответственных действиях. Вплотную и непосредственно этот вопрос будет рассмотрен в последнем разделе книги. Главное же пока отметить принципиальную необходимость отхода от коллективистских установок в обосновании нравственности и ответственности. Коллективность — не собрание — множество индивидов как картошек в мешке. Это собор со всеми в душе, в середине неделимого индивида, оттуда растет бытие-под-взглядом, оттуда стыд и совесть, а не от взгляда надзирателей «от имени» общности. Это общность в сознании, в совести.

Единственное единство жизни и не-алиби-в-бытии

Долженствование человеческого действия не определяется однозначно истинностью имеющегося знания и теоретического рассуждения: «момент теоретической истинности необходим, чтобы суждение было долженствующим для меня, но недостаточен, истинное суждение не есть тем самым уже и должный поступок мышления», — писал Бахтин. Первично не сознание и мышление, а сама практическая жизнедеятельность, стороной которой они являются. Теоретичность и рациональность «техничны» по отношению к долженствованию, они не цель, лишь средство, даже — одно из средств обоснования человеческих поступков. Мир поступка — мир личностный, не случайный, весь наполненный ответственным выбором. И центром этого выбора является неповторимая личность, занимающая неповторимое, а значит и ответственное, место в ткани бытия.

Эту силу и значение индивидуализированной личности неявно признает и абстрактный рационализм, апеллирующий к личной ответственности, спрашивающий с личности ее самоотречение и подчинение. Однако принцип личной ответственности в любой форме предполагает безусловное признание абсолютно свободной воли. Отказ от признания свободы выбора означал бы крушение любой этической системы, нравственности и права. Разрушительность даже принципа коллективной ответственности доказана временем. Единственность и первичность ответственности личности за любые проявления своей активности — краеугольный камень любого права и любой нравственности, тот гвоздь, на который вешается их шляпа.

По глубокому замечанию М. М. Бахтина, воля и долженствование внеэтичны, первичны по отношению к любой этике или другой системе ценностей и норм (эстетической, научной, религиозной и т. д.). Согласно Бахтину конкретные этические, эстетические, научные и т. д. нормы «техничны» по отношению к изначальному долженствованию человеческой жизнедеятельности¹. В своем комментарии к работе Бахтина С. Аверинцев видит глубину мировоззренческой позиции Бахтина именно в разведении понятий

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 88.

этической нормы и долженствования¹. Действительно, абсолютизация этики ведет, как это показал опыт Ницше или «подпольного человека» Достоевского, к нигилизму, поскольку не выводит личность из «дурной бесконечности»: ты должен... так как ты должен... так как ты должен... так как ты должен... Бесконечная необходимость обоснования «должен» какими-то нормами есть следствие самой природы теоретического обоснования, уходящего в бесконечную череду мета-мета-мета... метауровней. Она чревата в конечном счете резонерством, разрывом слова и дела.

«Первичная» по отношению к «должен» этика абстрактна и пуста, за ней кроется эгоцентрическое самодовольство, агрессивность и самодурство самозванства в сочетании с самозабвением личности. И то и то — неменяемо. Этика — лишь одно, хотя и важнейшее проявление первичного долженствования в человеческом поведении. Согласно М. М. Бахтину, вообще нет содержательного долженствования, но долженствование может сойти на любую содержательную значимость. Речь идет не о выводе ответственности как следствия, а об онтологии ответственности. Глубина концепции Бахтина заключается именно в подчеркивании первичности человеческой активной жизнедеятельности, принципиальном не-алиби-в-бытии человека, первичности его ответственности по отношению к любым формам активности.

Идею Бахтина о внеэтичности долженствования интересно сопоставить с, на первый взгляд, диаметрально противоположной концепцией А. Швейцера о первичности этического по отношению к мировоззренческому и поступочному. Само содержание этического А. Швейцер видел в ответственном самосознании, находя его конечное выражение в «благоговении перед жизнью». Так что, по сути дела, оба выдающихся мыслителя современности говорили, фактически, об одном и том же: изначальном человеческом не-алиби-в-бытии и первичности, фундаментальности жизненного начала как основания человеческих действий.

И еще одно сопоставление — со взглядом А. И. Солженицына на свободу. Его отношение к ней, с одной стороны, — необъяснимо, а с другой — типично для российско-советского самозванства. Для А. И. Солженицына свобода — не цель, а средство и с нею, ста-

¹ Там же. С. 158.

ло быть, можно и нужно обращаться смотря по тому, чему и как она служит: «Сама по себе обнаженная свобода никак не решает всех проблем человеческого существования, а во множестве ставит новые». Всегда должно существовать «то целое, Высшее, когда-то полагавшее предел нашим страстям и безответственности». Только соотносясь с этим целым и высшим, человек может правильно решить, что ему со своей свободой делать, в чем она: «в несении постоянного и трудного долга, так что весь жизненный путь становится опытом, главным образом, нравственного возвышения: покинуть жизнь существом более высоким, чем начинал ее». И далее: «Смысл земного существования — не в благоденствии, а — в развитии души...» (Не отсюда ли культ детства у самозванцев? «Петь и смеяться как дети», у романтиков, в эстетике авангарда и т. д.? — Не от сознания ли своей «непорченности» жизнью и нежелания ею пачкаться, работой души?)

Солженицыну можно было бросить упрек в очередном навязывании служения долгу, если бы не еще одна краска его нравственной проповеди в «Архипелаге ГУЛАГ»: «...Никакая кара в земной жизни не приходит к нам незаслуженно. По-видимости, она может прийти не за то, в чем на самом деле виноваты. Но если перебрать жизнь и вдуматься глубоко...». Вина человека абсолютна, заслуги — относительны. И эту вину всегда можно найти и покаяться. Разум и дан человеку для этого сознания и нравственного очищения — не для ухода от ответственности, а ее обнаружения. Так знахарь-экстрасенс Якушин из повести В. Маканина «Предтеча» лечил своих безнадежных пациентов, мобилизуя их духовные и физические силы на обнаружение вины, за которую послана болезнь. За осознанием приходили очищение и выздоровление.

Разум и рациональность сами по себе непродуктивны. Таковыми они становятся только в случае «ответственной участности» личности, не в отвлечении от нее в «общее», а наоборот — в отсчете от ее «единственного места в бытии» — как говорил М. М. Бахтин. Поступок объясним не из своего результата или рациональности, оправдывающей достижение именно данного результата данными средствами, а только изнутри «акта моей участности» в жизни. Только через эту призму явление может быть понято как собственно поступок, то есть как выход из мира субъективного в мир объективный.

Ограниченные исключительно рациональными построениями рассмотрения поступка не могут дать главного — объяснения его действенной обязательности, его динамизации волей и свершения. Единство «внутренней» и «внешней» логики поступка (его мотивации и протекания), единство его субъективного и объективного аспектов — не теоретическое, а единство индивидуальной неповторимости ответственной и мыслящей личности. «Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие», — писал М. М. Бахтин. Так его философия поступка смыкается непосредственно с мистикой сердца П. Б. Вышеславцева. Вменяемый, то есть ответственный и рационально осмысленный поступок есть действие «...на основе признания долженствующей единственности. Это утверждение не-алиби-в-бытии и есть основа действительно нудительной данности — заданность жизни. Только не-алиби-в-бытии превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок»¹.

То, что может быть совершено мною — никем и никогда не будет совершено — вывод этот принципиально важен. Во-первых, он подчеркивает и подтверждает нелинейность поступка. Он всегда совершается здесь и сейчас и необратим, поскольку создает новые реалии. Во-вторых, только с этих позиций можно объяснить — как происходит «скачок» из царства сознания и мышления в царство реальности при совершении поступка: «единственность наличного бытия нудительно обязательна».

Жизнь и история движутся не законами, а поступками живых людей, в том числе и руководствующихся этими законами. Ответственность неустранима из человеческой жизнедеятельности. Не потому поступок ответственен, что он рационален, а потому он и рационален, что ответственен. Поступок не иррационален, — писал М. М. Бахтин, — он просто «более чем рационален — он ответственен». Рациональность — только момент, сторона ответственности — как мера ее масштабов и глубины. Она не что иное, как объяснение и оправдание поступка как до, так и после его свершения.

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 113.

Не-алиби-в-бытии означает — за все в ответе? Не есть ли это онтологизация самозванства? Либо «Это так. Это не могло быть иначе» с последующим оправданием задним числом, либо — примирение с неизбежностью, жизнь и поступки только в пределах допустимого?

«Надо» и «не могу иначе»

В соотношении долженствования и объективности разум играет принципиальную, но посредническую роль. Нерв различия, одновременно — противопоставления и — отталкиваясь — продолжения позиции Бахтина от кантовской философии — в соотношении разума и ответственности. Речь идет не об отрицании роли разума, а о его вторичности по отношению к изначальной ответственности.

Если ответственность — следствие разума, вторична по отношению к рациональным схемам, производна от них, то итогом будет рационалистический утопизм, переходящий в практику бюрократического тоталитаризма. Если разум есть следствие ответственности, путь познания ее меры и глубины, то итог — сознание нравственно и гражданского долга свободной личности.

Любям для счастья нужны не запреты и принуждения к героизму. Речь идет не о запретах и средствах принуждения всех и каждого к определенному, пусть даже идеальному стереотипу поведения, а о гарантии человеческого достоинства, жизни по чести и совести. Жесткие рамки и запреты если и нужны, то не как регламентация каждого часа жизни, а только как система ограничений порока и преступлений, как ориентиры, очерчивающие простор честной и ответственной жизни и соответствующих поступков.

В противном случае честная жизнь начинает граничить с героизмом, причем самоотверженным героизмом каждого и героизмом не то что постоянным, а ежесекундным. Общество, социальные институты, обычаи, нормы и правила практической деятельности как раз и гарантируют, чтобы жизнь не превратилась в каждодневный подвиг. Ежечасная жесткая регламентация приводит к тому, что человек всегда и везде «должен», что имеет следствием неизбежное унижение самооценности и достоинства личности, умаление свободы ее воли, ориентацию жизни «за страх», а не за совесть. Другими словами, жесткая регламентация предполагает реализацию внешнего

«надо» и этику долга, которые коренятся в традициях «имперского» тоталитарного сознания — с одной стороны, и религиозной морали в духе «страха Божьего» и «Страшного Суда» — с другой.

Попадая в ситуацию долженствования внешнего «надо», человек вынужден подчиняться и «отдавать свою честь». Что касается упоминавшихся сфер «абсолютно несвободного времени», когда человек мобилизован или в качестве наказания лишен свободы, то внешнее долженствование — их специфическая особенность. Беда, если эта «особенность» распространяется на все сферы жизнедеятельности общества.

Если человек оказывается во власти внешнего «надо», приоритета общей внешней максимы, то он рассматривается не более чем средство в действиях внешней воли. Не случайно бюрократические административно-командные методы управления всегда апеллируют к «организованному энтузиазму», но ни в коем случае не к самостоятельной инициативе личности. Такая инициатива просто губительна для общественных отношений, воспроизводящих волю и «надо» вышестоящей власти. Любое сомнение в необходимости этого «надо» рассматривается как опасное самомнение, противопоставление обществу, подлежащее искоренению. В жизни общества не находится места инициативе, свободе воли и достоинству личности. Подобная ситуация возможна в истории любого общества на определенных исторических этапах его развития. Драма, если не трагедия, личностей, а то и целых поколений, которые были разбужены обществом для «культурного подвига», но оказались «лишними» — давняя тема русской литературы.

Свобода поступка, понимаемая согласно принципу «не могу иначе» есть по сути дела осознание личностью своего призвания. Как писал А. де Сент-Экзюпери, «если, желая оправдать себя, я объясняю свои беды злым роком, я подчиняю себя злему року. Если я приписываю их измене, я подчиняю себя измене. Но если я принимаю всю ответственность на себя, я тем самым отстаиваю свои человеческие возможности. Я могу повлиять на судьбу того, от чего я не отделим».

Поступок, совершаемый в соответствии с призванием и «не могу иначе» является принципиально вменяемым и ответственным. В нем в наибольшей степени выражается степень «проясненности сознания личности», уровень ее зрелости — нравственной, гражданской,

политической, научной. Такой поступок изначально ответственен, в плане принципиального человеческого «не-алиби-в-бытии», когда ответственность, долг и вина личности абсолютны и изначальноны, а любые ее заслуги и успехи относительны. Внутренним гарантом чувства собственного достоинства является долг, самоотдача, самоограничение, буквально — самоопределение (постановка себе предела, «черты») личности. Но это долг, «воля к неволе» — не навязываемые извне, «требуемые» с личности. Это ее «не могу иначе», осознанное ею собственное призвание и нравственный выбор.

Нравственен только долг «внутренний», взятый на себя самим человеком, а этика долга возможна только в качестве «внутренней», субъективной, применительно к самому себе, когда ты оказываешься обязанным всем, но тебе — никто. Если этика долга применяется к другим, она становится безнравственной, ведет к насилию.

В свою очередь человеческое достоинство — категория не внутренне-личностная (вроде гордыни), а внешне-социальная, проявление и выражение признания обществом за личность ее свободы воли и самооценки. Поэтому нравственным оказывается лишь то общество, которое признает за личностью ее достоинство и свободу воли. Доминирование внешнего «надо» может быть оправдано исторически (деятельностью революционеров в подполье, военной защитой отечества), но будучи возведенным в принцип «внешней» этики долг превращается в нравственное оправдание репрессий и других форм насилия, бюрократизации и других негативных следствий экономического, социального, политического и нравственного порядка. Место человеческого достоинства занимает его попираание, место самоотдачи — насилие, место самореализации — использование человека как средства, место инициативы и ответственности — исполнительность и безответственность.

Общество, руководствующееся не интересами своих членов, а внешне-абстрактным «надо» неизбежно начинает действовать без учета интереса своих членов, а значит, рано или поздно, против них, скатываясь, в итоге, к насилию.

Долг и внешнее «надо» спекулируют на идее свободы как осознанной необходимости. Она представляет в буквально утрированном виде: осознал необходимость — свободен, не осознал — «10 лет лагерей без права переписки». Граждане такого общества живут, фактически, в условиях чрезвычайного положения и тотальной

мобилизации, когда каждый день работа превращается в служение общественному долгу, уборка урожая — в «битву за хлеб», учение — в «борьбу за успеваемость», работа по организации досуга населения — в «культурный фронт» и т. д. и т. п.

Мобилизация и «обязанность» граждан дополняется и подкрепляется «правами» носителей власти, бюрократов и функционеров, для которых типичным оказывается обостренное чувство «собственного достоинства», в котором отказывается «рядовым» (?!) членам общества. Мерой «достоинства» оказывается служебное положение, доступ к льготам, материальным ценностям. Именно этим объясняется чванливая спесь бюрократа, злоупотребляющего служебным положением и претендующим на «положенные» льготы и блага. «Достойные» сплачиваются своими корпоративными интересами, превращаясь в клику, действуя зачастую мафиозными методами.

Безнравственны как «внешняя» социальная этика долга, так и «внутренняя» личностная этика «достоинства». И наоборот — нравственны социальная этика «человеческого достоинства» и личностная этика долга.

От этики долга к этике ответственности

Долг и человеческое достоинство — суть две стороны одной и той же нравственной реальности и мира поступка. Со стороны общества «извне» эта реальность предстает человеческим достоинством, правом личности на свободу воли и свободу выбора. Со стороны личности «изнутри» — это принятие своей ответственности и долга «не могу иначе». В эпилоге романа «Война и мир» Л. Н. Толстой писал: «Глядя на человека, как на предмет наблюдения ... мы находим общий закон необходимости, которому он подлежит так же, как и все существующее. Глядя же на него из себя, как на то, что мы сознаем, мы сознаем, мы чувствуем себя свободными...». Это рассуждение Толстого представляется принципиально важным: извне человек не свободен — всегда можно найти факторы, причины и обстоятельства, обусловившие его действия; изнутри человек всегда свободен — он и никто другой совершает нравственный выбор в своих действиях и их объяснении. Поэтому нравственна, социальна та личность, которая сознает необходи-

мость своих действий, и нравственно, гуманно то общество, которое признает за личностью право на свободу выбора. Долг и достоинство потому и нравственные категории, что выражают взаимное самоограничение личности и общества.

Этика человеческого достоинства очерчивает область автономных действий личности. И чем шире эти границы, тем гуманнее и свободное общество. С другой стороны, личность в таком обществе сама устанавливает себе «черту» поведения и несет за нее ответственность. Этика долженствования внешнего «надо» лишает личность этой возможности, имея вообще тенденцию к ликвидации области автономного поведения личности. Внутренняя свобода это выражение и проявление культуры как общества, так и личности. И наоборот — культура всегда там, где есть внутренняя свобода индивида, и чем шире поле возможностей ее проявления, тем цивилизованнее и перспективнее общество.

Следует различать социальный заказ — идущее извне навязывание определенного рода действий и социальное призвание — свободный, идущий от самой личности выбор. Сказанное не следует понимать в плане противопоставления «внутреннего» и «внешнего» — реальная диалектика нравственности не так уж груба: долг, мол, исключительно «изнутри», а честь — «извне». Скорее можно говорить о своеобразной «ленте Мебиуса» — единой плоскости, перекрученно соединяющей оба плана — и «внешний» и «внутренний». Долг, пропущенный через сердце и открывающийся миру в бытии-под-взглядом честью и достоинством личности.

В примере Ж.-П. Сартра свобода выбора подобна созданию произведения искусства¹. Художник не обязан написать картину. Никто не вправе сказать ему — какую картину он *должен* написать. И до написания ни одно произведение не может быть определено, так же как никто не может сказать — какие произведения будут написаны завтра. Так и человеческое поведение. Априорно никто не знает, и не может знать, что *надо* делать. Честный человек не совершает честные поступки — он честен. Но и о картинах и о поступках можно говорить и квалифицировать их после того, как они написаны или совершены, в том числе и говорить о том, что их появление

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 338–339.

было предопределено. Любая квалификация и определение — поздняя рационализация.

Но каждая из таких поздних рационализаций способствует самоопределению личности, пониманию человеком самого себя, своего опыта, и после таких осмыслений — он уже другой, другим будет и его следующий выбор. Человек, не познавший пределов своей свободы и ответственности — внеэтичен. Общество вне своих пределов и границ относительно личности — безнравственно, близко к «беспределу» уголовного мира. Ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным от мира, и которую он пытается реализовать в жизни, — это и есть этика. Причем свобода от мира — не что иное, как ответственность за него. Чем шире зона моего автономного поведения, тем шире зона ответственности. Моя свобода есть моя ответственность. И как свобода неизбежна и изначально человеческой природе, так же неизбежна и изначально его ответственность.

Та сфера, которую я беру на себя, за которую ответственен, — и есть сфера моей свободы. И человек тем этичнее (свободнее-ответственнее), чем шире эта сфера. Традиционные общества ограничивали ее своим этносом, позже ее ограничивали расой, нацией, классом. А Швейцер распространял этическое поведение на все живое. В наши дни этическое самоопределение в смысле очерчивания предела свободы и ответственности распространяется уже практически на весь мир. Для общества и для личности в нынешних условиях научно-технического прогресса они совпадают, включая среду обитания не только одного человека, но и природу в целом.

Акцентирование долга, внешнего «надо», как показывает исторический опыт, чревато тоталитаризмом, самозванством, утопизмом и насилием, либо является их оправданием. Показательно, однако, что даже такой философ свободы, как Н. А. Бердяев договаривался до должности социального призвания. «...Борьба за свободу и антиконформизм *intellectuels*, творцов духовной культуры, должны быть связаны не с социальным равнодушием и потаканием социальной несправедливости, а со свободно выполняемым социальным призванием. Люди духа и интеллекта должны сознавать свою независимость и свободу, свою определяемость изнутри, но и свою социальную миссию, свою призванность служить делу спра-

ведливости путем своей мысли и творчества»¹. Так и возникает из «не могу иначе» и из призвания самозванство — из «должен не могу иначе». Никто никому ничего не должен. Никто не вправе предъявлять другому долженствование. Только сам человек вправе осознать свой долг, понять, что ему никто и ничего не должен, но он сам должен всем и всегда. Долг — его личное дело. Дело других и общества тоже — признать за ним это право выбора и защищать — как это право, так это право каждого от самозванцев.

Ответственность, ее сознание и акцентирование свободы воли и человеческого достоинства — не только проявление гуманизма и демократии — они оказываются и эффективным фактором социального управления. Показательны в этом плане процессы обновления и демократизации в странах бывшего социалистического лагеря. Монополия власти порождает монополию отчужденной ответственности. Наоборот — преодоление монополии власти, политический плюрализм подключает к ответственности за судьбу страны широкие слои общества. Поэтому отчаянные попытки сохранить монополию политической власти не приводят и никак не могут привести ни к чему иному, как к дестабилизации общества, нарастанию оппозиционного отношения к самозванным монополистам, росту поляризации и социального напряжения, сочетающихся, помимо прочего, с безответственным экстремизмом оппозиционных сил, — ведь ответственность узурпирована. Поэтому ответственность и ее правовой гарант в виде правового государства и политического плюрализма оказываются, с одной стороны, условиями реального долженствования общечеловеческих ценностей, а с другой — сами эти ценности выступают действенными факторами реализации гуманного общества ответственных свободных людей.

Как в реальной практике живой нравственности и политики долг и ответственность едины, так же Кант и Бахтин сходятся в итогах построения философии нравственности. Разве долг — это не рационализованная ответственность? И разве участная ответственность не есть реализация долга? И этика долга и этика человеческого достоинства предполагают разум и сознание его силами меры и глубины человеческой ответственности. Существенным, однако, оказы-

¹ Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1. С. 231.

вается не только сам долг, но и путь к нему. Путь от разума к долгу есть путь самозванцев на ярмарку тщеславия или в казарму. Путь от ответственной участности и не-алиби-в-бытии к их рациональному осознанию есть путь нравственного выбора и свободы воли. Точка склейки нравственной ленты Мебиуса проходит через сердце души человеческой.

Иррациональная рациональность: техне и космос

Не означает ли первичность ответственности по отношению к традиционной рациональности ее иррациональность или уж по крайней мере — внерациональность? Есть ведь такая рационалистическая традиция оценки ответственности, греха, покаяния, вины — как категорий иррационального. Не зависает ли ответственность в бессосновности? В конце концов — перед кем ответственность? «Придумайте — чья кара!»

Человек не может жить в бессмысленном мире. Его жизнь в мире и сам мир должны быть понятными, понятными, объясненными и тем — оправданы. В необъяснимом мире человек — раб случая. Произвол случая непереносим. «... Со случаем жить нельзя», — писал Лев Шестов¹. Но если человек избавляется от произвола случая, он становится в силах влиять на собственную жизнь, буквально — становится ее хозяином. Но как?

Согласно У. Шекспиру, Ф. М. Достоевскому, Льву Шестову и многим другим — через страдание. Удары судьбы не только творят личность Гамлета, Лира. Они открывают неслучайность случая. Изначальность вины и ответственности — всегда есть за что! Страдания открывают эту простую и глубокую истину. Поняв, что всегда «есть за что» — выстроив причинную связь и увидев, таким образом, причину в себе самом, человек получает в руки ключи и нити от своей собственной судьбы. Познание, разум — позволяют докопаться до причин, снять тягостный произвол случая.

Традиционный рационализм восходит к античной идее «техне» — искусного искусственного, а значит и насильного преобразования действительности. Эта традиция много дала челове-

¹ Шестов Л. Собр. соч.: В 6 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 283.

честву. Она является определяющей для становления деизма, развития науки, просвещения, научно-технического прогресса, деловой активности и менеджмента... Абсолютизация именно этой традиции «технической» или «технологической» рациональности и ведет к рассмотренным крайностям абстрактного рационализма, чреватого самозванством, самодурством разума и насилием. Эта же традиция отказывается как от иррационального — от совести, греха, покаяния, стыда, в конечном счете — от ответственности и вменяемости. Этот вид рациональности ведет к самодостаточности отдельных сфер применения разума: в науке — к крайностям сайентизма, в искусстве — к формалистической эстетике, в технике — к абсурдности самоцельного техницизма, в политике — к проявлениям маккиавеллизма. Кризис распадающегося на самоцельные, не стыкующиеся друг с другом сферы бытия, мира — во многом следствие безудержной экспансии «технической» рациональности.

Однако рациональное и иррациональное — не абсолютные, а относительные характеристики стилей мышления и поведения. Иррациональное в одном — в высшей степени рационально в другом.

Возможен и иной тип рациональности, не получивший развития в европейской традиции, восходящей к античной идее «космоса» — естественной гармонической целостности мира. Восточным аналогом этого типа рациональности является идея «дао»: дао-истины как дао-пути — единственного и неповторимого в гармонической целостности мира. Этот тип рациональности связан с ныне почти забытыми категориями гармонии и меры. Понимание человеческого бытия в этой традиции — реализация не абстрактного общего, а части конкретного единства, что позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности и не-алиби-в-бытии. Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье, не перед общей идеей и ее носителями, а, как минимум, — ответственность за изначальную гармонию целого, частью (не элементом!) которого является индивидуально неповторимая личность, за свой — именно свой, — а не воспроизводящий друг — путь и «тему» в этой гармонии мира.

Недостаток знаний, «техническая» непонятность и «иррациональность» не освобождают от ответственности «космической».

«Техническая» ответственность не отбрасывается, а рассматривается как инструмент, действительно техническое средство познания своего места и пути в «космосе». Причем сама ответственность приобретает изначально рациональный характер. Она иррациональна или «более чем рациональна» в традиционно-техническом плане. В плане же космическом она рациональна просто. Она только «инорациональна». Вопрос о природе этой инорациональности — вопрос иного уровня и новых горизонтов философского осмысления поведения и нравственности. Он будет рассмотрен в последнем разделе книги.

Необходим радикальный переход к новому пониманию человека. Или он — самозванец, стремящийся к экспансии, агрессии, насилию и убийству как крайней форме самоутверждения. В этом случае он может сдерживаться только встречным насилием себе подобных, объединяющихся для защиты — внешней и внутренней — от самозванцев. Насилие порождает новый виток насилия, зло порождает зло тем более активное, чем активнее встречные импульсы. Такое самозванство возникает на почве бессодержательно-го «мысли», растворяющего в себе не только других людей, но и мир вообще. Основа мира, его онтологическим допущением становится акт мысли. Инаковость других становится допускающими ее проявлениями самоволия и самодурства себя разума. Другие — лишь проекции моего Я. Существование выводится из собственно мысли — вот что такое рационалистическое самозванство.

Или же я связан с другими и миром? И потому мыслю, что един с ними, а не потому един, что мыслю? Сущность человека с этой точки зрения не «технична», а «космична» — в его единстве и сопричастности целостной гармонии мира, в его зависимости от других в собственном самоутверждении, в невозможности самоутверждения без других, но не за счет других, а в силу других, в их необходимости и неизбежности. На передний план выходят не элементарные отношения типа «субъект-объект», «причина-следствие», «элемент-множество», «цель-средство», а системная взаимность — сбор со всеми в человеческой душе.

Не человек — раб идей, а идеи — одна из форм его бытия в мире. Разум, знания, логика — универсальны и бесчеловечны. Новизна состоит в том, что этот факт до конца открылся только в нашем столетии, к концу которого не только бытийно установилась их

бесчеловечность, но они и человечески обесценились — были выведены за пределы человека в компьютерные информационные системы, стали общедоступным достоянием, техническим средством, перешли из плана культуры в план цивилизации, «техне» — без и вне человека. Теперь это уже окончательно стало ясно. Современный человек, если он еще желает быть таковым, а не техническим средством цивилизации, должен осознать себя «космически» — не суммой знаний и умений. Также и современная культура не есть набор технологий, их знаков, программ деятельности и групповых интересов. Современная культура, если она хочет быть, возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта, освобождающего от самозванства. Не нормативно-ценностное содержание опыта и мышления, не их предметность, а культура самого мышления и чувствования.

Это и есть выход к новому пониманию человеческого. Бог умер, но умер и сверхчеловек. Нет никого, кто каждому бы указал истинный путь добродетели. Этот путь, путь к другим начинается в сердце каждого и пройти его, осознав свою ответственность и единство — дело работы души каждого и самого.

ERGO: ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ

— Амбициозная самодостаточность рационалистического *coqito* оборачивается фундаментальным метафизическим самозванством: как в методологии, так и в нравственности, точнее — без- и вненравственности.

— Рационалистическое мировоззрение апеллирует к категории общего, коллективизму, теоретическому нормированию. Будучи по своей природе описанием и объяснением, будучи примененным на практике, оно имеет неизбежным следствием долженствование внешнего «надо», насилие (в пределе — убийство: других или себя), порождая симбиоз этики палачей и жертв, безответственность, мизологию и иррациональность мыслей и действий — то есть неменяемое самозванство.

— Апофеоз самозванческой философии нравственности — сталинизм — есть органическая целостность материалистического активизма, противопоставляющего человека миру, рационализма и утопизма, взаимодополняющих друг друга в совокупном оправдании и программировании насилия.

— Ответственное поведение внетеоретично: не «мыслю, следовательно — существую», а «существую, следовательно — мыслю». Первичны не онтологические допущения разума, а связь с бытием в мире и с другими, изначальная ответственность и не-алиби-в- бытии.

— «Лента Мебиуса» долга, чести и ответственности связывает внешнее и внутреннее, общество и личность в сердце души.

— Рациональность, восходящая к «техне» — идее сделанности — не в состоянии обосновать ответственное сознание и поведение.

— Перспективы могут быть связаны с «космической» рациональностью, с представлениями о гармонической целостности мира и ответственности индивида за свой неповторимый путь в этом едином целом.

IV. Самозванство и творчество

САМОТВОРЕНИЕ

Сюжет этот заложен в самой сердцевине проблемы самозванства. Творчество — реализация, воплощение и материализация чего-то до того не существовавшего, нового, того, чего в бытии не было и того, что не возникло бы без воли творца. Но ведь и самозванство — навязывание бытию, миру, другим людям того, чего еще не было! И творчество и самозванство пьют из одного источника — онтологического импульса «Да будет!» то, чего вне, до и без сознания, воли и поступков именно данной личности не было бы.

Сослагательность и творчество нераздельны. Даже не столько сослагательность, сколько необязательность, факультативность. Не-необходимость. Недаром творец всегда в сомнениях. Недаром его сознанию свойственен отмечавшийся «парадокс мастера» — сознание не-необходимости миру его творчества, а необходимости его прежде всего самому мастеру. Г. Адамович сравнивал литературное произведение с капустным кочаном: «Будто снимаешь листок за листиком: это неважно и то неважно, это — пустяки и то — всего только мишура. Листок за листиком, безостановочно, безжалостно, в нетерпеливом предчувствии самого верного, самого нужного... которого нет»¹. Есть только листья, под которыми оказывается торчащая кочерыжка — чего?, неужели самозванства? Неужели только оно в стремлении к не-необходимому миру самоутверждению и движет творцом? Любое ли творчество самозванно? И не является ли любой самозванец, фактически, — творцом?

¹ Адамович Г. Комментарии // Знамя. 1990. № 3. С. 155.

4.1. Кенотип, гений и самозванство

Ловушка творчества или культура как вампир; Кенотипичность творчества; Гений и самозванство.

Если тебе дадут линованную бумагу —
Пиши поперек!

Х. Хименес

Ловушка творчества или культура как вампир

Все, что ни происходит в человеческом обществе, есть результат личных усилий — вне зависимости от того, сознают ли это сами личности, вовлеченные в плетение ткани жизни. Звучит это на грани банальности, но каждый человек обречен от рождения на творчество самым фактом своего бытия, впрочем — как и смерти тоже. Без личности, без индивидуальных сил не мыслимы ни действие закона, ни научная истина, ни творчество политической идеи, ни обнаружение и творение красоты. Правопорядок, закон, идея и т. д. не существуют и не действуют сами по себе. «Возможность обойти индивида исключена, — пишет М. К. Мамардашвили, не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни — если вообще чему-нибудь быть»¹.

Но все, что ни происходит — происходит всегда вовне, в поступке, здесь и сейчас, и всегда под-взглядом, открыто другим, гласно и публично. А значит — всегда требует и до, и после, и во время — работы души, в преодолении и самоопределении, всегда лично и именованно. Вопрос только — ответом на что является сам поступок, а главное — его мотивация? Кто вызывает ответный звук души? Чем бы ни был этот «побуд» к творчеству обусловлен — окликнутостью Богом, социальным призванием, напором жизни и воли — принимает он культурные формы. Творчество культурно, а культура держится творчеством, им питается: как в поддержании жизненности старых норм и ценностей, так и в создании новых. Культура как языческий идол требует свежей крови и молодых жизней.

¹ Мамардашвили М. Если осмелиться быть... // Родник. 1989. № 11. С. 48

Чем более «культурна» культура, тем с более жесткой средой традиций приходится сталкиваться творческой личности. Творчество подобно магме с огромным трудом и тратами энергии прорывающейся сквозь горизонты, пласты и напластования, но лишь для того, чтобы излившись — застыть новым слоем. И следующим будет еще труднее. А новое осмысление и его реализация необходимы — в меняющемся мире старые культурные формы — лишь почва, необходимая для взращивания и отталкивания. Движение и развитие невозможны без них, но как среды преодолеваемой, а ее преодоление и есть ее развитие, питаемое работой человеческой души.

В этом плане творчество вненормативно, если не антинормативно. Оно по своей природе есть изменение, преодоление норм, как минимум — отклонение от них, «чужачество». Более того, в культуре складываются институты, нацеленные именно на отклоняющееся поведение, на творчество: творческие союзы и организации, научные лаборатории и институты, политические партии. Даже отклоняющееся поведение, опасное для общества, имеет свои социальные институты преступного мира. Вообще, отличить творчество от его зеркального двойника — преступления — чрезвычайно трудно. Не случайно современники нередко и не проводят грани между поведением творца и преступника, расценивая его деятельность как преступление против нравственности, религии или как нарушение законодательства. История полна расправами благородных, но не благодарных современников и соплеменников над творцами, с прошествием времени вводимых в пантеон святых, цвета нации и т. д.

Трагедия взаимоотношения творчества и культуры в том, что их отношения несимметричны. Культуре творчество необходимо, но творчество не может рассчитывать на культуру, а должно преодолевать ее, становясь новой культурой. Но силы оно может и должно черпать только в человеческой свободе и человеческом сердце — на культуру ему рассчитывать не приходится. То, что делается в расчете на культуру — не творчество, а репродукция, и — парадоксальным образом — не нужно культуре, губительно для нее. Как вампиру ей нужна свежатица, напряженное биение живого сердца, а не мертвые отработанные общие формы.

Но если рассчитывать остается только на самого себя, если ты сам и причина и источник и средство и результат творчества, то существует ли вообще границы, критерии и фильтры самозванства?

Кенотипичность творчества

Эвристичной или уж, по крайней мере очень поучительной, представляется новация, предложения М. Н. Эпштейном — легким на руку, даже щедрым в удачных терминах и названиях.

Традиционно творчество описывается в терминах идеи, замысла, цели и средств и т. п., то есть вполне в духе програмно-целевой парадигмы «технологической» рациональности. Когда же идея «техне» — сознательного, искусного и искусственного, в соответствии с некоторым замыслом преобразования действительности, оказывается недостаточной, прибегают к иррациональным категориям бессознательного — индивидуального и коллективного (архетипического) и т. д.

М. Н. Эпштейн очень точно подметил крен в этом концептуальном и терминологическом аппарате. И типы — сознательные конкретно-исторические обобщения на уровне принадлежности к множеству, заданному каким-то общим свойством, и архетипы — обобщенные образные схемы, коренящиеся в бессознательном, — все они фиксируют и выражают культуральные, консервативно-охранительно-предохранительные стороны творчества, его рамки, за которые необходимо выйти. Они необходимы в том смысле, что их нельзя обойти. Типы сводят образное к легко распознаваемому, типичному. В искусстве это типичные образы, выражающие конкретные этнические, национальные, классовые, возрастные и т. д. особенности (типичность комических персонажей, типичность Чацкого, Онегина, Чичикова, Обломова, Печорина и прочие примеры, хорошо известные из достославных школьных учебников литературы). В науке — это математический аппарат теории множеств, математической логики, позволяющий сводить явление к абстрактным законосообразным объяснениям.

Аналогично и архетипы сводят осмысление действительности к доисторическим, внешним пластам и мифологемам «коллективной души» и также в конечном счете ориентируют на истоки, осмысляемый и переосмысляемый материал, отсылая назад, к универсально прошлому, к «сухому остатку» культурных процессов.

В творчестве, однако, существенно не только абстрактно предзаданное, нормально-нормативно-нормирующее, но и не имеющее аналогов, аномальное. Поэтому — по контрасту, а может быть и по созвучию с типами и архетипами — М. Н. Эпштейн предлагает

говорить о кенотипах — «познавательных-творческих структурах, отражающих новую кристаллизацию общечеловеческого опыта, сложившихся в конкретных исторических обстоятельствах, но к ним не сводимых, выступающих как прообраз возможного или грядущего»¹. Кенотип — от древнегреческого «кайнос» — новый и «типос» — образ — есть новообраз, первообраз, пророчество о будущем. Если в архетипе общее предшествует конкретному как изначально заданное, если в типе — общее и конкретное сосуществуют, то в кенотипе общее — конечная перспектива, итог конкретного. Кенотипическое — не ретроспективно, не репродуктивно, а перспективно и продуктивно. Типическое и архетипическое предельны, а значит — универсально оптимистичны — недаром комическое коренится в них и апеллирует к ним же. Кенотипическое — лично, а значит — универсально трагично, — насколько может быть универсальна личная трагедия человеческого бытия, свободы и творчества.

Творчество — не только комбинация неизменных смысловых единиц культуры, но и создание новых на основе индивидуальной трагедии существования. Существует не только и не столько универсальная предзаданность конца. Кенотипический образ эсхатологичен, связан с концом этого — привычного — мира, его разложением или катастрофой. Это новообраз нового мира.

Кенотипические схемы, формулы и образы, ориентированные вперед, к конечным смыслам истории, человеческой жизни, имеются в любой культуре, но их роль и значение нарастают с ходом развития цивилизации, усилились в Новое время и особенно в XX столетии. «Типично кенотипичны» семантика «пограничных состояний», смысловое содержание страдания, болезни, безумия, преступления так же, как и сопровождающие их образы. Кенотипично творчество Ф. Ницше, Ф. М. Достоевского, В. В. Розанова — личностное и круто замешанное на личном страдании, если не на болезни. Кенотипична вообще эстетика авангарда с его тягой к дисгармонии, деформации, разложению. Кенотипична молодежная культура с ее отрицанием «папиной» культуры. Кенотипичны революции, разрушающие старую культуру. Революции авангардны, а авангард революционен. Авангардизм обычно — левый по идеологии и политическим

¹ Эпштейн М. Н. Парадоксы новизны. М., 1989.

пристрастиям. Достаточно вспомнить бурное признание революции модернистами, футуристами и даже символистами — но обо всем этом — позже. А пока — спасибо М. Н. Эпштейну за удачный термин. Кенотип, «кайнос» это ведь почти «кайность», каинова готовность к спонтанному преступлению, убийству традиционного.

Так отделимо ли тогда творчество от самозванства? Если борьба с самозванством сродни поединку с собственной тенью, то не сливаются ли в творчестве тень со своим борцом?

Гений и самозванство

Любая жизнь — драма и трагедия. Трагическое одиночество — удел жизни и смерти любого человека, где бы он ни жил. И чем острее и глубже переживается эта трагедия, тем более открыт человек к творчеству. Поэтому вряд ли состоятельны концепции, увязывающие творческую гениальность с этническими, политическими, а то и географическими факторами. Б. Парамонов, например, связывает гениальность с бескрайними просторами, величиим исторической судьбы народа, крайностями политического и духовного радикализма, житейским неблагополучием и неустроенностью, общим дискомфортом быта, нравственной сомнительностью самой личности¹. На этом основании он противопоставляет очевидную для него гениальность С. Есенина, Я. Гашека, В. Маяковского, К. Гамсуна, А. Платонова добропорядочному мастерству и здравомыслию Г. Уэллса, К. Чапека, Е. Замятина, Т. Манна.

Характерная именно в плане самозванства позиция и оценки. С этой точки зрения и возникают философемы «великого народа», «его исторической миссии», «его гениальности» и т. п., хотя за всем этим — лишь оправдание страданий и унижения, исторического опыта выпоротых и ищущих, кого бы еще выпороть, то есть тотального, почти — этнического самозванства. Как же все-таки заманчиво и привлекательно перекрестить порося самозванства в караса творческой гениальности! Причем перекрестить подобно Владимиру, крестившему народ, загоняя его весь в реки и озера. Сколько самозван-

¹ См.: *Парамонов Б.* Чапек, или О демократии // Звезда. 1990. № 1, а также: Амосин М. Гений и демократия — две вещи несовместимые? // Нева. 1990. № 7. С. 179–180.

цев — насильников и узурпаторов, их безропотных жертв становятся творцами — разумеется — великой истории, разве что не гениями.

Неспроста упрек в самозванстве — сильный упрек российскому духовному опыту. Отделение в нем творчества и гениальности от самозванства необычайно затруднено и часто приводит к смещению нравственных оценок и этого опыта и отдельных личностей. Имеет смысл привести несколько примеров.

Запись Г. Адамовича о философе свободы и творчества. «Когда за воскресным чайным столом в Кламаре, у Бердяева, рассуждавшего с одним из гостей о том, чего Бог требует от человека, и авторитетно, очевидно, с полным знанием дела растолковывавшего непонятливому посетителю, в чем божественные требования состоят, я вполголоса спросил хозяина:

— Откуда Вы все это знаете?

Бердяев обернулся, усмехнулся и ответил какой-то шуткой: “Вопрос, мол, глупый, ребяческий”. Приблизительно то же самое произошло у меня однажды со Степуном. Допускаю, каюсь, может быть, вопрос в самом деле глупый. Действительно, не было бы некоторых величайших, вдохновеннейших философских систем, если бы невозможность проверки и ответа принята была бы за преграду. Потеряны были бы великие богатства. Но каюсь и в том, что эта невозможность ответа представляется мне все же бесконечно значительной, не менее полной смысла и духовного веса, чем любая метафизическая система»¹.

Готовность к абстрактному яркому концептуальному творчеству до сих пор характерная черта российского ума. Не случайно на Западе, столь ценящем позитивное, конкретное знание и творчество, не встречает поддержки фейерверк интеллекта и фантазии, самоценные у нас: идеи прекрасны и красивы, но каков результат? и где он?

Разумеется, способ философствования Н. А. Бердяева существенно разнится с философствованием Достоевского или Розанова. Но ведь и сам Достоевский далеко не прост в плане соотношения творчества и самозванства. Его классически диалогические романы есть монологические проповеди, адресованные не к равным, а к пастве. Не случайно А. П. Чехов говорил о Достоевском, что тому «недостает скромности», а согласно А. Камю — мечта любого

¹ Адамович Г. Комментарий. С. 175–176.

писателя — «усвоив все, что есть в «Бесах», написать когда-нибудь «Войну и мир» — ценой смирения и мастерства. Л. Шестовым в свое время была точно угадана и раскрыта интимная близость толстовства и нищезанятия. «Смирись, гордый человек!» — вопиял Достоевский, задыхаясь от гордости. По оценке того же Адамовича, Достоевский — «леденящие, сулящие короткое головокружительное блаженство эфирные струны», проскользнувшие в русскую литературу при его содействии, а еще до него — с Лермонтовым.

Демоническое творчество последнего еще ждет своего исследователя — не бытописателя типа Андронникова, а работы нравственного проникновения, только начатой Мережковским и Розановым. По крайней мере поразительны своей глубиной осознания самозванческой души и менталитета лермонтовские тексты о Демоне, о Печорине и др. Печорин — тот же Демон, оба они любящие-хотящие-быть-любимыми, оба ищут обновления и возрождения своим чувствам в коварной игре с доверчивыми душами Тамары и Мери. «А ведь необъятное наслаждение в обладании молодой, едва распустившейся души! Она как цветок, которого лучший аромат испаряется навстречу первому лучу солнца; его надо сорвать в эту минуту и, подышав им досыта, бросить на дороге... Я чувствую в себе эту ненасытную жадность, поглощающую все, что встретится на пути; честолюбие есть не что иное, как жажда власти, первое мое удовольствие — подчинять моей воле все, что меня окружает... что такое счастье? Насыщенная гордость».

Я тот, чей взор надежду губит;
Я тот, кого никто не любит;
Я бич рабов моих земных,
Я царь познания и свободы,
Я враг небес, я зло природы...

Основной нерв духовных исканий великой русской литературы XIX — начала XX столетий это противостояние богочеловечности смирившегося гордого человека и несмирившегося гордого сверхчеловека, претендующего на человекобожие. Заклинание гордыни, борьба с нечистью демонических нелюдей — вот содержание этих исканий. И к разным полюсам этого противостояния тяготели Лермонтов и Гоголь, а также Пушкин, Достоевский, Толстой, Тургенев и Чехов. Тургенев и Чехов вообще стоят особняком, если не упре-

ком к дрожащим от гордыни заклетиям гордыни. Ведь даже Л. Н. Толстой, объясняя — «в чем его вера», учит, поучает, проповедует, переписывает Священное Писание. Но не все ли равно — как и во что верить — по Толстому ли, по сельскому ли попику, как невегласная старушка, или как Розанов? И почему другим должно быть до этого дело? А. П. Чехов говорил по поводу Толстого: «Все великие мудрецы деспотичны, как генералы, и невежливы и неделикатны, как генералы, потому что уверены в безнаказанности». Безнаказанность же того же корня, что и неменяемая безответственность — от самозванческого человекобожия.

В высшем плане показательна — как продолжение этого нерва — громадная фигура А. И. Солженицына, эксмарксистского теократа (характерен вообще этот ход: от марксизма к теократии — Солженицын повторил бердяевский, булгаковский путь, путь многих). Ж. Нива сравнивал его с Китоврасом, легенду о котором рассказал сам Солженицын в 29-й главе «Ракового корпуса»: идти по прямой, всегда по прямой, не отступать перед злом, злобой и жестокостью, но перед «мягким словом» смиряться. В целом ряде жизненных эпизодов: трудно отличить Солженицына-Китовраса от самозванца. В личной жизни — начавшейся снова после 50; бунт первой жены — не столько бунт предательства, сколько бунт обиды. В литературном мире — полемика с В. Лакшиным, борьба с О. Карлайл. В общественной жизни — письмо Патриарху Пимену и гарвардская речь — поучения вряд ли оправданные. Во всех этих эпизодах проявляется тирания человека, одержимого своей идеей и безразличного к ее исполнителям, безжалостно отбрасывающего близких при малейшем сомнении в их верности и личной преданности. Его собственные слова: «Следующими шагами мне неизбежно себя открывать: пора говорить все точнее и идти все глубже. И неизбежно терять при этом читающую публику, терять современников, в надежде на потомков. И больно, что терять приходится даже среди близких». Кто может судить такого человека? Кроме него — никто!

Неспроста ведь проповедники смирения в реальной жизни сплошь и рядом переступали через рядом живущих — не говоря уже о дуэлях — стремлении переступить через жизнь, готовности и желания убить и тем решить жизненные проблемы сплошь и рядом самими же созданные. А о проповедниках свободы, равенства и справедливости — речь еще впереди.

Поэтому сущность и природа творчества, так же как и гениальности не вовне, а в сердце души. Источник бытия, свободы и торжества един. Столь же един, сколь и вечен. Может быть различной силы социальный запрос на творческую личность. У разного времени различные потребности в творческих личностях. Недаром целые эпохи кажутся серыми от бесцветия человеческих душ, а то вдруг — взрываются фейерверком гениальностей. Гениальные личности существуют всегда. Творчество и гениальность категории внеисторические.

Признавая важность и продуктивных многообразных классификаций и типологий личности, можно говорить и о двух основных типах человеческой души — в зависимости от степени в ней творческого начала, в своих крайностях — массовидно-репродуктивном и гениальном. Первый — конформен, воспроизводит внешние культурные формы, конкретно-историчен и развивается вместе с динамикой социальных процессов. Растворим в *тап* и потому — комичен. Второй — принципиально, трагически конформичен, для него дискомфортно любое окружение, а окружающие его сейчас — в особенности. Согласно М. Цветаевой «почвенность, народность, национальность, расовость, классовость — и сама современность, которую творят, — все это только поверхность, первый или седьмой слой кожи, из которой поэт только и делает, что лезет». Или она же, только еще жестче: «Всякий поэт по существу эмигрант, даже в России. Эмигрант Церкви Небесной и земного рая природы... Эмигрант из Бессмертья в время, невозвращенец в *свое небо*». Или О. Мандельштам: «Который час?» — его спросили здесь. — А он ответил любопытным: «Вечность». Или Б. Пастернак, для которого поэт «... вечности заложник у времени в плену» и вообще — «Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?».

Творец, художник, гений — маргинал, вываливающийся и выпадающий, если не выдирающийся из здесь и сейчас, личность вне пространства и вне времени, а точнее — личность в абсолютном пространстве и в абсолютном времени бытия. Это Одинокий Человек, стоящий перед лицом предельных границ человеческого бытия, перед лицом Вечности, Вселенной, Смерти, Свободы, Бога.

Политический контекст, личная неустроенность и страдания способствуют осмыслению и переосмыслению человеком мира и своего места в нем. Но конечным полем творчества — несомненно трагическим — является не фон, не среда, не условия, а человеческая душа.

«Это не берется человеком, это ему дается. Природа этого дара или проклятия не ясна и непонятна. У меня много замечательно умных, тонких, мудрых друзей — но им просто не дано вот этого: выходить на сцену, или писать книги, или снимать кино... Будь они хоть кладезь знания. А выходит какой-нибудь пацан, который не знает ничего, кроме того, что ему больно и что больно еще кому-то, и кричит от этой боли... И приходит вера. Спроси, какое у него право на это?»¹.

Творчество и гениальность не от технического мастерства и даже не от способности воплотить замысел. Эти качества рационалистичны именно в «техническом» плане. В плане технологической рациональности гений вполне может быть злодеем, там он — лишь мера умения, эффективности. Овладев умением — становятся гениями. Это путь пушкинского Сальери — поверить алгеброй гармонию. Без союза с Люцифером этот путь не пройти. Недаром в западноевропейской культуре тема гения и творчества столь фаустовская, сатанински-мефистофельская. Гетевский Фауст, Адриан Леверкюн Т. Манна, Сальери — гении одного ряда. Сатанизм, насилие, убийство — ничтоженьем самозванством довлеют в них.

Другой ряд и другой путь — гений пушкинского Моцарта. Это мир не «техне», а «космоса»: сопричастность гармоничному целому мира, ответственное не-алиби-в-бытии, не то что осознание, а переживание своего призвания и избранничества, естественная, если не инстинктивная связь с природными стихиями, противоположная рассудочному прагматизму.

Гений — сын естества и естественности — не искусной искусственности. Он пантеистичен, светел и щедр. Он — воплощение добра, гармонии и Абсолюта. Как пушкинский Моцарт. «Гений и злодейство — две вещи несовместные», потому как происходят из разных миров. Несовместимы сами эти миры. Гениальность — не мера и степень. Это качество. Трещина в бытии проходит через сердце поэта, и он работой своей души, своего разума восстанавливает утраченную гармонию мира. «Технологический» гений не может не быть убийцей, причем убийцей целого, Абсолюта. Гений это иное качество, чем способности, талант, умение, квалификация, мастерство. Это единство с творящей целостностью мира не может не быть нравственным, противостоящим уничтожению и злодейству.

¹ Шевчук Ю. Я. — церковь без крестов // Ленинградский литератор. 1989. № 2. 8 дек. С. 8.

Творец всегда творец, а самозванец всегда самозванец. Это уже проблемы общества — распознать кто есть кто, и время действительно расставляет все на свои места — бывший в глазах современников умалишенный или преступник осознаются гениями, а соблаздившие других, целые народы, самозванцы судятся судом истории. Но, повторяю, это проблемы общества. Сами они от этого не меняются. Надо просто учиться их распознавать. Самозванец всегда видит себя воплощенной целью, а других — средством. Творец же, склонный в себе видеть средство, предпочитает экспериментировать над самим собой, но не навредить другим. Первый прокламирует великое добро, оправдываясь им, второй — извиняется за причиняемое другим по возможности малое зло.

В политике свободное демократическое общество давно уже выработало защиту и иммунитет против самозванцев. В XX веке начала осознаваться необходимость защиты от самозванцев в науке и технике. Похоже, однако, что само научно-техническое творчество задает эти границы и барьеры в виде все больших затрат и средств, предполагаемых научно-техническим прогрессом; и естественным образом возникает вопрос о приоритетах, критериях и выборе. Нынешние наука и техника уже не могут развиваться спонтанно, по воле своих творцов, они становятся все менее самодостаточными и все более зависимыми от предпочтений, а это уже дело человеческое — не внечеловеческого абстрактного разума, а именно человеческого, обыденного, здравого, сердечного, чувствующего границу добра и зла как границу дисгармонии бытия.

Беззащитны люди от самозванцев только в двух сферах — искусстве и религии. Поэтому дальнейший разговор именно о них. Тем более что и в религии и в искусстве самозванство и творчество сходятся почти в точку. Это с одной стороны. А с другой — самозванство в них — наименее опасно для окружающих. Самозванец в искусстве на многое и претендовать не может — не те средства и не те возможности. Поневоле он будет экспериментировать именно над самим собой, если только, разумеется, будет оставаться в сфере искусства, не выходя из него в политику или экономику. Аналогично и самозванец в религии — его сила воздействия на других определяется его усилиями в той же, если не в меньшей мере, чем готовностью других признать его пророчество.

4.2. Авангард, ничто и возрождение

Авангардность творчества; Ничтожесть, бессмыслие и невменение; Авангардизм и насилие; Раскаяние зла или утверждение смертобожия?; Живая культура или декаданс как ренессанс.

Мы для новой красоты
Переступаем все законы,
Нарушаем все черты.

Д. Мережковский

Авангардность творчества

Творец всегда впереди, опережает время, среду и других. Он прокладывает новые пути, открывая новые перспективы и горизонты. Он первопроходец. В этом смысле творчество авангардно — оно составляет авангард осмысления действительности.

Нужно только сделать одно уточнение. Авангард — передовой отряд. Это военный термин. И политический — авангардная роль класса, партия авангардного типа (в пику парламентской). Отчасти — спортивный. В военно-политико-спортивном смысле авангард — это сплоченный отряд своеобразных рейнджеров, ведущих «авангардные бои» с противостоящими им силами. Не очень хочется использовать подобную терминологию с явным оттенком и привкусом самозванства и насилия в ее этимологии. Но приходится. Существует традиция в художественной культуре (эстетика авангарда), авангардизм как явление культуры. И в конце концов, если уж речь идет о поединке с тенью, то почему бы и не вести его с помощью терминологии, имеющей именно такую этимологию? Другой разговор, что авангардизм творчества связан не только и не столько с «отрядом», сколько с самоутверждением отдельной личности. Это и есть уточнение. Может быть, лучше было бы говорить не об авангарде, а о пионерах творчества, если бы не затруднительность образования в русском языке существительных для обозначения соответствующих свойств (пионеризм? пионерскость?), а главное — если бы не целый шлейф нежелательных коннотаций (пионерская организация, «я, юный пионер...» и т. д.).

Итак, авангард. Он исключительно кенотопичен. И в этой своей кенотипичности — типичен для современной культуры — авангардистской по преимуществу. Если традиционные архаиче-

ские культуры архетепичны, культура Нового времени все более типична, то чем дальше, тем все более эта типичность переходит в наше время в кенотипичность, становясь в этом плане все более авангардистской. Она постоянно рвется вперед, опережая не только традиции, отказываясь от них, их преодолевая, но — похоже — опережает и самое себя, отказываясь от себя вчерашней и даже сегодняшней. Школы, направления, идеи в науке и искусстве сменяют друг друга в лихорадочном темпе, превращая культуру в калейдоскопическое перемешивание стилей, ценностей и норм мышления, поведения, восприятия. Как будто культура попала в поле действия «невидимого мощного духовного тела колоссальной массы и силы притяжения, увлекающего вперед и вперед, которое буквально клочьями рвет и отдирает нас от истории, так что приходится уже хвататься за то, от чего раньше отталкивались»¹.

Проявляется это и в нарастающей индивидуализации культуры. Слишком явна подвижка ценностей в живописи — от фрески к самоценности мазка; в науке — к личностным факторам ее динамики и личностному невербализуемому знанию; в политике — преимущественная по сравнению с былой ролью классовых идеологий, объединяющих социально однородные партии, — роль привлекательных политических лидеров, объединяющих людей порой взаимоисключающих идеологий; в бизнесе и деловой активности — исключительная роль индивидуального стиля и привлекательности личности менеджера...

Все более калейдоскопичность постмодернистской культуры находит источник синтеза и интеграции в личности, в индивидуальном стиле. Нарастает своеобразный эссеизм культуры. Для современного сознания характерны тяга к парадоксальности и афористичности, конкретность тематики в сочетании с ее разговорностью на уровне обыденности, острота мысли с образностью и наглядностью («мыслеобраз» Г. Гачева). Целостность современного стиля мышления и поведения, целостность мировоззрения — не целостность мифа и не целостность абстрактной рационалистической систематизации, не целостность общего, а целостность индивидуального, далее не делимого, индивидного, неповторимого. Синтез осмысления реализуется на основе самосознания личности непосредственно. Впервые в исто-

¹ Эпштейн М. Н. Парадоксы новизны. С. 399.

рии источник осмысления и творчества — индивидуальное сознание и бытие — вышли на первый план, обнажив себя и представ не средством реализации общего, а само это общее используется как средство и материал индивидуально ответственного утверждения бытия.

Впервые в едином фокусе сошлись свобода и творчество, добро и бытие, любовь и прекрасное. Вернее, фокус-то этот всегда был един — человеческое сердце, но впервые этот источник бытия и свободы предстал источником творчества без посредников. Но тогда — не затеняет ли самозванством эту ситуацию авангардистское понимание творчества?

Ничтоженье, бессмыслие и невменение

Авангард и нормативно-ценностное, традиционное — две вещи несовместимые. Если есть какие-то ценности и нормы авангардизма, так это — отрицание любых ценностей и норм. И в этом отрицании он не нагляден и абстрактен. Потому и антиэстетичен, безобразен и безобразен в искусстве. Неспроста ведь М. Лившиц говорил об эстетике модернизма как об эстетике безобразия. Авангардизм по преимуществу — игра ума, логика абстракций и структурализм знаковых систем. В содержание творчества и творимого произведения он вносит его сознательную деструкцию, если он пользуется образами, то образами разрушения, распада и разложения, диссонанса и дисгармонии.

Будучи отрицанием существующего, авангардизм весь — выход за рамки существующего, выход в ничто. В искусстве — за рамки искусства, в науке — за рамки научной рациональности, в политике — за рамки норм политической борьбы. Если не за границу существующего, то по крайней мере — к самым его пределам. Поэтому авангардизм — преимущественно не культурное (и некультурное) явление, скорее — действие, а не его результат, поступок, а не произведение.

Быстрый на удачные каламбуры М. Эпштейн замечает, что в своей отрицательности и вторичности (в силу отрицательности — прежде чем отрицать, надо иметь что отрицать), в силу своей стилиевой расслабленности и расхлябанности, авангард вправе быть скорее назван арьергардом. Акцентирование авангардизмом приема острашения и деконструкции (ориентированного на делание привычного, обычного — странным и необычным — одно из условий осмысления

и понимания) в принципе может быть дополнено устранением, когда одни элементы действительности вводятся в автоматический режим восприятия, а другие просто выводятся из него. Одни утверждают на месте и за счет других. «Когда действительность недостаточно проявлена и определена, искусство ее остраивает, когда же она проявляет повышенную активность и натиск на человека, искусство начинает ее устранять. Или в терминах теории информации: если вокруг слишком много шума, нужно его артикулировать, довести до членораздельности; если отовсюду вещает, трубит из всех громкоговорителей один и тот же голос, хорошо бы его приглушить, пройти рябью и плеском по его воле»¹. Авангардизм — шум, перекрывающий ревущий голос и позволяющий вслушаться в другие почти неслышные звуки, а то и побыть в тишине запредельного сверхзвука.

Но разве творчество и искусство — судья и проповедь, а не зеркало и раскаяние? Там, где начинается устранение и проповедь, творчество и искусство кончаются. Одно дело — демонстрация необычности обычного, непривычности привычного, новое утверждение и возрождение бытия, а совсем другое — демонстрация недействительности действительного, его разрушение и отрицание. Значит речь идет о ничтожении бытия? Авангардизм = нигилизм? Скорее — подобен нигилизму, квазнигилистичен. Как и нигилизм, авангардизм говорит старым ценностям «нет». Но нигилизм пессимистичен, не ожидает от будущего ничего лучшего: завтра будет хуже, чем сегодня. И потому нигилизм, фактически, пассивно бездейтелен, несмотря на внешний активизм. Он весь в скрытом и тайном ожидании — не вернется ли привычное прежнее. Авангардистское «нет» все есть переход к новому «да». Это пессимизм силы, отрицающей бездейтельное ожидание. Если нигилизм имплицитно реакционен, консервативен, то авангардизм столь же неявно конструктивен. Внешне же практически всеми признаками самозванства авангардизм обладает. Перечисленного в принципе уже достаточно, но можно и добавить.

Так, эстетика авангардизма — эстетика насмешки, эпатажа, глумления, провоцирующих ответное возмущение. Это эстетика скандала и стилистика хулиганства. Достаточно вспомнить скандальные формы поведения футуристов, дадаистов, сюрреалистов. В своем опрокидывании устоявшихся норм, поиске их парадоксаль-

¹ Эпштейн М. Н. Искусство авангарда и религиозное сознание // Новый мир. 1990. № 5. С. 230–231.

ности, обнаружении тривиальности и ценности нетривиального роль авангарда в общем-то сродни роли юродивого в религиозном сознании. Авангард тяготеет к абсурду, нонсенсу, зауми, косноязычию, невегласию, в пределе — к молчанию. К освобождению от осмысленности и знаковости, оборачивающимся панзначимостью, тотальной осмысленностью. Это не парадокс и не противоречие. Нон-сенс открывает свободу интерпретаций и толкований, открывая бесконечную ширь и глубину осмысленности. Кошунство оборачивается новым утверждением ценного, свободой этого утверждения. Поэтому кошунствующий ниспровергатель основ со столь большим пиететом требует «читать права поэтов» на это кошунство и ниспровержение. Все авангардистские манифесты полны, если не переполнены, именно этой — главной и абсолютной — ценности.

На первый план выходит не предметное содержание творчества, а его источник. Не важно — что, важно — кто! Любое проявление бытия творца — мазок, жест, плевок, мало ли какие отправления, просто сам он — становится предметом эстетического восприятия. Но кто он такой и по какому праву открывает бытию-под-взглядом сокровенное, сокрытое — на позор? На оценку, заранее отвергая значимость любой из оценок?

Авангард — осмысление ранее бессмысленного, изречение неизреченного, неизрекаемого, зримость сокрытого и сокровенного, выражение невыразимого. Отсюда нефигуративность авангардистского изобразительного искусства, его «беспредметность», «абстрактность» и «сюрреалистичность». Но в принципе, этот нефигуративизм есть продолжение реализма Возрождения. Тот противопоставил обобщениям религиозного искусства — истинно абстрактным схематическим образам — индивидуальный облик человека и индивидуальное видение мира. Абстракция и символизму обратной перспективы был противопоставлен индивидуализм единой точки зрения прямой перспективы. Современный нефигуративный авангардизм делает следующий шаг — в бездны этого внутреннего мира индивида. Предметный мир расчленяется на потоки энергий, сил, стихий.

Авангард — апокалипсический реализм дегуманизированного, бесчеловечного, распавшегося и расползающегося мира, исчезающей и непостижимой реальности. Он — кризис реальности, не вмещающей в человечески освоенные и осмысленные формы. Неспроста центром российско-советского авангарда всегда был Петербург, сам став символом-мифом города «из ума», антигуманного, городом —

нравственного испытания личности и этноса, городом призрачных, потусторонних (во всех смыслах) надежд.

Авангардизм утопичен. Это специфический утопизм утопичности высших ценностей, когда всегда есть соблазн превратить их в предельные абстракции.

Авангардизм эротичен, весь он есть прорыв Эроса в культуру. Согласно наблюдениям В. В. Розанова за русской символической поэзией, это Эрос, «не одетый поэзией», не затуманенный, не скрытый», весь смысл, красота, муки и радости которого исходят в акте любви и следует за ним. «...Все здесь отброшено; отброшено самое лицо любимого существа: на него, как на лицо оперируемое, набрасывается ...покрывало, чтобы своим выражением страдания, ужаса, мольбы оно не мешало чему-то «существенному», что должно быть совершенно тут, около этого лица, но без какого-либо к нему внимания»¹. Женщина без образа, без имени, фигурируют только части тела — «бледные ноги» и т. д. Авангардистская любовь — любовь безличная, роковая и невменяемая. Это, в общем-то, любовь не личности к личности, а действие некой родовой стихии. Это любовь *тап*, которая в конечном счете, как уже ранее говорилось, сводится к насилию над личностью.

Можно, конечно, оправдывать авангардизм тем, что он разрушает ложные мифы, иллюзорное бытие, ложное общее, расчищая поле бытия для нового, свободного утверждения. Но где критерии истинного и ложного? И кому решать? Похоже, авангардизм, не смотря на все оговорки и парадоксы совпадает с самозванством, а поскольку он — крайнее выражение творческого сознания, то и последнее совпадает с самозванством? Творчество, как и разум, предстает возможным источником и причиной тотального ничтоженья, грядущей гибели человека. Неужели прав Н. Амосов, утверждая: «В творчестве, похоже, и заложена погибель человеческого рода. Неандерталец, живущий согласно инстинктам, вписывался в природу, а человек разумный, с вещами и идеологиями, может и не вписаться. Что мы теперь и наблюдаем»².

Обреченный на свободу и творчество, человек тем самым обречен? На самозванное уничтожение собственного бытия?

¹ Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 206—207.

² Амосов Н. Как жить, чтобы выжить // Литературная газета. 1990. № 29 (5303). 18 июля. С. 12.

Авангардизм и насилие

Выше уже проводилась параллель кенотипичности и каиновости, о-кайности творчества. Так же как и отмечалась близость авангардизма и революционности. Эта близость в высшей степени интимна и глубже, чем может показаться на первый взгляд. Татлин — один из столпов российско-советского авангарда определял суть большевизма как «творчество в истории». А вот свидетельство современного авангардиста — композитора Ю. Ханина: «В моем понимании Ленин ... не философ, величайший эстетик... А его ярчайшая фраза о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране позволяет к этой стране отнестись как к картинке в одной отдельно взятой раме... Реально это историческая эстетика и Россия XX века может рассматриваться как величайшее произведение искусства».

Российский «серебряный век», его модернизм и авангардизм, а также — большевизм — одного гнезда и породы. И авангардизм и революционаризм отрицает красоту и гармонию как таковую, стремятся разрушить, разорвать их — параллель отдельно взятой страны с картиной в раме в высшей степени показательна.

Так ли уж велика разница между уничтожением икон и церквей, памятников культуры и разрушением политико-экономических основ общества? Нравственная основа разрушения и насилия всегда едина. Самозванна. Так ли велика разница между обыкновенным писсуаром, который пытался выставить М. Дюшан на нью-йоркской выставке в 1917 году и использованием в качестве писсуаров эрмитажных ценностей участниками съезда деревенской бедноты в 1919 году. Уборные и водопровод дворца были в исправности — хулиганство было именно эстетическим жестом отрицания. В первом случае писсуар выставлялся как художественный объект, во втором — художественный объект использовался как писсуар.

Параллели можно продолжить. В истории. Соцреализм — эманация сталинизма в художественную культуру (эманация — слишком благородно сказано, скорее — выхлоп) использовал и реализовал авангардистский менталитет, его демонически-креативный потенциал. В то же время он преодолел присущую авангарду оппозицию художественного (эстетического) и нехудожественного (бытового), традиционного и нового. В этом плане соцреализм — не традиционный вкус масс, торжество классицизма и тоталитарный кич,

как это иногда полагается. Это был сознательный, менторский отказ от развлекательности, противопоставление реальности, пафос ее насильного преобразования, приведения ее в «должный вид».

В сталинское время, как заметил Б. Гройс, действительно удалось выполнить мечту авангарда — организовать всю жизнь общества в единых художественных формах¹. Собственно, именно авангард нацелен на овладение материалом и организацию его в полном соответствии с волей автора вне традиций и в пику им. Тем самым творчество напрямую соотносится с властью. Разумеется, в СССР сыграла свою роль и ликвидация рынка искусства вместе с ликвидацией НЭПа, переход искусства на госзаказ, огосударствление искусства, что в советских условиях означало прямой партийный контроль. Стоит вспомнить в этой связи пафос Маяковского и ЛЕФа в целом как пафос отчета перед партией «всеми ста томами» своих произведений.

Справедливости ради следует отметить, что если авангард начала века был утопичен, то авангард призыва второй половины века — антиутопичен. В поэзии это, например, выражается в отличии между «Пальнем-ка пулей в Святую Русь» и «Человек не может жить, если нету у него» (Л. Рубинштейн). Если обериутство Д. Хармса, А. Введенского, К. Вагинова есть абсурдизм, нонсенсность естественности в эпоху «великих строек», то, например, концептуализм — есть абсурдизм и бессмысленность построенного «реального» социализма. Тогда — противокультурность, асоциальность естественного человека, сейчас — противоестественность социального человека культуры.

Современный авангард, как впрочем и любой авангард, — очистителен. Если Маяковский видел, а может быть и обонял себя «асенизатором революции», то нынешний авангард ёрнически хоронит терзавшие общество абстрактно-утопические идеи насильного революционаризма. Но от этого он не становится менее отрицающим. Раскаяние зла или утверждение смертобожия?

Любой авангард — не утверждение символа веры, а сокрушение ложных символов или уж по крайней мере — предупреждение об их ложности. Но можно ли говорить об авангардизме как о рас-каивании, о творчестве не как об о-каинности и о-кайности

¹ Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993.

кентипа, а как о раскаянности творца, причем — обращенной не на других как проповедь, а на самого себя? Как упрек самому себе. Авангардист верит в то, что он ни во что не верит. Поэтому спрашивать его о вере бессмысленно. Тогда о каком же раскаивании говорит М. Н. Эпштейн, сопоставляющей авангардизм с таким существенным элементом религиозного сознания как юродство?

М. Н. Эпштейн видит между разрушением культуры и созданием антикультуры ту же разницу, что и между жестом насильника и жестом юродивого. Оба они — жесты отрицания, но первый — акт действительного насилия, а второй жест — знак отрицания. Авангард — убожеское отрицание искусства средствами самого искусства. «Искусство впадает в убожество, чтобы причаститься участи Божества, пройти вслед за ним путь позора и осмеяния»¹. Поэтому имеются прямые параллели самоуничтожения искусства в авангарде и религиозного акта юродивой святости. В акте этого жеста отрицания искусство само себе придает новые парадоксальные свойства антиискусства.

Насилие, нигилизм — утверждает отрицание, авангард же — отрицает утверждение. В этой формуле М. Эпштейн видит различие между «сатанинским смехом» и «смехом юродивого, обличающим идола». Парадоксальным образом авангардистская живопись оказывается ближе религиозной, чем живопись И. Глазунова с ее типическими «ага-узнаваниями» атрибутов конкретных вероисповеданий. «Черный квадрат» К. Малевича, композиции В. Кандинского — не менее концентрированы по религиозному чувству в его направленности за пределы чувственного мира, чем картины Васнецова или Нестерова с их воспеванием религиозной предметности и личности.

Кентипичность творчества — сродни кенозису святости? Авангардизм в творчестве — то же самое, что эсхатологизм религиозного переживания? Суть дела, представляется не в форме и даже не в направленности этого типа сознания, а в его нравственном качестве. Авангардизму действительно свойственно религиозное чувство, но с явным самозванческим оттенком человекобожия, точнее даже — я-божия. Кстати, сам же М. Н. Эпштейн отталкивается в цитированной работе от тонкого наблюдения реакции художников — авангардистов на вопрос об их вере в Бога — следует или

¹ Эпштейн М. Н. Искусство авангарда и религиозное сознание. С. 223.

эмоциональный всплеск отрицания осмысленности вопроса, или простой отказ от его обсуждения. Вопрос явно болезненно острый.

Авангардизм — неотъемлемый компонент культуры, в развитии которой возможны всплески авангардизма (романтизм, барокко и т. п.). Но тезис о качестве авангардистского сознания очевиден: авангардизм имеет качество нравственно конструктивного жеста отрицания только до тех пор, пока обращен на самого творца, являясь жестом свободы его творчества. Но как только этот жест адресуется другим, направлен в их сторону — творчество приобретает характер самозванства. Авангардизм П. Филонова, К. Малевича, В. Хлебникова — подвижничество творчества и творческое подвижничество — в отличие от авангардизма В. Маяковского, ЛЕФа и Пролеткульта.

Именно самозванческое качество авангардизма и роднит его с бесовством, придает ему ауру демонизма, связанного с холодной игрой ума и чувств без тормозов. Это дает основание А. Л. Казину, например, прямо соотносить модернизм, постмодернизм и другие формы авангардизма с демонизмом, подчеркивая, что это, мол, преимущественно западноевропейская традиция. Ей он противопоставляет традиции российского искусства, в котором « ... не было принципиального оправдания героев, переворачивающих ценностную вертикаль, будь то байроновский Каин, гетевский Фауст или лермонтовский Печорин-Демон. Если европейская интеллигенция со времен Леонардо и “Доктора Фаустуса” Томаса Манна почти свыклась с мыслью, что для успеха в искусстве необходима определенная жертва Люциферу (причем отказ от нее часто рассматривается как покушение на свободу творчества), то наша культура всеми силами сопротивлялась такой участи. Вспомним типично русские представления о литературе и театре как кафедре, трибуне и даже храме...»¹. Насколько удачны были эти попытки отчаянного сопротивления — пусть судит сам читатель. Обращу лишь внимание на сомнительность упрека сомнению, сознанию, задумавшемуся вопросом об оправданности творчества, и не меньшую сомнительность комплимента сознанию сомнения в самоценности творчества, не ведающему и пророчески поучающему.

¹ Казин А. Л. Искусство и истина // Новый мир. 1990. № 5. С. 244.

Раскаяние зла или утверждение смертобожия?

Авангардизм направлен вовне, самозванческий, в силу утраты им антропоморфности — действительно теоморфен, «боговиден». Недаром авангардизм выходит на первый план, когда сам мир теряет свой образ. В этом плане любой авангардизм реалистичен — как отражение форм не этого мира и демонического разложения мира реального. И все же можно говорить все-таки об оправдании только авангардизма рефлексивного, направленного на самого творца, но не об оправдании авангардизма даже «вторичного», отражающего бесовство и демонизм, разлагающуюся «нефигуративность» чувственной реальности. Катастрофичность личного бытия и катастрофичность бытия социального, «конец света в одной, отдельно взятой личности или одном, отдельно взятом обществе» различны по своему качеству. Поясню это на примере так называемой второй культуры, «андерграунда» в советском обществе.

Глухое ее подполье было, фактически, зазеркалем публичного самозванства официоза. Оно порождало причудливые феномены авангардизма того же качества. У людей «второй культуры» на деле «...не конфликт с властью, — писал М. К. Мамардашвили, — а конфликт власти, которую они хотели бы иметь на месте “дураков”, “уродов”, “недостойных”, — или болезненный, как удачно кто-то сострил, комплекс соответствия другими занимаемой должности. Действительно, как это весь мир, затаившись в восторге, не падает к ее ножкам? К такой духовной смерти, нравственному дальтонизму может ведь приводить и безудержная страсть к пробиванию своего литературного детища или концепции, роковое ощущение своей непризнанности. Сочувствие, сострадание и собственное презревание людей вокруг тебя — казалось бы, достаточно. Но нет, все что-то гложет — “право имеют”. На деле это оборотная сторона какого-то всеобщего рабского чувства, живой кровью питающаяся потусторонность, внутренне принадлежащая Кому-то или Чему-то, инфантилизм внутренней зависимости, просто-таки непредставимость самодостоинства человеческого образа в себе»¹. Это сознание «обезумевших атомов», на которые распалось и без того маргинальное общество. Сверхмаргинальность сознания и есть полная неуко-рененность, сорванность и атомарность, монадность. Не развитость

¹ Мамардашвили М. Если осмелиться быть... С. 46.

в себе и непосредственно вокруг себя обжитого дома души и человеческого самосознания, «малой Родины», тысячью нитей и корней связанной с «большой родиной» и Вселенной.

Самозванческий авангардизм, самозванческое творчество есть творческое ничто — как субъекта и как объекта. Творчество ничто ничтожит. Если это убожество (М. Эпштейн), боговидность, то это все же даже не человекобожие и не-я-божие, а обожение смерти — смертобожие. Приведу яркий пример — литургию Игоря Бурихина 28 мая 1990 года. «Teodex chini показывает, как Игорь Бурихин показывает Teodex chini». По форме — месса, точнее, именно литургия. Псаломная манера чтения, облачение, оформление — подобны чину, подобие алтаря, предметы — подобные святым дарам. Говорят, в Москве кто-то по простоте душевной оценил это действие как «черную массу» — не верно по сути, хотя внешнее ассоциации явны. Дело намного глубже.

Бурихин выходит в подобии то ли белья, то ли спортивного костюма. После краткого чтения разоблачается донага и начинает ксерокопировать свое тело: ступни ног, голени, бедра, по частям — туловище, руки, голову — в трех проекциях. Пластика движений максимально приближена к эротической игре и совокуплению. Ксерокс при съемке дает вспышку и эффект поразительный: яркое лучеиспускание при контакте человеческого тела и машины. Действие происходит под ревеберрированную запись читаемого псалма, наложенную на записи звуков родов, полового акта и агонии.

Полученные изображения складываются и закрепляются на полиэтилене в фигуру человека с пересеченными в запястьях и щиколотках полусогнутыми руками и ногами. Поза то ли пытки, то ли распятия. Это и есть *Teod_{ex} chini* — творение поэта, его двойник. Показательно созвучие его имени одновременно с *teo* — Бог и *Tod* — смерть. Подняв эту фигуру, поэт вопрошает: где ты был, *Teod_{ex} chini*, когда я хотел отравиться снотворным, и т. д. перечисляются прочие беды, «когда нет мне места на земле» — «где ты был, где ты?» Творится обращение к своей твари, копии себя самого — как к Богу. Затем следует ответ от имени *Teod_{ex} chini* как от пра-земли. При этом используются карты мира, Европы, контуры частей, которые представляют как бы части первотела *Teod_{ex} chini*, из которого образовались «Юго-Северная дева Америки», «дикая кошка норвежских скал на хвосте большой медведицы», сама «большая евразийская медведица России, пробегающая по поднебесным

хребтам евразийского водораздела» в погоне за Америкой, «гомункулус Европы», «Левиафан Средиземного моря, бьющий хвостом Израиля». Центральным сюжетом становится «круглое тело Западного Берлина» — средоточие нового развития мира. Впервые *Teod^{ex} chini* был создан там и приурочен к разрушению Берлинской стены.

В блестящем анализе В. Кривулиным этого действия *Teod^{ex} chini* — тварь, воплощения в геополитических образах есть сам поэт — творец мира, видящий себя как Бога, причем Бога смерти и разрушения. Самозванчество как апофеоз смертобожия.

Смертобожна и шоковая, травматическая и бесчеловечная эстетика театра «Дерева», восходящая к эстетике буто. Все, что подлинно — агрессивно, все, что социально — опасно. Все вместе как бытие-с-другими — деструктивно, разлагает и расформирует и личность и мир. Это эстетика ухода в бесформенное, несообщающееся, самодостаточно-импульсивное. Полная невменяемость эротики и смерти, Эроса и Танатоса. Судороги смерти, экстаз оргазма, эсхатологические призраки — основные темы «Дерева», где исполнители действительно подобны деревьям, в рождении, жизни, любви и смерти обреченным на самостояние. Гибель культуры, поскольку субъект и индивид раздавлены. Культура не востребована, так как нет адреса. Нормативен *тап*-абстракция, а живые — невменяемы.

Живая культура или декаданс как ренессанс

Сказанное не означает отрицания творческого потенциала авангардизма и второй культуры. Их значимость — в обнаружении человеком в самом себе творчества и глубин осмысленности бытия. Следует только помнить о качестве этого потенциала. Рационалистический утопизм тоже обладает колоссальным потенциалом самозванства, навязывания миру схем — каким ему должно быть, навязывания, чреватого насилием над сущим. Так же и авангардизм может быть жестом приглашения к насильному разрушению.

Авангардизм авангардизму рознь. Дело в различных смещениях нравственного акцента в сторону просветления собственной души и утверждения нового бытия, или — в сторону тени, самозванства. Одно дело — творчество Д. Пригова, утверждающего принципиально новый образ поэта, С. Рубинштейна, рефлексирующего каждой строкой над самим собою, фоносемантика А. Горнона, построенная на уходящих в бесконечность лучей-пучков смыслов,

мандельштамовски торчащих из каждого слова, и другое дело — надругательство над бытием. Даже смертобожеское действо И. Бурихина — в высшей степени рефлексивно — он сам и творец и творимая из него самого тварь.

Поэтому авангардизм конструктивен — когда вырывается из круга осмеяния, пересмешничества, оплевывания сложившихся культурных форм. Оставаясь в этом кругу авангардизм начинает напоминать тараканьи бега эрудитов-нигилистов — кто ловчее, хлеще, стебковее вывернет наизнанку еще норму и еще ценность и еще традицию. Вырваться из круга тотального нигилизма, фактически — самозванства можно только направив этот потенциал на самого себя, переплавляя его «минусы» в «плюсы».

Подобная переплавка происходила в начале века в России — в эпоху называемую иногда «серебряным веком русской культуры», иногда «русским ренессансом». На первый взгляд такие оценки парадоксальны: начало века в русской культуре связано с расцветом культуры, которую обычно называют упадочнической, декадентской. Неужели расцвет на русской почве «цветов зла» — возрождение?, «серебряный век»? «Мир искусства», символизм, «Бубновый валет», футуризм, акмеизм, супрематизм и т. д. по своему творческому содержанию — авангардизм. И авангардизм в эпоху мирового перелома, каковым стала мировая война, выплеснулся на изломах многих культур. Франция, Германия, Италия, другие европейские страны пережили близкие метаморфозы культуры. Но, пожалуй, только в двух — Австрии и России это была мощная волна социального призыва гениев. А. Шенберг, М. Бубер, Л. Витгенштейн, З. Фрейд, Ф. Кафка, А. Эйнштейн — этот ряд гениев, взошедших на распадающейся почве Австрийской империи можно при желании продолжить. Но это соцветие творцов музыкальной, научной, философской, литературной и прочей культуры, во многом определивших содержание и направленность духовных исканий XX века не связывается с образом Ренессанса. В отличие от мощного подъема русской культуры. Как и австро-венгерская, это была культура имперски собирательна (в Австрии: австрийская, немецкая, венгерская, чешская, словацкая, еврейская культуры; в России: русская, украинская, польская, еврейская, прибалтийская, кавказские и другие культуры), снимающая сливки со многих культур и взбивающая из них масло — новую, еще невиданную культуру. Отсюда и инте-

рес к гениальности, отсюда и мощный разбег различных школ и направлений. На дальний план отходят массовидно-конформное: натуралистический театр, жанровая живопись, историзм и эмпиризм. Им на смену приходят религиозная философия, метафизическая абстракция и декоративно-орнаментальная живопись, классический балет. И над всем царит поэзия и культ поэтической личности.

Авангардизм на изломе общества неизбежно рефлексивен, обращен к истоку творчества, на самое творческую личность. Поразительна самодостаточность не то что школ и направлений, а отдельных поэтов, живописцев, философов. Каждый из них — вполне сформировавшееся направление. Жили рядом, встречались, проходили мимо друг друга В. Кандинский и К. Малевич, П. Филонов и С. Татлин, П. Флоренский и Г. Шпет, А. Блок и М. Цветаева... Если это и век, то век самодостаточных творческих личностей. Самозванчество? Не без этого. Русский ренессанс расслоился достаточно быстро. Недолг был век символизма — амбивалентно синкретичного, распавшегося, помимо прочего, на конструктивный акмеизм и самозванческий футуризм. Да и в самом футуризме вполне отчетливо различны линия В. Хлебникова и линия Бриков, Маяковского и Асеева.

Авангардизм, обращенный на самое себя, на личность творца, конструктивен в высшей степени. Кафка, Шенберг, Эйнштейн и др. — это ведь тоже предельное самоуглубление, критически разрушительное относительно собственного осмысления, предельные эксперименты с собственным сознанием, умом и талантом, открывающие новые перспективы бытия.

Декаданс? Да — в той мере, в какой творец отворачивается от временного и вглядывается в глубины вечного. Не случайно культурной основой «серебряного века» стало именно искусство — в безнадежном мире только оно давало просвет, прозревая иные миры и новую основу единения мира и людей. Это были 15 лет напряженнейшей работы над собой, над природой искусства, над словом, образом, языком. Это тот упадок, который равен возрождению.

Вернусь к культуре постмодернизма. Беда современной культуры в том, что она переполнена культурой, обязательным воспроизведением духовного опыта, превращаемого в стереотипы и шаблоны. В нашем обществе ситуация усугубляется тем, что на Руси всегда относились к культуре утилитарно, как к ценности «на пользу»: материальную ли, духовно-воспитательную, но «на пользу». Нигде в

мире так сознательно и старательно не культивируется культура других времен и народов: итальянская опера, французский балет, венская оперетта... — не культура, а мировой заповедник, музей выработанных и отработанных другими культурных форм.

Наша культура, наше сознание — репродуктивны, охранительны, предохранительны, если не контрацептивны. Они защищены и защищают от самостоятельного, непохожего, нынешнего. Творчеству надо обернуться в чей-нибудь авторитет, прикинуться проверенным, культурно-разрешенным. Учреждения культуры, депутаты, формалы и неформалы борются за возвращение культурного наследия, стремятся выявлять и охранять культурные ценности — не ими выработанные, но все бегут от работы собственной души. Зато живое творчество «здесь и сейчас», живая работа живых душ либо не замечается, либо вывозится за рубеж, чтобы спустя несколько каких-то лет очередной «фонд культуры» приступил к борьбе за его возвращение.

Лишенные самостояния и само-бытия люди думают не своими мыслями, говорят не своими словами — «от имени и во имя». Тем самым они снимают с себя ответственность, становясь самозванцами, а их стремление выявлять, охранять возвращать и бороться — временами подозрительно напоминает возню вокруг присвоения результатов чужого труда. Культурный рэкет.

Если что и надо охранять и сохранять, так это свободное, а значит — ответственное творчество, живую культуру живого творчества. Удар, нанесенный в свое время по русской культуре на самом взлете, был ударом по культуре вообще. Но великая русская культура как культура имперски-собирательная — кончилась. Так же как кончилась и советская официозная культура и так же кончился ее зеркальный двойник — «вторая культура». Они дали свои образцы и вполне заслуживают музеефикацию.

Борьба за власть в культуре, игра амбиций, обиды, гордыня в президиуме и в котельной в наступившем моменте истины нынешнего перелома и излома слишком очевидно деструктивны. Наступает время творчества, самоуглубления, нащупывания в душе самых кончиков собственных корешков в бытии. Хотя и от враз проявившихся самозванцев долго еще не будет отбою — пока не переведутся.

Может эти выводы слишком «местного значения»? Как они соотносятся с динамикой «большого времени» смыслов творчества?

4.3. От самозванства к самобытности

Творческое осмысление: образ и сделанность; Предательство, вина и беда творческой интеллигенции; Факел или свечечка?: от сделанности к факту бытия.

Я совершил тягчайший из грехов,
Я не был счастлив, нет мне оправданья.
Извел я годы, полные страданья,
На поиски несбыточных стихов...
Проклятье мне. Я тот, кто дал создать
В своем уме, очищенном от чувства,
Обманчивым симметриям искусства.
Я их взалкал. А должен был презреть.
Пушкой я проклят с самого зачатья,
Веди меня вперед, мое проклятье.

Хорхе Луис Борхес

Творческое осмысление: образ и сделанность

Главными поставщиками творческого осмысления и переосмысления действительности являются наука и искусство. И чем более освобождается сознание от устойчивых форм религиозной или мифократической культуры, тем больше роль науки и искусства. В конце прошлого — начале нынешнего века именно в нигилизме «от науки» и авангардизма «от искусства» видели основную угрозу нравственности и общественным устоям. Тенденция эта, с рецидивами обострения сохраняется до сих пор. Речь идет в общем-то о вполне естественной защитной реакции на напор творчества, напор порождаемых им новых смысловых форм, устранение привычных. Тем не менее сейчас уже можно говорить о существенном науачивании и эстетизации культуры и духовной жизни. Даже о поляризации этих двух тенденций и — вслед за Ч. Сноу — о двух, все менее соприкасающихся культурах в современной цивилизации: основанной на науке (сайентистской) и основанной на искусстве (антисайентистской по своей природе).

Не путается ли дымный шлейф самозванства с самим творчеством? С высвобождением последнего, конечно же растет и его тень, но все же — разве соединимо оно с душой и сердцем? И так ли уж различны пути и средства смыслотворчества? Может быть, путь их синтеза — путь выхода из-под тени самозванства к свету бытия?

Традиционно наука и искусство различаются по специфичности аппарата, которым они пользуются. Искусство, в отличие от науки, ищущей «скрытых схематизм» (Ф. Бэкон) явлений, трактуется как оперирование наглядными образами, результатом которого является особое чувство эстетического наслаждения. Наука — оперирование дискретными абстракциями. Искусство — гармонически целостными образами. Подобное противопоставление иногда даже связывается с особенностями функциональной асимметрии полушарий головного мозга человека. Как известно, левое полушарие связано в основном с абстрактно-логическим, словесным, то есть дискретным, аспектом сознания, а правое — с образным, непрерывным, целостным. Заманчивым выглядит представление ученых — «левомыслящими», а художников — «правомыслящими» по преимуществу!

Однако реальная ситуация сложнее. Образ (*Gestalt, image*) играет важную роль и в научном мышлении, не только как иллюстрация математических формализмов, но и как мощный стимул их образования. Да и художественные образы и метафоры... В какой, например, степени нагляден образ сверкающего черного диска солнца на черном небе, используемый в «Тихом Доне» при описании смерти Аксиньи? Не говоря уже о метафорах современных «метаметафористов».

Если рассматривать науку и искусство с точки зрения используемых ими образов, то между ними можно найти больше общего, чем различного. Специфика и различия связаны не столько с предметом, наглядностью — науке и искусству открыто все бытие, и без образов оно осмыслено быть не может, — сколько со способом осмысления. В этой связи часто говорится о том, что наука суть истинное познание, рассматривающее действительность объективно, как она есть. Искусство же трактуется как познание квазиобъективное, игровое. Но ведь и научные модели, гипотезы, аксиомы, допущения, эксперименты — не что иное, как искусственные построения, правила игры. Дело в правилах? Тогда действительно — наука это то, чем занимаются люди, объявившие себя учеными и установившие для себя нормы и правила поведения — корпоративную этику. Свои правила, нормы, этика, поведения, одежда — у художников и артистов. Этнография творчества?

Не решает проблему и противопоставление науки и искусства на основе противопоставления объяснения и понимания соответ-

ственно. Обе процедуры важны и в науке и в искусстве. Они просто немислимы друг без друга, гносеологически дополнительные: объяснить можно только понятное и для понимания, а понимание достигается только при объяснении и для объяснения. Но об этом я уже много писал — не хочу повторяться. Так же как и о банальном — и понимание и объяснение пользуются образами в той же степени, что и линейно-дискретными рационализациями. Искусство и наука оперируют метафорами — уподоблениями неуподобляемого. Первоначально метафорами и были научные термины: сила, мощь, странность, вплоть до — очарования (элементарных частиц).

И наука и искусство стремятся увидеть реальность, ее явления в необычной странной роли, увидеть в хорошо известном новые, еще неизвестные черты. Представляется, что решающую роль в сознании тупиковости противопоставления научного и художественного творчества на традиционных путях сыграл ОПОЯЗ — Общество изучения поэтического языка, оформившее во втором десятилетии века поэтику и методологию, получившую название русского формализма. Одной из несомненных заслуг ОПОЯЗа является введение удачного термина «остранение», обозначающего вырывание явление из привычного смыслового ряда, делание его непривычным, странным. Идея остранения оказала решающее влияние на поэтику Б. Брехта, концепцию Д. Дьюи и другие аналитики и поэтики — но и об этом мною сказано и написано уже предостаточно. Главное — опоязовцы резко сблизили методологию и поэтику, показав, что остраненное видение предмета — условие любого осмысления и понимания. Это наблюдение подтверждается и современной методологией науки, акцентирующей внимание на смене парадигм, установок, научных канонов, в результате которых исследователи как бы оказываются на другой планете, окруженные неизвестными предметами, и где знакомое предстает в совершенно новом свете.

Стало ясно, что различия научного и художественного творчества не столько «технологически-тактические» сколько стратегические, не в инструментарии осмысления, а в его целях использования. Ученого интересует проверяемо-воспроизводимое — общезначимое, вне- и без-личностное. Даже если изучается человеческая личность, она типологизируется, подводится под общий закон. Поэтому осмысляя и остраняя, ученый фактически стремится увидеть

уже известное ранее (хотя бы в виде гипотезы, догадки, аксиомы) в еще неизвестном. Художника же всегда интересует обратное — выявление еще неизвестного, а может и всегда неизвестного в уже известном. Ученый стремится к непротиворечивости — противоречивая модель не работоспособна — по ней не воспроизведешь конструкцию. Художественное же осмысление интересует именно неповторимая уникальность. Недаром традиционный путь художественного образа к топосу, стилизации есть и путь пародирования, вывода образа за границы художественного. Такова судьба художественной классики, растаскиваемой со временем на пословицы и поговорки, рекламные топосы, а для поддержания художественной жизни нуждаются в постоянной переинтерпретации. Поэтому художественное осмысление основано на конфликтах и столкновениях, все соткано из противоречий.

Наука избегает парадоксов — их наличие есть свидетельство необходимости нового осмысления. В искусстве отсутствие противоречия — такое же свидетельство неблагополучия. «Через сопоставления-противоречия художник добирается до сути предмета. Противоречия и сцепления противоречий лежат в основе параллелизма, в основе метафоры, они скрыто существуют в мотиве, обнаруживаются в сюжете, в котором предмет познается через его осуществление в действии»¹. Причем действием не обязательно может быть тема «из жизни», фабула. Действием — столкновением может быть и сама мысль, переживание, выявляющие противоречивость в безмятежной на первый взгляд действительности — как в японской лирике, в творчестве Розанова, Пришвина, Ремизова.

Но и научная и художественная деятельность — творчество. Выявить скрытый схематизм явления и решить проблему, свести к известному еще неизвестное — в науке. Одухотворить, наполнить внутренним напряжением привычно спокойное — в искусстве. Наука и искусство — два конца одной и той же палки: дернешь за один — потянется другой. Гений и науки и искусства тяготеют к вроде бы чуждым им мирам творчества.

Поскольку в данной работе речь идет о личной позиции, а о научном рационализме сказано уже много, дальнейшее будет относиться прежде всего к творчеству художественному. И вновь

¹ Шкловский В. Б. Повести о прозе. М., 1966. Т. 2. С. 349.

следует подчеркнуть переломную роль русского формализма, то ли сблизившего два конца палки, то ли перегнувшего ее в кольцо, но — замкнувшего обе стратегии осмысления.

Идея остранения в высшей степени технологична. Она вся развернута к поиску приемов — как сделать привычное странным, как заставить сознание «не пройти мимо», заставить его пристально, до неузнавания вглядываться в ставшее привычным до незаметности. Тем самым заостряется до предела рационалистически-технологическая установка на понимание творчества как «свинчивания — развинчивания» произведения. И в этом непреходящее значение ОПОЯЗа также в этой предельной заостренности: «содержание произведения равно сумме его стилистических приемов»¹. В этом плане чрезвычайно комичны нынешние пропагаторы «деконструкции», с придыханием цитирующие Ж. Дерриду, который сам признавал авторитет В. Б. Шкловского. Новизна, пожалуй, только в акцентировании демонтажа, разборки — занятия более скучного, чем остранение. Согласно тому же В. Б. Шкловскому, «основное построение сюжета сводится к планированию смысловых величин. Мы берем два противоположных бытовых предложения и разрешаем их третьим или мы берем две смысловые величины и создаем из них параллелизм, или, наконец, берем несколько смысловых величин и располагаем их в ступенчатом порядке»².

Так роман тайн или детектив можно сделать из текста бытового романа с помощью простой перестановки частей текста. Как говорил В. Паскаль, — и не говорите, что я не создал ничего нового, скомпоновав по-новому хорошо известное старое. Собственно на этом во многом построена эстетика кино — как искусства по преимуществу монтажного. Именно монтаж — новая композиция знаковых образов, одновременно их остраняющая и создающая новый смысловой ряд, центральная идея пионеров кино — Д. Гриффита, Л. Кулешова, Дзиги Вертова, С. М. Эйзенштейна.

И неспроста Гриффит предпочитал «массовидные» темы, Кулешов — сюжеты и персонажи на грани комедии масок, Вертов — документальный киноматериал, а Эйзенштейн — типовых актеров или актеров — не профессионалов. В этой поэтике есть место только одной личности — личности автора монтажа, демиургу

¹ Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1929. С. 228.

² Шкловский В. Б. Гамбургский счет. Л., 1928. С. 160–161.

новой реальности. Особенно преуспел в «глубоком монтаже» Эйзенштейн, фактически заново придумавший «факты» Октябрьской революции и создавший прецедент вопиющего искажения реальной фактологии. Еще дальше он пошел в «Александре Невском» и «Иване Грозном» — вплоть до начисто выдуманных костюмов и вооружений. Кино Эйзенштейна — та же футуристическая фантазмагория, тщательно выдаваемая за реальность. Именно такое кино и нужно было утвердившейся тогда мифократии, для реализации принципов ее соцреализма.

Других людей, их переживаний нет — они сведены до роли «смысловых величин». «Художественное произведение есть всегда нечто сделанное, оформленное, придуманное — не только искусное, но и искусственное в хорошем смысле слова; и потому в нем нет и не может быть места отражению душевной эмпирии»¹. Творчество утрачивает изначальный трагизм, становясь веселым делом мастеровитого умельца — насколько все-таки выдают «душевную эмпирию» рассуждения В. Шкловского в «Гамбургском счете» в оправдание «халтуры по-гречески» (от *халькос* мелкие медные деньги) — творчества мастера за деньги в «не своем приходе», от чего он не становится меньшим мастером, в отличие от «халтуры по-татарски» (от *холт* — непригодная вещь). Медведя в цирке можно научить кататься на велосипеде — также и человека можно научить чему угодно, творчеству в том числе.

Рационалистическая ориентация на эффективность проникает в творчество, в том числе и художественное. А она, как уже демонстрировалось, чревата самозванством не только по отношению к действительности и к художественной ткани. Она есть самозванство по отношению к зрителю, слушателю, читателю, сознание которого (а в общем-то и жизнь) понимается лишь как объект обработки, переделки человеческих душ. Как пишет продолжатель опоязовских традиций, А. К. Жолковский, — «мы же хотим представлять себе всякое художественное произведение как своего рода машину, обрабатывающую читателя»².

Произведение предстает плодом игры ума и фантазии, цель которых — открыть простор для разложения и свободного перемещения элементов реальности таким образом, чтобы обычные соотношения

¹ Эйзенбаум Б. М. О прозе. Л., 1969. С. 321

² Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1967. Т. 3. Вып. 198. С. 146.

и связи (психологические, логические и т. д.) оказались в этом заново построенном мире недействительными¹. Поэтика откровенно сближается не только с инженерией и технологией, но и с биологией, со спонтанным проявлением жизненной активности... творца. Абсолютизируется сам факт существования художника. Показателен опыт Б. Эйхенбаума, опубликовавшего в 1929 году «Мой временник» — журнал, в котором автор и прозы, и поэзии, и мемуаров, и критики, и хроники — сам Б. Эйхенбаум. Но Б. М. Эйхенбаум был увлечен опытом личностной рефлексии и расширением жанровых границ. Та же поэтика, продолженная до своих «логических следствий» и приводит к «творческой самодостаточности» жизненных вплоть до физиологических отпавлений художника.

Возможные и до сих пор иногда практикуемые попытки соединить формализм и структурализм с фрейдизмом, феноменологией, философией жизни и герменевтикой лишь усугубляют мировоззренческое самозванство, его субъективизм, претендующий на нормативное воспроизводство. Установка на «обработку сознания» чревата насилием и в принципе смыкается с соцреалистической трактовкой художника как «инженера человеческих душ», тоталитаризмом репрессивного воспитания и перевоспитания, культурно-воспитательной работы.

Такое понимание творчества вполне смыкается с апофеозом рационалистического переустройства, «перековки» мира, пафосом всеобщей организации и реорганизации — не важно чего — труда, быта, искусства, человека, природы... Эстетика ОПОЯЗа, тейлористский НОТ, богдановская «Тектология» — всеобщая организованная наука, «не ждать милостей от природы», коллективизация, гигантомания «канализации», лагерное «перевоспитание» — явления одного мировоззренческого плана. Марш энтузиастов. «Нам ли стоять на месте? В своих дерзаниях всегда мы правы!» Неудержимо творчество без тормозов. Само упоминание о возможных тормозах — кощунственно. От возможностей переустройства дух захватывает. «Мечта прекрасная» — то ли «пока не ясная», то ли «как Солнце ясная» — по-разному ведь пели! Дух захватывает, глаза слепит. Стоит только сесть, научно подумать и... можно воплотить федоровское «общее дело» воскрешения предков. Тем

¹ *Эйхенбаум Б. М.* Сквозь литературу. М., 1923. С. 190.

более что и план их размещения уже имеется — он предложен К. Э. Циолковским — в космосе, план разработанный в деталях, вплоть до проектов космических ракет и расчетов их полетов. Можно и о собственном бессмертии подумать — институт переливания крови, созданный А. Богдановым (автором «Тектологии», первых большевистских фантастических романов, богостроителем, идеологом Пролеткульта), единственным большевиком, выигравшим у Ленина в шахматы, говорят, — потому и распустил его тот в «Материализме и эмпириокритизме»), задуман был для реализации омолаживания с помощью переливания крови молодых пожилым.

Бытие, правда, всегда берет свое у самозванцев, «всегда... почему-то потом... но всегда». Насилие над здравым смыслом и другими потом «в большом времени» оборачивается против самих самозванцев. Кроме тех, кто обратил собственный авангардизм не на других, а на себя самого. Богданов и опоязовцы — личности трагические. Даже футурист Маяковский и гениальный хулиган Есенин смогли вырваться из тени самозванства. Даже А. Фадеев. Минус на минус дает плюс. Хотя бы ставит минус под сомнение, открывая бездну многоосмыслений возможных мотиваций трагического исхода. Попытки представить их самоубийства убийствами — попытки самозванцев вернуть их своему пантеону, возратить в свой призрачный мир насилия и ничто.

Предельно откровенное понимание творчества как технического умения — «материалистическая эстетика» по определению М. Бахтина — встретила не менее откровенный и острый отпор. Со всех сторон. Уж очень бросались в глаза рационалистический антиэстетизм — с одной стороны, и технократическое самозванство — с другой. Творец — свободный профессионал, которому абсолютно безразлично, какого цвета флаг над цитаделью, не устраивал поборников социального заказа и идеологического диктата. Творчество равнодушного «технаря», готового к «греческой халтуре» с любым материалом — не устраивает нравственный здравый смысл и противоречит «душевной эмпирии» реального творчества.

Благодаря ОПОЯЗу были обнажены корни рационалистических притязаний «техне» на творчество. После него творчество уже не могло идти этим путем самозванства. Идея сделанности выпала в экологическую нишу структурного и семиотического анализа, заняв единственно возможное место научной аналитики. Творчество

же не сводимо к рациональной сделанности. Бытие и реальность — не «материал», не косная материя, вызываемая к жизни самозванным «творцом». Их отношения интимнее и глубже. Но, прежде чем сделать шаг в эту глубину, — небольшое отступление.

Предательство, вина или беда творческой интеллигенции

Л. Шестов упрекал художественное творчество в предательстве жизни, в том, что оно искажает жизнь, воспекает «идеалы», вместо того, чтобы говорить правду о человеческом существовании. Торжество замещает жизнь, вытесняет подлинное бытие, непосредственное переживание опосредованным вымыслом и умствованием. При всей заостренности, а значит — глубоко проникающем характере, шестовская оценка не достигает сердцевинной сути. Сама жизнь, само бытие — суть творчество. Суть дела в его характере, качестве. И здесь уже Шестов прав, говоря об умствовании и навязывании вымыслов.

На мертвящий характер такого творчества обращал внимание В. Розанов, подвергая разрушительной нравственной критике творчество Н. В. Гоголя с его типами-обобщениями, собирающими в ослепляющий фокус живое и превращающими его в небытие. Типы, конструкции, переделка живого в действительно «мертвые души».

Абстрактный конструкт, игра ума огрубляет, ничтожит и омертвляет жизнь. Гоголь у Розанова — манекен, моргающий глазами в бесплодных поисках смысла того, что сам же написал. «Я не удержался выговорить последнее слово: *идиот*. Он был так же неколебим и устойчив, так же не “сворачиваем в сторону”, как лишенный внутри себя всякого разума и всякого смысла человек. “Пишу” и “*sic!*” Великолепно. Но какая же мысль? Идиот таращит глаза, не понимает. “Словечки” великолепны. “Словечки” как ни у кого. И он видит, что “как ни у кого” и восхищен бессмысленным восхищением, и горд тоже бессмысленной гордостью.

— Фу, дьявол! — сгинь!..»¹

Самодостаточная сделанность, лишенное человеческого смысла слово и дело становится черной магией, невменяемым самозванством. Все мы вышли из гоголевской «Шинели». (Кстати, самая

¹ Розанов В. В. Избранное. Мюнхен, 1970. С. 119.

зрелая опоязовская работа, принадлежащая Б. М. Эйхенбауму, так и называется — «Как сделана «Шинель» Н. В. Гоголя.» Согласно В. Розанову, русская творческая интеллигенция и особенно — литература — виновны. Со времени Гоголя это литература отщепенцев, она «не вьет гнездо», а ее критический, реалистический и т. д. заряд по сути — антисоциален. «По содержанию литература русская есть такая мерзость бесстыдства и наглости, — как ни единая литература. В большом Царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленном, покорном, — что она сделала? Она не выучила и не внушила выучить — чтобы этот народ хотя бы научился гвоздь выковать, серп исполнить, косу для косьбы сделать... Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого, а литература занималась только “как они любили” и “о чем разговаривали”»¹.

Желания и страсти людей не компетентных, не способных свети концы «хочу-не хочу» и «могу» — разрушительны. И в одиночку и в массе. Люди, не владеющие ни собственным бытом, ни собственными средствами к существованию, не способные вырастить собственных детей, не владеющие своим телом, да и умом тоже — опасны друг для друга. Желаний у них — до неба, почвы же под ногами — никакой.

Но более того, литература и творческая интеллигенция стали источником славы и удовлетворения тщеславия. Вся она живет тревогой о «сохранении имени в потомстве». И верный путь к такому сохранению — геростратов: охаять, обругать сущее, призвать к его уничтожению. Все обличения идут на пользу не обществу, а самим обличителям.

Спектр розановских упреков велик: от граничащей с инсинуацией оценки Н. Щедрина («как матерый волк он наелся русской крови и сытый отвалился в могилу») до подозрений в адрес Ф. М. Достоевского («как пьяная нервная баба вцепился в “сволочь” на Руси и стал пророком ее»). Такое же и о Гоголе, Некрасове, Герцене, Тургеневе, Чернышевском.... Перегнул палку Василий Васильевич. Но, как известно, для того, чтобы согнутую палку разогнуть, ее надо сильно перегнуть в другую. Русская литература XIX века — словесный миф России, ее социально-нравственная утопия, попытка родить целую страну «через звуки лиры и трубы» (Н. Державин), из слова и из

¹ Там же. С. 447.

правды. Л. Толстой, Ф. Достоевский, П. Чаадаев, Н. Тургенев, Н. Гоголь — не столько патриоты и бытописатели России — сколько сами и были Россией, точнее — Россией, возможной в идеале¹.

Однако слухи о том, что «красота спасает мир», что без нее мир не может быть спасен, оказались явно преувеличенными. Чем мир постоянно жертвует, так это красотой. Она — индивидуалистична, аристократична, если не реакционна, но уж неморальна — точно. Красота исключает равенство — она индивидуально неповторима, уникальна. Красота шеренг и маршей — не эстетична, а рационалистична. Это норма симметрий, норма разума, но не сердца и души. Созданная одним она требует невольной жертвы (хотя бы — временем) и поклонения других, многих — чем больше, тем лучше — тысяч.

Г. Адамович удивительно точно сопоставлял К. Леонтьева — человека эстетически гениального, но морально безумного и Л. Толстого — личность морально гениальную и (поэтому!) склонную к эстетическому нигилизму. Толстому было мучительно стыдно за свое художественное творчество, от которого он в конце концов отказался. «Ему было стыдно, что в то время, как обворожительная Анна в бархатном черном платье пляшет на московском балу, какие-то люди, как она, по тому же образу и подобию созданные, моют на кухне грязные тарелки. И на это, на праведность этого стыда нечего возразить. Красота? Дело даже не в бархатных платьях или подоткнутых грязных подолах, дело в том, что Анна не могла бы так изящно любить и мучить Вронского, не носи она этих платьев с детства. А если все равны, если все имеют право на то же самое, то бархата на всех не хватит, и придется нам остаться с грязными подолами, во всех смыслах, дословном и переносном. Как трагичен этот вопрос. В какую глубь уходит он корнями. К каким отказам и отречениям мало-помалу ведет. Но можно ли без кощунства произнести слово “Бог”, или хотя бы только слово “культура”, если усомниться хоть на миллионную долю секунды, что все равны? Что в доступе к духовным и жизненным благам все должны быть сравнены, какой бы ценой ни пришлось за это платить»². В эту ловушку и попала прекраснодушная творческая интеллигенция. И попадает постоянно — от собственного самозванства.

¹ Мамардашвили М. Если осмелиться быть... С. 49.

² Адамович Г. Комментарий. С. 157.

За 10 дней до падения Временного правительства Н. А. Бердяев писал: «Традиционная история русской интеллигенции кончена... она побывала у власти, и на земле воцарился ад. Поистине русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, — отрицательную — она должна изобличить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой она отравила русский народ»¹. Оценка свидетеля впрямую совпадающая с оценкой интеллигента, сполна испившего плодов этой отравы: «Русские писатели — гуманисты второй половины XIX века несут на душе великий грех человеческой крови, пролитой под их знаменем в XX веке. Все террористы были толстовцы и вегетарианцы, все фанатики — ученики русских гуманистов. Этот грех им не замолить. От их наследия новая проза отказывается»². Только — вина или беда?

Самонаблюдение того же Бердяева, только на несколько лет раньше; говорит об апелляции интеллигенции начала века к личности, но не в плане душевной эмпирии психологизма и субъективизма. «Наоборот, мы исходим из бытия универсального, видим в мышлении функцию мирового духа, сверхиндивидуального разума... Мы утверждаем, что дано непосредственно универсальное бытие, а не то бытие, которое ограничивается кругом наших субъективных состояний, замкнутым кругом индивидуальных состояний нашего сознания... Только в глубоких наших связях с универсальным бытием, в лежащей в нас точке пересечения двух миров и можно искать разгадки этой болезненности нашего восприятия мира и самого процесса знания. Дефект нашего знания есть дефект самого бытия, результат греховности, отпадения от Бога. Первоначальное сознание греха должно стать основной исходной точкой онтологической гносеологии»³.

И при этом Бердяев делает ссылки на Шеллинга, отождествляя свое мировоззрение с его традицией, а в принципе — продолжая традицию такого отождествления, начатую на Руси П. Я. Чаадаевым. Связь Шеллинга с творческим началом в самосознании интеллигенции глубинна. Идея личностного бытия как пересечение ми-

¹ Русская свобода. 1917. № 24–25. С. 5.

² Шаламов В. Манифест о «новой прозе» // Вопросы литературы. 1989. № 5. С. 243.

³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989. С. 115.

ров — еще одна продуктивная идея. Она воплотилась и в поэтике «Петербурга» Андрея Белого, и в никогда не стихающем интересе творческой интеллигенции к даосизму и буддизму. И наконец — идея первичности греха — несколько причудливо выраженная онтология не-алиби-в-бытии, первичности ответственности по отношению к рациональности и разуму: первородный грех как грех рождения, вина за явление человека в мир, ответственность его тем самым за гармонию этого мира.

Творчество — не есть послушание. Недаром Священное Писание молчит о творчестве. «И разгадка премудрого смысла этого молчания есть разгадка тайны о человеке»¹. Но итог самого Бердяева — по мере торжества добра — этика и мораль послушания (в силу изначальной греховности человека) преодолевается «творческим откровением космоса». И эта этика — творчества — не есть этика гуманизма, этика человеческая и даже — человекобожеская. Это этика Абсолютного Человека — Христа, Богочеловеческая. Это этика празднично-поэтическая, а не буднично-праздничная, этика аристократизма, а не плебейского духа. Она освобождает человека от того «давящего чувствования себя волом, от того самосознания, которое одинаково присуще и ветхой книге Бытия, и новым книгам по экономическому материализму»². Путь к новой нравственности, путь преодоления самозванства, путь творческого бытия был увиден. После откровений Бердяева и еще амбивалентного символизма был путь в глубь личности, к ее открытости космическому ветру. А. Белый «Петербурга», П. Пикассо, К. Малевич, В. Кандинский, П. Филонов в живописи, А. Шенберг в музыке и т. д. открыли путь XX века как путь деиндивидуализации при супериндивидуализации сердца души. Сам Бердяев это понимал, по крайней мере — тонко чувствовал, говоря о восточной теософии, как не знающей откровения о личности, о космическом ветре современного ему художественного опыта, распластывающего материальный мир, распыляющего его и срывающего все покровы.

Но слишком велика уже была сила набранной инерции самозванческих тенденций, которым было не до тонких откровений о мистике сердца, соединении христианской идеи личности с восточным опытом деиндивидуализации. Верх взяла видимая легкость

¹ Там же. С. 428.

² Там же.

преобразования, освященного научной разумностью и коллективистской справедливостью. Если очень хочется и ясна сделанность, то почему бы не развинтить игрушку мира, попытавшись собрать ее заново, «еще лучше и красивее». И Г. Г. Шпет — секретарь Философского общества, один из основателей Вольфилы, Российской академии художественных наук — отказался от выезда за границу, оправдывая для себя этот отказ надеждой на создаваемую в России республику «лучших по уму и талантам, а не по происхождению». Чем это кончилось для Шпета — хорошо известно. Горький неспроста признал-таки Соловецкий лагерь особого назначения, а Шкловский воспел Беломорканал, построенный на костях «перевоспитываемых» репрессированных.

«Все революции, политические и социальные, направлены на механическое, внешнее разрушение закона и искупления, государства и церкви. В этих революциях нет подлинной революции духа — они не творческие, реакционные, обращенные назад, а не вперед. Революции загипнотизированы влюбленной ненавистью к старой жизни, природа их психологически реакционна. Революция есть реакция против старого, а не творчество нового»¹. Революция — от не «хочу», а не от «не хочу». Не знаю, чего хочу, но знаю, чего не хочу. Она сориентирована и направлена не на будущее, а на и от прошлого. Революционное насилие пребывает в той же плоскости, что и реакционное насилие на него. Не стоит выдавать желаемое за действительное — революционное насилие не способно к творческому полету. Оно «отяжелевает» от накопившейся мести, от чувств отрицательной привязанности к ненавистному прошлому. Это нездоровая истерика. Тайна грядущего скрыта и не подозревается. Более того, «революции враждебны всякому творчеству, — подчеркивал Бердяев, — подозрительны к творчеству». Революциям нужны не творцы, а исполнители. Поэтому первой пошла под нож насилия — творческая интеллигенция.

Не затронув корни бытия, нельзя вырваться из призрачного бытия иллюзий и заблуждений. Торжество самозванства оказалось непременным для А. Блока, для В. Розанова. Но зато передовые отряды интеллигенции — авангард — ведомые экс-символистом А. Брюсовым, футуристами, а потом и М. Горьким дружно приветствовали

¹ Там же. С. 484.

возможность оправдать авангардную роль творчества, интеллигенции. Но очень быстро оказались лишними на чужом празднике жизни. Дальше уже начался естественный отбор в борьбе за право быть допущенным к пиршеству и распоряжаться судьбами собратьев по творчеству. «В отряде» важно, ведь прежде всего — кто главнее. А другим — отчаянная борьба за физическое существование.

И еще одно отступление в конце отступления. Сказанное не следует понимать как раздачу «слонов и подарков», мазание кого-то дегтем. Объяснюсь. В свое время меня немало занимал факт, что «вторая культура» тяготеет к опоязовским традициям, отождествляет себя с нею, с авангардом, с большим пиететом относится к структурализму и постструктурализму. Более того, наиболее здоровые творческие силы пользуются структуралистско-семиотической методологией и поэтикой. Сам я вырос именно на логико-семиотическо-опоязовско-«серебровечном».

Очевидно, что в условиях идеологической бармалеевщины и мифократии иного и быть не могло. Структурализм, формально-логический анализ давали и дают возможность объективно-отстраненного от материала, неангажированного познания и творчества. Давно отмечено, что логика и структуралистская методология и поэтика расцветают в мифократическом, идеологизированном обществе. И дело не столько в том, что навязываются обстрактно-общие мифологемы и идеологемы типа сталинизма. Идеологический нажим на интеллектуальную и духовную культуру порождает в качестве защитной реакции рост привлекательности формально-логического и структуралистского подхода и мировоззрения. В атмосфере тотального полужнайства, некомпетентности и невменяемости они приобретают ауру оазиса профессионализма, чуть ли не единственной «экологической ниши» относительно независимой от мифократии и идеологии сферы творческой мысли. Под действием этих факторов они становятся «более чем» логикой, методологией и поэтикой — школой интеллектуального и духовного выживания и противостояния. Но и невольного подпитывания самозванства.

В ситуации же свободного общества, в ситуации духовного обнищания, демократизация и раскрепощения сознания, когда ослабевает внешний идеологический нажим, возникает опасность оказаться в положении глубоководной рыбы, вытасненной на поверхность. Ее распирает внутреннее давление, под его напором выпирают и

лопаются ткани. Мифократия — среда обитания авангардизма. Без нее он попадает в безвоздушное пространство и гибнет от самозванства, которым держался, противостоя самозванству тотальному. Свободе нужны скрепы души, «столп и утверждение истины», укорененность в бытии. С криком петуха морок рассеивается, наваждение проходит и человек остается один на один с бытием.

Стоит вспомнить Розанова с его культом тела, живого человека, семьи, дома, утвари, запахов — священности повседневного бытия. Собственной поэзии повседневной жизни. Ее — творчества, а не вымысла и умствования. Кстати, тот же Шкловский отводил Розанову исключительную роль в становлении линии философии и практики творчества, практически прерванную на несколько десятилетий.

Факел или свечечка?: от сделанности к факту бытия

Стоит вспомнить и литературный опыт самого Розанова, после чисто рационалистической, наукообразной книги «О понимании» перешедшего к творчеству на основе собственного жизненного материала. Жанр «Уединенного», «Опавших листьев», «Смертного», «Апокалипсиса наших дней», очерков и книг практически неопределим. Это и дневник, и письмо, и записка на фантике от конфеты, и продолжение уличного обмена репликами. Да и сами публикации Розанов откровенно называет средством существования, включая и добывание средств к этому существованию, он очень гордился возможностью кормить своим трудом зараз по двадцать человек. Сам Розанов, сюжет его жизни и смерти — на грани произведения и артефакта.

Близко по «жанру» к этому творчеству писательство А. Ремизова, М. М. Пришвина. Не вымысел и умственная сделанность, а воспроизводство пронзительной явленности бытия сознанию автора и бережное вглядывание, вслушивание, внюхивание, поглаживание, проба на вкус этого открывающегося бытия. Это переживание, близкое описанному П. А. Флоренским в предисловии к «Столпу и утверждению истины». Когда он начинал свою теодицею, то вначале, по его словам, чувствовал себя несущим факел света и мудрости людям. Но чем дольше вработывался в материал, тем меньше становился факел и, наконец, он себя почувствовал входящим в

огромный храм, полный сокровищ, накопленных до него другими, и по этим неисчислимым сокровищам скользят блики от маленькой собственной свечечки, от ее еле теплящегося огонька. И тогда, говорит Флоренский, — «я захотел писать цитатами».

Подобное отношение к творчеству и бытию не такая уж редкость. Можно вспомнить и опыт творческой эволюции А. С. Пушкина, прошедшего путь от сугубо лирического поэта к прозе и далее — вплоть до историографа и издателя. Выработанный им нейтральный стиль в прозе позволял Пушкину использовать подлинные документальные материалы (в «Капитанской дочке», в «Дубровском»), а затем и перейти к работе над историческим материалом как таковым: «Арап Петра Великого», «История села Горюхина», «Пугачевский бунт». «Бесполезные догадки о том, что сделал бы Пушкин, если бы в 1837 году не был убит, — писал Ю. Тынянов. Литературная эволюция, проделанная им, была катастрофическая по силе и быстроте. Литературная его форма переросла свою функцию, и новая функция изменяла форму. К концу литературной деятельности Пушкин вводил в круг литературы ряды внелитературные (наука и журналистика), ибо для него были узки функции замкнутого литературного ряда. Он перерос их»¹.

Схожую линию творческой эволюции можно обнаружить у многих художников, всерьез и честно вглядывавшихся в природу творчества: у Л. Н. Толстого, К. Паустовского, Ю. Олеши, М. М. Зощенко. «Но кто с таким даром уже соскользнул со ступеньки на ступеньку, мог бы докатиться и до конца. Это к великой чести Пушкина, как и всех, кому мерещится “непоправимо белая страница”, после чего еще можно жить, но уже нельзя писать. Рембо, одна из снеговых вершин французской литературы, внезапно променявший поэзию на коммерцию, а вместе с ним, наверное, и другие, оставшиеся нам навсегда неизвестными, устоявшие перед соблазном литературной удачи и славы»².

«Если у тебя есть фонтан, — советовал Козьма Прутков, — заткни его; дай отдохнуть и фонтану». Культуре нужна публичность — без этого она не существует, но зреет культура в сокровенной глубине и может быть явлена в жизненных формах публичности «явочным порядком», а не навязывание творцом другим идеи,

¹ Тынянов Ю. Архаисты и новаторы. Л., 1929. С. 290–291.

² Адамович Г. Комментарий. С. 155.

которой он одержим. Экспериментируй на себе — тем и утвердишь свою идею, но оставь в покое других — дай расти и другим идеям и жизням.

Нынешняя культура и нынешнее искусство — знаковы, нормативны, отсылают к образцам, а то и отсылают непосредственно к самозванству. На переднем плане не работа души, а то, чем занимается художник или любой, объявивший себя им. Живопись — то, чем занимаются живописцы, физика — чем занимаются физики. А кто себя к кому относит — дело его свободного выбора. Может изобрести велосипед, но объявив себя архитектором, предложить этот велосипед в качестве новинки архитектуры. А это уже гибель культуры и творчества, их капитуляция перед самозванством. Гибель культуры от избытка культуры. Смерть культуры, потому, что она убила и убивает человека.

Зато разнузданный эксгибиционизм стал не грехом, а прибыльной отраслью массовой культуры — как демонстрация себя, но не как личности, а из ряда вон выходящего голоса, тела (или его частей), костюма, прически, скорости реакции, способности к подражанию, умению гримасничать, плевать и т. д.

В литературе, кино, театре — кризис художественности. Катастрофы «Челленджера» и Чернобыльской АЭС довели до сознания каждого кризис научности, а заодно и милитаризма. (Не знаю — смог ли убедить в их интимном родстве). «Кризис вымысла» — так охарактеризовала эту ситуацию незадолго до смерти Л. Я. Гинзбург — последний из могижан ОПОЯЗа. Но означает ли это кризис творчества?

Начиналось оно с мифа — личности не знающего. Античность открыла личность как социум, как нечто «хорообразное». Христианство и его творчество в Средневековье открыло единственную личность — Христа и его трагедию. Чем дальше развивалась цивилизация, тем больше открывалось личностей — в сердце сначала аристократов, а затем и среди «маленьких людей». От отсутствия трагедии через трагедию одного к трагедии любого и теперь — к трагедии всех.

Вся история западноевропейской культуры, прежде всего — искусства, прошла под знаком твердой веры в дьявольский мир и возможность избавления от него с помощью личного усилия. Отказаться от своей воли в этом случае означает дать душу дьяволу.

Неспроста проблема свободы воли нигде не продумывалась столь глубоко и столь мучительно. Из этого прозрения выросло неимоверное ощущение изначальной вины и понимания творчества как покаяния: фаустовская ответственность вместо магической покорности. Как писал в «Закате Европы» О. Шпенглер, — «Нет ничего менее солнечного, чем учение Канта. «Каждый — сам себе пастырь» — это убеждение было завоевано в меру содержащихся в нем обязанностей, но не в меру содержащихся в нем прав. Никто не может исповедать самого себя с глубинной уверенностью церковного отпущения. Поэтому вечно грызущая потребность все же рассудить душу и разрешить ее от прошедшего пересоздала все высшие формы коммуникации и превратила в протестантских странах музыку, живопись, поэзию, письмо, философскую книгу из средства изображения как такового в средство самообвинения, покаяния и бесконечной исповеди»¹.

Философия творчества, как научного, так и художественного, во все времена находила в творчестве демоническое начало. Попытки ограничить творчество сопровождают человечество на протяжении всей его истории. Великие исторические религии — во многом учения и практики обуздания самозванства. В свободных обществах они выполняют две функции. Во-первых, — заслона от демонизма самозванства путем переосмысления его значения, находя для этого символические формы (жертвоприношение в легенде об Аврааме и Исааке, жертве Иисуса на кресте, обряд вкушения хлеба и вина как плоти и крови Христовых). Во-вторых, — пророчества как традиции, предсказываемой связи с прошлым (например, как воздаяния).

Эрозия и распад религиозного сознания в середине XIX века привел к смещению от сакрального к светскому, к непосредственному контакту культуры с демоническим. Художник оказался в ситуации едва выносимого напряжения между двумя полюсами: чрезвычайной ответственности (художник как пророк) — с одной стороны, и полной безответственности неподсудного морали свободного искусства — с другой. Наиболее полно противоречие этого напряжения выразилось в культуре модернизма и особенно — постмодернизма, благоволящих демонизму, исследующим его, рассматривающим его

¹ См.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 53–54.

как первопричину творчества. И ныне культура вынуждена принимать ограничивающие нормы. Будут ли они религиозными — покажет время.

«Стоило культуре взять на себя рассмотрение демонического, — замечает Д. Белл, — как возникают потребности в “эстетической автономии”, утверждение идеи о том, что опыт, внутренний и внешний являются высшей ценностью... Все должно быть исследовано, все должно быть разрешено (по крайней мере, в сфере воображения), включая похоть, убийства и другие темы, доминирующие в модернистском сюрреализме»¹.

Еще в начале XX века безоговорочно принимался тезис об отсутствии запретов перед наукой и искусством. Однако развитие событий нашего столетия веско поставило вопрос о необходимости ограничений научного торжества (генная инженерия, психотропные средства, эвтаназия, новая постановка проблемы абортов и т. д.). Похоже, что XX век обнаружил необходимость гарантий и защиты от самозванства также и в искусстве. Заигрывания авангардизма со смертью оборачиваются практическим отрицанием жизни, а то и смертобожием. И не так уж экстравагантен Б. Гройс, прослеживающий прямую связь между авангардизмом «Серебряного века» российской культуры и первых послереволюционных лет с «проектом Сталина». Идея полного переустройства общества, человека, природы в целом и в отдельности — очень «художественна» и очень «творческая». Самозванное тотальное переустройство оправдывает любое насилие, которое стало в Советской России нормой: присвоение результатов чужого труда, репрессии, обесценивание жизни — своей и чужой.

Неспроста В. Шаламов, исходя из посылки о смерти художественной литературы, о тождестве жизни и искусства, обвинил всю гуманистическую традицию в искусстве в великой крови XX века.

Распад мифа в искусстве и жизни породил двоякий процесс. С одной стороны — нарастающее одиночество и лишенность корней. С другой — поиски «архэ», с которым можно было бы слиться до неразличимости, спрятаться. В литературном творчестве В. С. Маканина и в жизни И. С. Глазунова эти тенденции хорошо

¹ Этическая мысль. 1990. М., 1990. С. 255.

видны. И эти тенденции в культуре, нарастая, в настоящее время дошли практически до явного противостояния.

Так что же остается — либо эстрадный эксгибиционизм, либо заклинание всех и вся утратой корней? И то и то — путь самозванства. Жизнь есть творчество, а творчество есть жизнь. Творчество может питаться только от само-бытия, самобытности. Но и выживают только творящие. Чтобы понять это, стоит пережить трагедию одиночества. Трагический опыт ГУЛАГа и принесенное им творчество А. Солженицына, В. Шаламова, Е. Гинзбург и других содрали с литературы флер художественности и сделанности. Трагедия бытия нуждается не в «образности» и «мастерстве», а в способности лично самому найти корни бытия, выжить. В способности выразить само бытие и есть мастерство.

Дело не в прилагательных, эпитетах и канонах стилистики. Человеку открылась истина его собственной случайности, необязательности, бессмысленности его существования, невозможность заслужить счастье, неожиданность и незаслуженность жизни и счастья, неоднозначность смысла и личная ответственность за все это — простые истины бытия. Мир готовых героев и злодеев на все случаи жизни рухнул безвозвратно. Остается либо играть с этими обломками в игры «восьмидесятых» (как окрестил М. Золотоносов авангардистов 1980-х годов), либо идти дальше — от творчества культуры, культуре творчества, от жизни в искусстве к искусству жизни. Может быть, и неприметно другим — к деланию собственного бытия. Как говорил В. Б. Шкловский — «не историю надо делать, а биографии, из которых в конечном итоге и складывается история».

Творчество — это и новые языки. Но новые языки хороши для описания новой реальности: на языке целых положительных чисел ничего нельзя сказать о половинках и дольках яблок. О какой же новой реальности могут говорить новые языки науки и искусства? Или они в духе куновской смены парадигм дают просто новое видение старой вековой реальности? Целое мира рухнуло. Рушится целое человека. Ему остается роль странника — отнюдь не электика и калейдоскоп постмодернизма. Потому как с потрясающей силой встает вопрос — а кто странник — что и где есть человек, что и где есть я?

По словам В. Пьецуха, «многого можно достичь, если просто-напросто объяснить людям, что гадить ближнему — занятие трудоем-

кое и частенько себе дороже, а не гадить выгодно, весело и легко». Как могу и я стараюсь показать, что самозванство — «гадить» и «себе дороже». Но кто ближние — родственники? дети? соплеменники? коллеги? братья по разуму? жители Земли? все живое? космос? И кто — я — гадающий или нет? И что значит гадить — где добро и где зло и кто их различит?

В большом спросе личность. Не гениальная, а столь дефицитное самосостояние и самобытие, терпеливо-достойное. И ее поступки — неизбежно творчество. И творчество — поступки. Как писал В. Шаламов о новой ангажированности нового искусства: «... Само событие, бой, а не его описание. То есть документ, прямое участие автора в событиях жизни. Проза, переживаемая как документ. Эффект присутствия, подлинность только в документе. Письма — выше надуманной прозы»¹. Так с болью и с кровью возвращается и утверждается упоминавшаяся традиция — оборвавшая Пушкина, заведшая в тупик — Толстого, полнозвучно заявленная Розановым, и вывалившаяся в наши дни глыбой Солженицына.

Самотворение самого себя, собственной осмысленной для себя жизнью на пользу или уж хотя бы — не во вред — другим. Этаким живой автопортрет — не в духе «учительского стояния» — «Пророк» А. С. Пушкина, автопортреты С. Дали — исповедательность для других, позиция гуру или рабби. А в плане исповедательного видения самого себя, поиска пути к миру — людям и космосу.

Единство личностного бытия предстает единством сюжета трагедии, а сама личность — творцом, лепящим и чеканящим свою собственную жизнь, вплетаясь в ткань бытия. Кенотипичность творчества как творения новообразов бытия смыкается с кенозисом иночества — иномирности, святости. Честный не совершает честных поступков, а честен, творец не заметен, святой сакрален, сокрыт.

Быть знаменитым не красиво.
Не это подымает ввысь.
Не надо заводить архива,
Над рукописями трястись.

¹ Шаламов В. Манифест о «новой прозе». С. 243.

Цель творчества — самоотдача,
А не шумиха, не успех.
Позорно, ничего не знача,
Быть притчей на устах у всех.

Но надо жить без самозванства,
Так жить, чтобы в конце концов
Привлечь к себе любовь пространства,
Услышать будущего зов.

И надо оставлять пробелы
В судьбе, а не среди бумаг,
Места и главы жизни целой
Отчеркивая на полях.

И окунаться в неизвестность,
И прятать в ней свои шаги,
Как прячется в тумане местность,
Когда в ней не видать ни зги.

Другие по живому следу
Пройдут твой путь за пядью пядь,
Но пораженья от победы
Ты сам не должен отличать.

И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица,
И быть живым, живым и только,
Живым и только — до конца.

Б. Пастернак

ERGO: ПЕРВЫЕ КРИТЕРИИ

— Творчество — сердцевина свободы и ее отношения к бытию, поэтому вопрос о природе и качестве творчества — ключ к пониманию самозванства и возможности его обкладывания прокладками нравственности;

— Творчество кенотипично, оно есть пророчество нового бытия, обнаруживаемого в своем сердце;

— Но творчество, артикулированное вовне, как творение культуры убивает человека, обездушивает свободу *тапом*;

— Творческая гениальность — не техническое бытие, а космическая укорененность в бытии, связь с ним;

— Авангардизм — самоценность творчества ответствен и оправдан, если направлен на самого себя, будучи направлен вовне он становится самозванством;

— Не навязанность, необязательность, ненужность другим и даже сокрытость, найти себя, свой дом души и быть — вот и творчество: от бытия к бытию;

— Альтернатива — невменяемое существование, то есть самозванство.

V. Самозванство и святость

«СЛОВЕСА МУТНА» И ЧИСТОЕ СЕРДЦЕ

Преодоление, изживание самозванства есть путь нравственного совершенствования, укорененного в бытии строения души, путь чистого сердца. Самоустранение и самосовершенствование — противопоставляют просветленного другим людям? Или раскрывают ему всю глубину связи с ними и зависимости от них? Опыт нравственного устройства души и праведной жизни выстрадан человечеством как путь добра и святости. Граница между самозванством и святостью — высшая точка нравственного противостояния. И одновременно — наиболее резкое и окончательное разграничение добра и зла в точке их взаимоперехода и взаимопроникновения.

5.1. Посредник, заступник, страдалец

Личная святость и социальная справедливость; Самоистощание — путь святости; Религиозность и атеизм, ответственность и самозванство; Сакральное: страх Божий и преступление; Революция и религия; Святое без Бога?

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; Но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной.

Св. ап. Павел

Личная святость и социальная справедливость

Каков источник нравственного совершенства — общественные формы и структуры или добрая душа и чистое сердце человека? Сам этот вопрос и возможный спор достаточно бессмысленны. Вл. Соловьев уподоблял его вопросу о том, что лучше — зрение или глаза. Само нравственное начало предписывает человеку заботиться об общем благе, вне этой заботы человек вне- и без-нравственен. И наоборот — социальные формы, подавляющие личность, столь же аморальны.

И тем не менее личная святость сплошь и рядом приходит в столкновение с притязаниями социальной справедливости — например, в уравнительных требованиях популизма и социализма, требований к личности поступиться личным, переступить через себя. Тот же Вл. Соловьев, вслед за Ф. М. Достоевским, в пылу полемики с профессором Градовским провозглашает в качестве русского народного идеала личную святость, но не общественную справедливость. Тем самым признается, по крайней мере, возможность различных акцентов, приводящих к существенно различным нравственным следствиям. И исторический опыт убедительно показывает разрушительные для культуры, личности и нравственности последствия смещения акцента на социальную справедливость, понимаемую вдобавок в плане уравнительного долженствования. Но об этом — впереди специальный и обстоятельный разговор. В этой же главе — акцент внимания на личном самосовершенствовании.

Оспаривая позиции сторонников социально-уравнительной нравственности, Вл. Соловьев писал, что «ревнителям русского народного идеала следовало бы возвыситься, по крайней мере, до той степени нравственного разумения, какая свойственна русским бабам, говорящим “жалеть” вместо любить»¹. Разумеется, никакая святость не может быть личной в смысле «для себя» — она непременно есть любовь к другим, забота о них, ответственность за них, что в условиях земного существования есть главным образом сострадание и жалость не только и не столько в чувствах и переживаниях, но и в действительной помощи другим в их страданиях. «Между справедливостью и любовью нет противоположности. Справедливость есть объективная форма субъективности, чувства любви: кого я истинно люблю, к тому не могу быть несправедлив»². И тут начинаются ловушки самозванства, в которые, похоже, готов угодить Вл. Соловьев.

Что значит «истинно люблю»? Любовь исключает свободу: может приобретать характер любви-желающей-быть-любимой, а следствия этого уже были продемонстрированы. Они особенно вероятны, когда заходит речь об «истинной любви». Защитные, оправдательные рационализации всегда на все готового «ума» найдут основания для «лучшего знания счастья любимого» в духе Иудушки Головлева или Сомса Форсайта, а то и ревнителей блага народного.

Самоистощание — путь святости

Святость — кенозис означает в переводе с греческого (*kenoo*) самоограничение, буквально — самоопустошение, самоистощание. В христианской теологии кенозис связывается с опустошением (истощанием) священной атрибутики в творении Богом человека: Бог опустошается, самоограничивается тем, что соединил Христа с ограниченными человеческими формами, допустил существование в Христе ограниченного человеческого самосознания. Кенозис может быть понят и как самоистощание Бога вследствие творения мира вообще. Таким образом, кенозис есть самоограничение как выход из себя вовне.

¹ Соловьев В. С. Избр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 291.

² Там же. С. 358.

Т. Горичева в работе, посвященной содержанию святости в русской культуре, обстоятельно проследила ряд коннотаций кенозиса — истощания: его творческое начало; испытание ума адом; амбивалентность стыда и бесстыдства, «светлой мглы», творящего ничто и т. д.; любовь как жалость и сострадание; неотмирность и бесполезность; своевольная спонтанность; детская непосредственность; несистематичность и разбросанность образа мысли и жизни; нищета; сиротство...¹. Уже из простого перечня этого смыслового содержания идеи святости видно, что кенозис есть самоистощание — отказ от этого мира во имя мира другого, мира высших ценностей, с которым отождествляет себя святой. Он предстает иноком, иным, не таким как все, представителем другого мира в мире сущем.

Поэтому святой — это одновременно и посредник между миром земным и миром горним, и вследствие этого заступник в горнем мире за страдальцев мира земного. Более того, он сам, прежде всего — страдалец. Будучи чуждым этому миру он не противится страданию и насилию, добровольно принимает мучение подобно Христу. Святой — страстотерпец Христа ради. Сам факт страдания рассматривается святым как знак неизжитого зла. Поэтому путь святости как путь преодоления зла одновременно ищет страдания и проходит сквозь них.

Мир полон страданий, но человек не может ставить свою жизнь в зависимость от «чувственного плюса или минуса». Это было бы, по словам Н. А. Бердяева, разновидностью, особым видом гедонизма в той же степени, как и любой гедонизм — вывернутая наизнанку идеология страдальчества, бессильного перед источниками и причинами мучений. Само по себе страдание не есть ни зло, ни добро. «Страдание не есть первоначальная основа творения; страдания нет в идее Творца. Творение создано для блаженства, и соединение творения с Творцом есть блаженство. Если творение не блаженствует, а страдает, то в этом виновно само творение, его отпадение от Творца: план страдающего мира не есть план Творца»². Поэтому человеческое страдание — лишь симптом содеянного зла, результат греха, отпадения от абсолюта целостности и целостности абсолюта.

¹ Горичева Т., Мамлеев Ю. Новый град Китеж. (Философский анализ русского бытия). Париж, 1989. С. 5–54; см. также: Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 186.

Освобождение же от страдания может быть только активным преодолением зла, искуплением греха и утверждением добра. Эта идея религиозна по своим истокам, но внерелигиозна и внеконфессиональна в своей нравственной глубине. Она — следствие человеческого не-алиби-в-бытии, абсолютности ответственности, вины и относительности заслуг. Человек первородно греховен самим фактом своего существования и его нравственный жизненный путь может быть только путем активного искупления, активного утверждения добра. Что возможно только в том случае, если человек видит источник собственных страданий в себе самом.

Страдание — результат зла, который может и должен быть изжит. Поэтому главное — не следствия, то есть страдания, а причина их, то есть существование зла, приносящего страдания. Бороться надо не с страданием, а со злом. Вот почему обречены на неудачу любые безумные попытки победить страдание с помощью научно-технического прогресса или политического переустройства. Ответственность за зло и страдание не на внешних силах и других людях. Наоборот — «ответственны мы сами... наша греховность и наше творческое бессилие порождают дурную власть и социальные несправедливости, и ничто не улучшится от одной внешней перемены власти и условий жизни. Социальные несправедливости не потому плохи, что от них страдают люди, а потому, что избобличают существование злой воли»¹, самозванства — добавлю от себя.

Но гибель и страдание не могут быть поставлены выше спасения и добра. А именно это происходит, когда внешние проблемы становятся во главу угла. Это искушение и соблазн самозванцев всех времен и народов — как реальных самозванных Данко, так и их литературных двойников типа Шигалева или Великого Инквизитора. Из того, что кто-то в мире уклоняется к небытию, отнюдь не следует, что и я должен стремиться туда же, к гибели, а не стремиться к спасению. «Никто не ответственен за избрание кем-либо зла и за его страдание на злом пути — только он сам виновен в том. Но есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди — братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе и каждый может спастись лишь вместе с миром»².

¹ Там же. С. 189–190.

² Там же. С. 190.

Страдание может быть пассивным претерпеванием и активным творческим деянием. Пассивность есть обожествление страдания, обожествление небытия. Активное страдание, путь святости, стремится вырвать сам корень страдания, освободиться от него победой над злом. Не бежать от мира и его страданий, а принять всю тяжесть мира во имя преодоления его страданий. Именно поэтому Иисус Христос — величайший пример и идеал святости. Смысл Голгофы не в обоготворении страдания, а в победе над ним. Подвиг Христа не в страдании — все люди и всякая тварь страдает, — а в победе над ним: смертью смерть поправ. Нести свой крест, смиряться в высшем смысле слова означает активно противиться власти зла, не подчиняться и не прелщаться его искушением. «История мира есть история страдальческая, но смысл мира в исходе из страдания, то есть в победе над злом»¹.

*Религиозность и атеизм,
ответственность и самозванство*

Святость предполагает идеал как высший критерий и образец, по которому делаются возможными нравственные оценки и сравнения. Изначальная ответственность и не-алиби-в-бытии предполагают персонафикацию высшего суда. Совесть — сверхличность, с которой мое Я находится в постоянном диалоге. Эта сверхличность — тот-перед-кем-ответственность, тот-под-чьим-взглядом-бытие. Нетрудно догадаться, что речь идет о различных подходах и обоснованиях идеи Бога. Известны гносеологические, онтологические, этические, эстетические и т. д. доказательства бытия Божия. Фрейдовский Отец, Абсолют романтиков — все это прообразы и ипостаси единого. Просто об одном и том же говорят на разных языках, в разных кодах.

Бог не там, где его ищет атеистический взгляд — на небе, в форме форм, в перводвигателе, в онтологических доказательствах. Он — в сердце человеческом. Абсолют есть абсолютное единство, творящая сопричастность с бытием, корень в него. И если оборвать этот корень, то, действительно, — все позволено.

Не так давно А. Даниным, уважаемым человеком и приличным писателем, была предложена формула: «Если человека нет, то все

¹ Там же. С. 189.

позволено». Формула красивая и не лишенная смысла, но прекраснодушна и по-своему — корпоративна, человекобожеская, а значит — самозванческая. Ведь и человека-то нет, если нет Бога. Стоит вспомнить замечания В. Розанова о А. С. Пушкине и Н. Гончаровой — и семьи тогда тоже нет. Главное — единство и гармония в сердце.

Религиозное сознание может обернуться фанатизмом, магическим самоотречением, подобным состоянию влюбленности, о котором писалось выше. Это неестественное состояние души, сосредоточение всего внимания на одном объекте, назначение которого исключительно только в том, что-бы отвлечь от всего остального, обеспечить как бы опустошение души, подготовив ее к состоянию губки, готовой жадно впитывать этот предмет.

Носителю такого сознания может вернуться в мир, погрузиться в каждодневные земные заботы, но он будет подобен жестко запрограммированному автомату. По наблюдению Ортеги-и-Гассета, это состояние напоминает состояние влюбленности. То же «слияние», при котором человек чувствует себя укорененным в другом и живет, думает, мечтает, действует жизнью предмета страсти, а не своею. То же сосредоточение посмыслов на возлюбленном, глубокая задумчивость, застывший взгляд, склонность к уединению, отрешенность от реальности... Та же особенность едва различать другие объекты, неопределенная радость им, «блаженность», с барским великодушием раздаются улыбки. «Однако это барское великодушие не предполагает душевной щедрости. Это великодушие весьма мелкой души, в сущности оно порождено презрением. Тот, кто убежден в своем высоком предназначении, “великодушно” осыпает ласками людей низшего сорта, не представляющих для него опасности хотя бы потому, что он с ними не «связан», не живет с ними единой жизнью. Верх презрения проявляется в отказе замечать недостатки ближнего, так же как и в стремлении озарять его со своих недосыгаемых высот ласкающим светом своего благополучия»¹.

Слившись с Абсолютом, человек способен утратить видение реальных вещей. Как замечал великий мистик Экхарт, тот, кто отрицал вещи, обрел их вновь в Боге, подобен тому, кто, отвернувшись от пейзажа, находит его бесплотное отражение в чарующей глади озера. Привлекательность блаженного состояния заключается

¹ Ортега-и-Гассет. Этюды о любви // Звезда. 1991. № 12. С. 157.

именно в том, что ты находишься за пределами мира и себя самого. Именно это и означает «экстаз» — быть за пределами себя и мира.

Такое состояние души и сознания скорее напоминает не влюбленность, а истерический смех, наркотическое опьянение или гипнотизм. Та же воля к неволе, стремление переучивать себя другому и найти в нем успокоение. Как и в случае гипноза — те же ласкающие пассы и тепло, явный эротизм по отношению в «гипнотизеру», то же впадение в детство, та же преимущественная ориентация на женщин, более предрасположенных к такого рода воздействиям...

Другой разговор, что религиозные нормы человеческой жизни основаны на подчинении воле Бога и отказе от всякого самоутверждения. Такой отказ понимается как высший подвиг, подвиг святости. А если святой оказывается готовым к принятию такой оценки своих действий, принимает от других знаки внимания к себе как святому? Более того, подчинение воле высшего существа — разве не освобождает от ответственности? Не является разновидностью безответственной ответственности нижестоящего перед «начальником»? И тогда — самоотречение перед ним святого — разве не самозванство? Чем отличается от самозванца человек, полностью отказавшийся от ответственности за свою жизнь и поступки, подчинив их внешним обстоятельствам и тем самым претендующий на нечто особо нравственное?

Рационалистический Бог, разумеется, освобождает от ответственности, превращая человека в самозванца. Поэтому и комична интеллигентская рационализация Данина. Данин, Кант и Ницше — одного корня. Если этот коллективистско-общий Бог есть — человечество, Человек, разумный человек и т. п. — неважно, то дозволено становится все, потому что и Бога нет и человек умер.

Атеизм — разновидность религиозного сознания, неизбежная стадия его развития после монотеизма и идеи Богочеловека. Воинствующий атеизм — порождение воинствующего христианства. Самозванческое человекобожие, а за ним и смертобожие — вполне логичные следствия рационалистических рационализаций идеи Бога.

В одной из дискуссий пришлось услышать ответ на подобную аргументацию — Бог не освобождает от ответственности, а возвращает ее самому человеку. Человеческое дело выбирать путь и молиться, а судить уже — не человеческое. Но если Бог умыл руки, он ничем не отличается от деспота или бюрократа — тех тоже можно умиловать, играя на человеческих слабостях.

Или же он безжалостен, и тогда, действительно, вся полнота ответственности передана человеку, а сам Бог становится избыточной идеей, избыточной сверхценностью. Ответственность за первородный грех — понятна. Это ответственность за явление в мир, не-алиби-в-бытии — ответственность за гармонию в нем. И тогда эта гармония сверхличностна: вверх — космична, внутрь — столь же космична. И если эта гармония, эта ответственность — Бог, то не Бог рационалистов, а скорее Бог Авраама и Иакова.

Сказанное, однако, относится к рационалистическим рационализациям религиозности. А как соотносятся религиозность и самозванство? И отделима ли святость от религиозности? Например, разве не подобен святому революционер — тоже заступник, тоже посредник и тоже страдалец? И активно прокламирующий свою самоотверженность и бескорыстие.

Сакральное: страх Божий и преступление

Самоистощание не может быть социальной нормой. Это было бы коллективное самоубийство. Все люди не могут быть святыми. Трагикомично называть и считать святым целый народ. Такой карт-бланш плодит самозванство, имя которому легион. Но тогда — что питает святость действенной силой?

С наибольшей очевидностью это проявляется в религиозном сознании. Источником же религиозного чувства является послушание высшей, от человека независимой силе. Согласно В. С. Соловьеву, именно оно питает добродетель, объединяя в себе стыд, справедливость, отрицание насилия и жалость, милосердие, помощь. Источником же самого послушания является страх Божий, священный ужас (*Horror sacrilegii*), питающий религиозный стыд как несоответствие абсолютному добру. Так же как незнание закона не освобождает от ответственности, так и у человека нет алиби в бытии. Вина его абсолютна — перед совершенным Абсолютом. А поскольку абсолютное совершенство не подвластно человеческому разумению, постольку его проявления, а точнее — знаки, символизации, — священны, сакральны, буквально — сокрыты, загадочны, непонятны, угрожающи в том смысле, что не укладываются в привычное «слишком человеческое».

В культуре вычленяются две сферы: профаническая и сакральная. Профаническая сфера содержит упорядоченную социальными

нормами продуктивную деятельность, обеспечивающую адаптацию и развитие общности носителей данной культуры. Сакральная сфера — сфера священного беспорядка, разупорядочения привычных норм. Священный текст, чтобы быть таковым, должен давать возможность его толкования, работы ума и души по его уяснению. Поэтому он должен быть достаточно многозначен и противоречив, анормативен. Этим он семиотически и отличается, например, от инструкции по технике безопасности или строевого устава.

В сакральной сфере допустимо то, что совершенно недопустимо, табуировано в сфере обыденно-профанной. Сакральное, священное, с профанной точки зрения, предстает социальной девиацией, а то и преступлением. Боги на Олимпе ведут себя по-человечески совершенно неподобающим образом. Разгул и неупорядоченные половые отношения во время ряда языческих праздников. Оборачивание мира и выворачивание социальных норм и этикета в карнавале. Жертвоприношения, в том числе — человеческими жертвами, когда на заклятие отдаются лучшие и любимые. Наконец — христианский апофеоз — распятие на кресте Бога, принесшего проповедь любви. Речь идет о вещах совершенно недопустимых в обыденной жизни. Сама необычность, чудовищность преступления придает ему дополнительную загадочность. Не с этим ли связан неизбывный интерес к личностям душегубов и маньяков?

Но именно их табуированность и делает их сакральными, недоступными для простых смертных, порождает необходимость в посредничестве священнослужителей между профанным и сакральным мирами. Нарушение, разупорядочение оказывается необходимым условием задания порядка. Священный беспорядок оказывается встроенным в культуру механизмом задания ее упорядоченности. И таков механизм не только религиозной культуры. Удачный мятеж как национальный праздник. Ниспровергатель авторитетов как основатель научной школы и художественного направления. Безжалостный хапуга как отец-основатель фирмы... Анормативность как предпосылка нормативности. Зло как предпосылка и условие добра? Самозванство как условие и предпосылка свободы и ответственности?

Религия и ре-волюция

«Революционеры, пламенно верующие в социальное спасение человечества и земной рай, исповедуют не любовь, а жертву. По авторитетному свидетельству бывшего революционера Н. А. Бердяева, «революционер-герой себя самого считает спасителем мира и жаждет себя принести в жертву, пролить кровь для искупления грехов мира. Революционер сам хочет быть Христом... Мнить самого себя спасителем и придавать своей жертве мировое искупающее значение есть большой соблазн ложной антропологии, соблазн зла, принявшего обличье добра. Кровавая жертва человека не может иметь спасающего и искупающего значения, и сама жажда жертвы есть соблазн... Историческое христианство не осуществило в человеческой жизни завета любви и слишком часто сбивалось на старый завет жертвы. Ложь антропологии исторического христианства и антропологии революционного гуманизма разом и обоготворяет человека, и принижает человека, но не в силах обожить человеческую природу»¹. В этой бердяевской тираде выдвигаются сразу два тезиса — о самозванстве революционаризма и о ответственности за него исторического христианства — наиболее развитой формы религиозности Нового времени.

На первый взгляд, революционность принципиально противостоит религиозности. Ре-волюция есть ре-волюс, то есть — произвол. Ре-лигия есть вос-соединение, скрепление общества, связей между людьми. Революция же эти связи разрушает, как разрушает общество и личность, ее наиболее адекватным выражением является гражданская война. Революционаризм разделяет и противопоставляет друг другу классы, социальные слои и группы, отдельных граждан. Он основан на стяжании, двигают революции корыстные интересы, революции освящаются примитивно-популистскими лозунгами.

Религиозность отвергает стяжание, основана на самоограничении. Религиозные движения направлены на спасение, работу души, на личное покаяние. Революция тяготеет к упрощенным схемам рационалистического утопизма, а значит — к насилию и деспотизму, террору. Религия — к мистике сердца. Революция — центробежные

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 181.

силы, разрывающие целостность души, общества, культуры. Религия — силы центростремительные, порыв сердца и потому порыв утверждающе-соединительный. Революционный порыв — самозваное стремление периферии целого присвоить себе все его единство.

Революционные гражданские войны сеют в обществе ненависть и разрушение. В этом они несравнимы с любой войной с внешним агрессором — такая война способна спаять общество перед внешней опасностью и даже в самом враге видеть товарища по несчастью. Последствия такой войны быстро преодолеваются как бы разрушительна она ни была. Другое дело война гражданская. Разбуженные ею стихии зла и самозванства надолго отравляют общество и души людей. Недаром С. Аскольдов называл революции «планом Люцифера», а традиционную красно-черную цветовую гамму революций трактовал как красный свет, свет потухающий, брошенный во тьму, предстающий «бледной немочью», апокалиптическим «конем блед»¹.

Итак, революция и религия — два антипода, две вещи несоместные? И так и не так. Так, потому что, действительно, религии и революции укрепляются за счет друг друга. В Афинах, в Риме, во Франции, в России рост революционности связан с упадком, а то и разрушением религиозности. И наоборот — всякий рост религиозности связан с упадком революционаризма. И все же более точно было бы сказать, что они не только и не столько противостоят друг другу, сколько дополняют и питают друг друга.

Особенно в ситуациях утраты религией корней мистики сердца и превращении в преимущественно внешние социальные формы конфессии. По замечанию В. Соловьева, главной причиной упадка средневекового мирозерцания было то, что христианство было воспринято как внешний факт, а не как задача, разрешаемая собственной нравственно-исторической деятельностью. Следствиями этого стало то, что: 1) истина веры стала обыденным теоретическим догматом, и христианству был придан вид исключительно догматизма; 2) господство языческих форм общественной жизни замкнуло религиозно-нравственные силы в пределах индивидуального спасения и придало христианству характер одностороннего эгоистического индивидуализма; 3) чуждость реальности породила бессильный ложный спи-

¹ Аскольдов С. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 219

ритуализм¹. Предложенная Соловьевым диагностика приложима и к России начала столетия, и к Франции эпохи революций. Догматизм, индивидуализм и спиритуализм — та духовная среда, в которой неизбежно расцветают самозванство и революционаризм.

Формально-внешняя религиозность плавно переходит в революционность. Поэтому правы те авторы — К. Иванов, В. Перов, В. Карпунин, да и В. Соловьев, что возлагают на христианство ответственность за атеизм — упрощенно-агрессивную религиозность и за социализм — упрощенно-схематическое мировоззрение насаждаемого равенства. Навязываемая извне религиозность неотличима от революционности. Поэтому судить всегда надо не по провозглашаемому целям, а по используемым средствам и последствиям. С таких позиций не только фашизм и сталинизм — противоборствующие в мировой войне силы — окажутся по одну сторону баррикад добра и зла. Религиозные, в частности — христианские, дела должны вершиться соответствующими христианскими методами.

Имеет смысл напомнить в этой связи размышления В. Соловьева о путях развития российского государства — христианской империи, судьба которой должна вершиться на основе христианского отношения к другим народам и иноверцам. «Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же не христиане по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду — и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, то есть в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих»².

Протестантские Англия, Германия, Скандинавия, Голландия, католические Франция, Италия, Испания, мусульманский Восток, индуистские народы, синтоистски-буддистская Япония, конфессиональный бульон Северной Америки — разве не внесли свой вклад

¹ Соловьев В. С. Избр. соч.: В 2 т. С. 356–357.

² Там же. С. 354.

в общий прогресс человечества? В том числе и преимущественно — прогресс нравственный? И одновременно с этим — разве не являются наиболее травмирующими и кровавыми конфликты именно на религиозной почве? Палестина, Ливан, Карабах, Олестер... А если вспомнить крестовые походы и инквизицию... Так ли религиозна религия?

Спасибо нашему времени. Оно смогло-таки отделить религию от революции. Вплоть до XIX столетия революционные движения принимали характер религиозных, использовали конфессиональную атрибутику, символику и лозунги. И, наоборот, религиозные пассионарные порывы принимали форму революционную. Исторический опыт наших дней позволяет наметить границу между ними там же, где проходит межа самозванства, граница добра и зла. И говорить о том, что не всякая религиозность религиозна. Если она принимает формы внешнего навязывания, декларируемой святости — она самозванна. Она ничтожит бытие. Но тогда возможна религиозная нерелигиозность?

Святое без Бога?

Путь святости — путь добродетели, утверждения добра. И поэтому он не может не быть путем культуры, созидания и утверждения ценностей. Согласно Р. Гвардини можно говорить о трех основных добродетелях: 1) серьезность и серьезное желание правды, сути дела, необходимые для принятия ответственности; 2) личная духовная храбрость противостояния надвигающимся хаосу и лжи; 3) аскеза — не отталкивающее мир юродствование, а внутренняя бдительность, сосредоточенное самоограничение как источник главной власти — власти над собой¹. Только через преодоление самого себя, отказ от себя человек может стать хозяином своей жизни и судьбы, стать свободным. И только на этой основе свобода дает серьезное отношение к подлинному выбору и дает подлинное мужество. Поэтому аскеза (самоистощание) принципиально противостоит самозванству, изначально исключает его, а значит, первична по отношению к другими добродетелям — и серьезности, и храбрости.

¹ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. №4. С. 155.

Все сказанное непосредственно выражает содержание идеи святости. Но эта святость не связана непосредственно с религиозностью, не вытекает из нее. С точки зрения христианской, она вполне может расцениваться как неоязычество. Скорее же это — позитивное нехристианство. Не как отрицание христианства, отказ от него, вычеркивание его из духовной жизни. Это серьезное, пережившее христианство язычество, прошедшее школу христианства, открывшего человеку глаза и давшего переживание ужасающей ясности человеческой природы и сверхчеловеческое мужество, с каким Он прошел свою земную жизнь. Это неохристианство — не а-теизм, паразитирующий на идее Бога, отрицающий Откровение, присваивающий себе его нравственные ценности и силы.

Как в этой ситуации избежать самозванства? Ведь время двойной игры отрицания христианского учения и одновременного присвоения всего, что оно дало культуре и человеку, это время кончилось с саморазоблачением самозванства человекобожия. Неохристианину придется честно вести жизни без Христа и открывшегося в Нем Бога, узнать, что это такое на собственном опыте. Ф. Ницше предупреждал, что нехристианин не имеет понятия, что значит быть им на самом деле. И человек только-только подступает к этому знанию и опыту.

В этом опыте, согласно Р. Гвардини, на первом плане — послушание Богу, как последнее, что может быть поставлено человеком на карту спасения. Это безусловное послушание, но не насилию. Это безусловность свободы. «Ее безусловность не означает, что человек полностью отдает себя в распоряжение физической или психической власти приказа; к его действию добавляется качество абсолютного божественного требования. А это предполагает самостоятельность суждения и свободу решения»¹. Послушание и упование — не на всеобщий разумный порядок, не на оптимистический принцип доброжелательности, а на Бога — действительного и действенного, более того — действующего в данный момент. Совсем по И. Канту: упования наши на Господа должны быть настолько полные, что не должны вмешивать его в наши дела.

Чем сильнее разрастаются безличныи силы, тем решительнее работа души, реализация свободы, согласовывающая свободу,

¹ Там же. С. 162–163.

дарованную человеку с творящей свободой Бога. Упование есть доверие к делам Божиим, не к проявленности деянием, а именно к делам. «В то время, как в мире бурно разрастается всевозможное принуждение, просто удивительно, какую силу приобретает мысль о возможной святости... Это соединение абсолютного и личного, безусловности и свободы позволит верующему выстоять там, где у него нет ни точки опоры, ни защиты, и пойти в нужном направлении. Оно позволит ему вступить в непосредственное отношение к Богу, в любой ситуации наперекор любому принуждению, любой угрозе; и в нарастающем одиночестве грядущего мира — жутком одиночестве среди масс и внутри организаций — сохранить человеческое лицо»¹.

Такая программа религиозна, хотя и строится на неохристианской святости. Как и любая религиозность, она — невротична. Но невротична и трагична сама человеческая жизнь. Это то неизбывное качество человеческого существования, которое пытался объяснить, но на котором — необъясненном — строит свои конструкции и рационализации психоанализ от З. Фрейда до В. Франка. Монотеизм, христианство, последующий атеизм и наше время позволяют говорить о новой религиозности, «монотеизме» в смысле единства совести всех людей. Различные кодификации этой идеи в настоящее время проявляют явное стремление к консолидации вне зависимости от своей конфессиональной, этнической и концептуальной формы. В этом плане святое без Бога невозможно, так же как добродетель без Абсолюта. Единство и гармония мира едины с человеческой совестью, религиозны, космичны и интимны одновременно.

¹ Там же. С. 163.

5.2. Кенозис и кенотип

Кенотипичность кенозиса; Юродство святости; Авангардизм и святость; Святость и интеллигенция; Святость на Руси.

... Чем выше поднимаюсь я, тем более презираю того, кто поднимается.

Ф. Ницше

Кенотипичность кенозиса

Платой за гуманистическое самоутверждение человека, не пожелавшего подчиниться ничему сверхчеловеческому, но активно утверждающего бытие, является жажда творчества, истощение и растрата сил и творчества, богоборческие стороны которого были уже рассмотрены. Поэтому святость сродни творчеству. Святой прозревает судьбы человечества, сочетая полное отрицание конформизма с сознанием служения сверхличной цели. Судьба вставшего на путь святости сродни судьбе пророков со всей ее внешней незавидностью: конфликтами с коллективными общностями, побиванием камнями, непризнанностью и т. д. В этой своей профетической миссии святой подобен авангардисту, слушающему не голос, идущий извне, но исключительно внутренний голос сердца.

Кенозис иночества и иномирности смыкается, таким образом, с кенотипичностью творчества как новообразности. Кенозис как выход из себя вовне смыкается с кенотипом-новизной. И дело не в игре слов, восходящих к различным корням и имеющим лишь общую фонетику. Глоссолалия лежит на поверхности, служит смысловому взаимооплотнению святости и творчества. Авангард и творчество глубоко и интимно связаны с самоистощанием. Впечатление, что авангард — демонизм и бесовство, — поверхностно. Торжество абсурда и нонсенса означает не конец смысла, не его отсутствие, а скорее — его бесконечное многообразие. Нон-сенс означает открытость множественности смысла.

Беспокойный, угловатый, острый и колючий авангард в силу своей эсхатологичности ближе исконным религиозным чаяниям, чем спокойная консервативная округлость «полнотелой» реальности. Религиозное сознание невротично, кризисно. Оно совершает осмысление поверх норм и реального пространства-времени. Сама

идея Бога — не столько набор позитивных атрибутов, сколько не то, не то и не то, и сверх этого — ничто из того, что в этом мире, он — нечто над- и вне-мирное. Религиозная реальность открывается за реальностью, находится и развивается впереди реальных процессов к еще неставшему, но зовущему и предсказанному. Такое откровение и воспроизводит авангард. Он религиозен в том плане, в каком авангардна религия. Наглядность и зримость абстрактного и беспредметного авангарда теоморфна, запредельна.

Святой постоянно оскорбляет чувства привычной благопристойности, опрокидывает устоявшиеся привычные ценности и нормы, придает высокому обличье низкого, а низкому — высокому. Его поведение столь же скандально, как и поведение авангардиста. По сути своей скандальным — в рамках благоверного иудаизма — было и поведение Иисуса Христа, объявившего себя Сыном Божиим, водившего дружбу с мытарями и блудницами. Святой — не такой как все, безумен. Он — юродивый.

Юродство святости

Святость — самоизвольное мученичество. Крайняя аскеза, самоуничтожение, мнимое безумие и истязание плоти. Будучи обращенными на себя, они — самоистощание, реализация кенозиса. К миру же они обращаются стремлением «ругаться миру», обличением грехов, невзирая на приличия. Для мира такой святой — юродивый, нашедший личину безумия. «Самые неожиданные и «головокружительные» святые — это юродивые»¹. Собственно, именно полное самоотрицание (самоистощание) и позволяет обличать мирскую гордыню — «благодать почивает на худшем». Юродивый — провокатор нравственности, прямо-таки вынуждающий окружающих на брань, плевки, побои.

Христианская религиозность и святость изначально юродивы. Это юродство — не отрицание морали и нравственности, веры, а отрицание верой, нравственностью и моралью. Послушание через непослушание. Новозаветная фраза, чаще других используемая для обоснования юродствующего подвижничества (из первого послания св. ап. Павла коринфянам), гласит: «и я говорю: мы уроди Хри-

¹ Горичева Т., Мамлеев Ю. Новый град Китеж. С. 33.

ста ради: вы славни, мы же бесчестни, вы сильны, мы же немощни». Эту фразу цитировал протопоп Аввакум, объясняя свое необычное поведение на суде, которым судил его Собор 1667 года.

Юродивый «Христа ради» — невменяем, и потому считается в религиозном сознании неприкосновенным — Божиим человеком. Характерна амбивалентность юродства (шутовства) и власти. Российские цари содержали при дворе юродивых, подчеркивая тем самым архетипическую близость царя и изгоя (раба). Шутовство Ивана IV, Петра Великого, отчасти — Сталина — того же рода явления. И вместе с тем любая мирская мобилизация и реформаторство отрицают правомерность подвижничества и юродства. Запрет Никона на юродство, неприятие его Петром, борьба большевиков с христарадничеством, коммунистов — с инакомыслящими. Юродствующие реформаторы как бы узурпируют право на юродство и святость, закрепляя за собой на них исключительное право, лишая его других.

Авангардизм и святость

Юродивый «Божий человек», который «шалует», подобен скомоуху. Он и есть актер, демонстрирующий изнанку и шаткость устоев привычного мира. Поэтому систематическое остранение привычного сближает «аскетику» и «стилистику» святости и юродства с авангардизмом. Более того, юродивому необходим зритель — наедине с собою он не юродствует. Он и актер, он и режиссер разыгрываемого им действия, в котором и он сам и другие — активные участники хэппенинга.

Юродивый судит этот мир с других, недоступных миру позиций. Василий Блаженный, разбивший камнем образ Божией матери, считавшийся чудотворным, совершил не кощунство, а благое дело — под святым образом оказался намалеванным черт. Юродивый видит, слышит, понимает невидимое, неслышное, непонятное окружающим. Отсюда и его «косноязычие» — «слова мутна», понятные только самому юродивому, своеобразная техника религиозного абсурда и нонсенса, открывающего возможности бесконечного многообразия толкований. Косноязычное бормотание, аллитерации, глоссолалии, оксюмороны юродивых и странников сродни замами русских футуристов, французских дадаистов и т. п. Наиболее

же многомысленно молчание, поэтому наиболее последовательный юродивый просто молчит.

И все же юродивый — не авангардист. Протест и позиция авангардиста — революционны. Позиция и протест юродивого — консервативны, религиозны. Он посягает не на общественный порядок и социальные перемены, не на радикальные реформы, а на людские умы и души. Он консервативный моралист типа Савонаролы или русских раскольников. Он вторичный маргинал, не приемлющий нововведений и воцаряющихся нравов. Его проповедь — неприятие новой морали с позиций заветов предков.

Неоднозначно и отношение святости к смеху. Осмеяние порока и зла — одно из средств юродства. Но на исповеди задается вопрос о «смехе до слез», и на провинившегося налагается епитимья. Евангелический Христос не смеется. Не смеются и святые. Да и в своих хэппенингах юродивые скорее вызывают смех, чем смеются сами. Смех — утверждение превосходства, святость же — самоистощание. Но помочь другим испытать радость понимания собственного непонимания — святое дело.

В осмеянии мира юродивая святость к шутовству и скоморошеству — и в поведении и в эстетике, но не в мировоззрении, как полагает, например, А. Панченко в работе «Юродивые на Руси»¹. Основной постулат философии шута — тезис о том, что все дураки, а самый большой дурак тот, кто не знает, что он дурак. Поэтому тот, кто сам себя признал дураком, перестает быть таковым. Мир полон дураков, среди которых единственный мудрец — шут, объявивший сам себя дураком. Кенозис же отвергает и этот путь самоутверждения, фактически — самозванство. Самый дурной человек — даже не душегуб, а самоуверенный всезнайка, ибо его грех — человекобожие. Не вправе человек судить других. Только признавая свою вину, только обращая смех на себя самого.

Святость и интеллигенция

«Светским вариантом юродства» может быть, вслед за А. Панченко, названа интеллигенция — явление наиболее характерное для российского и советского духовного опыта. П. Я. Чаадаев, К. Ле-

¹ Азъ. 1990. № 1. С. 8.

онтьев, Л. Толстой, В. Розанов, А. Д. Сахаров — яркие и высокие образцы такого юродства. Но и здесь святость и авангардизм могут быть различены трудом. Обличение зла и кривды, торжествующих в жизни, и тем строже, чем бескорыстнее и «самоистощеннее» сам судья. Российская интеллигенция любит сопоставлять себя с первыми христианами-мучениками, с мучениками раскола. В. Фигнер в Шлиссельбурге зачитывалась жизнеописаниями боярыни Морозовой, протопопа Аввакума. Н. А. Бердяев прямо выводил феномен интеллигенции из феномена раскола.

Идея мученической смерти довлеет в интеллигентском и революционном самосознании. Не борьбы, не подвига, не победы спасения, а именно смерти. Корни воцарившегося при сталинизме смертобожия коренятся здесь. «Вы жертвою пали в борьбе роковой...», «И как один умрем...». Капища жертв. Марсово поле. Только в 70-е годы в Киеве спохватились: улица в центре города называлась «Жертв революции» — настолько жертвенный синдром въелся в сознание, что не сразу дошла до ума двусмысленность названия. Назвали «Героев революции».

Уже в 1879 году апостолы социализма и жертвенной борьбы стали политическими убийцами. Г. П. Федотов квалифицировал это как срыв эсхатологизма¹.

Святость на Руси

Согласно К. Леонтьеву, русский человек может быть святым, но не может быть честным. Честность — западноевропейский идеал. Русский идеал — святость.

Русский не стремится к индивидуальной нравственной работе души. Он эту работу делегирует коллективу, общности, полагая, что тот за него все решит и решит нравственно, по правде, справедливо. Если русский интеллигент религиозен — то верит в святых угодников, если атеист — то в социальную среду. От него самого требуется смирение. В награду за эту добродетель прощается все. Смирение — суть единственная форма дисциплины личности. «Лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться. Русский человек привык думать, что бесчестность — не великое зло, если при

¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 432.

этом он смирен в душе, не гордится, не превозносится. И в самом большом преступлении можно смиренно каяться, мелкие же грехи легко снимаются свечечкой, поставленной перед угодником»¹. Это проявляется и в «лицемерии» душегубов, и в феноменах погромов с их коллективной безответственностью, в крестьянских «грабиджках» начала века, явной народной симпатии «приблатненному» миру с его сентиментальной романтикой.

Простой человек не стремится к святости, что расценивалось бы проявлением гордыни. Святость — не путь, на который готов встать любой. Это удел немногих. Святой же всегда оценивается как слегка самозванец, личность, не лишенная гордыни и амбиций, чаще — бывший разбойник и грешник. Человеческий же удел — жизнь в миру, в общине, в семье, в ладу с традиционным укладом. Святость же всегда где-то вне личности. Русский человек и не претендует на личную внутреннюю святость. Святой даже и не святой, а свята Русь, которая свята почитанием святости, недоступной смертным. И именно в святости видит высший смысл жизни, отрицая ценность знания, творчества, активности и инициативы. Активная человеческая работа души и самосовершенствование оказываются парализованными полной амбивалентностью нравственности. Амбивалентности, сочетающейся с максимализмом — либо все, либо ничего. Ценность сверхчеловеческого в сочетании с попранием человеческого. И эта религиозно-нравственная трансценденция в борьбе между «все» и «ничем» заведомо обрекает на победу «ничто». Поэтому взлеты российской духовности обречены на исторические срывы самозванства.

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 76.

5.3. От иночества к молчанию

Избранничество — самоограничение самозванства; Исповедь: бытие-под-взглядом или философический эксгибиционизм?; Послушание через непослушание; Свобода как божественное самоограничение; Странность и странничество; Иночество и молчание.

... Когда, переступив разлад
Добра и зла, души и тела,
Живешь как облако, как сад,
И слов не ищешь среди дела,
Тогда приходит твой черед —
Для вдохновенья слишком трезвый,
Ты от людей уже отрезан,
Ты видишь слишком наперед...

С. С. Гусев

Избранничество — самоограничение самозванства

Путь святости — путь избранных. Для простых смертных само-сохранение и самоутверждение — естественная норма социальной жизни, баланс сил в которой реализует социальную справедливость. Однако самосохранение и самоутверждение, как писал С. Аскольдов в сборнике «Из глубины», «...в этом испорченном мире находятся на скользком пути. Здесь нужен постоянный перегиб в сторону самоотречения, чтобы не соскользнуть в неправое самоутверждение»¹.

Самоотречение и самоотдача, отдать другому последнюю рубашку — путь добра и справедливости, но только тогда, когда имеющий сам отдаст свое жизненное преимущество другому. Тогда он руководствуется принципом святости (самоистощания). Но возможен и дьявольский путь. Уравнивание и справедливость могут восстанавливаться и утверждаться не добровольной самоотдачей, а насаждаться путем насильного самозванного захвата. «Предложение уравнивать адресуется не к имеющему излишнее, а к неимеющему. В святом пути говорилось “отдай” по доброй воле, в гуманистическом уравнивал закон, как некая нейтральная инстанция, в дьявольском провозглашается “бери” и “отнимай”. По видимости, результат как будто

¹ Аскольдов С. Религиозный смысл русской революции. С. 239–240.

тот же самый: неимевший уравнивается с имевшим лишнее. Но все внутреннее содержание нового содержания вещей диаметрально противоположное. При уравнивании по заветам святости получается твердая опора нового порядка в той психологии, которая связана с добровольной отдачей и благодарным получением... Обратное в дьявольском пути. Поскольку уравнивание происходит на почве разбужненного и разожженного самоутверждения, дело не ограничивается уравниванием. Неимевший ранее преступает предел справедливости в другую сторону, берет более, чем следует, и несправедливо мстит. Все зиждется на психологии самоутверждения и, в конце концов, даже польза, как норма жизни, не осуществляется, зло переливается через ее предел и создает хаос самоутверждающихся воль, то есть ад»¹.

При этом диаметрально противоположную роль начинает играть и государство. В случае самоотдачи и благодарения оно — гарант человеческой свободы, когда человек — цель действия законов. В случае самозванного захвата и насаждения, оно — аппарат насилия и уничтожения, а человек — средство достижения сомнительной и неукорененной в бытии пользы. Сама польза может быть также двояка: либо основанная на святости, на сознании ответственности личности — и тогда ее государственной формой может быть демократия, либо — на подавлении воль — и тогда ее формой становится тоталитаризм.

Примером такого торжества зла является послеоктябрьское развитие России, имевшее в себе очень мало социального. Скорее этот переворот был антисоциальным и породил глубокую цепь антисоциальных и антигуманных следствий. Разрушив государство, суд, международные связи, свободы, он привел к длительному, годами творимому уничтожению социальных структур — гарантов чести, свободы и достоинства личности, уничтожению социальных слоев, классов и этносов. Фактически под флагом социализма происходила десоциализация общества и личности, полное разложение социальной культуры.

Неспроста эти процессы породили мощный всплеск архаики: стайно-кастовую организацию общества, языческое смертобожие,

¹ Там же. С. 61–62.

смертобожески-центрированную символику (в столице на центральной площади стоит мавзолей с непредавшим земле трупом), капища типа Хатыни, взывающие не к скорби, а к мести, и подобные смертобожеским ВДНХ (названия деревень, районов и цифры убитых).

Самозванческое царство могло существовать только на насилии, лжи и обмане. И главное зло — в них, а даже не в разбушевавшихся звериных инстинктах. Именно зараза зла, порция за порцией вливаемая в человеческие души, продлила жизнь этого царства, но лишь на время, необходимое для ничтоженья сил, духа, природных и людских ресурсов, чтобы царство это в одночасье рухнуло в тлен. Откуда же берется нравственное здоровье? Чем крепится «перегиб в сторону самоотречения»?

*Исповедь: бытие-под-взглядом
или философический эксгибиционизм?*

Может быть, начало тому «перегибу» дает искренняя открытость, исповедальность? Но не противоречит ли исповедальная открытость сакральной сокрытости? Отличается ли исповедь от бесстыдного самозванства?

Запомнился один сюжет из философских быта и нравов нескольких лет давности. Готовился очередной выпуск «Санкт-Петербургских чтений по философии культуры». Тема его звучала довольно претенциозно — «Зло и Ужас. Путь и Счастье», но на фоне тогдашних межвузовских сборников статей уже одно название выглядело шагом, может быть и не вперед, но хотя бы в сторону от парадигмального занудства. Хотелось первичного философствования, а не очередных косноязычных выражений радости узнавания чужого философствования.

В соответствии с этим подбирались и статьи. Их авторы (Я. И. Гилинский, Т. М. Горичева, Б. Е. Гройс, С. Жемайтис, В. Кондратович, С. Шелин, М. Н. Эпштейн и др.) теперь хорошо известны философской общественности, думается, что не в последнюю очередь — благодаря упомянутой «первичности» осмысления и искренности, неотстраненности письма. Один из наиболее концептуально сильных и стилистически интересных материалов сборника принад-

лежал профессору В. А. Карпунину. Речь шла об онтологическом аргументе (импульсе) «Да будет!», важном, помимо прочего, и для методологии науки, художественного, технического *etc.* творчества — как выражение принятия чего-то в качестве реально существующего.

Собранные материалы напугали редактора университетского издательства — кругом неизвестных ей авторов, тематикой и манерой письма, исповедалным стилем философствования, — и, несмотря на наличие двух авторитетных отзывов, она обратилась за дополнительной экспертизой на философский факультет. Заказанные отрицательные отзывы были получены. Главным аргументом рецензентов был «неакадемический» стиль большинства материалов. Особенно резко один из рецензентов отозвался о статье В. А. Карпунина, посвятив ей большую часть отзыва и квалифицировав ее, в конце концов, как «философский эксгибиционизм». Такая обостренность реакции была вызвана, как кажется, тем, что один профессор увидел в другом «изменщика» занудному «профессионализму», то бишь «академическому» стилю изложения.

Статьи были вскоре опубликованы в других — не университетских — изданиях, редактор, облегченно вздыхая, вернулась к, по ее словам, «нормальным статьям факультетских профессоров». С тех пор многое изменилось на том же философском факультете, в том числе и в плане тем и способов изложения мысли, но квалификация карпунинской статьи крепко засела в памяти. А разве не философский эксгибиционизм сам этот отзыв? И если уж на то пошло, разве не эксгибиционистично любое философствование? Разве нельзя его рассматривать как форму самозванства в духе «Самолет летит, колеса стерлись. Вы не ждали нас, а мы приперлись!» со своими осмыслениями, откровениями и объяснениями?

Ведь философия это всегда «о себе — любимом» философа, в его стремлении познать, объяснить, а значит — оправдать. Разум вообще дан человеку для осознания меры и содержания его укорененности в бытии, и тем самым его ответственности, не-алиби-в-бытии. Не дано человеку видеть и знать будущее. Ему доступны только настоящее и память прошлого. Он обречен на постоянное осмысление и переосмысление своего пути. Но он и не может жить в бессмысленном мире, ему важно понять, почему он здесь и сейчас и такой.

Понять, и значит — сделать не случайным. Даже после его смерти этот процесс может продолжаться и продолжаться, будут возникать новые и новые интерпретации даже хорошо известного факта. Одна история последней пушкинской дуэли чего стоит: каждый новый открытый историками факт способен перевернуть представления о мотивах и ответственности сторон в этом событии. В этом плане и человечество обречено на постоянное переосмысление истории — прежде всего, чтобы понять настоящее.

Да и попытки прогнозировать, строить модели будущего, планировать — не что иное, как рефлексия о своих возможностях «здесь и сейчас». Изменяются обстоятельства и возможности — изменяются и представления о будущем, и планы.

Как ни крути, а человеческое познание в конечном счете оканчивается самопознанием себя «и своих обстоятельств» и, как следствие — самооправданием себя вместе с обстоятельствами. Очень точно это выражается в детских защитных отговорах: «У кого что болит, тот о том и говорит», «Каждый понимает в меру своей испорченности», «Кто как обзывается, тот так и называется» и вообще — «Сам дурак».

В этом смысле исповедь — наиболее чистый жанр такого осмысления. И особенно — философская исповедь, в силу культуры и профессионализма самооправдывающейся мысли.

Человеческое измерение бытия суть свобода и ее оборотная сторона — ответственность. Вне человека нет свободы, и, значит, никто не виноват. Один сплошной детерминизм, каузальные связи, биоценоз и прочие закономерности. И человеку важно их знать — эти детерминации, важно вписаться в них. Если не хватает науки, в ход идут астрология, хиромантия, магия и прочие интерпретационные схемы, объясняющие ему осмысленность и неслучайность, если не неизбежность существующего положения дел в мире, в обществе, в его семье, в нем самом.

В простейшем случае это проявление свободы воли как воли к неволе, желания уйти от своей свободы=ответственности. В более сложном — человек пытается понять «за что», осознать меру своей вины, а осознав — построить каузально-детерминистскую цепочку к настоящему. На этом построен психоанализ, логотерапия, когда человеку помогают выстроить эту интерпретацию, понять «зачем?».

«почему?» и «за что?». И оказывается, что все дело в родовой травме, эдиповом комплексе, уличном окружении, социальном происхождении, знаках зодиака и т. д. и т. п. На этом основан и суд — судят-то ведь человека, в конце концов, не за деяния, а за мотивацию. Весь спор обвинения и защиты — спор об интерпретациях, о мотивах и «обстоятельствах», смягчающих или отягчающих вину.

Осмысление оказывается всегда поздней («задним числом») защитной рационализацией. И в этом, как представляется, главный нерв и импульс исповеди — стремление к сохранению индивидуальной неповторимости личности, по Э. Я. Голосовкеру — «культурный побуд» или «побуд к бессмертию». Именно последний «побуд» и выделяет мотивы человеческого поведения из животного мира. Сугубо человеческой является потребность быть сопричастным чему-то «большему» (идее, общности и т. п.), тому, что придает смысл индивидуальному существованию, но в этой сопричастности быть не забытым, замеченным, поименованным, окликнутым, оцененным. Самое страшное для человека — быть не понятым, не услышанным. Согласно П. А. Флоренскому, ад — это тьма крошечная, полная неслышимости. Погребу, гестаповскому подвалу, из которого не докричишься, уподоблял ад Т. Манн.

За каждым человеческим поступком просвечивает эта фундаментальная потребность в соотношении, надежда на конечный справедливый суд. В конфликте, даже в любом диалоге имеется «третий», к справедливому суду которого и апеллируют, в конце концов, участники конфликта и диалога. Человеческое бытие, как писал Ж.-П. Сартр, есть бытие-под-взглядом. Подобно персонажам известной сказки Р. Толкина, которые, вглядываясь в магический шар, попадали под наступающий взгляд Саурона, человек в смысловых основаниях своего существования, поведения и даже мысли открыт понимающей оценке, бежать от которой невозможно, как от самого себя. Разве что — в невменяемость, в безумие, то есть в невозможность разумного отчета в своих действиях и значит — невозможность ответственности.

Беру ли я на себя ответственность за собственное не-алиби-в-бытии или моя свобода воли оказывается волей к неволе — главный нерв и сюжет самоопределения. Перед кем эта изначальная ответственность? Чье лицо мы мучительно пытаемся разглядеть, вглядыв-

ваясь до черных дыр в мир? Или это наше же собственное обличье отражается-искажается в зазеркалье зеркал бытия-под-взглядом?

Совесь, честь, стыд — выражения переживания этого бытия-под-взглядом, не-алиби-в-бытии, надежды, что есть кто-то, кто поймет до конца, поймет и простит. И эта точка соотнесения в сердце души, в котором коренятся свобода и ответственность, а значит, и бытие. Око Господне под куполом храма или на фронтоне, прямой взгляд открытым зрачком с иконы или портрета вождя, создающий эффект «слежения» — социализированные формы «напоминания» об этом переживании.

Таким образом, исповедь — сюжет человеческого измерения бытия как бытия-под-взглядом, сюжет стремления быть соотнесенным, правильно понятым, стремления объясниться. И это стремление может проявляться по-разному.

Например, действительно, эксгибиционистски, как самозванное навязывание себя. Причем не обязательно ограничивая себя словом, а дополняя его жестом, позой, поведением.

Еще одно воспоминание... Договорились с коллегой встретиться и обсудить материалы очередного сборника. Прихожу к нему в условленное время, звоню. Долго не открывают. Потом слышу в квартире зазвучала музыка. Звоню еще — открывает жена, указывает на дверь одной из комнат: «Он там». Захожу, звучит мощный хорал, «он» сидит с ногами на диване под окном лицом к двери, в руках книга. Демонстративно, «в упор» меня не замечает. Поприветствовал его. В ответ: «А, это ты... А я работаю». Встал: «Какую музыку тебе поставить?» «Да я, — говорю, — по делу. Поговорим и бежать надо». После паузы, со вздохом: «Ах, какие мы с тобой разные». Одна из студенток говорила, что ходила на лекции этого коллеги только потому, что на них у него красиво рождаются мысли.

И хорошо, если этот философический эксгибиционизм является просто достаточно безобидным публичным интеллектуальным самовозбуждением, дополняемым иногда цитатническим фетишизмом. История и действительность дают примеры философского садизма (исповедальность советских философских разборок) и мазохизма (одно перестроечное самоуничтожение философии чего стоит).

Главная особенность исповедальности такого рода — не просто рефлексивное самосознание, но и самооценка, не ожидание

суда других, а рефлексивная самодостаточность, демонстрация другим готового (упакованного и оцененного) интеллектуального «продукта». Думаю, что не очень погрешу против истины: к этому кругу в изрядной степени относятся известные исповеди Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстого, в которых нелицеприятные самооценки чередуются с жесткими оценками других и самооправданиями. Представляется, что терминологически точнее было бы относить подобные тексты скорее к жанру интеллектуальной автобиографии, чем к исповеди.

Но возможна и собственно исповедь как вынесение на суд, как открытость этому суду, без готовых самооценок и тем более — оценок других людей. Самозванство и человекобожие — судить других и заниматься самооправданием. «Вот какое я... Но я понимаю это, исповедуюсь в этом и потому какой я замечательный. Я еще и не так, и не такое могу». «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься!» — метафизическая максима самозванства.

Исповедь — не исподнее, которым трясут перед изумленными зрителями. Исповедь и не преисподняя души, выворачиваемая наизнанку. И тем более — не отмывание совести. Совесть на то и совесть, чтобы не быть чистой. Чистая совесть — нонсенс вроде круглого квадрата или деревянного железа. «Моя совесть чиста» — значит «меня здесь нет», это уход от не-алиби-в-бытии, от изначальной и абсолютной ответственности, человекобожеское присвоение себе права судить и утверждать, что ты «чист». Не дано человеку права судить о чистоте его совести.

Судить — удел других. Только другим дано «оплотнить» смысловое и ценностное своеобразие личности. Так же как физическая целостность человека оформляется (оплотняется) в лоне другого — материнского организма, формируется им, так и смысловая целостность личности оформляется в контексте отношения к ней других, формируется ими.

Поэтому собственно исповедь — безоценочна, открыта для оценки, ответа, «оплотнения». В этом смысл ее интимной откровенности, а не в самодостаточной самозванной демонстративности — эксгибиционистичности.

Послушание через непослушание

Согласно П. А. Флоренскому, «саму совесть надо поверять и исправлять по безусловному образцу. Но... святыня личности — именно в живой свободе ее, в пребывании вне всякой схемы. Личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нее, хотя бы и наисовременнейшей норме, а только по самой себе, но в своем идеальном виде. Примером для личности может быть она сама и только сама... Единственность каждой личности, ее абсолютная незаменяемость ничем другим — она требует, чтобы сама личность была примером для себя, но чтобы быть себе примером, надо уже достигнуть идеального состояния. Чтобы стать святым, надо быть святым: надо поднять себя за волосы. Это возможно во Христе, во плоти своей показывающем каждому Божию идею в нем, то есть это возможно лишь через опыт, через личное общение, через непрестанное вглядывание в лик Христов, через отыскивание в Сыне Человеческом подлинного себя, подлинной своей человечности»¹.

Самосовершенствование возможно только путем отыскивания себя в идеале, в Абсолюте, в Боге как Боге живом во мне самом, и исправления себя по себе в Боге. Любой другой в качестве образца — герой, мудрец, святой — идеал только самого себя, и то не вполне. Но я-то живу своей жизнью и иду своим путем. Должен быть идеал всех — образ и образец каждого. Человеческое не-алиби-в-бытии и бытие-под-взглядом коренится не в публичности — взгляде всех других, но в абсолютном взгляде абсолютной общей совести.

«Только Бог до конца свободен, и человек обретает свободу, когда творит волю Божию. Но чтобы творить волю Божию, надо отказаться от своей воли»². Иначе говоря, самоограничение и самоотдача предполагают наличие того, что надо ограничить и отдать. Смирение и послушание предполагают предварительное и осознанное своеволие. Сомнение — необходимое условие самосознания. Дух противоречия и сатанизма (от древнееврейского «сатан» — несогласный) пронизывает всю библейскую «философию поступка». Непослушание перволюдей, сомнения Авраама, непослушание Давида,

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1914. С. 231.

² Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный катихизис. М., 1991. С. 96.

богоборчество Иакова, сомнения Иова, блудницы и мытари Нового Завета, жизненный путь св. ап. Павла — примеры сознательного выбора праведного пути, послушания через непослушание. Свободное послушание — то, что отличает свободного человека от абсолютно послушания нечеловека или недочеловека-раба, то, что делает человека человеком.

«Наукой из наук», «искусством из искусств» называли святые отцы путь смирения и послушания, владения собой, работу устройства души, «сотворения воли Божией внутри сердца», как говорил святой Исихий Иерусалимский. Самоограничение, «перегиб» в его сторону — истинный путь самоутверждения, путь святости и свободы. Более того — это путь любого конструктивного самоутверждения — вплоть до предпринимательского. Достаточно напомнить советы Дейла Карнеги. Никто тебе ничего не должен, но ты должен всем — правило свободного человека, желающего владеть собой, утвердить себя достойно среди других, сохранить гармонию души, а возможно — и спасти ее.

Свобода как божественное самоограничение

Идея самоопределения как установления себе предела метафизична. Она непосредственно связана с онтологией свободы. Это особенно ясно видно на примере несомненного с рационалистической точки теософского противоречия между человеческой свободой и всемогуществом Божиим. Если Бог всемогущ (и добавим — всеведущ), то свобода невозможна — в мире царит Предопределение. Если же свобода несомненна, то под вопрос ставится всемогущество и всеведение Бога. Нечто вроде соотношения всесокрушающего ядра и несокрушимого столпа — существование одного отрицает возможность другого. Недаром все рационалистические попытки разрешить это противоречие приводят к экстремистским итогам: либо к полному унижению человека (М. Лютер), либо к отрицанию всемогущества Бога (Д. С. Милль), либо самого Его бытия (Н. Гартман).

Теологически понятый детерминизм с неизбежностью ведет к кальвинизму с его учением о вечном предопределении, со всеми вытекающими рационалистическими следствиями. Например, если все предопределено, то в жизни нет места добродетели и не суще-

ствуует никакой вины в пороке. Можно согласиться с С. А. Левицким, что такой теологический детерминизм по своим выводам «страшнее материалистического детерминизма»¹. Отрицание же автономии от Творца ведет к пантеизму, когда сотворенное является частью Божества.

Единственным защитным аргументом против теологического детерминизма может быть одновременное указание на факт человеческой свободы и на догмат о творении мира. Более того, без всемогущества Божества с теологической точки зрения оказывается загадочной природа самой свободы. Утверждение же всемогущества Божьего хотя бы принципиально проясняет ее: только Всемогущий мог сотворить свободу.

Однако предпринятый еще Августином и Молиной анализ этой антиномии показывает, что идея свободы требует свободы и от Абсолютного. Бытие Божие не требует свободы как своего условия. Бог вполне самодостаточен, и Он мог бы не творить ни мира, ни свободных существ. Но раз сотворив их, Он свободно ограничил свое всемогущество и свое всеведение. Не потому, что он не может быть всемогущим и всеведущим, а потому, что Он восхотел сотворить свободу, выражающую автономию творения от Творца.

Свобода оказывается выражением свободного самоограничения Абсолюта. Человеческая свобода, с этой точки зрения, оказывается проявлением свободы божественной, которая, чтобы проявить себя полностью, реализует это в самоограничении.

Странность и странничество

Аскеза святости — аскетизм мечтаний, аскетизм бедности, но не нищеты духовной. Святость производит впечатление неукорененности, оторванности от мирского бытия. Его юродивая странность сродни странничеству в этом мире, не прикрепленности в нем ни к чему, не оседлости нигде. Не только неотмирность, но и отказ от мира, уход в пещеру, в лесную келью, столпничество в пустынях, в горах, затворничество в монастырской келье. Отшельничество, одиночество — при непрестанной внутренней работе души — средство концентрации духовной силы. Только достигнув

¹ *Левицкий С. А.* Соч. Т. 1. Трагедия свободы. М., 1995. С. 45.

определенного духовного совершенства, обретя исключительные дары Духа Святого, такие как пророчество, дар исцеления и другие, отшельник оставляет одиночество для деятельности в миру среди других людей.

На затворничестве, уходе от мира основан и чаньский принцип увэй — недеяния: совершенномудрый управляет ходом вещей в Поднебесной, не вмешиваясь в него. Такое единство образцов праведного поведения и праведной жизни понятно: только обратившись на себя, к работе собственной души, человек открывается бытию и другим людям, становится интересным и необходимым им. И наоборот — растворение личности во внешних связях и отношениях ничтожит ее, растворяя в *das Man*. Бытие коренится в сердце человеческом.

Но возможны ложные абсолютизации затворничества, одиночества и странничества. Так, Н. Н. Страхов, справедливо замечая, что «мало быть честным, мало быть добрым, нужно быть чистым, нужно быть святым... будьте совершенны, как Отец Ваш небесный», тут же призывает «побороть в себе грех, отринуть то беспокойство, тот стыд, то рабство и мучение, в котором мы живем, всю эту внутреннюю (а не одну внешнюю) бедственность нашей жизни», подчеркивая, что у человека два врага — внешний — неодолимая и неизбежная смерть, и внутренний — желания и страсти. «Бедственность человеческой жизни такова, что устранить ее ничто не может» — трудно возразить, но: «болезнь, страдания и смерть для такого человека только повод и побуждение подняться в область святости, отрешиться от себя и от мира. Ищущие святости часто с радостью встречают эти поводы»¹. Фактически Страховым предлагается путь атараксии — бесстрастия и невозмутимости, полного равнодушия к страданию и злу.

Такой путь не устраняет зла. Он не спасает и ближних от страдания, а «только меня избавляет от сострадания к ним — странный успех с нравственной точки зрения»². Чем больше мы любим других, тем более страдаем, атараксия же означает отказ от любви. Только активное утверждение добра в сердце и в поступках — путь

¹ Страхов Н. Н. Справедливость, Милосердие и Святость // Новое время. № 5. С. 784.

² Соловьев В. С. Избр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 424.

собственно святости. На болезнь ответить исцелением, на зло — добром, на смерть — жизнью.

Что же касается страдания, то оно лишь означает необходимость утверждения добра. «Вероятно, замыслу Провидения о нас противоречит, чтобы духовная жизнь стала уж совсем нетрагической. Трагизм выбора делает человеческую духовную жизнь, человеческий выбор серьезным», — замечает С. С. Аверинцев¹. Бегство от мира, бегство от страдания — уход в равнодушие, в массовидность, в неменяемость. В конечном счете — уход в насилие и ненависть.

Противоположности сходятся. К тем же итогам приводит и другая крайность, в которую впадала и впадает российская интеллигенция относительно странничества, святости и праведности. Интеллигентская святость рационалистична и нигилистически-беспочвенна. Идеал ее отрицательный, а идеология — отрицание реальности. Смирения в ней менее всего, скорее — самодовольство и гордыня самопожертвования, вплоть до агрессивности всеобщей бедности. В этом плане интеллигенция — действительно, соль земли русской. Ей свойственна в наиболее очищенном виде эсхатологическая устремленность. Символика ветра, странничества — мало знакома Западу. Русский странник, лишний человек, босяк, ищущие правду, которая всегда там, где его нет — персонажи русской культуры. Протестантский Запад оседл, собственник своей доли, мойры, конечен. Россия если и конечна, то эсхатологически, в смысле конца света.

Иночество и молчание

Проблема святости — проблема инобытия. Для естественника, человека позитивных наук она — сплошной символизм и пустой звук, оперирование ненаблюдаемыми и непроверяемыми сущностями типа совести, ответственности, стыда и т. п. Да, эти сущности ненаблюдаемы. Они не рациональны — инорациональны. Не научны — обыденны. Не подтверждаемы — утверждаемы бытием и всечеловеческим опытом. Уникально всеобщи. Но — сокрыты, сокровенны. И в этой связи — сокрыты.

¹ Аверинцев С. С. Когда рука не сожмется в кулак // XX век и мир. 1990. № 7. С. 19.

Самозванец самоуверен, декларативен, навязчив. Святой сомневается, вопрошает, берет на себя вину. Совесть на то и совесть, чтобы не быть чистой. Святой сокровенен и сокрыт. Он не уходит от мира, не отворачивается от него, не провозглашает собственную святость, не прокламирует ее. Дело других признать его святым, а его не признавать это. Как только он признает собственную святость и примет знаки внимания — он становится самозванцем. Подозрителен кричащий о несомом им другим великом добре. Святой сокрыт, а не отрезан от мира. Он в миру творит добро. Молча.

VI. История, культура и самозванство

САМОЗВАНСТВО, МАССОВОЕ ОБЩЕСТВО И ПЕРСПЕКТИВЫ НОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Самозванство — вечный спутник человека. Оно исторично только в том смысле и в том плане, в каких историчен человек, историчны формы его бытия и самоутверждения. Но история и культура знают всплески, прорывы самозванства, когда тень сердца овладевает целым обществом, этносом, превращая его бытие в призрачное наваждение, освободиться от которого можно только напряженной работой души не одного поколения, если не многих. И в высшей степени трагичны опыт и судьба общества самоотдавшегося самозванству, общества, которым самозванство овладевает все больше и больше, проникает все глубже и глубже во все проявления общественного и личностного бытия... О таком историческом сюжете и пойдет речь в этой главе — о феноменологии и судьбе культурно-исторического опыта — если не самозванческого по своей глубинной природе, то, по крайней мере, опыта, в котором тема самозванства одна из ведущих и определяющих.

После публикации в 1996 г. написанной в 1992 г. книги о самозванстве, я долго не трогал эту тему, не возвращался к ней. Прежде всего, потому что высказаться тогда удалось по полной программе, до опустошения¹. — Кроме

¹ Этой теме была посвящено содержание этой главы под названием «Российский и советский духовный опыт: феноменология и судьба» в предыдущем издании книги. Однако эта тематика полностью вошла и

того, та публикация подняла вихрь эмоций, которым нужен был срок, чтобы улечься. Да и просто на первый план вышли другие темы: постчеловеческая персонология, последствия реализации проекта гуманизма Просвещения, обернувшегося массовой культурой, особенности и перспективы российского духовного опыта в этой связи. И вот — снова о самозванстве, уже на новом уровне, с учетом появившихся глубоких работ других авторов¹. И несколько неожиданно оказалось, что на этом уровне к проблеме самозванства подобрались и сфокусировались многие другие наработки.²

много шире представлена в книге *Тульчинский Г.Л. Российская политическая культура: особенности и перспективы*. СПб, Алетея, 2016.

¹ Прежде всего: *Пригов Д.А. Само-идентификация*. // Место печати. Журнал ин-терпретационного искусства. № 13. М., 2001, с. 10–32; Смирнов И.П. Самозванство, или Ролевая революция. // Там же, с. 33–58; Ильенко С.Г. Самозванство и случай как содержательно-интегрирующие доминанты художественно-стилевой основы «Повестей покойного Ивана Петрович Белкина». // Известия РГПУ им. А.И.Герцена. Научный журнал. № 5 (11). Общественные и гуманитарные науки. (Философия, языковедение, литературоведение, культурология, история, социология, экономика, право). СПб, 2005, с. 98–112; Brower S. Тема самозванчества в «Бесах». (Глубокая авторская признательность за предоставленную рукопись данной работы).

² Основное содержание этой главы было впервые опубликовано: *Тульчинский Г.Л.*: (1) Самозванство, массовая культура и новая антропология: перспективы постчеловечности. // Человек.ру. Гуманитарный альманах. № 4. Антропологические практики в искусстве. Нвсб. 2008, с. 42–66; (2) Новая антропология (персонология): Самозванство или личность как автопроект? // Нева. 2010, № 6, с. 140–150; Самозванство, массовая культура и новая антропология. // Человек. 2008, № 2.

6.1. От метафизики нравственности к историко-культурной динамике самозванства

Самозванство и современность; Динамика границ личности и самозванство.
Самозванство и ролевая революция.

Дело в том, что таланты наши как-то связаны с пороками, а добродетели с бесцветностью.

В. В. Розанов

Самозванство и современность

Предложенное мною ранее понимание самозванства имело преимущественно этический характер — как готовность делать других людей счастливыми помимо и вопреки их воле, «во имя» неких общих идей, «от имени» которых и выступают самозванцы, оправдывая тем самым любую степень произвола и насилия. Был даже выработан развернутый, но довольно четкий критерий различения самозванства от призвания. Было показано, что самозванство коренится в метафизике нравственности, как отречение от свободы и ответственности, в конечном счете, порождающее насилие и ничтожащее бытие. Такое понимание самозванства критиковалось, с одной стороны — за сведение проблемы в этическую плоскость,¹ с другой — за расширение до «любого self-made-man рационалистического времени».² И, как мне теперь представляется, критики эти «обе правы» — в том смысле, что проблема самозванства раскрывается как все более глубокая и масштабная, как универсалия, а возможно и главная болевая точка современной персонологии.

Свобода и ответственность, очерчивая границы вменяемой личности, выделяя ее из мира и социума, апеллируя к этой выделенности, предполагают имя, маркирующее эту выделенность. Не время и не место вдаваться в экскурсы относительно роли имени в социальной практике, религиозной и правовой культуре. Это слишком хорошо известно каждому читателю. Более того, любое имя, как «твердый десигнатор», фиксирует выделенность некоей сущности,

¹ Айдинян Р.М. Рецензия на книгу: Тульчинский Л. Г. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. // Вопросы философии. 1997, № 3, с. 179–183.

² Смирнов И.П. Самозванство... С. 47.

ее представленность в различных системах описания и модальностях, выражая ее существование¹. Поэтому отказ от имени, его подмена, действительно, ничтожат бытие, когда место Нечто занимает Ничто².

Источник самозванства — кризис, утрата идентичности. Именно неукорененность в бытии, разорванность сознания порождает ситуацию претензий на статус другого, узурпации чужого имени и персоны, двойничества и т.п. Тогда становится ясным, что самозванство, при всей его метафизичности, явление историческое, имеющее определенные социально-культурные предпосылки и персонологические последствия, а значит и — определенную динамику. Именно эта динамика самозванства, с выходом к современной ситуации и некоторым перспективам и является основным предметом дальнейшего рассмотрения.

Динамика границ личности и самозванство

Действительно, личность — феномен очень подвижный. Вспервах, человеческий индивид является личностью не всегда. Он обретает статус вменяемого субъекта — вменяемого в обоих русских смыслах этого слова, т.е. обладающего рациональной мотивацией и отвечающего за свои действия — и может утратить его навсегда или на некоторое время в связи с болезнью или распадом личности, когда данный человек не может отвечать за свои действия и не может рассматриваться в качестве полноценной личности. Во вторых, эти границы подвижны относительно конкретной культуры социума. Даже в настоящее время полноценная вменяемость, т.е. возможность распоряжаться имуществом, своим телом, доверять человеку оружие и т.д., в разных обществах признаются с наступлением различного возраста. В Индии это 12 лет, в России — 18, в Британии — 21. Иногда различные формы ответственности (права трудового найма, вступление в брак, служба в армии и т.п.) растя-

¹ Логико-философский анализ этой проблемы был развит в других работах. См. *Тульчинский Г.Л.: О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. СПб, 1997, с. 114–138; Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб, 2000, с. 31–59.*

² Поэтому с религиозной точки зрения, самозванство — форма сатанизма.

гиваются на несколько лет взросления. В-третьих, существуют психологические, нравственные и — наиболее узкие — правовые границы личности. Если современным обществом, в конечном счете, признаются правовые границы, привязанные к конкретному возрасту, то ближайшим окружением (родителями и другими родственниками, друзьями, близкими) в качестве границ личности принимаются границы психологические. Для родителей их малыш — уже с рождения личность. Но — только для них. Потому что для социума он — невменяемое существо, не способное еще само за себя отвечать и ответственность за него несут другие — родители, опекуны. Но для ближнего окружения — он личность. И собственно процесс воспитания как раз и заключается в «гружении» индивида ответственностью, привития ему понимания, что некоторые вещи не происходят сами по себе, без его желания. И за последствия таких воплощенных желаний несет ответственность он сам.

Кроме того, в-третьих, и это еще существеннее, личность — явление историческое.

Связано это с динамикой границ личности, которые определяются границами свободы и ответственности, т.е. границами вменяемого субъекта. В доисторические эпохи ответственностью наделялись (поскольку одушевлялись) предметы, животные, природные явления и стихии. Даже Античность не знала личности в современном понимании: вменяемым субъектом были род, племя, представителем которых был индивид. Еще в XVI-XVII столетиях, назывался не отдельный боярин, а весь род. Родовая и прочие виды коллективной ответственности в каких-то формах сохранились до наших дней. Однако историческая тенденция очевидна: постепенно конус свободы и ответственности сужался. В настоящее время он совпадает с границами кожно-волосяного покрова, т.е. с психосоматической целостностью биологического индивида. Надо только помнить, что это преходящий исторический этап.

Мы еще продолжаем идентифицировать личность по непрерывности памяти, внешним подтверждающим свидетельствам и документам, а также по телесным признакам, отметинам и т.п. Однако современность убедительно демонстрирует, что тенденция сужения конуса продолжается, уходя под кожно-волосяной покров. Достижения современной медицины (протезирование, генная инженерия, пластическая хирургия, операции по смене пола и т.п.) создали си-

туацию, когда тело перестает быть верным гарантом идентификации личности. Тело из онтологической сущности превращается в объект манипулирования, игры, в подобие костюма, который можно не только украшать, но перекраивать и менять. Сама антропоморфность перестает быть персонологически обязательной. Мы утрачиваем общность биологической судьбы зачатия, вынашивания, рождения, даже смерти. Мы вступаем в эру постчеловеческой персонологии с весьма нетривиальными последствиями для права, этики и прочих культурных практик. Личность превращается в некую «точку сборки», в некую немонотонную (всюду «ёжистую» вроде функции Дирихле) функцию свободы и ответственности.¹

Таким образом, нынешнее совпадение границ личности с границами кожно-волосного покрова биологического индивида, во-первых, факт исторический, в известной степени, являющийся достижением реализации в правовой культуре идей либерализма, во-вторых, как следствие — временный.

Индивидуальность личности в настоящее время фиксируется лишь непрерывностью памяти, фиксацией внешних свидетельств, вроде документов (паспортов, удостоверений и пропусков), опознаний и т.п., а также телесными признаками (отпечатки пальцев, особые приметы и отметины). Однако эти способы верификации личностной идентичности не обеспечивают абсолютной достоверности. Это демонстрируют не только давно проработанные в художественной литературе и кинематографе сюжеты фальсификации или замены человеческой памяти, манипулирования ею, подмены и уничтожения документов, манипулирования свидетелями, а в последнее время и изменения телесных признаков, а то и параметров всего тела, вплоть до смены пола. Все эти приемы и технологии достаточно широко используются криминалитетом, спецслужбами и становятся все более доступными.

Сам факт антропоморфности (традиционного зачатия, пренатальности, биологической основы частей и систем организма) становится все менее обязательным. На первый план выходит главное — наличие сознания и самосознания, автономной мотивации, а значит — свободы воли и ответственности.

¹ Подробнее см. *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002.

История самозванства развивалась параллельным курсом. В прошлые эпохи доминировали родовые, классовые и прочие идентификации личности по ее принадлежности «большим» и «жестким» социальным структурам. Такие идентификации предполагают выработку некоего образа идеального представителя данного рода, класса, страты: типичного буржуа, рыцаря, пролетария, немца, француза, англичанина... Имитация такого образа и составляла суть конкретного самозванства. Важно отметить, что речь идет не об обыденной социализации, принятии определенных образцов, стандартов и норм поведения. Даже если это сознательно выбираемая личностью стратегия «натурализации» в данном социуме. Самозванство это и не просто «выдавание себя за». Обманщики, проходимцы и мошенники были во все времена. Речь не о них. Самозванство всегда претендует на некую исключительность. Оно питается серьезными амбициями.

При этом и характер и способы проявления этой амбициозной исключительности — тоже историчны, зависят от особенностей структурирования социума, распределения в нем статусов, соответствующих форм признания и привилегий. «Высокое» самозванство — удел претендующих на власть, исключительные возможности влияния. Это могут быть не только традиционные претензии на трон, но и претензии на принадлежность чему-то, уходящему за пределы человеческой природы: как в трансцендентное (небесного или инфернального плана), так и в зоо- и фито-морфизмы, природные стихии и т.п. Всех их в качестве самозванства роднит претензия на выделенность и исключительность, дающие право на занятие особого статуса в социуме. И не всегда с целью получения неких материальных благ. Важен был сам факт признания личности¹.

Дальнейшее рассмотрение можно конкретизировать на двух переходных стадиях самозванства, обусловленных соответствующими типами идентификации и квалификации личности как вменяемого социального субъекта. Во-первых, это переход от жесткой идентификации личности, свойственной традиционному обществу, к идентификации личности в Новое и Новейшее время. Причем, чрезвычайно

¹ В этой связи, наверное, заслуживает особого исследования типология советского самозванства: от бродивших по вагонам как бы героев и участников всех возможных и невозможных войн и революций до представителей высшего руководства, якобы постигших все науки, законы и принципы развития природы и космоса.

показательным представляется взять в качестве материала всплеск самозванства и интереса к его проблеме в отечественной культуре XVIII-XIX столетий: России этой эпохи были свойственны бурное становление имперского государства, и одновременно — развитие рыночной экономики, формирование городского образа жизни, служилого дворянского сословия и прочих сопутствующих социальных отношений. Во-вторых, это современная ситуация перехода к стадии, связанная с массовой культурой, глобализацией, формированием информационного и постинформационного общества. Ну, и наметить некоторые дальнейшие перспективы.

Самозванство и ролевая революция

Несомненно плодотворной представляется идея И.П.Смирнова связать феномен самозванства с «ролевой революцией»¹ — переходом от статусной идентификации личности — к ролевой, которому в разное время подвергаются общества, втягиваемые в орбиту современной цивилизации. Вначале эта революция произошла в Европе, Северной Америке. В настоящее время в этот процесс втянуты в той или иной степени все общества. Под статусом понимается некое достоинство, завоевываемое индивидом, и закрепляемое за ним в системе воспроизводства социальных функций. В архаическом обществе статус выражается в признании за индивидом принадлежности данному социуму (роду, племени) и определенной позиции в нем, определяемой преимущественно биологическими факторами (полом, возрастом, другими биологическими особенностями)². Очень часто в практике архаичных сообществ (включая криминальные субкультуры) статус закрепляется в специальных знаках (татуировках, шрамах, увечьях, кастрации и т.д.), наносимых на тело, превращающих тело в знаковую систему, подобие текста, позволяющего распознавать и «прочитывать» данного индивида: какого он роду-племени и, главное, каков его социальный статус. Поэтому самозванец не только узурпирует место правителя, но и присваивает

¹ См. также *Смирнов И.П.* Самозванство, или Ролевая революция. Место печати, Журнал интерпретационного искусства. № 13, М., 2001, с. 32.

² Поэтому столь важным в истории самозванства (и борьбы с ним) являлось предъявление телесных знаков, отметин и т.п.

себе право персонифицировать соответствующую знаковую систему, соответствующий «статуарный текст».

В более развитых обществах статус связывается с заслугами индивида перед сувереном социума. Но в обоих случаях статус примиряет биологическое и социальное, и имеет устойчивый, долговременный характер. В этом главное отличие статуса от социальных ролей, отличие статуса от социальных ролей, репертуар игриания которых на порядок более динамичен и в большей степени зависит от самоопределения личности. Если статуарный мир выстроен иерархически «вертикально», то ролевой — эгалитарен, выстроен «горизонтально», нивелируя и приводя все статусы к некоему общему знаменателю: все социальные индивиды, в качестве «актеров» репертуара социальных ролей, по сути, эквивалентны друг другу.

Отрыв ролевого социума от статуарного столь радикален, что его поначалу могут осуществлять только единицы, присваивающие статусы наиболее высокого порядка,¹ а значит, с неизбежностью, порождающие серьезные социальные конфликты, смуты. Еще бы — кто-то оказывается равным верховному правителю, царю, императору! Это, действительно, потрясает самые основы социального порядка. Поэтому такие смуты обычно оказываются неконструктивны для социума, да и для потрясателей основ заканчиваются печально — революции всегда пожирают своих вождей, открывая шлюзы перед потоком новых и новых претендентов.

Однако, если в Европе такие лидеры вроде Кромвеля, Робеспьера, Марата не прячутся под чужим именем, видя самих себя инструментом высшей справедливости, то на Руси ролевая революция чуть ли с неизбежностью принимала характер самозванства, когда даже яркий харизматичный лидер выступал не сам по себе, а «под именем» или «от имени». За этим стоит ряд обстоятельств, делающих рассмотрение российского самозванства особенно поучительным.

¹ Поэтому, по мнению И.П.Смирнова, «самозванство на Руси должно было повторяться, чтобы пробить брешь в жестко статуарном обществе». См. *Смирнов И.П. Самозванство...*, с.36. Действительно, самозванство Отрепьева и еще почти двух десятков лжеправителей было предвосхищено и продолжено на Руси массовыми фальсификациями аристократических родословных. Пример был подан Иваном Грозным, возведшим свой род к римскому императору Августу. Пожар 1626 года, уничтоживший приказные документы дополнительно стимулировал волну мистификаций.

6.2. Самозванство по-русийски

Самодержавие и самозванство; Русская драма статусности; Пушкинский урок; Искушение просвещенным рационализмом: драма декабризма; «Новые люди» и «чудо-партия» самозванных «Данко»; От сознания победителей к смыслоутрате; Российский потенциал свободы и ответственности.

Темная личность с горящим факелом...

А. Платонов

Самодержавие и самозванство

Если понимать под культурно-историческим опытом способ осмысления действительности, самого себя, своего места в мире, то следует признать, что такой российский опыт отличает как ряд весьма специфических особенностей, так и исключительная целостность, взаимодополнительность этих особенностей.¹ К ним относятся пониженное внимание к ценностям этой жизни, индивидуальной личности, собственности, праву, как гарантированию свободы и достоинства личности в сочетании с акцентированным вниманием идее справедливости, нравственному герою, способному к самоотречению, страданию за правду. Это этика спасения, предуготовления к новой, высшей жизни в мире ином (потустороннем, «светлом будущем», за бугром), но не в этом мире — юдоли страдания, нравственного предуготовления. Эта нравственная «перегретость» в сочетании с нравственным нигилизмом («закон ниже благодати», «закон — немецкий фокус», «главное, чтобы человек был хороший») порождают исключительно благоприятную, «искусительную» духовную среду для самозванства, включая узурпацию чужого места в мире, собственности, оправдание насилия (коллективного и индивидуального), появления ложных царей и прочих «освободителей».

¹ Источниками выявления содержания смыслового содержания культурно-исторического опыта (как и факторами его формирования) являются мифология, каноническое и обыденное религиозное сознание, экономическая и политическая история, философия, художественная культура, дискурс обыденного опыта, впечатления путешественников. Ранее и неоднократно на этой основе были осуществлены анализ и систематизация нормативно-ценностного содержания российского культурно-исторического опыта. Последнюю такую систематизацию см.: *Тульчинский Г.Л.* Российская политическая культура: Особенности и перспективы, с. 40–80.

К этому следует добавить, что московское государство изначально и по мере своего становления неизменно стремилось ограничить вертикальную мобильность подданных на всех уровнях социальной иерархии, выстроить, как сейчас говорят, «властную вертикаль». И дело не просто в ограничении вечевых традиций или роли боярской Думы. В XIV в. был упразднен еще раннесредневековый обычай, согласно которому бояре были вольны менять князей. В конце XVI в. законодательно было оформлено закрепощение крестьян, права которых покидать обрабатываемые земли и до этого подвергались ущемлению. Одновременно XVI–XVII столетия — время «местничества», отчаянной борьбы бояр за позицию, приближающую их как представителей рода — к государю, фактически — за знатность, за статус.

Из этого обстоятельства И.П.Смирнов делает, как представляется, несколько причудливый вывод о том, что «неопределенность статуса того или иного боярского рода означала, что русское общество созрело для преобразования в ролевое», а запрет на вертикальную мобильность крестьян стал в этой ситуации «превентивной акцией, которая имела целью погасить ролевую революцию в социуме при том, что она уже дала о себе знать на его верхушке», а «русское самозванство, таким образом, примиряло противоречие, диахронически поляризовавшее эволюционно продвинутую аристократию и приговоренную к застылости основную часть народонаселения».¹ Скорее наоборот, боярство жестко и однозначно встраивалось в статусную вертикаль, но на новой основе — не столько происхождения, сколько личной преданности великому князю, а затем — царю-императору, заслуг перед ним. Одна причина в этом плане чего стоит!

Другой разговор, что российская (московская) государственность почти с самого начала претендовала на сакральный статус Святой Руси (земли святорусской) — на роль всемирной православной державы. 1453 год — окончательно пал Константинополь. 1461 год — турки взяли последний византийский город Трабзон и II Рим уже не существует. И почти одновременно: в 1478 году Москва присоединяет новгородские земли, а в 1480-м окончательно сбрасывает татарское иго. Иначе говоря, подъем и расширение

¹ Смирнов И.П. Самозванство..., с. 42–43.

Московского княжества фактически совпали по времени с упадком и крахом ромейской державы.

Рим пал, но мы стоим, и мы Рим — искушение слишком сильное, чтобы не стать догмой. И по мере практически неограниченного роста молодой евразийской империи крепла и эта догма.

Идея всемирной христианской державы органически присуща христианству на протяжении многих веков. В отличие от избранного народа Ветхого Завета христиане собраны «из всякого колена, и языка, и народа, и племени», но, чтобы объединить в себе человечество, «и будет одно стадо и один Пастырь». Поэтому универсальности христианства вплоть до Нового времени соответствовала универсальность христианской империи (нового II Рима, Священной Римской империи). Это не оспаривалось ни самими христианами, ни враждовавшими с ними языческими народами. Наставниками русских в вере были православные византийцы, утверждавшие свой авторитет учителей именно на идее нераздельности церкви и царства, под которым имелась в виду ромейская держава и ее единственный православный царь. Идея эта с пиететом воспринималась первоначально и на Руси. Однако государственное самоутверждение народов Западной Европы не сопровождалось их претензиями на конфессиональную исключительность и универсальность, поскольку гарантом последней был Римский Папа. На Руси же практически отсутствовали конкуренция и «взаимоупор» различных единоверных этнических, но государственно различных общностей. Озабоченное тотальной властью сознание легко и с жадностью восприняло идею конфессиональной исключительности и универсальности. Если на Западе национальное самосознание народов оформлялось как часть единого христианского мира — большего, чем любой отдельный народ, то на Руси национальное самосознание вскоре вылилось и отлилось в форму «Святой Руси». «Земля святорусская» — понятие не этническое и даже не географическое. В ее пределы, а точнее — беспредельность, вмещаются и ветхозаветный рай и новозаветная Палестина.¹ Это не просто традиционное для любого национального самосознания помещение своей земли в центр Ойкумены. Оно сопровождается освящением своей земли

¹ Убедительные примеры тому из фольклора и российских духовных текстов приводит С. С. Аверинцев. См.: Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 8, 9.

как мира истинной веры, причем веры, про которую заведомо хорошо известно, что она объединяет другие народы и что в священных книгах этой веры ничего не говорится о народе русском и его земле. Однако не Русь становится частью христианского мира, а наоборот, сам этот мир включается в содержание Святой Руси и отождествляется с нею.

Это не заимствование идеологии византизма, как иногда считается. Российское имперское сознание, выпестованное в итоге этого искушения «третьим Римом», существенно отличается от монархического сознания римской империи, точнее — империй-«римов» предшествовавших. Византия получила свой политический строй от языческого Рима. Поэтому самодержавная монархия воспринималась греческим православием как данность. На Руси же, мучительно прорастая из патриархальных отношений княжеской власти, самодержавие было и оставалось проблемой. Следствия этого обстоятельства достаточно существенны.

Прежде всего, это касается восприятия самой фигуры самодержца. Римский и константинопольский престолы были открыты любому удачливому узурпатору. Сам факт его удачливости являлся самодостаточным для принятия и оправдания узурпации. Российский феномен государственного самозванства там был просто невозможен. Оспаривать чужое имя, кровь, родословную в этой ситуации просто ни к чему. На Руси же главным оправданием занятия престола являются не личные качества претендента, а его принадлежность единому роду, некоей общности, своим именем дающей право на высшую власть. Это может быть царский род, может быть ЦК КПСС, «питерские чекисты», но власть дается и освящается именем.

Поэтому, даже очень способный и справедливый царь, как например Борис Годунов, не располагающий этой привилегией имени, лишился не только боярской поддержки, но и отторгался народным сознанием. И наоборот, наследники, лишённые трона, положенного им «от Бога», приобретали в общественном мнении ореол мученичества, страстотерпения, а затем и святости (Борис и Глеб, царевич Дмитрий, семья Николая II), их именами прикрываются самозванцы-самоназванцы. Однако российское самозванство не приняло религиозные формы, как это произошло с ролевой революцией в Европе, породившей такой феномен как Реформацию и протестантизм.

Открытие новых глубин Благодати в Европе не предполагало подкрепления социальным статусом. На Руси же главным был вопрос именно о статусе, помимо которого не могли быть решены никакие прочие проблемы.

Русская драма статусности

На Руси ролевая революция, поэтому, носит особенно острые и травматичные для общества формы. В чем безусловно прав И.П. Смирнов, так это в том, что «самозванство на Руси должно было повторяться, чтобы пробить брешь в жестко статуарном обществе»¹. Действительно, самозванство Отрепьева и еще почти двух десятков лжеправителей было предвосхищено и продолжено на Руси массовыми фальсификациями аристократических родословных. Пример был подан Иваном Грозным, возведшим свой род к римскому императору Августу. Пожар 1626 года, уничтоживший приказные документы дополнительно стимулировал волну мистификаций. Однако, это было самозванство в рамках общества статуарного. К концу XVIII столетия ситуация стала существенно меняться. Эта перемена была чутко уловлена российской художественной культурой.

Первый русский литературный герой-самозванец появился в 1769 году во вполне классицистской трагедии А.А. Ржевского «Подложный Смердий»², действие которой разворачивается в древней Персии. Под непосредственным впечатлением от ее успеха А.П. Сумароковым была написана пьеса «Дмитрий Самозванец», принесшая ее автору славу отца русской исторической драмы³. Тема самозванства А.П.Сумароковым сформулирована довольно точно, хотя и без пушкинского масштаба и глубины Достоевского:

«Беги, тиран, беги!... Кого бежать?.. Себя?
Не вижу никого другого пред собою.
Беги!.. Куда бежать?.. Твой ад везде с тобою.

¹ См. *Смирнов И.П.* Самозванство... С. 36.

² См. *Ржевский А.А.* Подложный Смердий. //Русская литература. XVIII век. Трагедия. М., 1991, с. 215–266.

³ Тема самозванства А.П.Сумароковым сформулирована довольно точно, хотя и без пушкинского масштаба и глубины Достоевского,;Дмитрий А.П. Сумарокова — первый русский литературный самозванец, как и во-многом подытоживающий эту тему Ставрогин, кончает самоубийством.

Убийца здесь; беги!.. Но я убийца сей.
Страшуся сам себя и тени я моей.
Отмщу!.. Кому?.. Себе?.. Себя ль возненавижу?
Люблю себя... Люблю... За что?.. Того не вижу»¹.

Дмитрий А.П.Сумарокова — первый русский литературный самозванец, как и во многом подытоживающий эту тему Ставрогин, кончает самоубийством.

Самозванцами выглядят Чацкий в грибоедовском «Горе от ума» (хотя бы даже начиная со статуса ложного жениха), Печорин, Демон, да и сам лирический герой М.Ю.Лермонтова. Самозванство, причем в самых глубоких пластах творчества, пронизывает творчество Н.В.Гоголя, и чем далее, тем более. Персонажам «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Тараса Бульбы», затем «Невского проспекта», а главное — «Ревизора» и «Мертвых душ» по нарастающей свойственно желание «перестать быть самим собой, отделаться от себя, стать другим, поменять первое и третье лицо местами, потому что он глубоко убежден в том, что подлинно интересен может быть только «он», а не «я»... Он превозносит себя потому, что втайне полон к себе презрения»². Неизбывный материал для осмысления феноменологии и метафизики самозванства содержит творчество Ф.М.Достоевского. Раскольников и Свидригайлов, Иван и Дмитрий Карамазовы плюс Смердяков, Голядкин и подпольный человек, персонажи «Бесов», и ряд этот можно продолжать и продолжать, но все они — яркие ипостаси единого типа сознания — самозванства³. Пышным цветом распустилась тема самозванства в русской литературе и культуре Серебряного века. Достаточно напомнить героев Ф.Сологуба, Д.Мережковского, А.Белого, М.Горького... Не оставлено самозванство было и советской, и постсоветской литературой — от А.Платонова, оберинутов, И.Ильфа и В.Петрова⁴ — до А. айдара, В.Маканина, В.Пелевина и Н.Улицкой.

¹ Сумароков А.П. Драматические произведения. Л., 1990, с. 265.

² Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.III. Таллинн, 1993, с.345.

³ См. также: Багно В.Е. Самозванство «апостолов» новой веры. (Новозаветные мотивы в «Бесах»). // Пути и миражи русской культуры. СПб, 1994. С. 239–248; Brower S. Op. cit., pp. 12–16.

⁴ Сцена создания «Союза меча и орала» в «Двенадцати стульях» текстологически совпадает с некоторыми сценами «Ревизора» и подготовки собрания «у наших» в «Бесах».

Пушкинский урок

Однако и в раскрытии темы самозванства, и осмыслении его природы «нашим всем» является тот же А.С. Пушкин, который проявлял к самозванству не то что повышенный интерес, а имел «жадность, творческую алчность» к этой теме как «особого рода структурной единице художественного произведения», «особому способу изображения человека»¹. Речь идет о сознательном отказе от своей личности и желании, попытках обрести, узурпировать чужую.

Основные пушкинские герои — так или иначе, в той или иной степени — самозванцы. Например, типологична тема самозванства в «Капитанской дочке». Ею связаны — как два крайних проявления — и Пугачев, и Екатерина II. Казак, провозгласивший себя спасшимся императором, и царствующая императрица, севшая на трон в результате мятежа и убийства мужа, — оба самозванцы. И Екатерина, и Пугачев Гриневу — едины. Это с очевидностью проявляется в сюжетном строении повести, раскрытии характера героя. Менее очевидна аналогичная пушкинская позиция, но и она имеет довольно четкие следы. Это проявляется в приравнивании обоих персонажей к некоему общему знаменателю сюжетной функции: один самозванец (Пугачев) пощадил невесту — Машу, другой (Екатерина) пощадил жениха — Гринева. Представляется не случайным и то, что младший Гринев, как и сам А.С.Пушкин, принадлежат к дворянским родам, проявившим верность Петру III и униженным екатерининским переворотом. Показательно в этом плане и тонкое наблюдение В.Б.Шкловского, обратившего внимание на то, что «все эпитафии, относящиеся к Пугачеву, взяты из таких стихотворений, в которых строчкой позже или строчкой раньше упоминается слово «российский царь»».²

Более того, тема самозванства — глубоко личная для «солнца русской поэзии». Поэт очень гордился своими родовыми корнями, восходящими к Раче — сподвижнику Александра Невского, верностью своего деда Петру III. «Попали в честь тогда Орловы, / А дед

¹ Турбин В.Н. Характеры самозванцев в творчестве А.С.Пушкина. // Филологические науки. 1968, № 6(48), с. 86–87.

² Шкловский В.Б. Энергия заблуждения. Книга о сюжете. М., 1981. с. 140.

мой в крепость в карантин», — писал он в «Моей родословной» (1930). И речь идет об обиде не просто на поворот судьбы, а об обиде на несправедливость историческую:

«... Понятна мне вре-
мен превратность,
Не прекословлю, пра-
во, ей:
У нас нова рождением
знатность,
И чем новее, тем знат-
ней.
Родов дряхлеющих об-
ломок
(И по несчастью не
один)
Бояр старинных я по-
томок:
Я, братцы, мелкий
мещанин.

Не торговал мой
дед блинами,
Не ваксил царских
сапогов,
Не пел с придвор-
ными дьячками,
В князя не прыгал
из хохлов,
И не был беглым он
солдатом
Австрийских пудре-
ных дружин;
Так мне ли быть
аристократом?
Я, слава Богу, мещанин...»

Сдвиг социального статуса и идентичности, торжество ролевой сиюминутности глубоко задевали А.С.Пушкина, переживались им весьма болезненно. Особенно на фоне камер-юнкерства, полученно-го им в конце 1833 года, и когда он оказался на одной доске с 18-летними недорослями, «что довольно неприлично моим летам». Поэт искал оправдания своему положению в том, что «двору хотелось, чтобы Наталия Николаевна Танцовала в Аничкове», что «государь имел намерение отличить меня, а не сделать смешным, а по мне, хоть в камер-пажи, только б не заставили меня учиться французским вокабулам и арифметике». Но, чем дальше, тем болезненнее воспринимались и переживались им проблемы мундира, пуговиц, присутствия при молебнах, представлениях....

И это не личные обиды. Пушкин из своего двусмысленного положения делал исторические обобщения. В пушкинском дневнике есть запись о состоявшемся 22 декабря 1834 года разговоре с Великим князем у Хитрово. «Потом разговорились о дворянстве. Великий князь был противу постановления о почетном гражданстве: зачем преграждать заслугам высшую цель честолюбия?

Зачем составлять *tiers etat*,¹ сию вечную стихию мятежей и оппозиции? Я заметил, что или дворянство не нужно в государстве, или должно быть ограждено и недоступно иначе, как по собственной воле государя. Если в дворянство можно будет поступать и из других состояний, как из чина в чин, не по исключительной воле государя, а по порядку службы, то вскоре двор не будет существовать, или (что все равно) все будет дворянством. Что касается до *tiers etat*, — что же значит наше старинное дворянство с именными, уничтоженными бесконечными раздроблениями, с просвещением, с ненавистью противу аристокрации и со всеми притязаниями на власть и богатство? Этакой страшной стихии мятежей нет и в Европе. Кто были на площади 14 декабря? Одни дворяне... Говоря о старом дворянстве я сказал: “*Nous, qui sommes aussi bons gentils hommes que l’Empereur et Vous...*”². Эта пушкинская реплика представителем царствующего дома расценена разве что не как яacobинская: «Вы истинный член Вашей семьи. Все Романовы революционеры и уравниатели».

Созвучны этой пушкинской озабоченности характерные мысли рассказчика из зачина к «Станционному зрителю»: «... что стало бы с нами, если бы вместо общедобного правила чин чина почитай, ввелось в употребление другое, например: ум ума почитай? Какие возникли бы споры? И слуги с кого бы начинали кушанье подавать?». Да сам сюжет этой повести раскрывается как драма конфликта установки на статус (отец — станционный зритель) и роли с ее упованием на счастливый случай (дочь — Дуня, воспользовавшаяся подвернувшейся возможностью вырваться из глухой провинции в столицу, для начала, хотя бы и в качестве содержанки).

В «Езерском» (1836) он бросает упрек современникам:

¹ Третье сословие (фр.).

² Мы, которые являемся такими же хорошими дворянами, как Император и Вы (фр.).

«Вас спесь дворянская
не гложет,
И нужды нет вам никакой
До вашей книги родовой...
Кто б ни был ваш родоначалник,
Мстислав, князь Курбский, иль
Ермак,
Или Митюшка-целовальник,
Вам все равно. Конечно, так:
Вы презираете отцами,
Их славой, честью, правами
Великодушно и умно;
Вы отреклись от них давно,
Прямого просвещенья ради,
Гордясь (как общей пользы друг)

Красою собственных
заслуг,
Звездой двоюродного
дяди
Иль приглашением на
бал
Туда, где дед ваш не
бывал...
...Мне жаль, что нашей
славы звуки
Уже нам чужды; что
спроста
Из бар мы лезем в
tiers etat...
...Что в нашем тереме
забытом
Растет пустынная
трава,
Что геральдического
льва
Демократическим
копытом
Теперь лягает и осел.
Дух века вот куда
зашел!».

Пушкин очень точно определяет корни российского самозванства (смена социального статуса «по роду» и по рождению на личностно-ролевой) и его причин (проблема собственности и власти).

И в той же «Моей родословной» А.С.Пушкин делает вывод вполне в духе новейшей персонологии:

«...Под гербовой моей печатью
Я кипу грамот схоронил,
И не якшаюсь с новой знатью,
И крови спесь угомонил,
Я грамотей и стихотворец,
Я Пушкин просто, не Мусин.
Я не богач, не царедворец.
Я сам большой, я мещанин».

Собственно, все творчество А.С.Пушкина пронизано темой самозванства. Не только «Борис Годунов», «Капитанская дочка», где речь идет об исторических самозванцах, или романтическое самозванство в «Дубровском»¹. Лирика («...я ей не он»), констатация «механизма» приобретения статуса в «Золото и булат»... «Родословная моего героя» в неоконченной сатирической поэме «Езерский»... Удивительно, как исследователи проходили мимо этого факта.

Причем ключевыми в плане понимания роли темы самозванства у А.С.Пушкина являются «Повести покойного Ивана Петровича Белкина» — не только блестящий образец пушкинской прозы, но и первый в отечественной литературе опыт сознательной реализации проекта «массовой литературы». Сборник этот был опубликован А.С.Пушкиным под псевдонимом — вещь чрезвычайно редкая для А.С. Весьма недвусмыслен и предполагавшийся первоначально эпиграф ко всему сборнику — пословица игумена Святогорского монастыря: «А вот то будет, что и нас не будет». Главный нерв повести «Выстрел» — конфликт аристократа графа (у которого нет имени — только статусный титул) и талантливого, яркого персонажа, носящего некое необязательное имя («назову его Сильвио»). В «Метели» сознательная попытка самозванного венчания приходится на бессознательное самозванство героя, в результате чего в реальности торжествует связь, установленная «на небесах», но не самочинной человеческой волею.² Эта идея подчеркивается в «Гробовщике», где имя человека сохраняется и после его смерти. В уже упоминавшемся «Станционном смотрителе» самозванство проявляется в бунте против предначертанной судьбы, в отказе дочери смотрителя Дуни от семьи, отца ради успеха, подвернувшегося случая. И заканчивается повесть печальным рассказом о посещении Дуней могилы отца. «Барышня-крестьянка» — как бы итоговое трагестирование самозванства, сознательное его использование ради успешного знакомства будущих супругов. Концептуальный

¹ Тема денди-самозванца, джентельмена-разбойника возникла в русской литературе тоже с легкой руки А.С.Пушкина: как разведенная в сопоставление (Гринев-Пугачев, Пелам-Федор Орлов), так и в одном лице (Дубровский, Онегин, Якубович из «Романа на кавказских водах»). По тому же канону строится и образ Ставрогина Ф.М. Достоевским.

² Не случайно эти две повести, написанные А.С.Пушкиным позже других, перед отправкой сборника в печать были переставлены в его начало.

итог «Повестей Белкина»: имя и статус от Бога, а не человека. Удел человеческий — лишь упование на счастливый случай.

Думается, что в «Повестях Белкина» А.С.Пушкин наиболее глубоко «копнул» самозванство. Если в «Борисе Годунове» и «Капитанской дочке» тема самозванства раскрывается большей частью на материале «большой истории», и интерес к ней можно увязать с пушкинским интересом к отечественной истории, да и личным корням в этой истории, в «Повестях Белкина» самозванство раскрывается уже на других уровнях. Самозванству придается статус достаточно распространенного феномена обыденного опыта и осознания¹ — с одной стороны, а с другой — оно увязывается с метафизикой человеческого существования вообще.

Экспрессивный монолог Сильвио в «Выстреле» («Я спокойно (или беспокожно) наслаждался моею славою, как определился к нам молодой человек богатой и знатной фамилии (не хочу называть его). Отроду не встречал счастливца, столь блистательного! Вообразите себе молодость, ум, красоту, веселость самую бешеную, храбрость самую беспечную, громкое имя, деньги, которым не знал он счета и которые никогда у него не переводились, и представьте себе, какое действие должен он произвести между нами. Первенство мое поколебалось») — очень точно выражает психологический background самозванства. «Метель», «Станционный смотритель» и «Барышня-крестьянка» недвусмысленно подводят к идее, что в любовных отношениях без самозванства обойтись невозможно, поскольку в них главное — казаться, а не просто быть². А в «Гробовщике» самозванство приобретает философском мистический смысл, его крайним проявлением предстает смерть-самозванка.

¹ Особого внимания и отдельного рассмотрения заслуживает такая форма самозванства на обыденном уровне, как «ложный жених» и связанная с нею тема исходящей от такого самозванца смертельной угрозы для невесты (жених-разбойник, насильник, убийца). В русской литературе эта тема широко представлена: от баллад Жуковского и Катенина до Пушкина («Дубровский», «Метель», «Жених» и особенно — сон Татьяны в «Евгении Онегине»), Лермонтова («Гости», «Демон»), Гоголя («Страшная месть», «Вий»), Достоевского («Хозяйка», смерть Настасьи Филипповны от рогожинского ножа в «Идиоте»), страхи Грушеньки в «Братьях Карамазовых», Ставрогин по отношению к Хромоножке, Лизавете) и т.д. Предыстория и представленность этой темы (и особенно — темы ножа в руках ложного жениха) в русской литературе прослежены в блестящей работе Клейман Р.Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев, 1985.

² См. также *Ильенко С.Г.* Самозванство и случай..., с. 103.

Для дальнейших рассуждений важен еще один пушкинский урок: он рассматривает самозванство как способ преодоления слепого случая, сотворения «случая» по собственной воле, т.е. как сознательный проект — так, как это делает Лиза Муромская, лишенная общества сверстников мужеского пола, прослышавшая о молодом сыне соседа, с которым враждовал ее отец, и решившая взять судьбу в свои собственные руки. И самозванство оказывается для Лизы единственным способом познакомиться и сблизиться с молодым соседом. Да, собственно, и ротмистр Минский, влюбившийся с первого взгляда в дочь станционного смотрителя Дуню, выдает себя за больного, чтобы увезти девушку в столицу и коренным образом изменить как ее судьбу, так и свою.

Стоит отметить и тонкое наблюдение С.Г.Ильенко: в «Повестях Белкина» не только оказывается доминантной тема самозванства и случая, игры социальных ролей, но сама стилистика «Повестей» глубоко пронизана тонкой многоуровневой игрой. Это проявляется и игре жанрами (повести-характеров, повести-ситуаций и повести-раздумий), стилистики повествования (исповедально-монологической, диалогической, монолого-полилогической)¹.

Наконец, А.С.Пушкиным же в «Медном всаднике» впервые отмечена самозванчески неоднозначная роль в русской культуре Санкт-Петербурга — города неестественного, умышленного, демоверсии петровских реформ.² Действительно, у этого города с трехсотлетней истории столько имен, сколько нет у древних российских столиц Киева и Москвы, а, пожалуй, ни у какого другого города мира: Санкт Питерс Бурх, Питер, Санкт-Петербург, Петербург, Петроград, Ленинград, Северная Пальмира... Чье имя носит город? Св.Петра или Петра I? В отличие от любого имени собственного название города всегда имело особый смысл, и этот смысл развивался. За исторически ничтожный период Питер оброс уникально обильными мифами, легендами, осмыслениями, интерпретациями. Город-реквизит и декорация. Центр, Невский проспект, набереж-

¹ *Ильенко С.Г.* Самозванство и случай..., с. 105–106.

² См. также *Тульчинский Г.Л.* Испытание именем, или Свобода и самозванство. СПб, 1994; *Тульчинский Г.Л.* Пиарбург, или Самореференция как обретение реальности. // Петербург на философской карте мира. Выпуск 2. СПб, 2003, с. 87–89; *Тульчинский Г.Л.* Санкт-Петербург: колыбель трех с половиной российских персоналий. // Петербург на философской карте мира. Вып.3. СПб, 2004, с. 8–17.

ные, стрелка Васильевского. Ростральные колонны — бутафорские маяки, никому не светившие. Петропавловская крепость, никого ни от кого не защищавшая, декорация тюрьмы. Закулисье Коломны, Песков, Лиговки. Знаковость, семиотичность города осознана давно. Город модерна и постмодерна. Город-перевертыш. Он не имеет точки зрения на себя самого: то ли окно из России в Европу, то ли из Европы в Россию. Он «остранняет», «деконструирует» обеих. Город-знак, город-текст с обилием его прочтений и интерпретаций — как города в целом, так и его частей, зданий, отдельных памятников. Этот город возник как миф, идея, которая пропитывает всю российскую культуру последних трех столетий. «Не русский» город-символ властной воли, открывшей новые горизонты российской жизни и культуры. С самого начала неоднозначное отношение к Петру I («подменный царь» царь-Антихрист) и его реформам было перенесено и на город.

Мир Питера замкнут в человеке, а человек замкнут в себе, в лихорадке отчаянной рефлексии поиска смысла существования. Крайнее напряжение психики: ума и души. Границы существования, сон, бред, лихорадка, границы этого мира и потустороннего мира, иногo. Все двойтся, расплывается до миража, до оживших абстракций, фантомов, частей тела, идей. Искушение разумом и искушение разумом. «Белые ночи» как испытание крепости духа будущего рыцаря. Человек то замкнут тьмой в самом себе, то ему не скрыться в этом «бытии-под-взглядом» «простора меж небом и Невой». Питер вызывает исключительно остро парадоксальное и напряженное состояние души, переживание существования как бы во сне, в бреду, в лихорадке, тоске и страдании, наваждения на грани сумасшествия. И — едва выносимой радости, свободы, переполняющей тебя энергии и преображения. Опыт жизни на краю жизни и смерти, заглядывания в мир иной, поиска и надежды на обретенное спасения: себя, России, человечества. Постановка предельных и запредельных вопросов, поиск ответов на них. Подвешенность между добром и злом, искания путей на топкой трясине их диалектики. Воплощение беспочвенности российской интеллигенции. Весь комплекс самозванства воплощен в истории и культурной среде этого города. Тема эта активно разрабатывалась в дальнейшем Н.В.Гоголем (лживый город, в котором «сам демон зажигает лампы для того только, чтобы показать все не в настоящем виде»,

имитирующий европейскую столицу), Ф.М.Достоевским (призрачный город-испытание). А.Белым.

А.С.Пушкин глубоко прочувствовал, точно выразил и диагностировал проблему российского самозванства. Ее корни — в традиционной для России идентичности личности, ее оценки и самооценки в зависимости от статуса. Поэтому развитие буржуазных отношений, третьего сословия выход на первый план людей не с родовым статусом, а лично талантливых, удачливых, не может не вызывать социальных напряжений. Эта проблема особенно остро проявляется именно в России, где личный успех должен получить легитимизацию в социальном статусе и быть закреплен в социальных привилегиях.

Причины эти четко проговариваются и в «Борисе Годунове». Как Самозванцем в его признании Марине Мнишек

«Не презирай младого самозванца;
В нем доблести таятся, может быть,
Достойные московского престола...»,

Так и Борисом Годуновым:

«Не род, а ум поставлю в воеводы;
Пускай не спесь о местничестве тужит;
Пора презреть мне ропот знатной черни
И гибельный обычай уничтожить»

Самозванца А.С.Пушкин изображает как новый для русской жизни тип личности, строящий свою жизнь своею волею, в соответствии со своею мечтой. Он вне традиционной пассивности, веры, с одной стороны, в чудодейственное спасение, с другой — в простое «авось». Фактически это первый русский европеец.¹ И значение этой фигуры выходит далеко за исторические рамки Смутного времени. В этом столкновении «русского европейца» с традиционным жизненным и духовным укладом А.С.Пушкин еще в допетровской эпохе обнаруживает главный конфликт русской культуры и самосознания.

¹ См. также *Serman I.Z. Paradoxes of the Popular Mind in Pushkin's "Boris Godunov"*. // *Slavic and East European Review*. 1986. Vol. 64, No.1, p. 25–39; Brower S. Само-званчество в «Бесах», с.6–8.

Более того, он буквально становится всеми теми личностями, которых видят в нем другие.¹ Почти в каждой сцене он выступает как новая личность: он послушник в монастыре, мирянин в корчме, польский пан в ухаживании за Мнишек, полководец на границе, воин, оплакивающий верного коня... Его специфическая характеристика состоит в отсутствии какого-то жесткого «себя». Он умело подстраивается под любую речь, обращенную к нему. Как говорит Шуйскому Афанасий Пушкин, он «по нраву всем». И в этом тайна его успеха.

Пушкинский Самозванец открывает продолжительный период «кризиса личности в российской истории. И весь «Борис Годунов» — о том, как расплзаются ткани общества под мощными импульсами тотального, всеобщего самозванства. Отрепьев — ищет реализации амбиции «тешиться в боях и пировать за царской трапезой». Шуйский — реализации амбиций древнего рода. Басманов — утверждения ума и силы. Марина — замужества за властелином московского трона. Это не просто игра интересов, а утверждение identity, ее трактовок и версий. Кто Я? И почему не Я? И стоило умереть Борису, как все расплзлось и рухнуло.

Речь идет о разгуле всеобщего самозванства как осознания своих личных возможностей, воли, но еще не ответственности. Это социальная ломка рождения личности, когда главный акцент делается на взламывании социальных границ энергией личной воли и случая (удачи, *lucky strike*). Но еще не укорененной ответственности. Российская смута в пушкинском воплощении — эпоха незрелых личностей и незрелой морали!!! И она растянулась в длительной традиции самовоспроизведения еще на два столетия. Декабристы вывели солдат на Сенатскую площадь, обманно убеждая их необходимостью вступить за Константина Павловича, не отказавшегося, якобы, от престола, а заточенного в крепость. П.Нечаев мистифицировал А.И.Герцена и М.Бакунина рассказами о готовой к действию сети революционных организаций, а своих единомышленников — рассказами о безусловной и масштабной финансовой поддержке за рубежом. Народники распространяли манифесты и прокламации то от имени мифического «Центрального революционного комитета», то — даже от имени

¹ См. также *Emerson C. Boris Godunov. Transpositions of a Russian Theme. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1986, p.100.*

царя, обманутого дворянами. Сами они при этом ходили в народ зачастую ряжеными, под видом разнорабочих, крестьян. Завершилось все захватом власти и установлением государства, основатели которого выступали под партийными кличками.

С этих позиций открывается интересная перспектива рассмотрения российской интеллигенции в трех ее основных ипостасях (аристократической, разночинной и советской) именно в терминах самозванства. Ее европеизированность в сочетании с оторванностью от национальной культуры, неукорененность в ней создают особую феноменологию раздвоенности сознания. Положение российской интеллигенции изначально и постоянно двусмысленно — как по отношению к власти, так и по отношению к народу. С одной стороны, она всегда «знает, как надо», и у нее у власти всегда «не те». С другой стороны, — готовность любой российской власти подсовывать свои проекты, не отвечая за последствия. Власть интеллигенцию не любит и не доверяет ей. И не безосновательно. То же и с народом. С одной стороны, понимание своей искусственности, возникновение и кормления за счет народа, комплекс вины перед ним, с горьковским придыханием «народушко». С другой — готовность втягивать народные массы в различные авантюры. Несостоятельность российской интеллигенции полностью проявилась в очень краткие периоды нахождения ее у власти, когда страна в считанные месяцы доводилась до катастрофы в 1917 году и в конце 1980-х — начале 1990-х. Российский народ интеллигенцию не любит, не доверяет ей. И тоже — безосновательно.

Корни этого двойственного положения, двойного (по отношению к власти и по отношению к народу) самозванства интеллигенции, как в культурно-историческом, так и персоналогическом проявлении, восходят не к петровским реформам, как обычно считалось и считается. Они восходят к Смуте, а возможно, и еще глубже — к разделению страны на «земщину» и «опричнину».

Тема оторванности от социума, «лишнего человека», «не совпадения с самим собой», широко и представленная в классической русской литературе, фактически, с развиваемой точки зрения, — ни что иное, как тема самозванства. Чацкий, Онегин, Печорин, даже Чичиков и Хлестаков, а тем более — Ставрогин и подпольный человек Достоевского — всех их объединяет тот тип сознания, который восходит к пушкинскому Самозванцу.

И причина этой ситуации Пушкиным обозначена — нерешенность вопроса о собственности. Наличие собственности — важный фактор социальной ответственности. Человек понимает, что входит в зону его ответственности, свои интересы и их возможную общность с интересами других. Достоинство рыночной экономики состоит именно в том, что собственность может легко и просто перейти к другому собственнику. При отсутствии нормального рынка и правовой культуры, гарантирующей права собственников, вопрос о смене владельца решается только через властную силу, пушкинским «булатом», но не «златом».

И Россия вот уже почти два столетия никак не может пройти стадию первоначального накопления. За это же время в стране 5 раз радикально менялись собственники. После Великой реформы Лопахиных не признали не только аристократы, но и «широкая общественность», интеллигенция, призывавшая «слушать музыку революции». Привело это к национализации 1918 года. Затем последовали раздача земли крестьянам и НЭП. За ними «великий перелом», коллективизация и раскулачивание 1927–1929 годов. И — «прихватизация» начала 1990-х. Все — разом, на глазах одного поколения. Поэтому уважения к собственнику нет и быть не может: «какое оно твое, я хорошо помню, как оно было не твоим, и как оно стало твоим», «наворовали», «награбили, нахапали»... В отсутствие права на собственность и нормальных рыночных отношений вопрос о собственности на Руси решается «от имени», через власть, по статусу. В дореволюционной России — это гвардия и охранное отделение. В СССР — партийный аппарат и спецслужбы. Современная РФ во все большей степени напоминает «Киндза-дзу» — пророческий фильм Г. Дanelии, в котором при виде «силовиков» все должны присесть с разведенными руками и говорить «ку-у». Поэтому «сыновья лейтенанта Шмидта» и прочие самозванцы — неизбывная российская тема.

В силу ряда исторических обстоятельств в России затянулся переход от сословного общества к гражданскому. Массовое общество и массовая культура уже торжествовали в СССР, но социальный статус определялся принадлежностью некоему сословию и распределение социальных благ осуществлялось именно в соответствии с таким статусом. Именно проблема привилегий и социальной справедливости была дрожжами, на которых поднялась

массовая поддержка перестройки и «демократической революции» конца прошлого столетия. Именно на волне борьбы с привилегиями поднялся и пришел к власти Б.Н.Ельцин.

И до сих пор России характерно остро переживаемое противоречие. С одной стороны, обостренное чувство несправедливости по отношению к «выскачкам», «присваивающим народное достояние», пристраивающим к сытным местам своих детей и прочих домочадцев. Их прорыв «на кормление» воспринимается как самозванство. «Партократы» в общественном мнении сменились «дерьмократами», «олигархами».¹ С другой — исторически закрепившаяся практика распределения социальных благ, по социальному статусу, «по заслугам». Единственный масштабный протест за последние годы в современной России был вызван законом о монетизации льгот пенсионерам. Несмотря на то, что этот закон корректировал около сотни других законов и фактически отменил конституционную квалификацию РФ как социально-ориентированное государство, возмущение вызвала именно отмена «положенных» льгот.

Согласно действующему российскому законодательству, пенсии по старости состоят из двух частей: минимального размера заработной платы (МРОТ — эта часть пенсии полностью соответствует аббревиатуре), и накопившихся с 1979 года отчислений с зарплаты в пенсионный фонд, которые делятся на срок дожития (!!!) в 144 месяца. В результате для большинства граждан пенсия составляет нищенский размер в интервале от 3 до 6 т.р. Тогда как пенсия чиновникам начисляется в размере 45% их среднего заработка, а в случае не менее 15 лет стажа пребывания в чиновной должности, то и 75%. И это при том, что заработная плата чиновников холится и лелеется в размерах недоступных большинству граждан. Не стоит забывать, что и платится она из средств бюджета, т.е. речь идет о весьма масштабном кормлении фактически паразитирующего чиновного аппарата, в производстве национального продукта не участвующего, а если вспомнить еще и масштабы российской коррупции, то и производящего «социальные услуги» весьма неоднозначного качества.

И при всем при этом Россия — вполне современное массовое общество, с массовой культурой, транслируемой СМИ, прежде всего — телевидением. Сериалы, жизнь «звезд», торгово-развлекательные

¹ См. *Тульчинский Г.Л.* Бизнес в России: проблема признания и уважения. М., 2006; *Бизнес и власть.* СПб, 2006.

центры, массовая литература, доступный туризм — все это составляет основное содержание «духовной жизни» большинства россиян.

Это и есть основной — очень противоречивый — парадокс современной России: массовое общество и массовая культура с ее брендовой мифологией сочетаются (точнее — никак не сочетаются) с установкой на «справедливые» привилегии и неприятие успеха. Зато все общество готово пуститься в погоню за Удачей (Счастливым Случаем) в виде некоего выигрыша в телеиграх, викторинах, конкурсах, удачного замужества и прочего поворота Колеса Фортуны. Все точно так же, как в «Повестях Белкина», в стилистике то ли розового романа («Метель»), то ли истории путаны («Станционный смотритель») с проглядываемой перспективой сознательного проекта манипуляции («Барышня-крестьянка»).

«Россия — страна возможностей»?! Возможно — все еще. Но не закона и ответственности. Не права. «Лева». До сих пор торжествует передел на основе беспредела.

Наконец, А.С.Пушкин прозорливо увязывает проблему самозванства с проявлениями мещанства, фактически — формированием массового общества и массовой культуры¹, даже оговаривает однозначную роль просвещения в этих процессах. Сам А.С.Пушкин это замечает походя, вскользь. Между тем, этот аспект пушкинского «урока самозванства» принципиально важен для понимания особенностей современного общества и современной персонологии.

*Искушение просвещенным рационализмом:
драма декабризма*

О рационалистической философии нравственности и ее практических следствиях уже был подробный разговор. Рационализм предельно абстрактен и абстрактно предельно в оперировании с категориями нравственности. И в этом плане он также оказывается «игрой с нравственным беспределом», созвучной предельным напряжениям российской духовности с ее тяготением к полюсам

¹ Как уже отмечалось. «Повести Белкина» самим автором писались в расчете на массового читателя — и тематически, и сюжетно — на грани пародии на зарождающиеся жанры «розового» и «готического» романа, триллера, хоррора. «Повести Белкина» вполне могут рассматриваться как классика отечественной массовой литературы

кротости и крутости. Рационализм даже способствует прояснению их амбивалентности, разводя и четко противопоставляя друг другу: с одной стороны — свобода, точнее — своеволие богоподобного властителя, с другой — свобода смиренного исполнителя долга по отношению к воле властителя как закону. Спонтанный волюнтаризм деспота и смиренное послушание остальных. Насилие самозванца и добровольное признание жертвой его права на насилие. И тот и другой, тем самым избавляются от ответственности. Недаром эти две установки — плод единого мировоззрения.

Единство рационалистического разума и насилия чутко уловил Л. Шестов, разгадывая «загадку» Гуссерля — страстного поборника разума, настоятельно советовавшего Шестову познакомиться с работами «иррационалиста» С. Киркегора. Шестов видел «величие» разума в его неумолимой жестокости, подчеркивая глубокое внутреннее родство Ницше и Гуссерля именно в оправдании этой жестокости. Относительно этой жестокости существует рационалистическая философия середины — Аристотель, Кант и философия полюсов: Паскаль, Киркегор — философия безумия жертвы насилия; Гегель, Гуссерль — философия окаменевшей души, принявшей беспощадную жестокость. И то и другое — бес- и вне-человечно.

Созвучие просвещенного рационализма и российскому культурно-историческому опыту сыграло свою роль в разложении и напряжении нравственной амбивалентности. «Горе от ума» и «взбесившийся разум» подпольного человека — темы глубокой рефлексии российской культуры. Искушение рациональным прояснением амбивалентного тождества кротости и крутости происходило не только в русле философствования. Исключительную роль сыграла политическая практика просвещенного рационализма в период Великой французской революции. Возможно, что к России в наибольшей степени справедливо отнести слова Б. Франклина: «У каждого человека две родины: одна своя, другая — Франция». Роль французской культуры в развитии русской культуры хорошо известна. Отмечу лишь главное для данного контекста.

Жиронда и якобинство — политическая практика рационалистического просвещения с его верой в добро, разум, неукоснительную справедливость, всеобщее равенство, свободу и братство. Как уже говорилось, даже предпринимались попытки ввести культ Разума и Высшего существа. Робеспьер — главный идеолог и практик якобин-

ства в 1794 году выдвинул целью революции создание «республики добродетели», в которой главной движущей силой «должны быть одновременно террор и добродетель — добродетель, без которой террор пагубен, террор, без которого добродетель бессильна. Террор это не что иное, как быстрая, строгая, непреклонная справедливость, она, следовательно, является эманацией добродетели». С помощью такой аргументации только на гильотине во время якобинской диктатуры погибло около 50 тыс. человек. В июне 1794 года Робеспьер провел в Конвенте новый закон, который ликвидировал само понятие суда, правосудия. Обвинения больше не требовали доказательств — смерти заслуживал каждый, кто может «вызвать упадок духа», кто «распространяет ложные известия», кто «препятствует просвещению народа», «портит нравы» и т. д. — без улик и доказательств. Когда же Конвент в ужасе робко попросил объяснения такого произвола, Робеспьер в ярости кричал, что в законе «нет ни одной статьи, которая не была бы основана на справедливости и разуме».

Французская революция, последовавший бонапартизм вызвали в России повышенный интерес. На фоне этого идейного интереса произошло событие, которое, на мой взгляд, радикально определило дальнейшее развитие российского духовного опыта. Речь идет о 14 декабря 1825 года.

Декабризм — утраченный, нереализованный шанс перевести развитие империи в конструктивное русло. Трагедия была не в несвоевременности восстания или плохой его подготовке. Момент междуцарствия 1825 год был исключительно благоприятный, выявивший всю несостоятельность российского царизма, превратившего политическую судьбу страны в семейную драму — свидетельство разложения патриархальных корней российского самодержавия. И подготовка была достаточной. Шансы на победу, на реализацию плана Трубецкого были велики. Общественное мнение, позиция генералитета фактически были на стороне дворянского авангарда. Шансы на победу Николая были малы, и он это прекрасно понимал — свидетельства этого сейчас достаточно известны. Трагедия заключалась в том, что эта, выражаясь модным сейчас синергетическим языком, точка бифуркации российской истории, в силу ряда случайностей, была пройдена с помощью убийств, картечи, антигуманного следствия, казней, сибирской каторги и тотального контроля за инакомыслием.

Тема декабризма — вечная тема российского самосознания и самоопределения. Кто такие декабристы? Молодые европейски образованные офицеры — один из наиболее ярких российских плодов европейского Просвещения. И не просто блестящие офицеры, а победители — среди них были участники Великой Отечественной войны 1812 года, в которой Россия перемолота армию не просто наполеоновскую, а фактически всей континентальной Европы, объединенной волей Бонапарта. Эти офицеры прошли всю Европу, поили своих коней из вод Сены. Они участвовали в победе России не просто над врагом, а над Францией, пережившей недавнюю революцию (к идеям и ходу которой в России испытывался обостренный интерес), воцарение Бонапарта и победоносное шествие по европейским столицам.

Какое искушение установления разумного общественного устройства с помощью просвещенной властной воли?! Дело за малым — надо только взять власть. Традиционная российская постановка проблемы и ее решения. Но декабризм не только поэтому — плоть от плоти и кровь от крови российского исторического опыта. Перед глазами декабристов был не только пример Робеспьера и Бонапарта. В родном отечестве за предшествующее столетие был накоплен богатый опыт целой серии «серальных» (по выражению А. И. Герцена) дворцовых переворотов и царевубийств, а также «бессмысленных и беспощадных» крестьянских бунтов. Это двуединое самозванство властной и народной стихий стало едва ли не единственным политическим опытом России XVIII века. Поэтому идея узурпации власти — естественна для российских офицеров первой четверти XIX века. Бонапартизм придал ей лишь дополнительный романтический вид.

Самозванство — сквозная тема декабризма. Известно, что многие декабристы подозревали друг друга в бонапартизме: Рылеев — Трубецкого, Якубович — их обоих, все вместе — Пестеля. Батеньков готовил себя к роли Бирона при Иоанне Антоновиче, Булотов — к роли верховного спасителя России. Вершинным выражением этого самозванства стала фигура Якубовича, оказавшегося способным не просто на ложь и отказ от данного слова и порученной ключевой роли (что и привело к провалу исходного плана), но и на роль «надконфликтную», на попытку манипулирования не только восставшими, но и императором, и генералитетом. Свообразным зеркальным отражением декабристского самозванства были планы, амбиции и действия либеральных реформаторов Сперанского и Мордвинова,

строивших накануне восстания свои планы, военных Милорадовича и Бистрома, не только сочувствующих заговорщикам, но и также имевших свои виды на положительный исход восстания; самого Николая. Это лишь говорит о предельной насыщенности политической атмосферы накануне восстания самозванством.

Декабризм интересен и важен еще и тем, что в нем заложены практически все линии и направления общественной мысли, связанные с поиском обновления и перестройки общества. Вот пункты программы «Союза благоденствия», предшествовавшего Северному и Южному обществам: «1-е. Поддержание всех тех мер правительства, от которых можно ожидать хороших для государства последствий; 2-е. Осуждение всех тех, которые не соответствуют этой цели; 3-е. Преследование всех чиновников, от самых высших до самых низших, за злоупотребление должности и за несправедливости; 4-е. Исправление по силе своей и возможности всех несправедливостей, оказываемых лицам, и защита их; 5-е. Разглашение всех благородных и полезных действий людей должностных и граждан; 6-е. Распространение убеждений в необходимости освобождения крестьян; 7-е. Приобретение и распространение политических сведений по части государственного устройства, законодательства, судопроизводства и прочих; 8-е. Распространение чувства любви к Отечеству и ненависти к несправедливости и угнетению». Эти восемь пунктов — своеобразный «восьмеричный путь» российской демократизации, концептуальное ядро любой программы.

Я. А. Гординым, А. А. Лебедевым, другими авторами убедительно показана широта спектра представленности в декабризме «порождающих моделей» российского демократизма. От радикального (как пестелевского — выдержанного в духе якобинства, так и романтически тираноборческого, выраженного Каховским) до реформистского, выраженного как в программах и действиях братьев Бестужевых, так и в либеральном утопизме и шатаниях Батенькова, также разрушительно сказавшихся на реализации плана восстания. Даже «азефоский» сюжет нашел свое выражение — в упомянутых действиях того же Якубовича.

Особенно показательна в плане развития темы данной работы позиция Пестеля. Вот большая цитата из его «Русской правды»: «... Разделяются члены Общества на повелевающих и повинующихся. Сие разделение неизбежно потому, что происходит от природы

человеческой, а следовательно, везде существует и существовать должно. На естественном сем разделении основано различие в обязанностях и правах всех других... Всякие частные общества, с постоянной целью учреждаемые, должны быть совершенно запрещены, как открытые, так и тайные, потому что первые бесполезны, а вторые вредны. Первые потому бесполезны, что они только таких предметов касаться могут, которые входят в круг действия правительства и для которых правительство уже учреждено со всеми отраслями, частями и подразделениями, особенно при существовании волостных обществ. Вторые же потому вредны, что они таких только касаться могут предметов, которые не могут быть иначе признаны, как зловредными, ибо государственный порядок... не только ничего доброго и полезного не принуждает скрывать, но даже, напротив того, все средства дает на их введение и обнародование законным порядком и к объявлению таких предметов и статей дружески и благосклонно всех и каждого приглашает. Следовательно, скрывать нечего добро... Увлечения и забавы дозволяются всякого рода, как частные, так и общественные, лишь бы они не были противны чистейшей нравственности и не заключали бы в себе разврата и соблазна. За сим обязано правительство бдительный и строгий иметь надзор. Весьма полезно заводить народные празднества для усиления народного духа и укрепления гражданской, дружеской связи. Сия статья представляется мудрому обдуманию Верховного правления». Несколько раз проверял: слушатель или читатель этой программы воспринимает ее как цитату то ли из шигалевского трактата в «Бесах», то ли из платоновского «Чевенгура».

П. Г. Каховский, «человек действия», с детства воспламененный героями древности — своеобразный символ бескорыстного насилия. На следствии он показывал: «Личного намерения я не имел, все желания мои относились к отечеству моему... Одно спасение полагал я в составлении законов и принятии оных непоколебимым вождем...». Все здесь : и личное бескорыстие, и самопожертвование, и самоотдача идее справедливости, и тяга к «непоколебимому вождю». Именно Каховскому было поручено убийство императора. Именно он оказался наиболее активной фигурой утром 14 декабря, пламенным агитатором, не остановившимся перед прямой ложью в призывах перед полками не присягать новому царю. И именно он был активен в проявлении личного насилия — не в «составлении законов». Надо было кого-то убить — и он стрелял в Милорадовича.

Декабристы разбудили не только Герцена. После 14 декабря 1825 года, иезуитского следствия и ошарашившей общество расправы, Россия была обречена на подавление всяких проявлений гражданской инициативы. Всякие процессы обновления стали возможны только как «революции сверху». В этих условиях неизбежны исключительная роль верховного правителя — с одной стороны, тупики либерального демократизма и «бесовщина» демократизма радикального — с другой. Дороги власти и авторитета разошлись надолго. Поляризация и разложение «высокой духовности» с ее антиномичностью усилились и приняли необратимый характер. На передний план все более явно стала выходить тема самозванства — как в руководстве империей, так и в борьбе с ним. В 1917 году Ленин написал, что «бонапартизм в России не случайность, а естественный продукт развития классово́й борьбы» и «при определенном взаимоотношении классов и их борьбы» следует даже признать неизбежность бонапартизма. Более чем глубокое наблюдение автора знаменитой реплики на риторический вопрос, заданный с трибуны I съезда Советов — какая мол партия в нынешней обстановке готова взять на себя в одиночку ответственность за судьбу России.

На историческую арену активно вышли самозванные «бармалеи» под кличками.

«Новые люди» и «чудо-партия» самозванных Данко

Страшную опасность этого процесса хорошо видел Ф. М. Достоевский, ясно прописавший в «Бесах» истоки, содержание и возможные следствия этой самозванной нетерпимости. Можно сказать, что им, фактически, в общих чертах и даже деталях был осмыслен сталинизм. Угаданы были не только идеи, но даже их социальное происхождение — недоучившийся школяр-семинарист, претендующий на абсолютную истинность своих поверхностных рационализаций. В 1876 году Достоевский писал: «Но может ли семинарист быть демократом, даже если б захотел того?» Сталинизм, в самом деле, есть семинаризм, схоластика, развлекающая себя игрой в диалектику, абстрактная схема, «огрубляющая и омертвляющая живое». Отрицая жизнь он отрицает и живых людей. В черновиках к «Братьям Карамазовым» Семинарист формулирует свое кредо: «Устранить народ, сократить его, молчать его заставить». Программа эта четко

и последовательно была позже реализована Генеральным семинаристом, «учителем всех времен и народов».

Подпольное самозванство — нравственность желающих всех других «сделать счастливыми, а кто не захочет...» носит несомненно «бесовской» характер не только в смысле названия романа Достоевского. В одной из давних дискуссий Ю. Ю. Булычев определил этот результат разложения российского сознания как «бес-овский», порождающий «бес»-почвенность, «бес»-культурье, «без»-основность и «без»-ответственность человеческого бытия. В претензии на тотальность рационализации отбрасываются как иррациональные такие нравственные категории, как ответственность, грех, стыд, совесть, покаяние и т. п. Но, как уже было показано, рациональность — лишь средство осознания меры и глубины изначальной ответственности (не-алиби-в-бытии), которая «больше», чем рациональность. Ответственность (вина) абсолютна, заслуги — относительны. «Бес-овщина» же еще и «бес»-стыдна, претендует на «без»-грешность. Для нее абсолютны заслуги, которые она самозванно себе приписывает, а вина и ответственность — перелагаются на других, а относительно себя всегда снимаемы найденным оправданием.

Этот процесс «бес»-овского разложения отчетливо виден в эволюции революционного демократизма. После отмены крепостного права — цели декабризма и последующего демократического движения — наиболее радикальные революционеры-народники предали анафеме и реформу, и ее последствия, и ее авторов. Это был уже путь революции если и для народа, то без (опять!) него, а то и вопреки ему. Этот отрыв от народа выразался и в непонимании простолюдинами смысла убийства народниками Александра II. Оно расценивалось как месть господ «царю-освободителю» крестьян, как нежелание допустить «черный передел». Левонароднический экстремизм все более становился «катакомбным» сознанием с «подпольной» психикой, фанатизированным мировосприятием. Трагическая идея героического самопожертвования сливалась с мыслью о мессианстве и избранничестве «героев».

Выдающийся практик российского экстремизма — Б. Савинков приводил обращения к нему слова «интеллигентной девушки»: «Почему я иду в террор? Вам не ясно? “Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит ю, а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю” — Вы понимаете, не жизнь погубит, а душу». Российский экс-

тремизм — сознательное душегубство по высоким нравственным мотивам. Причем пусть это не покажется парадоксальным, но — сознательное убийство собственной души. Убить другого можно только сначала погубив свою душу. Но самозванство в итоге этого душегубства видит спасение души, видящееся ему в идее, ради которой творится двойное, если не тотальное душегубство. Философия нравственности полна таких ситуаций, в которые загоняет себя абстрактный разум, играя с нравственным беспределом.

Как заметила Л. Я. Гинзбург, глубоко чтящая Достоевского интеллигенция «не заметила», что бомба Рысакова, не убив царя, убила подвернувшегося мальчика с корзинкой. Этот мальчик действительно достойный факт осмысления духовности, реализующейся между «единственной слезинкой ребенка» Достоевского и «был ли мальчик» Горького. Причем этот мальчик с корзинкой — не писательский образ, а убитый живой человек. По сути дела, он является нравственным смыслом реального события, страшным символом издержек истории и духовных исканий заблудившегося разума. Будучи неосмысленным, «не замеченным», он возвращается кошмаром массовых «издержек», «щепок», «винтиков».

Начиная с конца XIX — начала XX столетия можно говорить о нарастающем формировании «массового самозванства». Его мифологемы адекватно выражены в произведениях таких авторов, как А. А. Богданов и М. Горький. В них не только выражены цели, идеалы революционного преобразования мира, но и передана нравственная атмосфера этого преобразования, пафос изнурительной конспиративной борьбы за счастье землян и марсиан. Горьковские «Песни» («О соколе» с ее противопоставлением «рожденных летать» «рожденным ползать», «О Буревестнике» с ее самоценностью бури), «Мать» с ее явно новозаветным сюжетом, и особенно «Старуха Изергиль» с легендой о Данко, огнем своего сердца осветившего путь заблудшим людям, дают особенно важные образцы этого сознания. Все эти произведения выросли непосредственно «в теле» революционно-демократической мысли России на рубеже столетий, в них нашло свое образно-мифологическое выражение содержание этой мысли, ее менталитет.

Хождение в народ, припадение к его «сермяжной правде», принесение себя в жертву было хождением по лезвию бритвы самозванчества, грани добра и зла. В любой момент это могло обернуться

самозванством, юродством гордыни — и обернулось. Данко оказался сверхчеловеком, ницшевским Заратустрой. Титанизм проповеди сверхчеловека — иначе не назовешь поэму Горького «Человек», которую он считал долгое время своим кредо:

«...Человек! Точно солнце рождается в груди моей, и в ярком свете его медленно шествует — вперед! и — выше! трагически прекрасный Человек!

Я вижу его гордое тело и смелые, глубокие глаза, а в них — луч бесстрашной Мысли, той величавой силы, которая в моменты утомления — творит богов, в эпохи бодрости — их низвергает...

...”Все — в Человеке, — все — для Человека!” — Вот снова, величавый и свободный, подняв высокую гордую главу, он медленно, но твердыми шагами идет по праху старых предрассудков, один в седом тумане заблуждений, за ним — пыль прошлого тяжелой тучей, а впереди — стоит толпа загадок, бесстрастно ожидающих его...

Так шествует мятежный Человек — вперед! и — выше! все — вперед! и — выше!»

Чем не Заратустра! Этот Человек — не живой человек, ницшеанский Франкенштейн — Сверхчеловек. Все-то у него с большой буквы. А «все — в Человеке, — все — для Человека!» — это ведь не для живых людей, а для этого абстрактно-плакатного Голема. Его дело — не жизнь, а Подвиг — двигать Общее Дело. Это не поступок, — выход из ряда, ответственное действие, а «стройными рядами» надрывное самовосхищение, утрата стыда и непомерная гордыня.

Вообще разговор о титанизме Данко, его самозванной бармалеевщине — вечный вопрос. Уже отмечалось, что новый творческий синтез возможен только в сознании, сознающем себя в той или иной степени демиургом. Собственно, именно самозванством, пропитанностью самозванством всей русской культуры объясняется ее колоссальный творческий потенциал, интерес и тяга к ней культуры Запада. Символизм, футуризм, аналитическое искусство, супрематизм и т. д. — это целые миры, до сих пор питающие сокровищницу мировой культуры. Важно и отмечавшееся многими исследователями обстоятельство — несмотря на все их самостояние и самодостаточность, русские «измы» ближе друг к другу, чем своим аналогам за рубежом. И близки они не в деталях, а в своем существе.

Среди других составляющих менталитета «самозванного Данко», помимо неподсудности нравственного героя, безоговорочной веры в него и провозглашаемые им идеалы¹, — конспиративность, установка на тайну и секретность замыслов, следствием чего, помимо прочего, является и допущение «лжи во благо». Толпе не только незачем знать подлинное лицо и мысли «героев», ее можно сознательно вводить в заблуждение.² Секретность практически любой информации, запрет на открытость, прямая ложь — концентрированное выражение «героического» самозванства, проявляющегося до сих пор.

Еще одним компонентом этого менталитета, вытекающим из предыдущих и дополняющим их, является самоценность беспрекословного единства — не все вместе, а все как один. И наконец, следует упомянуть неконструктивность, нетворческую, а потребительски-исполнительскую ориентацию этого сознания на присвоение результатов чужого труда: от теоретического «экспроприация экспроприаторов» и практического «грабь награбленное» до мечты чевенгурцев, что «солнце-вечный пролетарий будет работать на нас». Это сознание органически неспособно к творчеству и созиданию.

Сознание самозванных Данко, конспиративно, заговорщицки, в тайне от других людей и вопреки их воле делающих их счастливыми — удивительно целостно. Упомянутые установки и ориентации дополняют и подкрепляют друг друга. Эта целостность двойка. С одной стороны, она тесно увязана с нравственными «коллективного бессознательного» общества. С другой стороны, эта целостность разветвляется и использует аргументацию в виде рационалистических построений. Поэтому мы имеем дело фактически уже с «первоклеточкой» того мифологического сознания, которое проходит как сталинизм. Остается только получить прививку марксизма, чтобы принять окончательную форму.

¹ А. В. Луначарский, который в книге «Религия и социализм» рассматривал К. Маркса как «продолжателя дела пророков», а марксизм — как «последнюю религию», «как великую религию, подаренную титаном евреем пролетариату и человечеству» (Луначарский А. В. Религия и социализм. СПб., 1908. Ч. I. с. 31,46).

² Заслуживает внимания и тема сатанизма, нет-нет, да появляющаяся в леворадикальной мысли. По крайней мере, М. Бакунин восславлял Сатану — «великого мятежника, первого свободного мыслителя и эмансипатора миров», а тот же Луначарский развивал вполне в нищенском духе мысли о Люцифере.

Разложение архаического сознания народничества, крайним выражением которого стал индивидуальный террор, вызвало энергичные поиски союзников в неприятии все более прораставшего в России капитализма и борьбе с ним. В нем виделась угроза не только патриархально-общинному укладу жизни, но и индивидуалистическая угроза нравственности высокой духовности. Такой союзник парадоксальным образом был найден в лице марксизма. Александр Ульянов был одним из «друзей народа», организующих индивидуальный террор. Его младший брат действительно пошел «другим путем».

Марксизм в России был воспринят народнически, а народничество «оделось» в него. В итоге сам марксизм приобретал характер мифологического сознания, что лишь усиливалось его опрощением в целях популяризации в неподготовленной среде. Большевизм очень быстро адаптировал рационалистические схемы марксизма. Он впитал в себя не только интеллигентское отрицание существующего мира. Он не только выразил на этой основе мессианизм российской духовности, заменив «народ» на «рабочий класс», а III Рим на III Интернационал — как полагал Бердяев. Большевизм впитал в себя и с новой силой выразил стихию народного рэкета — «грабизки» и идею тоталитарной великодержавности — одновременно. Большевизму оказался глубоко органичен и российский империализм, восходящий к традициям Московского царства и империи Петра I, Николая I и др. Как замечал Бердяев, Ленин подобен Победоносцеву — до и после Революции Россией правили люди с нигилистическим отношением к миру, не верящие в людей и склонные к муштре. Прав Бердяев и в утверждении, что большевизм воспользовался для своего торжества практически всем. Русскими традициями деспотического правления сверху и отсутствием навыков демократии — да и сама-то эта демократия не прижилась на русской почве, разложилась в считанные недели. (Он провозгласил диктатуру). Свойствами русской души, во всем противоположной буржуазному обществу и отторгающей его, ее религиозностью и догматизмом, максимализмом в исканиях правды и справедливости, в исканиях царства Божия на земле, способностью к самопожертвованию, несению страданий, проявлениями ее грубости и жестокости, мессианизмом и верой в особый путь России. Историческим расколом между народом и культурным слоем интеллигенции, недоверием к ней. (Но, раз-

громив интеллигенцию, впитал в себя ее сектанство). Отсутствием представлений о праве и собственности. Коллективизмом, но и крушением патриархального быта. Разложением традиционной веры и традицией насаждения новой цивилизации. Политическим моментом: бессилием либерально-демократической власти, ее неспособностью сплотить взбунтовавшийся народ, невозможностью и нежеланием вести войну. Установками народной души на целостную универсальную веру в сочетании с недоверием к скептическому либерализму. Большевизм провозгласил обязательность целостного, научного и тоталитарного одновременно мировоззрения. Укрепил склонность к прожектерству и фантазерству — все стало возможным.

Не случайно А. Богданов — автор «Красной звезды» видел в марксизме философию насилия над вялой и косной историей, подхлестывания истории, волевого преодоления ее медлительности. Не случайно и А. В. Луначарский сочувственно цитировал «Антихриста» Ф. Ницше: «слабые и неудавшиеся должны погибнуть, первое положение нашего человеколюбия. И надо еще помочь им в этом». Речь, таким образом, идет не просто о нравственном максимализме, а о нравственном самозванстве, заряженном на активное делание других счастливыми, вплоть до насилия над противниками, слабыми и самими осчастливливаемыми, в борьбе с которыми допустимы все средства и методы. Говоря о философии выпоротого и ищущего, кого бы еще выпороть, Розанов замечал, что вся русская философия — философия выпоротых и, несмотря на благосклонное чтение Ницше, если кто-то из своих заговорит о необходимости пороть, его сочтут безнравственным. Розанов оказался не прав. Нашлись люди, посчитавшие такое желание идеологически и нравственно оправданным, более того — сплотившиеся на основе этого желания.

Трагикомизм подпольных Данко и всех, попадавших на удочку «Краткого курса истории ВКП(б)», кинофильмов и книжек, согласно которым большевики, упорно работая в подполье, совершили революцию, людей, понимающих именно так путь политической борьбы, высмеял В. Буковский. «Мы забываем, что большевики работали в условиях свободы для создания тирании, а не наоборот; что существовала значительная свобода печати и свободная эмиграция, а все руководство сидело в Цюрихе или в Баден-Бадене. Мы

забываем, что была их горстка профессиональных революционеров, хорошо снабжавшихся деньгами¹; что вся тайная полиция того времени умещалась в двухэтажном домике, в котором сейчас и районному отделению милиции не поместиться; что даже несмотря на это — ловили большевиков чуть не каждый день. И никто не давал им за пропаганду десять лет тюрьмы, а ссылали в ссылку, откуда только ленивый не бежал. Основные их пропагандистские книги — “Капитал и прочая классика” — свободно и легально печатались в России, даже в тюремных библиотеках выдавались. Газетки же их печатались за границей и, благо было свободно, ввозились через практически неохраняемую границу в Россию. Да и тиражи-то у них не превышали двух-трех тысяч. Уже в который раз покупаемся мы на коммунистическую пропаганду и забываем, что никакой революции большевики не сделали, а развили свою деятельность только после февральской революции — в условиях полной свободы, да еще на немецкие деньги. Тайной же полиции у Временного правительства не было вообще. Как могут взрослые люди всерьез верить, что революции происходят в результате работы какой-нибудь подпольной организации? В стране, где легально существовали оппозиционные партии, процветало частное предпринимательство и не было паспортной системы, — экая трудность быть в подполье? Особенно если за это на каторгу не шлют. Разве трудно во Франции или в Англии создать подпольную партию? Только вот зачем, когда можно легально?»²

Но это взгляд извне на партию «нового типа». Не менее показательны, однако, и внутренние оценки политики и мировоззрения большевиков, а заодно и личности Ленина, например, данные одним из «рубашовых», о котором Ленин упоминает в своем политическом завещании, — Г. Л. Пятаковым. «Иногда можно услышать наименование Октябрьской революции “чудом”. Это верно, в ней много чуда и *чудо сделано Лениным*, потому что он не пожелал считаться с так называемыми “объективными препятствиями” и “отсутствием объективных” предпосылок. *Чудо есть результат проявленной*

¹ В том числе, добавлю, и из царской казны. Ссылка и дорога в нее и обратно — оплачивались. Замечательны письма Ленина из Шушенского своим близким. Почти в каждом из них — о деньгах, которые или надо ускорить, или почему задержались, но все очень требовательно — дай, положено.

² Буковский В. И возвращается ветер... М., 1990. С. 177.

воли»¹. Пятаков, опираясь не только на свое мнение но и «многих других, в том числе и членов Политбюро», полностью отрицает идею двух Лениных — один до НЭПа и другой — с введением его. Он приводит в пример написанную в период ввода НЭПа «замечательную ленинскую статью “О нашей революции”», направленную против Каутского и II Интернационала с их оглядкой на объективные предпосылки социалистической революции. «Вот в этом растаптывании так называемых «объективных предпосылок», в смелости не считаться с ними, в этом призыве к творящей воле, решающему и все определяющему фактору — весь Ленин. Никакого другого нет»².

Ленин давал повод для таких оценок. Хотя бы такими словами: «диктатура пролетариата есть власть, осуществляющаяся партией, опирающейся на насилие и не связанной никакими законами». Неспроста, апеллируя к этой ленинской фразе, Пятаков делает главное ударение на последних словах. «Когда мысль держится за насилие, принципиально и психологически свободное, не связанное никакими законами, ограничениями, препонами — тогда область возможного действия расширяется до гигантских размеров, а область невозможного сжимается до крайних пределов, падает до нуля. Беспредельным расширением возможного, превращением того, что считается невозможным, в возможное, этим и характеризуется большевистская партия. В этом есть настоящий дух большевизма. Это есть черта, глубочайше отличающая нашу партию от всех прочих, делающая ее партией «чудес»³.

«Партия нового типа», апеллирующая к «беспределу» (словечко, закрепившееся в лагерной лексике с 30-х годов), действительно, оказывается «партией чудес». Одно из них продемонстрировал сам Пятаков, с санкции которого сначала была гарантирована жизнь всем белогвардейцам, оставшимся в Крыму, при условии их добровольной сдачи и регистрации. А после регистрации последовала резня по спискам.

Пятаков вполне серьезно склонен и саму партию рассматривать как «чудо», как фактор, не имеющий никаких исторических прецедентов, ни на какие другие партии не похожую ни организационно, ни по духу, ни по силе своего действия. «Наша партия — партия

¹ Валентинов Н. Разговор с Пятаковым в Париже // Слово. 1989. №11. С. 23.

² Там же.

³ Там же.

чудес — нашла чудесное средство заставить советскую страну шагать вперед недоступными для других стран семимильными шагами. Это средство называется пятилетними планами. Пока над их разработкой сидели беспартийные экономисты, техники, статистики — на планах лежала печать трусости, сомнений отсутствия размаха, связанность всякими опасениями и всякими «законами». Но партия берет теперь это дело в свои руки. Оно уже явно улучшается и изменяется ... Для меня это неоспоримая истина. А каждый год нашего существования, нашего укрепления и мощи, нашего влияния на мир — сокращает на 5–10 лет самое существование капитализма. Мы идем вверх, капитализм вниз. Я убежден, что через 15–20 лет капиталистический строй будет представлять собой развалины, охватываться революциями». Жестока все-таки история, сметающая в начале 1990-х последние «чудесные» режимы «чудодеев». Вся тирада Пятакова — блестящий пример проговаривающегося менталитета «рубашовых», носителей неоспоримой истины, когда сама истина приносится в жертву ее «неоспоримости», когда эта неоспоримость становится наркотиком власти для людей, алчущих «беспредельной» свободы воли (своей) как воли к неволе — других, оправданием любого самозванчества. Это менталитет людей, самоназывающих себя кличками, уходящих от ответственности даже в акте самоидентификации, от своего имени. И в этой неменяемости «чудодействующих».

«Большевизм есть партия, несущая идею претворения в жизнь того, что считается невозможным, неосуществимым и недопустимым... Вы с удивлением и упреком говорите, что я, исключенный из партии, чтобы снова в ней находиться, иду на все, готов пожертвовать своей гордостью, самолюбием, своим достоинством. Это свидетельствует, что вам совершенно чуждо понимание величия этой партии. Ради чести и счастья быть в ее рядах мы должны действительно пожертвовать и гордостью и самолюбием и всем прочим. Возвращаясь в партию, мы выбрасываем из головы все ею осужденные убеждения, хоть бы мы их защищали, когда находились в оппозиции». Пятаков отводит возможные упреки в лживости, неискренности, желаний вернуть утраченные блага. «Я согласен, что небольшие и вообще категория обыкновенных людей не могут сделать мгновенно изменения, переворота, ампутации своих убеждений. Но настоящие большевики-коммунисты — люди особого закала, особой

породы, не имеющей себе исторических подобий. Мы ни на кого не похожи. Мы партия, состоящая из людей, делающих невозможные возможным: проникаясь мыслью о насилии, мы направляем его на самих себя, и, если партия того требует, если для нее это нужно или важно, актом воли сумеем в 24 часа выкинуть из мозга идеи, с которыми носились годами». Личность настоящего большевика не замыкается пределами «Я», а расплывается в коллективе, именуемом партией. Согласие с ней — не просто во внешних проявлениях, а в полном слиянии «всем мозгом», всем существом с решениями и постановлениями партии. Партийный *man* полностью ничтожит личность. Человеческий ум уже даже не «влияет», самооправдывается. Его просто нет. Партия — ум...

«Часто говорят, лучше отказаться от жизни, чем от той или другой усвоенной человеком дорогой идеи. Отказ от жизни, выстрел в лоб из револьвера — сущие пустяки перед проявлением воли, о котором я говорю. Такое насилие над самим собой ощущается остро, болезненно, но в прибегании к этому насилию, с целью сломать себя и быть в полном согласии с партией и сказывается суть настоящего идейного большевика-коммуниста... Совсем недавно от одного большого пошляка я слышал следующего рода рассуждения: коммунистическая партия, несмотря на все ее самомнение, не есть непогрешимая, безошибочная организация. Она может жестоко ошибаться, например, считать черным то, что в действительности явно и бесспорно бело. Неужели и в этом случае — с усмешечкой спрашивает он меня — вы тоже, чтобы быть в согласии с партией, с ее высшими органами, будете считать белое черным? Пошляк хотел уловить меня в противоречии... Ему и всем, кто подсовывает мне этот пример, я скажу: да, я буду считать черным то, что считал и что могло казаться белым, так как для меня нет жизни вне партии, вне согласия с нею... И еще раз скажу, если партия для побед, для осуществления ее целей — потребует белое считать черным — я это приму и сделаю это моим убеждением». Самому Пятакову и другим «рубашовым» были предоставлены все возможности продемонстрировать свои «способности» перед сталинскими палачами. Готовность к насилию над собой была реализована «чудо-партией» сполна. От себя добавлю к словам «большого пошляка» — человека, очевидно, умного и дальновидного, что вся история «рубашовых» и их власти с конца 1920-х есть цепь непрерывных ошибок, а успехи

есть либо отказ от ошибок, либо стихийные «вопреки» им, либо такое их нагромождение, что «минус на минус дает плюс».

Итак, это «чудесная» партия, состоящая из «необыкновенных» людей, занимающихся «недопустимой» деятельностью, запросто «ампутирующих» свои убеждения, то есть либо не имеющих их вовсе, либо готовых в любой момент от них отказаться. Но ради чего? Ведь если речь идет об отказе от людей, то только ради сладостного отказа от ответственности. И ум, и честь, и совесть — отданы абстрактному *тап*-партии. Это партия счастливых, снявших с себя лично ответственность за собственные действия. Причем — снявших своей волей. Исключительные возможности для самозванцев и «лично преданных». Лукавил Пятаков, что все это «ни на что не похоже».

Убежденно безответственные взяли на себя «ответственность» за судьбу страны и даже мира.

От сознания победителей к смыслоутрате

История советского эксперимента многократно описана и хорошо известна. Поэтому имеет смысл обозначить только некоторые его итоги, важные для основной линии данного рассмотрения.

Не будем также и ворошить пантеон святых этого времени. Они слишком дороги нашим старикам. Есть более спокойный, но сохраняющий объективность и дающий очевидные результаты ход мысли. Речь идет о художественной литературе, оставившей память об эпохе.

Уникальную возможность предоставляет такой яркий материал, как творчество А. Гайдара — знаменитого 14-летнего командира полка, отстраненного от командования после расстрела по его приказу большой группы белогвардейцев, добровольно и с оружием перешедших к красным. По малолетству красный командир не был отдан под суд, а направлен на учебу в Москву, где и стал знаменитым детским писателем.

Если взять, например, «Сказку о Мальчише-Кибальчише» — фактически не что иное, как своеобразный житийный текст, легенду, рассказанную пионером и пересказываемую пионерам же — то нетрудно убедиться, что на малом пространстве текста выражены практически все основные мифологемы интересующего нас сознания.

Прежде всего — самопожертвование и уход поколения за поколением в мясорубку смертельного противоборства. Показательно, что для представлений о «хорошей жизни» достаточно отсутствия этой борьбы: «не рвутся снаряды, не трещат пулеметы — хорошая жизнь». Но этот мир — мир борьбы, наличия агрессивной внешней опасности — «проклятого буржуинства», в котором, тем не менее, находятся и «бочки варенья» и «корзины печенья». Воздаяние — после смерти: «пройдут пионеры — салют Мальчишу». Тема внутренней опасности, предательства Плохиша. Оптимизм и пренебрежение к смерти. Подлинные герои ведут себя как бессмертные. И как лейтмотив — «Нам бы только день простоять, да ночь продержаться!» — максима бытия не только героев войны, строек коммунизма, битв за хлеб и урожай, но и миллионов лагерных зеков, временщиков бюрократов-аппаратчиков, затурканных кооператоров, обывателей «на зарплате»...

Не одно поколение советских детей зачитывалось «Судьбой барабанщика» с ее высоким романтизмом борьбы со скрытыми врагами и шпионами, «РВС» — полной борьбы с врагами явными. Пристального внимания заслуживают «Тимур и его команда», в тайне от людей, конспиративными методами творящие добро. Перед нами не что иное, как развитие темы конспиративного, нередко насильно творимого (и таким образом — самозванного!) благодеяния.

С любопытной трансформацией гайдаровских сюжетов в 70–80-е годы сталкиваешься в цикле детских радиопередач «Следствие ведет Колобок» (авторы Э. Успенский и Г. Гладков), который трудно расценить иначе, чем пародией на «Тимура» и «Судьбу барабанщика». Речь здесь идет о «Службе срочной помощи добрых дел», действующей в форме сысканого бюро. Она адресуется к маленьким слушателям «написать» о плохих людях. Характерны и сами дела, которыми занимается служба — типа защиты «народных шедевров Третьяковки» (шедевр само это словосочетание!). Главным же защитником выступает Колобок — персонаж, за которым тянется вполне определенный шлейф сказочных ассоциаций «ухода от всех», этакого неукорененного, «деклассированного и денационализированного» перекасти-поля. То ли Крис, то ли Рюрик, то ли пятаковский «чудодей», но явный *good boy*. Удивительные все-таки возможны прорастания архетипов коллективного бессознательного!

Но упоение собственной героикой было недолгим. Пути Данко и бесов очень скоро разошлись за счет утверждения последних.

Середина—конец 20-х годов характеризуются решительным размежеванием «рубашовых» и выпестованных ими своих будущих палачей. Огромную страну убедили, завоевали. Однако ленинские призывы «учиться управлять», «торговать», «не сметь командовать» крестьянством, «всерьез и надолго» ориентироваться на экономические методы — практически услышаны не были. Верх взяло упоение победой, казавшимися безграничными возможностями волевого прекраснотушия, легкостью простых решений. Надо было только захотеть! Молодое советское общество приготовилось к великому прорыву в будущее, к воплощению вековой мечты, оправдывающей тяготы, лишения, кровь не одного поколения. Это сознание, непосредственно предшествующее сталинизму. Сознание, энтузиазм и эйфория которого были сталинизмом и сталищиной использованы. Радикально зараженный общественный организм не сознавал еще своей болезни, принимая лихорадку за прилив сил.

Данко-рубашовы начинали как партия интернационалистическая, желавшая поражения царской России в войне, под знаменем мировой революции, начинающейся на развалинах Российской империи. Однако мировая революция не состоялась, отчаянная борьба за ее плацдарм все более оборачивалась сохранением империи. Реальная империя прекратила существование, но воплотился ее платоновский эйдос.

Объективно, по сути дела, была спасена и даже рафинирована идея империи, а имперское сознание утвердилось в очищенном тоталитарном, рационалистически первозданном виде, практически — как воплощенная абстракция рационалистической утопии. Лишь на первый взгляд установки партии чудес, партии-победительницы проделали парадоксальный путь к собственным противоположностям: от идеи отмирания государства к тотальному этатизму; от идей интернационализма к борьбе с космополитизмом и заигрыванию с российским национализмом; от идей интеграции — к таможенной борьбе не то что между республиками — между областями.

Дело в том, что партия начинала под знаменами мировой революции. Россия рассматривалась лишь как ее отправная точка, «наиболее слабое звено» в цепи мирового империализма. Брестский мир, гражданская война были «собиранием земель» для стартовой площадки для... мировой империи. И по мере становившейся все

более очевидной проблематичности мировой революции, политическое сознание все более отливалось в традиционные формы имперского сознания.

Направленность и развитие трансформации были настолько очевидны, что в конце 30-х годов генерал Деникин провозглашал здравницы Советской России и коммунистам, с которыми он сражался в гражданскую как с врагами и предателями России, но которые сделали то, чего не смог сделать он — спасли и саму империю и ее идею. Данко сделал свое дело и становился ненужным, лишним.

Роль марксизма — не в подмене российского мессианизма мессианизмом пролетарским. III Интернационал — не III Рим, как полагал Бердяев. Марксизм несомненно нес в себе мощный заряд духовной энергии глобального размаха, формы изложения, мобилизующей силы, обращенных к тем, кому терять нечего. Однако этот мощный заряд пришелся на общество, в котором «овечьи» — по словам Бердяева — добродетели народа сочетались с зараженностью интеллигенции идеологией «бес»-овщины. На фоне изнурительных и унижительных войн, а также практического отсутствия индивидуального правосознания, ограничивающего многообразные формы самозванства, симбиоз «коммунистической» и «русской» идей послужил источником мощнейшего аннигиляционного взрыва духовной и политической энергии.

Не конструктивно-созидательного, а именно аннигиляции, самоуничтожения. Поэтому апофеоз победы есть апофеоз самоуничтожения. Самозванство ничтожит. Это подтвердилось и исторически и этнически. Попытки найти причины причудливостей российской истории в особенностях национального характера русских, или тем более «малого народа», с очевидностью, несостоятельны. Ленин, Бухарин — русские, но их взгляды, убеждения, поступки ближе к еврею Куну, поляку Дзержинскому, латышу Лацису, чем русскому Короленко, а еврею Пастернак, Гершензон — по нравственной структуре были ближе русским Бердяеву, Булгакову, чем евреям Троцкому или Блюмкину. По своей грубости и нетерпимости создатель советского государства вполне сопоставим с основоположником марксизма. Поэтому речь должна идти о факторах духовного опыта не столько национально-этнической или даже классовой природы, сколько именно и прежде всего — о нравственных качествах, родовой чертой которых является предмет нашего рассмотрения —

самозванство. Именно оно и сработало в 1917 году и после него — безжалостное, бесстыдное, бездушное и бессердечное, разгул плохо понятых абстракций, «холодный голов» с «чистой совестью». В Апокалипсисе всадника на коне рыжем сменяет всадник на коне черном и, наконец, приходит всадник на коне бледном. Бунт и анархия сменяются тотально-смертельным террором. Сталинщина — это уже не белые и не черно-красные краски — это торжество «бледной немочи», «конь блед» апокалипсиса Б. Савинкова и С. Аскольдова. Леденящее спокойствие смерти. Свершившийся распад закрепляется деспотизмом, не строящим новое, а стремящимся сохранить формы, необходимые чтобы только существовать. «Немочь», «блед» — краски призрачного бытия. Его населяют нелюди, «упыри и вурдалаки» лагерного быта, доходяги и раскулаченные, фанатики плана и «солдаты отрасли». Сталинщина — действительно апофеоз победы. Победы ничтожащего бытие самозванства.

В 1853 году Ф. Энгельс писал: «Мне думается, что в одно прекрасное утро наша партия вследствие беспомощности и вялости всех остальных партий вынуждена будет стать у власти, чтобы в конце концов проводить все же такие вещи, которые отвечают непосредственно не нашим интересам, а интересам общереволюционным и специфически мелкобуржуазным; в таком случае под давлением пролетарских масс, связанные своими собственными, в известной мере ложно истолкованными и выдвинутыми в порыве партийной борьбы печатными заявлениями и планами, мы будем вынуждены производить коммунистические опыты и делать скачки, о которых мы сами отлично знаем, насколько они несвоевременны. При этом мы потеряем головы, — надо надеяться, только в физическом смысле, — наступит реакция и, прежде чем мир будет в состоянии дать историческую оценку подобным событиям, нас станут считать не только чудовищами, на что нам было бы наплевать, но и дураками, что уже гораздо хуже. Трудно представить себе другую перспективу. В такой отсталой стране, как Германия, в которой имеется передовая партия и которая втянута в передовую революцию вместе с такой передовой страной, как Франция, — при первом же серьезном конфликте, как только будет угрожать действительная опасность, наступит черед для этой передовой партии действовать, а это было бы во всяком случае преждевременным. Однако все это не важно, и самое лучшее, что можно сделать, — это уже заранее под-

готовить в нашей партийной литературе историческое оправдание нашей партии на тот случай, если это действительно произойдет»¹. Очень даже ясно и четко мыслили классики марксизма. В отличие от авторов нынешних «исторически-оправдательных» аналитик.

Предпринимаемые добросовестные, тщательные и глубокие социологические и экономические объяснения того, «что случилось с нами в 1930–1940-е годы» и «что с нами происходит сейчас», неизбежно сводят причины к объективным факторам. Например, речь идет об издержках форсированного развития в условиях враждебного окружения, о «победе сталинского плана форсированной индустриализации»². Но такой анализ, объясняя «объективные» причины, не объясняет главного — откуда вообще мог возникнуть этот «сталинский план»? Тем более что сам Сталин долгое время отстаивал и защищал НЭП. Неужели дело в его «коварстве»? Другой разговор, что Сталин чрезвычайно чутко, «животом и кожей» улавливал главенствующие перспективы, тенденции, ориентировался на них. Собственно, в этом и выражалась его политическая и организаторская «гениальность» — качество, столь необходимое для советского и постсоветского руководителя. В этом качестве корни сталинского «демократизма», игры в доступность, заигрываний с массами. Это был гениальный приспособленец.

К чему же он приспособлялся? Какие флюиды и течения улавливал? Почему этот шапкозакидательский план индустриализации получил такую поддержку, вызвал взрыв энтузиазма? Значит, он отвечал каким-то глубинным чаяниям. Так или иначе, но анализ остается неполным без рассмотрения мировоззренческих, нормативно-ценностных условий, ориентаций, мотиваций, установок общественного сознания.

Кроме того, объяснение развития деспотизма потребностями форсированного развития и необходимостью административно-командной системы его реализующей, оставляет без ответа вопрос — а почему это развитие привело именно к тоталитаристскому единовластию? Почему рационалистически-утопическое «подстегивание» апеллировало к харизматическому полубогу-вождю? Сами авторы апелляции к издержкам форсированной индустриализации подчеркивают «отличие восторжествовавшего авторитарно-деспоти-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. С. 490–491.

² Гордон Л. А., Клопов Э. В. Что это было? М., 1989.

ческого режима не только от необходимого демократического централизма, но и от “правильного” авторитаризма».

Режимы сталинистского типа с завидным постоянством воспроизводятся на любой национальной почве, на любых континентах при наличии соответствующих экономических, политических и культурных условий. Сталинщина — не плод злой воли вождя или даже банды его окружавшей. Она восторженно принималась и утверждалась «широкими слоями» советского общества. Послереволюционная Россия — общество маргиналов, общество глубоко деклассированного, денационализованного, люмпенизированного населения. Именно раскрестьяненные люмпены составили основу комбедов, фактически подмявших под себя или просто разогнавших сельсоветы. Роль люмпенизированного крестьянина в коллективизации — исключительна. И он был заинтересован в этом беспределе — перераспределе.

С 1930-х годов начинается апофеоз, полное торжество очищенного мифологического сознания, собственно сталинизма и утверждение мифократии, о которой уже было сказано выше. Нетерпимость, поддерживаемая авторитетом победоносной партии «чудес», превратилась во всеобщий нравственный закон. Надо только отдавать себе отчет, что это была извращенная нравственность. Ее носители не знают сомнений в собственной непогрешимости. Главный враг — сомневающийся, нарушающий абстрактную чистоту морально-политического единства, хотя заклинания о единстве партии и народа, нерушимом блоке коммунистов и беспартийных лишь выдают их реальное противостояние. Поэтому сначала подлежали уничтожению политические противники — меньшевики, эсеры, анархисты, фракционеры и «уклонисты». Объединение усилий с ними все реже приходит на ум. Затем «практическая нетерпимость» репрессий обрушивается на ту часть населения, которая не может не иметь своего мнения, не может не сомневаться — на интеллигенцию: от гуманитарной до военной и научно-технической. Затем уже по инерции подавлялось любое «инакомыслие» — логика та же, что и у авторов законов о «подозрительных» и «добродетельном терроре» в революционной Франции. И никогда не прекращалось подавление и корчевание крестьянства — автономной части общества, экономически не зависящей от милостей Административной системы.

Полное торжество самозванческой идеологии безответственной нетерпимости и связано с воцарением сталинизма и сталинщины —

самозванного режима самозванцев. Важно, что общество в целом восприняло, а часть и до сих пор воспринимает массовые репрессии как должное и необходимое. Даже самими жертвами этих репрессий несправедливость последних воспринимается через призму этой идеологии. «За что?! Ведь он никогда не участвовал ни в какой организации!» — сквозная тема воспоминаний репрессированных. Расстрелы, пытки и страх перед ними, разумеется, сыграли свою роль. Но главным фактором была все-таки агрессивная добровольная массовая нетерпимость, неумяемость всеобщей грабизки, обусловившие оправдание и искреннюю массовую поддержку расправ с цветом партии, армии, интеллигенции, крестьянства, принятие заведомо нереальных планов и т. п.

В сталинизме и сталинщине — апофеозе посредственности на «коне блед» — нашлись, сошлись, взаимоувязались и взаимоспрятали друг друга многие концы и сюжеты самозванства. Рационалистический утопизм и план его самореализации. Невменяемость и «безудерж». Совершенство двуаппаратной безответственности, когда исполнители — управленческо-хозяйственный аппарат — исполняют не свою волю, а носители этой воли — партийный аппарат — не несет никакой ответственности за свои решения. Честолюбие и стремление к успеху любой ценой. Насилие и обман. Бюрократическая мифократия и антитворчество. Разверсточное распределение присвоенных результатов не своего труда.

Советская бюрократия отличается от классической западной прежде всего отсутствием границ ее действия. Административно-командная система распространяет управление на все — вплоть до урожая, атмосферных явлений, вкусов, потребностей и сознания людей. При таких тоталитарных притязаниях управление обществом превращается из обеспечения гарантий оптимальной жизнедеятельности и реализации интересов граждан в управление их жизнедеятельностью на основе мелочной регламентации, в жизнь «по инструкции». Но поскольку на все случаи жизни предусмотреть инструкцию невозможно, в реальности оказывается, что административная система действует в значительной мере без законов и инструкций. Общество оказывается рабом и заложником неписаных законов, волюнтаризма бюрократов административной системы. В нестандартных ситуациях они либо занимаются произволом (руководствуясь волей начальства или своей собственной), либо простым запретительством, отрицая

саму возможность нестандартной ситуации. В первом случае демонстрируется лояльность системе и личная преданность руководству. Второй — типичен, если решение не затрагивает интересов системы, несущественно ее целям — как бы оно ни было существенно для общества или личности. Но зато в обоих случаях демонстрируется видимость управляющего влияния.

Такое управление не предполагает предметной квалификации и компетенции. Главное — личная преданность, исполнительность и отсутствие творческой инициативы. Поэтому тотальное управление — апофеоз некомпетентности номенклатурных работников аппарата, сегодня руководящих баней, завтра — конструкторским бюро, а послезавтра — Министерством культуры. Важно еще одно отличие сталинского аппарата по сравнению с классической бюрократией. Это его функционально-операциональное отношение к закону. Закон в условиях административного произвола оказывается не целью, а средством в самоценной деятельности аппарата и его произвола. Как на правовые законы, так и на законы природы сталинизм смотрит с точки зрения субъективных прагматических целей. Отсюда и пароксизмы правотворчества и насилия над наукой.

При всем очевидном комизме и явной несостоятельности подобных амбиций, пафоса тотального манипулирования, следствия тоталитаристско-утопической идеологии далеко не комичны. Переходя в практику социального управления эта идеология предполагает «гармоническое» сочетание общих и частных интересов. То есть предпринимаемое в интересах государства автоматически ведет якобы к удовлетворению интересов каждой социальной группы и отдельной личности. Более того, каждая такая акция, даже повышение цен, трактуется как удовлетворение все возрастающих потребностей и неуклонное повышение благосостояния. Подобное заклинание желаемого в действительное и наоборот возможно при еще одном следствии — принципиальном и оказывающемся центральным в практическом плане — идее непогрешимости высших уровней управления, носителей (а еще лучше — авторов) знания законов развития и всеобщих целей этого развития.

В конечном счете прагматическая идеология управленческой деятельности оказывается основанной на двух внешне противоположных принципах: 1) принципе произвола, создающего иллюзию легкости и неограниченности преобразовательной деятельности;

и 2) принципе оптимальности и оправданности абсолютно любой целенаправленной деятельности. На самом деле эти два принципа суть следствия единого тоталитаристски-рационалистического утопизма, оказывающегося глубоко консервативным по своей природе и содержанию. Л. Г. Ионин говорит даже о «консервативном синдроме»¹. В самом деле, это сознание и эта идеология, с одной стороны, признают оправданными и необходимыми сложившиеся реалии политической, экономической и социальной жизни. Не только потому, что «все действительное разумно», но и потому, что они есть плод целенаправленной деятельности носителей объективного знания и выразителей всеобщих интересов («все разумное действительно»). С другой стороны, сама эта оправданность, «священность» и «сакральность» существующего положения дел постоянно изменяется в результате ничем не сдерживаемого произвольного «творчества» аппарата власти. Рационализм и насилие (произвол) сливаются воедино не в теории, а на практике.

Сталинская форсированная индустриализация на основе закрепощения крестьянства, массовых репрессий, принудительного труда, государственного гнета, использования инерции революционного воодушевления и иллюзий — был путь быстрой, но и поверхностной, однобокой трансформации уклада жизни. «Она не только не означала создания социально-психологических, политических, инфраструктурных и, наконец, утонченно-культурных заделов для перманентной модернизации в будущем — напротив, сталинизм словно бы выкорчевывал саму возможность таких заделов»².

По точному замечанию Л. Я. Гинзбург, «человека касается то, относительно чего его среда создает установку внимания»³. Если борьба с голодом, в которой участвовали Толстой и Чехов была даже модным занятием для скучающих дам, то это было лишь свидетельством определенной энергии общественного опыта, имеющего возможность влиять на ход вещей. Голод 1933 года «пропущен» обществом, так как люди ни за что не отвечали и ничем никому не могли помочь. Это не вошло в поле их ответственности и не могло быть им вменено — впрочем как и вся их жизнь. Поэтому люди

¹ Ионин Л. Г. Слово и дело критики. М., 1989. С. 94.

² Баткин Л. Статья Европой // Век XX и мир. 1988. № 8. С. 33.

³ Гинзбург Л. Человек за письменным столом. Л., 1980. С. 307.

были равнодушны и не занимались тем, что их не касалось и за что с них непосредственно не спрашивали. То же относится и к коллективизации, репрессиям, процессам. В силу этих механизмов люди могли шумно протестовать против войны в Испании или Вьетнаме, но не замечать ГУЛАГа или войну в Афганистане. Постепенно люди становились «имманентными» личностями, находящими ценности и оправдание бытия в себе самих, готовых принять лагерную мудрость «сегодня умри ты, а я — завтра».

Не умереть ради идеи, а убить ради идеи — подобная идеология разрушительна для нравственности общества и личности. Тоталитарно-государственная ответственность «сверху вниз» по вертикали привела к обрушиванию горизонтальных связей между людьми. Это общество без репутации, чести и достоинства личности. Человек — и манкурт, и архаровец из известных произведений Ч. Айтматова и В. Астафьева: иждивенец и перекаати-поле, беспамятный маргинал, завистник и агрессивный потребитель одновременно.

Полное самовластье на всех уровнях от вождя-хозяина до местных «хозяйчиков» подкреплялось одновременным героизмом и энтузиазмом, «агрессивной послушностью». Показательно, что их проявления идут по угасающей от движения стахановцев к целине и «бригадам коммунистического труда». Вырождение энтузиазма сопровождалось и ослаблением самозванства «в центре». Но лишь усилило его на местах. Ослабление централизованного контроля лишь способствовало развертыванию коррупции и организованной преступности.

«Пока действовала параллельная властвующей иерархии система централизованного устрашения, возможности произвола были сконцентрированы в основном на верхних этажах бюрократической пирамиды, а условия для круговой поруки локального и ведомственного порядка оставались ограниченными; когда же эта система рухнула — при сохранении основных устоев командно-бюрократической системы, локальные клики, кланы, мафиеподобные организации получили простор для своего распространения»¹. В коридорах власти на самых разных ее уровнях начинает ощущаться смрад организованной преступности.

¹ Гудков Л., Левада Ю., Левинсон А., Седов Л. Бюрократизм и бюрократия: необходимость уточнений // Коммунист. 1988. №12. С. 82.

Заигрывавшиеся ранее в Данко и Тимура все более перерождались во множество мафиозных бармалеев тотального аппаратного кормления.

Как писала мудрая Н. Я. Мандельштам, «...но всякая идея имеет начало, кульминацию и спад. Когда начинается спад, остается инерция: юноши, которые боятся перемен, опустошенные люди, жаждущие покоя, кучки стариков, напуганных делом рук своих, и мельчайшие исполнители, которые механически повторяют внушенные им в молодости слова». Речь идет об эпохе настолько близкой и настоящей, что она не ощущается до конца пережитым вчерашним. Так бывает иногда поутру, что звучат в тебе вчерашние споры, голоса. Душой и умом ты еще там, с ними. Но наступившее и разбудившее тебя утро есть начало уже наступившего — другого — дня. Такое неизжитое еще недавнее вчера, вчерашнее сегодня, не всегда дается для целостного осмысления, разбивается на сюжеты, «картинки», лица, ситуации. Поэтому вновь полезно прибегнуть к посредническому осмыслению художественной литературы.

Исключительного внимания в этом плане заслуживает творчество В. С. Маканина. Отнюдь не только потому, что кем-то из критиков Маканин был назван «чемпионом критических разборов 80-х годов» — критики действительно с завидным постоянством вновь и вновь, вопреки нежеланию редакций (значит, не по «заказу», а по зову ума и сердца), обращались и обращаются к его непритягательным, на первый взгляд, произведениям. И не только потому, что это «модельный», как его иногда называют, писатель — в том смысле, что он любит строить мысленные модели и эксперименты, образные «конструкты», заостряющие осмысление на существенном, позволяющие «поиграть» с этим существенным. Как это делается с крысиным лабиринтом в «Предтече»; с «любящими», сначала ощипывающими «любимого», а потом втыкающими в него «от щедрот душевных» («Голоса»); с Богом, пытающимся на всех натянуть заведомо короткое одеяло («Ключарев и Алимушкин»), и т. д. Разумеется, все это облегчает и осмысление, и использование маканинских «моделей» в качестве примеров. Но главное не в этом. Маканин не придумывает свои «конструкты», а обнаруживает их в жизни. Фактически это архетипические мифологемы общественного и личностного сознания, живущие в его коллективном бессознательном — то ли под-, то ли сверх-сознании.

Внимание к Маканину обусловлено чем-то глубинным, нашедшим свое выражение и в языке, на котором не то что говорят — думают современники, и в стилистике, и в типологии проявлений нового советского (именно — советского) сознания 60–80-х годов, типологии, которая по представительности и открываемой новизне не уступает чеховской: среди маканинских персонажей — интеллигенты, технари и гуманитарии, работяги, служащие, зеки, бомжи... Маканин не только удивительно полно представил и выразил феноменологию этого сознания, в его рассказах и повестях идет напряженный, хотя и неявно заданный диалог авторского сознания (не идентифицируемого как явно маканинское) и сознания персонажей. Это многоголосие составляет удивительный портрет эпохи, отчаянно пытающейся понять самую себя, свои истоки и корни, цели и перспективы, а главное — настоящее.

Сам Маканин долго отказывался от комментариев своих ранних произведений и вообще любых форм проявления своей собственной позиции помимо публикаций. Известно лишь одно его интервью, данное в свое время ленинградскому видеоканалу «Пятое колесо», дававшееся не для публики и вышедшее в эфир вопреки воле писателя. Пожалуй, только в повести «Отставший» Маканиным дается самооценка и идентификация своей позиции как позиции «отставшего»: от «Нового мира» А. Т. Твардовского, от хрущевской «оттепели», от литературного процесса (до самого последнего времени Маканин не печатался в периодике, а хоронил, по его словам, свои рассказы в братских могилах малотиражных сборников). Это позиция отставшего и одновременно — верного хранителя этих традиций. В упомянутом телеинтервью писатель отнес себя к «озимому поколению» — высеянному, но неуспешному взойти и покрытому, придавленному снегами застоя, под которыми оно и прорастало.

Это сознание эпохи полностью развернувшегося вируса духовного СПИДа сталинизма, действия его различных «штаммов»: административно-командного, газетно-энтузиастического, военно-казарменного, алкогольного, безхозяйственно-теневого и т. д. Это время торжества и застойной перзрелости мифократии и рационалистически-утопического бюрократизма. Вирус настолько развернулся, что успел уже практически уничтожить среду собственного обитания: экономическую, духовную, политическую — начал висеть в созданной им же самим пустоте. И одновременно это эпоха не только

стагнации и разложения, но и ростков альтернативного духовного поиска, прорастающих и вызревающих до лучших времен.

Основная часть населения только-только обжилаась в отдельных квартирах, в которые люди переехали из бараков и коммуналок с их коверкающим душу бытом. Нравственность этого сознания Маканин определяет как барачную этику в отдельных квартирах. Главное отличие этого сознания, в отличие, например, от сознания «победителей» — в сознании собственной несостоятельности, античеловечности и бесперспективности. Оно рефлексивно, направлено не энтузиазмически вовне, а на самое себя, озабочено собой, собою мается. Главная маята связана с осознанием своей неукорененности, сорванности, отсутствия корней и зависания в пустоте. Эта сорванность может пробиваться в подсознание, заставляя искать, нащупывать глубинные связи и истоки («Голоса», «Утрата»), может гнать человека с места на место, загоняя в одинокую смерть на краю света («Человек убегающий»).

Неукорененное, сорванное сознание маргиналов второго, а то и третьего поколения, сбивает людей в «рой», закрепляя в кругах компаний-стай, в которых четко различаются «свои» и «чужие» («Старый поселок», «Место под солнцем»). Фактически это аналог и продолжение барачно-лагерных стаеобразных общностей. Для человека до отчаяния важным становится быть своим в какой-то стае, стать «чьим-то», потому что сам по себе он — ничто. Только принадлежность к чему-то (клану, стае, партии, клике...) дает «ум», «честь» и «совесть», одновременно освобождая от ответственности. Невменяемость, воля к неволе и самозванство приобретают одновременно бытовой и метафизический характер. Самозванство проело бытие до обедненного быта, став духовной атмосферой общества и формой его бытия — всех и каждого.

Чутко уловлено Маканиным восторженное преклонение интеллигенции не просто перед «народом», а перед «прошедшим лагерь», вплоть до самоотдачи на поругание уголовнику-рецидивисту, которому приписываются «высокие страдания» («Отставший»). Интеллигентные люди, несмотря на комплекс вины и их стремление слиться с «роем», разобщены и изолированы, не нужны не только обществу, но и друг другу. Суевливая активность одних сочетается с не менее судорожным недеянием других. И над всем царит, все пронизывает идея справедливости как равенстве. В условиях, когда на всех за-

ведомо не хватит счастья и благ («Ключарев и Алимушкин»), жилья («Пора обменов»), любви («Отдушина»). Даже в творчестве действует своеобразный «закон Ломоносова»: чем больше «прибавляется» в профессиональном творчестве, тем больше «убавляется» в народной среде, его питающей («Там, где небо сходилось с холмами»).

Нетерпимость является в самых разнообразных формах и ко всем «не своим»: от нравственного ригоризма молодости («Прямая линия») до эпического противостояния «красногвардейской» и «дворянской» бабушек, беззаветно любящих своего внука («Голубое и красное»), до мафиозности «стаи» («Старые книги», «Место под солнцем»). Нетерпимость приобрела «онтологический» характер, максима «не высовывайся» настолько глубоко вошла в кровь и плоть, что человек начинает безотчетно, испытывая при этом одухотворенность и духовный подъем, даже себе во вред, набрасываться на любого, кто хоть чем-то отличается и выделяется («Антилидер»).

Вся эта симптоматика, как нетрудно заметить, проявлялась и раньше — в предистории, в героическую эпоху и в апофеозе. Но для «озимого» сознания специфична именно безысходная рефлексия собственной чуждости, стремление и невозможность уйти от самого себя. Это больное сознание большого общества, осознавшего свою болезнь и ее источник — несправедную жизнь и ложь.

Прописываются Маканиным и линии поисков возможного «спасения». Его можно искать, самозабвенно вписываясь в «систему» («Место под солнцем»), что неизбежно несет утрату себя и крах. Можно искать спасения в вере, дающей «энергию заблуждения»: то ли в отстаивании застарелых «принципов», то ли в надежде на чудо, что есть кто-то, кто спасет в последний момент, как спасаются «верующие» крысы в смертельном лабиринте («Предтеча»). Можно «очиститься», покаяться правдой о себе перед другими — так лечит безнадежных онкологических больных Якушин в «Предтече». Беда в том, что все эти пути «спасения» оказываются основанными на все той же нетерпимости. Даже — последний путь. Каяться, откапываясь от своего прошлого — выкапывать и выбрасывать очередной труп, как в фильме Т. Абуладзе — вряд ли конструктивное и нравственное занятие.

Фактически речь идет о тупиках и распаде сознания самозванного Данко-конспиратора. Поразительно, что даже этот обертон чутко ловится Маканиным. В «Один и одна» рефреном проходит

тема уподобления двух интеллигентов конспираторам, которые слишком долго носили в карманах свои половинки золотой рыбки-пароля. При встрече они друг другу не открываются — края половинок стерлись и не стыкаются. («Победители» очень легко и быстро «стыковались» — показательно сравнить тогдашние быстротечные гражданские браки и нынешние томительные поиски супруга). Они оказываются ненужными и новой стае хищников, дорогу которым сами же открыли.

Геннадий Павлович в «Один и одна» сопоставим и с прекраснодушным Маниловым (что лежит на поверхности), и со Степаном Верховенским, не признающим в «бесах» своих духовных наследников. Как и сердце Данко, их душа растоптана теми, кого они вели за собой. Цикл феноменологии данного сознания сюжетно замкнулся. Можно сказать, что Геннадий Павлович завершает славную галерею «лишних», «новых» и «новейших» людей русской литературы.

Но в чем же возможная позитивная альтернатива «действительного спасения»? Наверное — в поисках корней, в прислушивании к «голосам», пробивающимся в ум и душу из толщи истории («Голоса», «Утрата»), дать возможность душе расти на этих корнях; искать «отставших» от безумных крысиных бегов «хранителей» с перебитыми руками и ногами («Отставший»), восстанавливая тем самым какие-то утраченные традиции. Вопрос только — какие? Как не попасться на призыв «голосов» того же самозванства? По крайней мере ясно, что бесперспективно и даже опасно искать что-то на стыках расплывающейся ткани, на нестыкующихся стыках осколков («золотых рыбок») то, что казалось единым монолитом. Из этих осколков-льдинок составляет лишь одно «невозможное» Снежной Королевы и ее империи. Но это уже тема сегодняшнего дня.

У «озимого» сознания сохранялась иллюзия, что неверными методами осуществляются верные идеи. Несмотря на осознанную неправильность политики, сохранялась вера в правильность лозунгов. Теперь же возникает сомнение и в лозунгах. В свое время В. В. Розанов выводил российский социализм из религиозного сознания: ветхозаветная религия — живой синтез духа и плоти, новозаветное христианство — абстрагирование духа от плоти, социализм — абстрагирование буквы от этого духа. Если воспользоваться этой формулой, то сейчас можно констатировать «разбегание» букв, недавно еще составлявших слова, а возможно — и утрату букв.

Накал и ход перестроечных и постперестроечных дискуссий иногда напоминал сон Родиона Раскольникова.

«Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя... В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Какие-то люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало». Раскольникову привиделось нашествие невиданной «моровой язвы», идущей из глубины Азии на Европу, ее разносили «новые трихины, существа микроскопические, вселяющиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные». Но то сон, а тут явь действия, трихин самозванства.

Предшествовавший опыт сплошь и рядом оказывается способным дать ориентиры не то что в будущем — в настоящем. Даже язык, аккумулятор духовного опыта начинает играть весьма коварную роль. Опыт-то может быть разным, в том числе и злокачественным — он тоже хранится и накапливается в языке. Такие сгустки зла, «родимые пятна» могут стать привычными от повседневности и повсеместности стереотипами, шаблонами осмысления действительности, легко узнаваемыми чертами уютного дома души. Живет себе человек, целое общество в понятном мире, уму и душе удобно, нигде не жмет и не больно.

Родимые пятна, родинки, столь милые любящему сердцу, играют, как утверждают медики, двоякую роль. Накапливая меланин, они спасают организм от смертельной опасности. Но они же — цен-

тры этой опасности. Бывает, сковырнет человек нечаянно родинку и включит механизмы собственной гибели. Раковые клетки, лишенные центра локализации, разносятся по всему организму. Живые ткани метастазируются. Меланома. А то вдруг, родимое пятно само начинает болеть, распухать, кровоточить...

Раньше уже приводились некоторые «родинки» российского духовного опыта типа «нетрудовых доходов» (доход не может быть трудовым или нетрудовым, а законным или незаконным), «подлинной правды» (линь, кнут — орудие пытки еще в XIX в.), «подноготной» (тоже пытошный термин), «изумления» (еще один «дознательный» термин — это когда вздернутому на дыбу прижигали пятки, а он «из-умлялся») и т. п. Не приведи Бог — сковырнуть такую «родинку» — добраться до буквального смысла таких расхожих стереотипов. Но когда общественность, будучи ошеломленной и изумленной, хочет знать подлинную правду и всю подноготную о нетрудовых доходах — стоит иногда притормозить инерцию восприятия замылившихся словесных стереотипов.

От сотрясений и перегрева общественного организма значения и смыслы некоторых родимых слов начинают распухать, изъязвляться... Весь знакомый, привычный, удобно понятный мир расплывается на глазах, превращаясь в омертвелую ткань, отравляющую своими соками живое. Казавшийся крепким и уютным дом души разваливается, рушатся скрепы между людьми их осмысленной совместной жизни, а человек остается одинокий и беззащитный под пронизывающим холодным ветром жизни.

Меланома понимания. То, что переживает до сих пор наше общество. Пораженный ею, жаждущий понимания разум подобен Мидасу — все, чего он ни коснется, превращается в неожиданную собственную противоположность. Демократия — в игру самозванческих амбиций. Кооперация — в усиление монополизации и мощный механизм инфляции. Акции — в форму изъятия средств у граждан. Аренда — в средство закабаления. Рынок — в разбой. Правовое государство — в гонку законотворчества, регламентирующего все случаи жизни. Не буду множить примеры обесмысливания разумного — симптомы болезни.

Бессовестнику нечем гордиться, кроме как собственным происхождением. Но и тут — проблема. Парадоксальность СССР заключалась в самом его образовании и существовании. Партия

интернационалистов быстро превратилась в банальную имперскую администрацию. СССР, таким образом, с одной стороны, воплощал идею союза равноправных народов, с другой — являлся прямым наследником империи, воспринимаясь как ее новое лицо, причем — в традиционной форме: русский центр и инородческая периферия.

Эта внутренняя противоречивость накапливалась и нарастала, не имея выхода и решения. Интернационализм идеологии вел к подъему национальных культур, становлению национальной интеллигенции и бюрократии, росту их амбиций на основе прежде всего — противостояния русификации. Политико-экономическая интеграция же вела к нарастанию роли русского языка, нивелировке культур. Провозглашавшаяся с трибун «новая историческая общность людей — советский народ» действительно состоялась — как *Homo soveticus* — деклассированный и денационализированный маргинал в нескольких поколениях. Репрессии, ГУЛАГ, сталинские переселения народов «в наказание», «стройки коммунизма», на которые съезжались люди со всех концов страны — все это привело к перемешиванию народов, соседству могил предков, соседству культур на одной улице, в одном доме, в одной квартире, в одной семье.

Но тут еще в советских паспортах этничность обозначалась как национальность. Да и в конституции записано, что наша страна является многонациональным государством с правом наций на самоопределение. И отмена руководящей роли КПСС, территориально-производственного принципа ее организации и деятельности, — фактически выдернули гвоздь, на котором держался СССР. Этно-федералистский дизайн, который никто всерьез не воспринимал, национальная политика, понимавшаяся как формирование культуры — национальной по форме, но социалистической по содержанию — новой исторической единой общности — советского народа, неожиданно наполнились реальным содержанием.

Драматизм ситуации усугубляется двусмысленным положением русского народа как наиболее денационализованного. Его «исход» на окраины и за пределы страны привел к еще большему перемешиванию этносов, произошло серьезное отклонение фактического расселения от границ союзных республик. СССР — был этнически большим обществом. Рано или поздно эта болезнь перешла бы в открытую и острую форму.

Трагедия демонтажа последней империи в том, что этот распад пошел по пути создания национальных государств. Экономические проблемы, низкий жизненный уровень, несостоятельное руководство не только усилили изначальное противоречие, но и разжали пружину, спустили курки. Национальное взаимоунижение, тотальная культурно-этническая маргинальность являются нравственной и психологической основой агрессивного популизма, определяющего лицо массового политического сознания. Униженный человек начинает гордиться своей паспортной принадлежностью. Возникает «война всех против всех», национальные распри и взаимошельмование. Никогда не исчезавший антисемитизм, армяне проклинают азербайджанцев, грузины — и тех и других, а все вместе — русских. Люди спасаются в одиночку и семьями (эмиграция), целыми республиками. Но сколько ни уезжает евреев и других эмигрантов, остающимся лучше от этого не становится. Сколько не пеняй на соседа, все равно придется искать союза и сотрудничества.

Демонтаж империи — очевидная объективная необходимость и дело времени. Проблема — в пути и методах. Кровавая бойня или достойный путь к достойной жизни? Творчество и жизнь или аннигиляция в черной дыре? Культуры не конфликтуют. Конфликтуют национально-политические амбиции и самозванство. Культура может быть хворостом в костре национальной розни, но может быть и средством осознания достоинства и свободной жизни среди других свободных людей, народов и культур.

Но проблема проблем — что должно произойти с русским этносом, отождествившим свою судьбу с судьбой империи? Малейший намек на упрек российскому духовному опыту обостренно воспринимается как русофобия, надругательство над «Святой Русью». Еще В. Соловьев писал: «Когда же от нас требуют прежде всего, чтобы мы верили в свой народ, служили своему народу, то такое требование может иметь очень фальшивый смысл, совершенно противный истинному патриотизму. Для того, чтобы народ был достойным предметом веры и служения, он сам должен верить и служить чему-то высшему и безусловному: иначе, верить в народ, служить народу, значило бы верить в толпу людей, служить толпе людей, а это противно не только религии, но и простому чувству

человеческого достоинства»¹. Чему же служит идея России сейчас? За неимением позитива в государственных и гражданских формах допетровской Руси, славянофилам не оставалось ничего иного, как схватиться за чисто внешние формы быта: бороды, одежду... В этом плане нынешние русофилы ничем не отличаются от них. Надо помнить только, что их попытка рефлексии национального самосознания окончилась практически ничем. Поддевка, смазные сапоги, сарафан, квас — что и сталинские «принципы» — пустые формы без духовного содержания. Реальное содержание — православие и империя, «Святая Русь» — собирательница земель и народов.

Данилевский, задаваясь в «России и Европе» вопросом: почему Европа так не любит Россию, видит ответ в том, что Европа боится нового и высшего культурно-исторического типа, призванного сменить дряхлеющий мир романо-германской цивилизации. Это мнение оспаривалось тем же В. Соловьевым: «Европа с враждою и опасением смотрит на нас потому, что при темной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определены, и велики. В Европе громче всего раздаются крики нашего “национализма”, который хочет разрушить Турцию, разрушить Австрию, разгромить Германию, забрать Царь-град, при случае, пожалуй, и Индию. А когда спрашивают нас, чем же мы — взамен забранного и разрушенного — одарим человечество, какие духовные и культурные начала внесем во всемирную историю, — то приходится или молчать, или говорить бессмысленные фразы. Но если справедливо горькое признание Данилевского, что Россия “начинает оказываться больным, расслабленным колоссом”, то вместо вопроса: почему Европа нас не любит — следовало бы заняться другим, более близким и важным вопросом: чем и почему мы больны? Физически Россия еще довольно крепка, как это обнаружилось в ту же последнюю Восточную войну. Значит, недуг наш нравственный: над ним тяготеют по выражению одного старого писателя (Юрия Крижанича. — Г. Т.), “грехи народные и неосознанные”. Вот что прежде всего требуется привести в ясное сознание. Пока мы нравственно связаны и парализованы, всякие наши собственные стихийные силы могут быть нам только во вред. Самый существенный, даже единственно

¹ Соловьев В. С. Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 281.

существенный вопрос для истинного, зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о *“грехах России”*»¹.

Этот раздел книги и написан об этих грехах и о главном среди них — грехе самозванства.

Глубокий распад мифократии можно было бы расценивать как безоговорочно положительный процесс, как основу и источник рационального осмысления, социального диалога, терпимости, утверждения человеческого достоинства. Перестройка и реформы могли бы стать духовным обновлением, несущим ценности свободы, личностной ответственности и творческой инициативы. Однако приходится употреблять сослагательное наклонение.

Язык продолжает заклинать его, вызывая тени и призраки. «Октябрьская революция — плод жидо-массонского заговора, но мы не можем поступиться ее идеалами» — сущность позиции отечественных национал-коммунистов, позиции истерико-невротической, утратившей ориентации в реальности и потому проклинаящей и заклинающей эту реальность вязью бессмысленных словосочетаний. «Прогностическая педагогическая модель организационно-воспитательного воздействия культурно-просветительного учреждения на неинституционализованные молодежные объединения», «когнитивная модель парадигматической структуры рекреативной бифуркации микрокосма личности» — это уже из камлания деморализованных профессионалов от теории и практики культпросветработы. Разница только в том, что красно-черные национал-патриоты пользуются привычной оценочной лексикой, а «специалисты» привычно вяжут паутину из красивых заграничных терминов. Ни то, ни другое к реальному существу дела отношения не имеет. Меланома понимания.

Главная опасность — не просто в экономическом и техническом отставании. На протяжении разложения общества произошел скачок в сфере потребностей и их осознания. Рост образования, квалификации, урбанизация, ослабление страха, рост открытости общества, знакомство с жизнью за рубежом — все это создало почву для стремительного роста уровня притязаний. На этот процесс работала и галопирующая инфляция и атмосфера нравственной вседозволенности. Речь идет о разрыве между реальными условиями жизни

¹ Там же.

и жизненным стандартом — тем уровнем, который большинством населения понимался как нормальный. Поэтому, хотя фактическое потребление и возросло, степень удовлетворенности потребностей — снизилась. Субъективно это воспринимается как простое ухудшение жизни. Новые поколения не удовлетворялись тем, что было нормой для их отцов и матерей в питании, одежде, жилье, досуге, общении. Отсюда рост недовольства, социального напряжения, преступности.

Вместе с тем дальнейший прогресс предполагает уже не только замену административно-командного механизма рыночной экономикой, многоукладностью и т. д. Надо еще пресечь систему злоупотреблений аппаратного рэкета, рвущегося на рынок, который от этого становится «большой дорогой». В социальной сфере мало преодолеть остаточный подход и привести в соответствие потребности и реальное благосостояние. Необходимо преодолеть коррупцию и казнокрадство, уравниловку и выводиловку. В политической жизни недостаточны демократизация, переход к управлению на основе законности, формирование основ правового государства. Надо устранить самовластье местной и ведомственной бюрократии, распространение клановых связей, организованной преступности, остатков не только сталинской тирании, но и застойной олигархии и перестроечной охлократии. Печально то, что сталинский геноцид сделал свое дело. Подавляющее большинство политических, идеологических, экономических, военных кадров составляют люди просто не знающие, что такое демократия, современное (в условиях второй половины XX века) управление, что такое хозрасчет и экономический механизм вообще. В этом смысле наше общество не может сравниться даже с китайским, венгерским или даже с бывшей советской Прибалтикой — в них сохранились поколения людей, знающих, что такое ответственный труд и политическая культура. Полная несостоятельность руководства. Остервенелый обыватель-потребитель. Интеллигенция, способная только подзуживать и подначивать.

Поводов для надежд мало. Дело обстоит намного трагичнее, чем кажется на первый взгляд. Либо сталинизм будет изжит полностью и до конца, и общество вступит на путь цивилизации, либо оно скатится в историческую помойку — независимо от того, какими иллюзиями будет услан путь туда. Главная беда в том, от чего не откажешься в одночасье и не перестроишь по директиве — в нашем сознании. Из-

бавление от сталинизма в восточной Европе произошло относительно легко и быстро потому, что он там насаждался искусственно, не имел духовной почвы и легитимности. В нашем же обществе, в результате многолетнего, если не многовекового очищения идеи тождества желаемого и действительного, торжества самозванческой «жизни в идее», преобладают искаженные и очень далекие от реальности представления о собственной жизни, о жизни другого мира.

Питерская детская газета по договоренности с фирмой «Уолт Дисней энд компани» провела конкурс, посвященный героям популярных мультфильмов. В фантазиях некоторых участников конкурса крокодил Гена и Чебурашка отправлялись в гости к Микки Маусу, утенку Дональду и другим, превращаясь в миссионеров, объясняющих недогадливым американцам преимущества социализма. Один мальчик даже придумал «подвиг» для крокодила Гены: отправившись гулять по Нью-Йорку и увидев плачущего негра, которому не заплатил за работу толстый злой буржуй, Крокодил укусил этого буржуя. Достойная эволюция кибальчише-тимуровского сюжета. Для многих ребят борьба с несправедливостью весьма мило уживается с потребительством: исполнив свой «долг» мультгерои бежали по магазинам и, закупив побольше подарков, улетали домой.

Чиновники открывают коммерческие банки, кооперативы и сдают в аренду здания под валютные гостиницы. И дети, озабоченные подарками из Нью-Йорка после свершения «подвигов». Старики, проклинаящие предателей великих идей и заветов. И подростки, угрюмо крушащие лавчонки, но готовые идти в услужение «мажорам» валютного бизнеса. Матери семейства, готовые идти в валютные проститутки. Образуется нравственный вакуум. Между тем производственные технологии, самостроение общественного труда, современная военная техника предполагают не просто квалифицированных работников и исполнителей, а образованных, культурных, а главное — ответственных, способных к творчеству и инициативе людей.

«Большой миф» рухнул, но менталитет остался и осколки еще «помнят» друг друга. Зыбкость и социальная незащищенность создают питательную среду роста преступности и одновременно — ностальгию по «сильной руке». Наиболее денационализированная часть общества — русский этнос — отчаянно цепляется за то, что лишило и лишает его самостояния и самосознания, — за идею империи. Персонифицированная власть, как и испокон века на Руси,

остается «священной коровой», окрашиваясь популистской харизмой. В условиях неструктурированности, «размазанности» общества, отсутствия в нем естественных социально-экономических и политических связей и отношений, направленных на реализацию интересов различных социальных сил, при неосознанности самих этих интересов — политическая активность носит деструктивный характер, лишена конструктивного начала. Выборы носят характер пощечины руководителям, «не давшим» мыла, чая, сахара и т. д. Культ униженных и оскорбленных, амбивалентность кротости и крутости дошел до парламентских форм: на выборах победа гарантируется «казакам-разбойникам». Для победы надо было быть либо следователем, либо — пострадавшим. Совсем идеальный случай — быть пострадавшим следователем. Сохраняется российский маятник: вчера руководитель — помазанник Божий, сегодня — злодей, завтра — праведник. История остается «непредсказуемой» — каждый последующий этап основан на шельмовании предыдущего и отрешивании от него — выкапывании и выбрасывании очередного трупa.

Тотальное неверие — ничему и никому — дополняется не менее тотальным желанием лучшего и желанием верить. В чудо, в целителя, в инопланетян. В принципе, недовольство существующим и притязания на лучшую долю никогда не были тормозом развития. Наоборот. Недовольство есть первый шаг к прогрессу. Но не тогда, когда оно доминирует в инфантильно-потребительской среде, притязания которой — явно не по труду. Агрессивно-халявное отношение к государству — Дай! — дополняется восприятием роста чьего-то благосостояния как нарушения основ социальной справедливости. Такое недовольство опасно. Тем более что оно «круто замешано» на нетерпимости, приобретшей за многие века культивирования — «онтологический» характер. Она пронизывает и питывает все — от художественной жизни до «бытовых сцен». Беда не в том, что какие-то внешние причины вызывают рост агрессивности и насилия. Тогда проблема была бы лишь в устранении этих причин. Беда в том, что нетерпимость стала субстанцией ума и души. Насилие начинается с отрицания всего, что хоть скольконибудь противоречит воспаленному самозванством сознанию. Каждый «живет в идее», своей идее, готов страдать за нее.

Нетерпимость проявляется и в сохранении нравственного максимализма в сочетании с правовым нигилизмом — законы изобре-

таются по каждому поводу и с легкостью необыкновенной. И при этом сохраняется наивная вера в силу закона от самого факта его принятия. Вера в силу морализаторства, запрета, заклинания, репрессии: антиалкогольная кампания, борьба с проституцией, волна народного возмущения по поводу возможной отмены смертной казни. Причем весь этот максимализм способен моментально улетучиваться — сохраняется удивительная способность — особенно у партийных «чудодеев» — отказаться от собственных убеждений, ампутировать их в 24 часа.

Некритичность, готовность подчиниться («агрессивная послушность»), сверхпластичность и подверженность лозунгу, агрессивная жестокость невменяемой толпы, нетерпимость к сопротивлению, сомнению — все эти черты общественного сознания не только сохраняются, но и получают мощный импульс развития. Экономический кризис и политическая неоднозначность создают исключительно благоприятную среду для новой волны нетерпимости и мифотворчества. Общественное сознание чрезвычайно уязвимо для различного рода паник, слухов и самозванства. Примитивные идеи легко подхватываются и распространяются. Общественное мнение, если не религиозно, то очень доверчиво. Все кажется, что есть кто-то, кто откроет какую-то сокровенную истину и жизнь враз от этого переменится. В этой ситуации сами собой появляются самозванцы-носители этой «истины».

Правда наступает и время реакции на самозванцев, их ограничение и даже, как показывает опыт Б. Н. Ельцина, — самоограничения. На всех уровнях — от политической борьбы и национальных распрей, до разбойной конкуренции на рынке идут болезненные процессы взаимных обид. Все делают друг другу больно, натываясь друг на друга, и в этом можно видеть начавшийся процесс взаимооплотнения. Думается, однако, что надежды на подобным образом структурирование социального пространства все-таки преждевременны.

Парадокс в том, что общество оказывается лучше подготовленным к тоталитаристскому и самозванческому манипулированию, чем даже в 1918 году или в конце 1920-х. Более того, с 1988 года стала все более явно вырисовываться тенденция, альтернативная курсу апреля 1985 и августа 1991 годов. В ней одновременно отвергаются и совдеповские социалистические реалии, и идеи демократического

и экономического обновления. Тенденция эта набирает силу самим ходом развития событий.

Реализуется давно предсказанный синтез красной и черной идей, нарастает фашизация общества. Реализация стремления породить тоталитарный режим в очищенном виде вполне соответствовала бы общей российской тенденции очищения до эйдетической чистоты безответственной нетерпимости имперского сознания. Не просто возрождение мифократии, а утверждение идеи мифократии. Такой курс имеет очевидную социальную базу, опирается на интересы немалых слоев общества. Развращенных выводиловкой и уравниловкой «трудящихся» интересует гарантия заработной платы, желательно — немалой, еще лучше — индексированной по ценам. Эти интересы смыкаются с интересами чиновничества в «сильной власти», что, в свою очередь, стыкуется с интересами хозяйственников, бизнесменов, заинтересованных в свободе рук на рынке при сильной политической власти. Параллелограмм сил очевиден.

Многообразные «крепкие хозяйственники» — ориентируются на свободу без ответственности, на неизбывную «халяву». Ответственность же традиционно возлагается лишь на государство, на власть. Поэтому нынешняя «свободная» Россия — это не свобода=ответственность, а все та же российская воля, точнее — вольница и беспредел.

Нынешнее халявное кормление многолико. Постсоветский человек — не экономический человек. Он — человек проедающий. Сначала — провиант с затонувшего корабля России, а затем — с оставшегося плота СССР. Он развивает свою — трофическую — экономику. Новый русский капитализм — трофический капитализм. Он чужд идее капитала, *cash* на Руси значит не наживу даже, *на поживу*.

На новый уровень вышло российское смертобожие. Официозный дизайн и заигрывание с темой смерти в андерграунде дополнились прямой некрофилией, когда героями становятся реальные убийцы, килеры и рэкетеры. Более того, это насилие и смертобожие стало реальной повседневной практикой взрывов, убийств и т. п.

Все более очевидной становится мысль, что дело не в деньгах, сырье, оборудовании, даже не в менеджменте, а в людях, которые могут разворовать, профукать и извратить все это. В разоренных душах — пустота, а бездонную пустоту можно наполнить чем угод-

но, а при желании — и опускаться до бесконечности. Вот и шарахается интеллигенция: то наделяя народ бесконечным духовным богатством (из вакуума, тем более — духовного можно извлечь практически любое), то в ужасе шарахается от него. «Россия, ты одурела!» — провозгласил с экранов телевизоров Ю. Карякин — один из шестидесятников-властителей дум интеллигенции.

Шараханья эти уже привели к обращению к «русской идее». «Россию спасет русская идея»??? Жизнь в идее обладает привлекательностью. Ты оказываешься не просто живешь, а воплощаешь идею. Человек не может жить в бессмысленном мире. А тут существование приобретает глубокий смысл. Можно себя не щадить, но и других не пожалеть. Во имя идеи. И нет человека, нет его личной ответственности, нет свободы, а есть идея. Получается очередной призыв к свободе воли как воле к неволе.

Более того, жизнь в идее сохраняет все ту же установку на историческую безответственность граждан России и ответственности каких-то внешних сил.

Состояние оккупации — константа власти в России. Но эта оккупация — результат вовсе не вторжения извне, вражеского проникновения, облегченного внутренним предательством, как полагают наши «патриоты». Оккупация — это и есть само российское государство. А «патриоты», принявшие Золотую Орду, Петра, большевиков, веками сотрудничая с какой угодно — любой, лишь бы — сильной, властью, они и есть исконные русские коллаборационисты.

Русская власть никогда не бывала и не умеет быть национальной властью. Но русские люди были и во многом остаются «племенем власти» (Г. Павловский), не только социумом, но и «Этносом власти» (М. Гефтер). Мы такие же славяне, как и скифы, как и «евразийцы». Наша идентичность во власти и относительно власти. *Summa Rossiae* — духовно насыщенная, культурно мощная, созидательная, в своей норме — нечеловеческая, не нуждающаяся в свободе человека и в свободном человеке — русская власть.

С опаской поэтому смотрят за развитием событий в России даже самые близкие по духовному и историческому опыту народы. Так, лидер Национального фронта Беларуси З. Позняк писал в 1994 году о России: «Существование этого государства драматично для самого же российского общества прежде всего тем, что в нем в силу его имперского содержания не сформировались

полноценная европейская русская нация и полноценное европейское национальное сознание. Это лоскутный народ без очерченной национальной территории, перемешанный с финно-угорскими, тюркскими, монгольскими и другими анклавами, распыленный в сибирских и азиатских колониях. Доминирующее его сознание не национальное, а имперское по сути. На имперском сознании построена идеология и основана ментальность подавляющего большинства русских... Это сознание деструктивно».

Оснований для негативных оценок и пессимистических прогнозов более чем достаточно. На протяжении всей нашей истории — как это видно и из проведенного рассмотрения — нарастает и приобретает все более отчетливые формы безответственная нетерпимость, ее содержание приобретает все более очищенный, рафинированный вид, она становится все более явным принципом общественного устройства и индивидуального сознания. Можно сказать, что в наше время достигнут предел: либо российское общество действительно станет воплощением чаадаевского пророчества — идеи-урока «как не надо» другим народам и странам, «Черной дырой», угрожающей существованию всей цивилизации, либо оно пройдет радикальное духовное обновление, своего рода нравственную реформу.

Приходится иногда слышать вопрос — а стоит ли вообще рационализировать абсурд? Не имеем ли мы дело просто с неким историческим недоразумением? Например, захватом власти полубезумным уголовником. Я в таких случаях всегда спрашиваю — это вы о ком? О Грозном, о Петре, о Ленине, о Сталине или о ком еще? Или это уже закономерность? Пессимизм методологически более плодотворен и оптимистичен, чем оптимистические векселя или сведение проблемы к абсурдистскому выверту истории.

Начиная с абсурда, исходя из него, мы оказываемся беспомощными перед лицом очередного абсурда. Только поняв его природу и неслучайность, получив абсурд в итоге рационализации, можно пытаться противостоять его силам — с одной стороны, и радоваться его поражениям, как бы неожиданны они ни были — с другой. Это будет действительно правдой, в отличие от спасительной лжи псевдооптимизма, закрывающего глаза на удивительно последовательный ход развития данного духовного опыта к возможности конца света в отдельно взятой стране.

Очевидно, что глубокое фиаско в России потерпела отнюдь не только административно-распределительная экономика, но и социально-культурный тип целостности российского общества. Нежизнеспособными оказались, не выдержали проверку временем политический авторитаризм, имперский тип национальной интеграции, приверженность уравнительной справедливости. И главное — неспособность преодолеть маяту маятника амбивалентности добра и зла, поставить пределы многообразным формам самозванства.

Российский потенциал свободы и ответственности

Имеется ли в российском духовном и историческом опыте потенциал свободы? Если — да, то тождествен ли он либерализму, и тогда — почему тот оказывается до сих пор столь несостоятельным и невостребованным? Если — нет, то имеются ли в российской культуре иные импульсы и ткани свободы? Разумеется, поиск ответов на эти вопросы имеет смысл только при условии признания свободы в качестве чаемой ценности, необходимого фактора развития российского общества. Впрочем, так же как и при условии принятия России в качестве желаемого должного. Условия эти не лукавы. Вся российская история, включая советский и постсоветский периоды, свидетельствует об особой напряженности, если не стрессогенности постановки проблемы свободы в российском контексте. Дело доходит до несовместимости и противопоставления России и свободы.

Речь идет не только о периодически раздуваемой (но никогда полностью не потухающей — и не только на Западе) мифологии «империи зла», противостоящей свободному цивилизованному миру. В отечественных пределах также всегда с различной степенью активности присутствует идея отрицания ценности свободы для особого пути России. Делается это чаще всего по отношению к либералистскому пониманию свободы, ценностям и либеральной демократии, которым отказывается в российских перспективах¹.

Парадоксальность постановки и попыток решения проблемы «Свобода и Россия» на путях либерализма отметил недавно А. С. Панарин, согласно которому «современные отечественные либералы

¹ См., напр.: Духовность России: традиции и современное состояние. СПб., 1994. С. 23.

попали в ловушку», разделяя со своими западными единомышленниками «мнение о том, что тоталитаризм неразрывно связан с историческим и культурным наследием России, с ее специфической природой. Либерал, таким образом понимающий истоки тоталитаризма, автоматически ставится в положение кощунственного ниспровергателя национальных святынь. Его консенсус с нацией делается невозможным»¹. Россия и свобода — две вещи несовместные?

Серьезный анализ показывает не только преемственность, но и существенное развитие — до эйдетической чистоты — ряда сюжетов российского духовного и исторического опыта в советский (тоталитарный) период. Но распад СССР — наследника российской империи — осуществился под флагами ценностей либеральной демократии: независимости, демократии, национальной самостоятельности. По этим же позициям испытывает напряжение и российский федерализм. Не случайно автор с развитой логической культурой доводит дело до метафизического противопоставления российского коммунизма и либерального западнизма². И тогда перспективы либерализма в России оказываются связанными с... отрицанием России как историко-культурной сущности. Или Россия, или либералистское — что?

Сказанное лишней раз подтверждает тезис о поверхностности и несостоятельности воспроизводства западных либералистских прописей в русской ситуации. Поэтому представляется важным решение промежуточной задачи выявления существенных характеристик либерализма и их соотнесение с нормативно-ценностным содержанием российского духовного опыта.

Типологической для либерализма, в том числе и российского, является идея автономности различных сфер деятельности: нормы ценности и цели одной сферы деятельности не могут быть обоснованы нормами, ценностями и целями, принятыми в другой. Логическим принципом, обосновывающим эту идею в классическом либерализме является невыводимость прескриптивов (нормативных, оценочных, императивных) высказываний из высказываний

¹ Панарин А. С. Потенциал и лимиты политики державности в «новом курсе» // Кредо и кодекс власти: обновление политики российского президентства. (Этика успеха. Вестник исследователей, консультантов и ЛПР. Вып.7.). М.; Тюмень, 1996. С. 176.

² Зиновьев А. А. Запад. Феномен западнизма. М., 1995.

описательных¹. При этом важно помнить, что только последние могут быть истинными или ложными. Короче говоря, согласно этому принципу, человеческая деятельность в целом не имеет и не может иметь единых и общих оснований. Нормы, ценности и цели не могут быть выведены из каких-то научных, философских или религиозных представлений о мире. Каждая сфера деятельности (культуры) как нормативно-ценностная система задает свой контекст осмысления. Поэтому собственно либеральная идеология может опираться только на сознание этой относительности человеческих знаний и стремлений, влекущее обязанность уважать всех людей и свободу, предполагая разумно (рационально) выстроенный скептицизм и критицизм.

Но именно этот формальный принцип и не был воспринят русским либерализмом. Напротив, почти все отечественные либералы от К. Д. Кавелина и А. В. Дружинина до Б. Н. Чичерина и П. И. Новгородцева стремились вывести автономию того или иного вида деятельности из различных метафизических утверждений о сущности человека. Более того, русские либералы были единодушны в понимании автономности как части, формы проявления некоего изначального единства. Это резко отличает русский либерализм от западноевропейского (с его неслучайной, как теперь ясно, неокантианской и позитивистской ориентацией), объясняет его концептуальную непоследовательность и слабость, а главное — проясняет его архетипическую близость со своими российскими идеологическими и философскими противниками.

По замечанию К. Д. Кавелина, индивидуально акцентуированная Европа до совершенства выработала теорию общего, абстрактно-отвлеченного, потому что оно было слабо и требовало поддержки. Большое место России — пассивность, стертость личности. Поэтому именно в России предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самодеятельности и воли². Эта работа и была проделана русской религиозной философией, литературой, либерально настроенной университетской философией. И та, и другая, и третья понимали личность как часть целого, причем такого целого, которое не завершено без каждого своего члена. В. С. Соловьев

¹ Бродский А. И. Об одной ошибке русского либерализма // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 154–159.

² Кавелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1897–1907. Т. 3. Стб. 884–885.

называл такую целостность «положительным всеединством», а Н. Ф. Федоров квалифицировал как основу «общего дела» — обустройства всего космоса. Даже атеистические, революционно-демократические и нигилистические течения выработали определенный тип благочестия, самоотречения и служения — вплоть до подвига и самопожертвования во имя общего дела. Применительно к личности — понятию, важнейшему для трактовки (не только либералистской) свободы — речь идет о соборности как собранности человеческих душ в некотором единстве, прежде всего — единстве веры и любви. Отдельная душа понимается не как изолированная монада, а как уникальный момент совместного духовного существования.

Идея преодоления крайностей индивидуализма и поверхностно-коллективизма выглядит чрезвычайно привлекательной — настолько, что иногда трактуется как сердцевина русской идеи, как «определенный ответ» на вопрос: «Что такое Россия?», который дала «вся наша история и наша национальная мысль». «Россия — это Собор земли, державы и церкви, то есть единство духа, царства и гражданского общества», «изначально присущий ей образ единства “верхов” и “низов”, власти и народа», «исходное согласие, изначальное единство идеалов и интересов всех русских православных людей, независимо от их возраста, положения и богатства»¹.

Неистребим утопизм в российском духовном опыте. Где и когда на Руси был осуществлен этот Собор? Противостояние народа и власти, перманентный внутрицерковный раскол, противостояние и нетерпимость в обществе, гражданские конфликты и войны — или этого всего не было? Или речь идет об очередном заклинании желаемого в действительное? Скорее всего мы имеем дело с выражением тоски по тому, чего не было и нет. У кого что болит, тот о том и говорит. Стремление к единству объединяло и правых и левых, и верхи и низы, которые, тем не менее, до сих пор никак не объединяются — несмотря на все слова, призывы и заклинания «не делить страну на красных и белых, на победителей и побежденных». Раздираемое коллизиями общество держалось исключительно силой власти, подминавшей под себя и гражданское общество и веру (церковь). Выразительнейший пример «изначального соборного единства» еще в XI веке церкви, государства и народа дал в своем «Сло-

¹ Духовность России: традиции и современное состояние. С. 19–23.

ве о законе и благодати» митрополит Илларион, писавший, что «не было ни одного, кто воспротивился бы благочестивому его (князя Владимира) повелению, а если кто и не по доброй воле крестился, то из-за страха перед повелевшим, поскольку благоверие того было соединено с властью»¹.

Высокая идея соборности в социальной философии выразилась в обосновании теократии (В. Соловьев), в идеологии — в известной уваровской триаде, в религиозной сфере — в оформлении идеи Святой Руси («земли святорусской»), включающей в себя и ветхозаветный рай и новозаветную Палестину². На практике это оборачивалось идеологическим и духовным обоснованием и оправданием имперской экспансии по всем азимутам и полным попранием личности. С эйдетической чистотой это было реализовано сталинским режимом.

Не случайно сама логика утопического иллюзионизма приводит его к оправданию сталинизма. «...Сверхзадача русского коммунизма как раз и заключалась в объединении гражданского общества и государства под знаком общей идеи — пусть даже по-марксистски истолкованной и по-ленински заостренной. По сути дела, в советский период в России не было отдельного государства и отдельного гражданского общества — это была единая “социалистическая соборность”, то есть попытка жить на земле по правде, но без Бога. Так возникла по-своему уникальная ситуация “злого добра” и “доброе зло” в советской России, где архипелаг Гулаг сочетался с массовым порывом первых пятилетних строек, а колхозы и коммунальные квартиры были несущими ячейками гражданского общества коллективистского типа». И далее: «...коммунистический соблазн может быть прощен — именно в силу неслыханных мук и жертв, которых он стоил ее народу, именно в силу его бескорыстности и беззаветности»³. В этой фактической апологии все замечательно: от «пусть даже» и «неслыханных мук» до «доброе зло» и «беззаветности».

Речь идет не просто об идеализации бесчеловечного прошлого, а о возведении его в мировоззренческий принцип. Какое уж тут разделение властей, гражданское общество и права человека —

¹ Идейно-философское наследие Иллариона Киевского. М., 1986. С. 55.

² Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности; Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

³ Духовность России: традиции и современное состояние. С. 21–22.

«массовый порыв» и «несущие ячейки», оправданность любых жертв бескорыстием и беззаветностью. «Варварский народ тот, — писал С. М. Соловьев, — который сдружился с недостатками своего общественного устройства, не может понять их, не хочет слышать ни о чем хорошем; напротив, народ никак не может назваться варварским, если, при самом неудовлетворительном состоянии, сознает эту неудовлетворенность и стремится выйти к порядку лучшему»¹.

Выработав высокий идеал духовности, но не имея ему опоры в реальности, русская философия свободы попала в безвоздушное пространство между призывом «Смирись, гордый человек!» и чело-векобожеским самозванством. И то и другое — свобода воли как воля к неволе. А русский либерализм попал в замкнутый круг, в ловушку. Русским либералам оказалось нечего противопоставить своим идейным противникам на практике. Не видя в условиях торжествующего самовластья реальных основ свободы, они питали надежды на ту же власть, апеллировали к ней же. Вопрос о свободе в российском контексте стал вопросом о власти. В совершенно аналогичной ситуации находится и нынешний российский либерализм, отнюдь не всегда совпадающий с демократией: не доверяя электоральному большинству, он тяготеет к авторитарному режиму личной власти, что и показал ельцинский режим.

Проблемы личности и свободы, зачатые в словесные формы соборности, но не решаемые реально, оборачиваются проблемой личности первых лиц государства. До сих пор сохраняют актуальность слова К. Д. Кавелина, обращенные к одному из оппонентов: «Вот на эти-то два факта — отсутствие культуры и чрезвычайное развитие личной государственной власти, — вы не обратили должного внимания. А об них-то, мне кажется, должны разбиться в прах все попытки создать в России, в скором времени, какую-нибудь прочную общественную и политическую организацию. Захочет талантливый царь — она будет; не захочет он или его преемник — она разрушится. Нет такой власти, которая бы могла призвать ее к жизни помимо власти царской»². Отсюда упования на батюшку-царя, эпическое самозванство. А поиски виноватого властителя, история в сослагательном наклонении («если бы Ленин прожил еще 20 лет»),

¹ Соловьев С.М. Собр. соч. СПб., б.г. Стб. 803.

² Кавелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Стб. 1101.

«культ личности» и «волюнтаризм», «перестройка», «управляемая демократия», «электоральный авторитаризм», голосование не за программу, а за личность — все это реалии нашего времени. Всех волнует вопрос о власти, но исключительно в плане воли и мотивов первых лиц, но не заботит собственная личная свобода. Забота о процедурах, гарантиях и т. п. интереса не вызывают — кто бы ни начинал об этом разговор. Не понятый в прошлом веке К. Д. Кавелин, правозащитники от В. С. Есенина-Вольпина до А. Д. Сахарова и С. А. Ковалева, фигура А. И. Солженицына вызывали общественный интерес только в качестве страдальцев от режима. Но слова о личности, о правах человека, о возрождении земства и выращивании власти снизу остаются не услышанными, невостребованными, отодвигаемые — как нечто скучное.

В этой связи трагикомично выглядят декларации об очевидном либерализме русской идеи и соборности на том основании, что в основе концепции человеческой свободы в философии всеединства лежит христологический догмат: абсолютная ценность личности обосновывается божественной природой Христа. Но именно это «ядро либерализма в основной теме русской религиозной философии» и предполагает неприятие «других основоположений либерализма»: правовых гарантий личности, упорядочения социальных отношений и прочих «выдумок либералов»¹. Либерализм получается наподобие круглого квадрата. Что же касается христологического ядра либерализма, то ни в коем случае не отрицая роли иудео-христианской традиции в становлении идеи свободы, нелишне будет помнить о том, что для периодов религиозного расцвета характерно именно не только безразличие к правам человека в современном смысле, бедности и угнетению, но и восторженное оправдание насилия и геноцида. Возведение же прав человека в принцип международного права — заслуга отнюдь не теософии (в том числе и православной), а именно «выдумок либералов».

Идея соборности как свободного союза свободных людей столь же русская, как и французская, и американская. Свобода — она «и в Африке» свобода, вне зависимости от способа ее метафизического осмысления и выражения: то ли как соборность, то ли как кантовская свобода воли — модификация категорического императива.

¹ См. напр.: *Ермичев А. А.* О мнимой ошибке русской философии. // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1995. Вып. 4. С. 184–185.

Дело не в том, чтобы стать «как на Западе», а в том, чтобы перейти от слов о высокой духовности, нравственной правде и соборной свободе к поступкам и жизни по ним, от модальности *de dicto* к модальности *de re*, от слов и заклинаний к реальности и делам. Сколько ни говори «Халва, халва...» — во рту слаще не станет. И какая разница, кто говорит о «халве» — то ли романтик всеединства, полагающий, что великую идею почему-то всегда извращают при попытках реализации, то ли либерал-западник, тоже обижающийся на реальность и электорат. Простое заимствование либерализма потому и отторгается российским духовным опытом, что берется «готовый продукт» (*black box* без знания в кончиках пальцев его сделанности), не имеющий органических связей с реальной культурой, в них не укорененный.

Поэтому главная задача заключается в поиске реального культурно-исторического опыта свободы, сегментов российского общества, в которых реализовывался опыт автономного (от государственной власти) существования.

И такие поиски нетривиальны. Помимо социальной базы рационального либерализма — университетской профессуры и приват-доцентов — условию автономности в определенной степени отвечал круг «свободных» профессий, творческая, в первую очередь — художественная интеллигенция. Именно через литературу и искусство в России возникла и развилась сознательная оппозиция существующему строю. Поэт в России, действительно, больше, чем поэт. По крайней мере до самого последнего времени человек искусства был и просветителем, и учителем жизни, и пророком.

Каждый образованный человек в России с большим пиететом относится к российской культуре начала века, давшей мощный импульс мирового значения развитию искусства, науки, техники. Импульс настолько мощный и яркий, что эта культура получила название «Серебряного века», «Русского ренессанса». Важно только помнить, что это был расцвет городской, имперски собирательной культуры, во многом оторванной от культуры народной. Более того, культура Серебряного века уже существенно противостоит и власти, пытаясь жить своей, самодостаточной жизнью.

По авторитетному свидетельству активной участницы «Русского ренессанса», «декадентской мадонны» — З. Гиппиус, для духовной атмосферы начала века было характерно ощущение душного

парника, неестественности, расцвета «цветов зла», ключевым было слово «вырождение»¹. Декаданс и истерия сочетались со стремлением прочь из аномального мира к новой, невиданной и неслышанной сверхчеловеческой норме по ту сторону добра и зла. Приблизить смерть больного. Помочь ему умереть. Рожденный ползать летать не может. Слушайте музыку революции. Пусть сильнее грянет буря. В этом плане М. Горький, А. Блок, Л. Рейснер — фигуры типологически единые.

Доходящее до эсхатологизма несогласие с существующим — духовный опыт всей российской культуры. Все мыслящие так или иначе, но всегда были «против». Но в предыдущих разделах уже достаточно сказано о мировоззренческой и духовной ответственности российской интеллигенции за катастрофу 1917–1922 годов и за 70-летие тоталитаризма в России. Именно ей принадлежит особый культ протеста. Одна ее часть самоунижалась перед «народушком», а другая звала его к топору, заигрывая с бунтом и насилием, превращая слово «либерал» в презрительное ругательство. Главным невменяемым персонажем российской истории была именно интеллигенция, безответственная как по отношению к народу, так и по отношению к власти — чего только стоят истории ее властвования в 1917 году, или опыт «перестройки». Это опыт применения к государственным делам практики культурно-просветительных обществ, в которых было много разговоров, взаимной критики, пикировок, но мало дела.

Российская интеллигенция, оторванная от народа и расшатавшая лодку государственности, оказалась несостоятельной перед своеобразным гением Ленина, выразившимся в способности объединить массовое сознание и государственность, обратить стихию местничества и сепаратизма на государственное строительство, в адекватности почвенным устремлениям — таким как популистские идеи народовластия, славянофильская апология народного духа, нравственный ригоризм, идея сильного государства, великодержавный мессианизм, когда Россия предстает выразительницей всего несправедливо эксплуатируемого и страдающего человечества.

Гремучая смесь этой «соборности» — самозванство, безответственная нетерпимость и невменяемое насилие — была выпущен-

¹ Гунпиус Э. Н. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991.

на большевиками, как джинн из бутылки, была воплощена в ткань общественной жизни. Эту тотальную безответственность могла остановить либо капитализация (история с НЭПом показала, что критическая масса нетерпимости оказалась слишком велика), либо сверхпроизвол сверхсамозванства. Что и было осуществлено Сталиным, придавшим произволу, нетерпимости и насилию официальный государственный характер каждодневной практикой партийно-государственного аппарата. Дальнейшее было только делом времени — насколько растянется процесс обессиливания нации этим насилием.

Разрыв культур, власти и народа, отсутствие зрелого среднего сословия, вместо конструктивно-стабилизирующей роли которого Россия имела социальную активность идеологически перегретой, но социально безответственной интеллигенции — все это и реализовало трагический российский сценарий. Мудрый М. М. Пришвин, предпочтший интеллигентским тусовкам общение с природой, как то заметил, что петербургская и московская интеллигенция накануне революции «держалась за столб дыма — ветер и подул».

Однако на Руси был не только опыт интеллигентских духовных исканий. Ни в коем случае нельзя пройти мимо опыта народного свободомыслия, сдетонированного в России расколом. Стремление к сохранению веры отцов, сбережению ее от поругания вызвало мощный импульс самоорганизации, просвещения, обостренного отношения к нравственности и ответственности в староверческих общинах. Если где и сложилось «самобытное православие», так это в этих общинах. Своеобразие этой народной «реформации по-русски» состояло в том, что она возникла не как пересмотр догматов, а как реакция («контрреформация») в ответ на такой пересмотр, который сам по себе был как раз возвращением к адекватной конфессиональной практике.

Показательно, однако, что последствия этой народной «реформации-контрреформации» для практики хозяйственной жизни были те же, что и на Западе. Действительно, большую часть процветающих российских капиталистов начала века составляли именно староверы, а также выкресты из мусульман и иудеев. Мы еще вернемся к универсальному социально-культурному механизму, стоящему за этим фактом.

К народному опыту и потенциалу свободы следует отнести и общину (мир), обусловленную самим способом хозяйствования и образом жизни русского крестьянина. Несомненный интерес пред-

ставляет вопрос о возможных элементах варяжства в русской общине — например, выразившиеся в специфическом представлении о справедливости как поделенности на всех достигнутого результата (урожая или военного похода). По крайней мере община — несомненный способ самоорганизации, и поэтому может рассматриваться как зачаток гражданского общества.

Другой формой такой самоорганизации было казачество — как в узком смысле (казачий круг и другие проявления самоорганизации), так и в широком — как способ самоустроения вольнолюбивых русских людей, бежавших от крепостничества и в поисках лучшей доли от центральной российской власти за Урал, в Сибирь, до Тихого океана, на Аляску и в Калифорнию. Уникальный факт в истории: не ведя колониальных войн (если не считать до сих пор не оконченную кавказскую) Россия колонизировала шестую часть суши за счет разбега наиболее здоровой части основного этноса.

И наконец, это земство, игравшее заметную и все возрастающую роль в дореволюционной России. Земство было уже реальным цивилизованным выражением жизни начавшего складываться российского гражданского общества. Земцы организовывали переписи населения, занимались организацией народного образования, просвещением и обучением пореформенного крестьянства эффективными способам ведения хозяйства, землепользования.

Не случайно именно эти ростки гражданского общества были прежде всего раздавлены большевистским режимом.

Вопрос о свободомыслии в советское время достаточно нетривиален. Должна ли речь идти обо всех альтернативах насаждаемой идеологической доктрине? И тогда с довольно вескими основаниями к носителям духовной свободы можно относить практически всех репрессированных режимом: за веру, за идеологические и политические разногласия, за научные взгляды и т. д. и т. д. Действительно, разве иметь свои взгляды и мнение, публично их выражать — не проявления свободы? Или же речь должна идти только об акцентуированном свободомыслии, осознанном отстаивании приоритета прав человека, отстаивании свободы творчества. В этом случае свободомыслие совпадает с диссидентским движением, имеющим явно выраженные либералистские интенции.

Социальная база диссидентства была и достаточно широка и узка одновременно. В принципе диссидентом (инакомыслящим)

мог стать и становился любой мало-мальски образованный человек, задумавшийся о происходящем вокруг него. Однако социальные центры советского свободомыслия были все-таки локальны — это были научно-техническая и художественная интеллигенция. Именно эти две среды и поставляли лидеров мнения в диссидентском движении, в том числе — такие фигуры общемирового значения, как А. Д. Сахаров и А. И. Солженицын. Однако позиции каждой из этих социальных групп были двойственны.

Художественная интеллигенция апеллировала прежде всего к опыту и наследию российского авангарда начала века. Парадоксальность заключается в том, что именно авангардисты с энтузиазмом приветствовали большевистский переворот, разрушение «отживших» культуры и искусства, строительство новой жизни «с чистого листа», воспитание «нового Человека», задавали тон в культурной политике первых лет советской власти. Короче говоря, мировоззрение «победителей» и русского авангарда было архетипически едино в своем утопизме, активизме, антигуманности, оправдании насилия. Б. Е. Гройс весьма убедительно показал¹, что конфликт Сталина и авангарда фактически был конфликтом авторского права на программы переустройства мира и человека, фактически — борьбой за власть в искусстве и не только. Пожалуй, именно этим объясняется, почему крах идеологической доктрины и официального искусства не вызвал бурного расцвета свободолобивого андерграунда, на поверку оказавшегося зеркальным двойником официоза, питавшегося энергетикой противостояния и ерничания. Подобно Шерлоку Холмсу и профессору Мориарти, в объятиях друг друга официоз и андерграунд рухнули одновременно. К радикальному отрицанию ценности свободы пришел и А. И. Солженицын, объявивший ее «бессмыслицей» в гарвардской речи 1973 году.

Научно-техническая интеллигенция, по данным авторитетных и обстоятельных социологических исследований, в советское время была наиболее продвинутой («опережающей») социальной группой². Практически все социально-культурные нововведения (от авторской песни до оздоровительного движения и от самиздата до видео) инициировались и осуществлялись научными работниками

¹ Гройс Б. Е. Утопия и обмен. М., 1993.

² Художественная культура и развитие личности. М. 1987; Фохт-Бабушкин В. У. Художественная культура: проблемы изучения и управления. М., 1986.

и ИТР, занятыми в непроектной сфере. Свободомыслие в этой среде было наиболее аргументировано, рационально¹, позитивистски ориентировано, в наибольшей степени тяготело к классическому либерализму, выдвинуло такие яркие фигуры общенационального масштаба, как В. С. Есенин-Вольпин, А. Д. Сахаров, С. А. Ковалев. Не случайно и такое количество нынешних успешных предпринимателей являются выходцами именно из этой социальной группы. К сожалению, в интересующем нас плане постперестроечные реалии лишили эту социальную среду ближайших перспектив — оказались подорванными сами физические условия существования этой среды, которая могла стать основой действительного возрождения страны. И дело не только и не столько в пущенном на ветер научно-техническом потенциале, сколько в потенциале интеллектуально-нравственном, имевшейся критической массе социальной базы реформ, оставшейся невостребованной «реформаторами».

Подводя некоторые предварительные итоги, можно признать, что российско-советский духовный и исторический опыт дает мало перспектив формированию либерализма классического типа. Его необходимыми условиями, фоном, почвой являются автономное существование, дающее возможность самостоятельного принятия решений и принятие ответственности за эти решения и последствия их реализации, соответствующие правовая культура и гарантии, то есть такие реалии социальной жизни, которые в России могут быть отнесены в далекую перспективу.

Но возможна и иная постановка вопроса. Правосознание и самодостаточная автономность — факторы достаточно формального характера, буквально оформившие конкретный культурно-исторический опыт *Abendlandes*. Либеральная демократия в Западной Европе и на севере Америки приняла свои нынешние формы в результате длительного и извилистого исторического процесса. В этой связи достаточно вспомнить болезненные процессы демократизации либерализма в Англии, либерализации демократии

¹ В этом плане специального внимания заслуживает роль советского логического научного сообщества и распространения логического образования, интереса к методологии науки. См.: Тульчинский Г. Л. Логика в советском обществе // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Л., 1990. Ч. II. С. 62–64.

во Франции, извилистый путь становления демократии в США¹. Не существует ли в российско-советском опыте содержательных предпосылок, возможно недостаточно отрефлектированных, которые могли бы аналогичным образом оформиться в специфически российское понимание свободы. Такой опыт должен содержать: а) наличие конкретных интересов — то, что иногда ошибочно отождествляется с индивидуализмом; б) рациональность, включая рациональную аргументацию по выражению и защите интересов; в) персонализм как нравственную зрелость личности (свобода как ответственность). Особого внимания заслуживает персоналистская составляющая. В XX веке давление цивилизации на личность достигло того предела, где начинается ее рассеивание и распад. Дело теперь не столько в том, чтобы развить свою личность, сколько в том, чтобы сохранить свое индивидуальное лицо в обезличивающем потоке общественной стихии. Поэтому все острее осознаются тупики как оголтелого индивидуализма, так и коллективизма. Будущее принадлежит не им, а именно персонализму, где конфликт между обществом и индивидом имеет шансы быть разрешенным на основе конкретного утверждения свободы и ответственности как человеческого не-алиби-в-бытии².

Указанные три обстоятельства составляют одновременно минимум и максимум того, что необходимо для формирования и последующей социальной институционализации (прежде всего — правовой) идеи свободы. Имеются ли эти составляющие в российском культурно-историческом и духовном опыте? Не проходим ли мы мимо них, гоняясь за русским призраком либерализма?

В этой связи особого внимания заслуживает вопрос о понимании и оценке коллективизма как одной из основных составляющих российского и советского духовного опыта. С либеральных позиций он оценивается как одно из главных препятствий преобразования общества, лишаящее личность мотивов свободного и ответственного отношения к труду, своей жизни в целом. Поэтому условием успешной модернизации оказывается слом традиционной нравственности — в противном случае Россия оказывается обреченной брести по обочине столбовой дороги исторического прогресса. С по-

¹ См.: *Шлезингер А. М.* Циклы американской истории. М., 1992; Харц Л. Либеральная традиция в Америке. М., 1993.

² См. также: *Левицкий С. А.* Соч. Т.1. Трагедия свободы. М., 1995. С.363–366.

зиций же изоляционизма и «особого пути» коллективизм трактуется как особое качество российской духовности, проявление соборности, напроочь отрицающее ценности модернизации, связываемые с индивидуализмом и потребительством.

Диаметрально противоположные позиции сходятся в главном — в оценке важности коллективизма как фактора преобразования и в трактовке жесткости его связи с «рыночными» ценностями свободы. Насколько верно это убеждение. Ведь простое обращение к фактам порождает серьезные сомнения. Разве японцы, корейцы, китайцы — меньшие коллективисты, чем русские? Скорее наоборот. Но почему-то в Японии, Корее, Китае традиционный коллективизм не препятствует рыночной модернизации, даже способствует большей эффективности менеджмента, а в России почему-то становится камнем преткновения.

Обе упомянутые оценки часто подкрепляют свою аргументацию ссылками на авторитет М. Вебера и прежде всего — на его работу «Протестантская этика и дух капитализма», в которой убедительно доказано, что Реформация явилась важнейшей и необходимой предпосылкой экономического преобразования (капитализации) западного мира. Однако в классической работе М. Вебера имеется одно обстоятельство, которое почему-то часто упускается из виду: в ней речь идет не о протестантизме вообще, а о нравственной культуре протестантских общин прежде всего кальвинистского толка, методистах, баптистах, анабаптистах и т. п. Капитализацию западного мира, включая север Америки, осуществляли именно эти общины со свойственной им ригористической нравственностью. Существование религиозной общины в конфессионально, культурно, а то и этнически чуждой среде предполагало необходимость обеспечения воспроизводства этой общины: сохранение священных текстов, традиций, воспитание детей и т. д. Это, в свою очередь, предполагало активную хозяйственную деятельность с изрядной мотивацией самоограничения, а то и самоотречения, аскезы индивида во имя интересов общины. Иначе говоря, речь идет о довольно коллективистской нравственной культуре по отношению к хозяйственной и трудовой деятельности — в том числе.

Апологет современного капиталистического либерализма П. Бергер подчеркивает, что «капитализм нуждается в общественных институтах, которые уравновешивают обезличенные аспекты

индивидуальной автономии и общинного солидаризма»¹. По мнению П. Бергера, индивидуалистическая автономия вообще не является неотъемлемым качеством экономической культуры капитализма. Опыт стран Восточной Азии подтверждает этот тезис убедительно и наглядно. На оголтелом потреблении и хватательном инстинкте рыночную экономику не построить, особенно современную. Но это не только современная особенность. Так было всегда.

Это наблюдение позволяет сделать вывод, что М. Вебером описан важный, но частный случай следствий существования общины (клана) в противостоящей социально-культурной среде, задающих духовные предпосылки развития общества. Динамику этого развития всегда и везде задают общности кланового типа, маргинальные по отношению к культуре среды. Острое переживание отъединенности от греховного мира, спасительного завета и избранничества, вплоть до призвания и служения, создают уверенность в необходимости активной деятельности. В культуру как бы оказывается встроенным субкультурный механизм изменения культуры. Природа таких культурно маргинальных кланов может быть различной — конфессиональной, национально-этнической, сословной, семейной... И именно их клановая маргинальность является общим случаем, а то, на какой основе создалась община, что обеспечивает ее сознание «Мы» — является частными проявлениями. И исторический опыт подтверждает этот вывод. Без учета этого обстоятельства оказывается необъяснимым опыт еврейской, армянской, китайской диаспор, для нравственной культуры которых характерна высокая степень мотивации на активную хозяйственную деятельность. В ряде случаев она дополнительно усиливалась прямым противодействием среды, например, запретами на владение недвижимостью, следствием чего стало вытеснение представителей скотоводческой и земледельческой культур в коммерческую деятельность. Капитализацию японского общества осуществили остатки феодальных кланов. В Африке это делают тейпы. В Китае — родовые кланы. Да и в самой дореволюционной России, как уже говорилось, предпринимательская и коммерческая элита состояла преимущественно из староверов и выкрестов из иудеев и мусульман, а также протестантов-инородцев.

¹ Бергер П. Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М., 1994.

Поэтому. Во-первых, М. Вебером описан лишь частный случай социально-культурных предпосылок и механизма модернизации — для западного мира это были конфессиональные общины кальвинистского плана. Во-вторых, коллективистская мораль не противоречит рыночной модернизации, а наоборот — предполагается ею. Для успешной модернизации в обществе должна быть достаточно зрелая традиционная культура с ее общинно-коллективистским сознанием и мотивацией. Оголтелый индивидуализм и потребительство не могут быть нравственной основой модернизации. Последняя предполагает нравственную аскезу, самоограничение индивидуального потребления в интересах общности. Из этого принципиального факта, применительно к современной России, можно сделать два, представляющихся существеннейшими, вывода: один оптимистический, а другой — трагический.

Оптимистический состоит в том, что традиционный российский коллективизм отнюдь не противостоит модернизации. Наоборот, он, да еще в сочетании с терпеливостью, неприхотливостью, смекалистостью и т. д. является золотым фондом реформирования и преобразования российского общества. Необходимы только реальное знание содержания и развития социальной культуры (не просто как сферы, а именно духовной, нравственной культуры) и опора на реальные социально-культурные механизмы структурирования общества, воспроизводящие этот коллективизм.

И в этой связи на первый план выходит второй — трагический — вывод. Дело в том, что в современной России практически не осталось нормальных, здоровых механизмов структурирования общества, а значит — и обеспечения общинного сознания. «Клановизация» на конфессиональной основе оказывается невозможной. Ведь не опираться же на общины типа «Белого братства» или «Аум синрикё». Хотя само возникновение и бурное развитие таких общин — очевидное подтверждение наших выводов «от противного». Феодалные кланы в России разрушены полностью. Семейная клановизация также оказывается практически невозможной — семьи порушены и «размазаны» в такой степени, что большинство знает, в лучшем случае, только своих бабушек и дедушек, да и то не всех.

А в отсутствие здоровых социально-культурных механизмов клановизации начинают действовать не-здоровые, патологические.

Что и проявляется с очевидностью в России, где единственным реальным социально-культурным механизмом клановизации оказалась организованная преступность, кланы которой и осуществляют «модернизацию», «преобразование» России на свой лад. И вряд ли кто-нибудь сможет доказать, что в преступном клане нет своеобразной «аскезы», самоограничения и работы на «общак», то есть своеобразного коллективизма. Срабатывает общий универсальный социально-культурный механизм. Другой разговор, что больному обществу характерны и болезненные формы его развития.

Настоящая беда России состоит не в антирыночности духовного опыта, а в отсутствии реальных конструктивных основ для формирования мобилизующей клановой мотивации экономической деятельности. Конфессиональные основы для этого, действовавшие в дореволюционной России, в наше время утрачены, этнические — мало реальны. Семейные только-только начинают восстанавливаться. Остались только деструктивные (мафиозные), которые капитализацию и осуществляют. Да, «духовная культура», «идеология» организованной преступности по-своему апеллируют к содержанию российско-советского культурно-исторического опыта.

Кстати, ленинская программа, в основе которой лежало создание и действие партии нового типа — реализация того же кланового механизма. Причем эта программа была, как уже говорилось, адекватна духовному опыту и социально-культурным предпосылкам. Создание Сталиным впоследствии «внутренней партии», из которой и вышел затем новый класс номенклатуры. Конечная же несостоятельность большевистско-коммунистической модернизации также оказалась связана с универсальным социально-культурным механизмом динамики, о котором идет речь. Эта модернизация апеллировала к слишком большим абстрактным структурам — классам, а собственный клан систематически корчевала, что в конечном счете и привело к краху и программы и страны.

Этот извращенный опыт, заложивший основы нынешней извращенной ситуации, лишь подтверждает объективность универсального социально-культурного механизма социальной динамики — свято место пусто не бывает. Но то, что эту пустоту занимают столь извращенные и болезненные ткани — свидетельство глубокой болезни российского общества, в котором практически не оказалось здоровых социальных сил.

Исторической трагедией России является то, что в ней не вышло традиционное общество, являющееся всегда основой, а не преградой модернизации и развития. Любое развитие всегда осуществляется не вопреки, а благодаря сложившимся социально-культурным структурам и тканям, с опорой на властные элиты, субкультуры меньшинств, конфессии, семью. Но эти компоненты традиционной культуры в России систематически рушились. И не только после Октябрьского переворота. Опыт всех российских принудительных реформ сверху — опыт разрушения традиционной культуры.

С этой точки зрения, например, с очевидностью следует принципиальная несопоставимость культурных основ модернизации в России и в странах Восточной Азии (любимое сопоставление в публицистике). Хотя бы потому, что, например, сущностью японской культуры является обнаруживать предпочтение внутреннему изяществу в противовес внешнему великолепию. Ее доминанты — целостность, уникальность и глубина. Поэтому Япония, не имевшая собственной развитой научно-технической традиции (она заимствовала и до сих пор широко заимствует этот опыт), смогла ее усвоить и выразить по-своему неповторимо. Именно особенности культурных доминант, содержания духовного опыта и определяют восприимчивость и одновременно — устойчивость японского общества, интенсивную динамику его развития. Доминантами же российско-советского духовного опыта являются собирательность и внешнее великолеpie. Уже из такого сопоставления очевидны различия векторов как заимствований, так и собственного развития.

Подобно Турции и Мексике, Россия остается «разорванной страной» с «разорванными», расколотыми обществом и культурой. Этот раскол обусловлен «догоняющей» Запад моделью развития, разрывом между верхушечной (властной и экономической) элитой, идентифицирующей себя с Западом, и основной массой населения, пребывающей в ином культурно-цивилизационном поле; внешним засильем западной американизированной культуры и одновременно — не тронутостью западным опытом, трудовой этикой глубинных пластов национальной культуры; а также отсутствием общенациональной идеологии примирения, объединения и сотрудничества, компенсирующей социальное неравенство и несправедливость.

В новой исторической реальности, когда оказались отброшенными ширмы идеологических и социальных противостояний и на

первый план вышли собственно основные конфликты человечества — культурно-цивилизационные противостояния — перспективы таких расколотых обществ становятся весьма и весьма проблематичными.

Другой проблемой остается узкое нормативно-ценностное поле в российско-советском духовном опыте для социальной значимости личности. Фактически имеются только два варианта такой значимости, два пути самоутверждения и успеха — Власть и Слава. Мастерство, Дело и Богатство остаются пока вещами малопрестижными. Даже Богатство — вещь остающаяся нравственно сомнительной и неоднозначной. Массовое сознание в своем большинстве признает не столько этику жизненного успеха, сколько жертвенность во имя правды и справедливости.

Однако по мере роста самосознания и самоопределения, по мере оформления и осознания социальных интересов Мастерство и Богатство неизбежно будут подниматься в глазах общества, становиться более ценными. Баланс социальных сил и личности будет рано или поздно выстроен. Дело не за идеологией и политикой, а за конкретной социальной инженерией.

«Реформаторы» действительно несостоятельны. Но не направленностью реформ, а их исполнением. Отсутствием опоры на собственный духовный опыт, каким бы «не рыночным» он ни выглядел. Иного нет, а тот, что есть — не так уж, как оказывается и плох. Несостоятельны и непоследовательностью. Кишка оказалась тонка, опять же в силу отсутствия опоры в общественном сознании. Заигрались в демократию, которая могла быть только продуктом, результатом, упаковкой итогов принудительного нововведения. ФРГ, Япония, Тайвань, Корея, Испания, Чили — тому очевидные примеры.

Сказанное не вина, а беда нынешней России, беда ее дисперсного общества. Поэтому тем более важно не разбрасываться национальным духовным опытом, не отказываться от него, не ломать через колено, но и не замыкаться в нем. Особую актуальность приобретает известная мудрость: «Не плакать и не смеяться, но понимать». Без опоры на реальное знание реального духовного и исторического опыта, реальное знание состояния общества и конкретные социально-культурные технологии, учитывающие это знание, принятие решений и попытки их реализации оказываются не только

малозффективными, но и безответственно усугубляющими патологические черты общества.

Это ли не соборность — коллективизм, о котором шла речь? И да, и нет. Да — так как речь идет об идее «Мы» и сопричастности этому «Мы». Нет — так как предполагается не тотальная слитность воедино, а конкретная общность. Как в математике интегрированию предшествует дифференцирование, так и интегральному соборному единству должна предшествовать социальная дифференциация. Короче говоря, высокая идея абстрактной соборности спускается на землю, конкретизируется в реальных социальных общностях. В российских условиях главная беда отнюдь не в отсутствии идеологического единства, задаваемого сверху, а в отсутствии здоровой дифференциации и структуризации общества снизу.

Что касается персоналистической составляющей свободы=ответственности, то и здесь российско-советский исторический опыт имеет еще одну черту. Боюсь показаться странным, но речь идет об опыте ГУЛАГа — беды и трагедии, затронувшей каждую российскую семью. Духовный опыт людей, прошедших гитлеровские и сталинские лагеря — один из философских итогов XX столетия.¹

Что это за опыт? И как понять воспоминания людей, имевших лагерный опыт, в которых они в один голос утверждают, что нигде не были так свободны, как в лагере? З/к — человек, существующий в сверхэкстремальной ситуации полной безнадежности. Знания, разум, заслуги, добродетели, долг — ничто не может дать человеку основу существования и надежду. Он оказывается в полной власти иррационального насилия и лжи. Его жизнь не имеет никакого значения — ни для администрации лагеря, ни для солдагерников — «ты умри сейчас, я — завтра». Реальное бытие — несущественно: главное, чтобы человек проходил по спискам — живых или мертвых — совершенно неважно. Полная ответственность за сам факт бытия — «был бы человек, статья найдется». Безумие и абсурд ничем не ограниченного произвола — «Не верь, не бойся, не проси!» как условие выживания.

В этой ситуации человек оказывался один на один с жизнью, причем жизнью во всей ее абсурдности и иррациональности. И никакие

¹ Агамбен Дж.: Что останется после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012; Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

социальные категории и общности не давали ему опоры. Границы его свободы и ответственности совпадали с границами кожно-волосяного покрова. В этих условиях выживали только те, кто сами создавали себе зону свободы (=ответственности), придумывали себе ее: чистить зубы, ходить только по вот этой половине... Кто отказывался от этого, был очень быстро раздавлен, сначала — духовно, как личность, а затем и физически.

Опыт з/к — опыт людей, уже повидавших и переживших гибель цивилизации, переживших крах общественного договора, этики долга, норм и ценностей. Их мораль — мораль не долга, а спасения. Не случайно обращение этих людей к идее Абсолюта в различных, не всегда конфессиональных формах. И, как говорил И.Кант, наши упования на Господа Бога должны быть настолько полны и глубоки, что не должны его примешивать к нашим делам. Короче говоря, истинная надежда — в полной безнадежности, в готовности принять любую возможность. Рационалистическая этика долга релятивна, основывается на конкретных нормах и легко вырождается в формальный этикет, который может и не выдержать жизненного абсурда и ужаса. Этика спасения — не релятивна, а абсолютна, так как является этикой пути, причем в исканиях внеисторических и универсальных.

Советский духовный опыт — опыт обездоленных, буквально — лишенных доли людей, не являющихся поэтому хозяевами своей собственной жизни и самих себя, границы свободы=ответственности которых совпадают с кожно-волосяным покровом, а то и проходят под ним. Если вспомнить формулу Ортеги-и-Гассета «человек есть человек и его обстоятельства», то советский человек это по преимуществу человек-без-обстоятельств, человек «просто». Единственной его опорой и единственным его достоянием оказывалась его свобода=ответственность, память об остром переживании которой и оставалась у него на всю жизнь. Это персонализм, но не человекобожия русской философии и не либералистского толка. Это глубоко личностный («с человеческим лицом») опыт христологического страдания и метафизической первичности свободы. И это опыт массового, общенационального масштаба. Опыт германского фашизма — 12 лет, а тут четыре поколения пережили опыт свободы и чувство того, что бытие коренится в сердце души человеческой, а не во внешних формах, что у человека, как говорил М. М. Бахтин, нет алиби-в-бытии.

Еще в начале века Д. М. Мережковский полагал, что если Ветхий Завет открыл Бога как истину, а Новый Завет — истину как любовь, то грядущий Завет откроет любовь как свободу. Но век XX пошел дальше, подняв проблему преодоления свободы. Главный вопрос для человека XXI века — не как обрести свободу, а как ее вынести. И в этом плане российско-советский духовный опыт оказывается реальным ответом на эти вопросы.

Рассмотренные «теоретические» поводы для надежды могут быть дополнены «практическими». Для условий длительного мира российский исторический и духовный опыт оказался малопривлекательным. Он является убедительно эффективным в чрезвычайных обстоятельствах войн, катастроф и прочих бедствий, требующих крайнего напряжения физических и духовных сил. В мирных и спокойных же условиях этот опыт разъедает общество изнутри, обессиливает его самым спазмом самоедского сверхнапряжения.

Чтобы уйти от этого кошмара. Поэтому. Тогда. В конце концов... Разве и эта особенность национального опыта, наряду с упомянутыми ранее, не является также золотым багажом любого реформатора? Надо только помнить об этих качествах и бережно их использовать, а не испытывать на прочность и тем более — не отвергать.

Важнейшим позитивным фактором является человеческий потенциал современной России. Высокий образовательный уровень, элитный уровень профессионализма в ряде сфер. Именно это не позволяет сравнивать Россию с третьим миром, развивающимися странами. Речь идет не об «интеллигенции» («образованщине» и «образованцах»), а о массе образованных людей, горящих желанием самореализации. Опыт 1991 и 1993 годов показывает, что в наши дни уже, наверное, невозможен бунт «бессмысленный и беспощадный» типа пугачевщины или 1918 года. Народ убедительно и веско продемонстрировал горькую и мудрую сдержанность и стойкость, показав, что он мудрее и зрелее своих властителей.

Очевидно, сыграли свою роль и всеобщее среднее образование, и просвещающая роль средств массовой информации. Люди, по крайней мере — умом, понимают опасность стихии митинга и погрома. Особенно важен вклад СМИ, включая социальные сети, Интернет, когда любой самозванец вынужден отдавать себе отчет в том, что все тайное станет явным не только через полстолетия, а

завтра, возможно, даже еще накануне, с упреждением. Играть свою роль и открытость современного российского общества, расширение международных и личных контактов, расширение общего горизонта информированности.

Медленно, со скрипом, но возникает правовая культура. Медленно, но вызывает сознание, что есть и должна быть высшая власть закона, перед которой должны уступать амбиции и целесообразность политиков любого уровня.

Худо-бедно, с извращениями, злоупотреблениями, но делает свое дело приватизация, формирующая не пресловутое «чувство хозяина», а реальные собственность и собственников. Будущее России существеннейшим образом зависит от того, как будет поделена общенародная собственность. Либо будет создан настоящий *middle-class* (инженеры, предприниматели, ученые, профессура, врачи, учителя, чиновники) — подлинный гарант социальной стабильности. Либо диктатура немногих обеспечит сохранность несправедливо захваченной собственности. Либо — перспектива очередного «черного передела», «грабिжек» и всеобщее «кормление», то есть очередная национальная катастрофа.

Несомненно позитивное значение имеют все больший перенос акцентов в экономической, политической и социально-культурной жизни на региональный уровень, формирование баланса региональных и корпоративных интересов, неизбежно отливающегося в политические и правовые формы.

На личностном уровне расширяется поле автономного, независимого от государства существования. Для этого уже не надо бежать на край земли. Обессиленное самим собой государство явочным порядком ставит граждан в ситуацию свободы: от элементарного «самовывживания» до конструктивной социальной деятельности.

И наконец, главная необратимость, главная надежда — это то, что в новых условиях вошли в жизнь фактически уже два поколения — не зашоренных и не оболваненных, немного циничных, но зато рассчитывающих исключительно на свои силы. Практически все жизненные проблемы — от политических до половых — носят поколенческий характер. И в этом случае время работает на будущее России.

Главная задача российского духовного опыта в наши дни — выйти из невменяемости, вырваться из мифологической связи народа и власти, почвы и беспочвенности к собственной морали и нравственности, осознать единство проблем истины и свободы, того, что воля сама по себе — только инстинкт свободы; что единственное добро — свободная, то есть — ответственная, воля; что свобода и добро — синонимы, что бытие коренится в сердце души и что в глубинах бытия нет зла.

Как писал Г. Померанц, — «Возрождение России означает возрождение открытости, всемирной отзывчивости... Русскому не приходится бороться за внешнюю независимость. Его гнетет собственное имперское государство. И освобождение народов от имперского гнета неотделимо от освобождения личности в России. Малым народам нужна внешняя национальная консолидация, России — все-ленский дух и свобода личности... За это — традиции духовного взлета прошлого века. Против — зигзаг в сторону староверческой замкнутости. Стремление выращивать в себе специфически русское кажется мне смешным. Я лучшего мнения о жизненности русского духа, чем наши почвенники. Если мы вернем себе “всемирную отзывчивость”; если освободится и расширится творческая личность; если мы будем прислушиваться к вечности, не затыкая уши от шума времени, думать о вечном и писать об этом по-русски живым современным языком — сама собой расправится русская культура и одновременно вступит во владение своим прошлым и своими мировыми связями. Только такая культура сможет играть роль посредника между малыми народами Евразии и всем миром — и сохранить в Евразии присутствие русского языка».

А что же с имперской идеей? Ведь в ней был позитив: величие внеэтнического государства, ответственность, долг и самопожертвование перед ним, особенно у служилых сословий. За эту идею слишком много заплачено сил, чтобы легко с нею расстаться.

Российская стабилизация всегда базировалась на определенном консенсусе в рамках системы служилого государства. Крестьянство соглашалось выносить тяготы подневольного труда до тех пор, пока видело, что правящая элита несет свою долю тягот. Всеобщность служилой аскезы и выступала основой консенсуса. Упомянувший-ся указ о вольности означал сепаратный выход дворянства из этой

системы, что обесмысливало пребывание в ней остальных. А после Петра крестьянство все более отбрасывалось к полюсу, диаметрально противоположному все более европеизировавшейся элите.

Большевизм, срывший вестернизированную элиту, по многим показателям отбросивший Россию назад, по-своему восстановил консенсус служилого государства. Сталинизм не только вернул крепостничество, но и возвратил систему тотальной рекрутчины, подчинив ей и правящую номенклатуру. Брежневский застой нарушил этот баланс. Номенклатура вновь сепаратно вышла из служилого консенсуса, реализовав гедонистический паразитический образ жизни в гарантии личной неприкосновенности и безнаказанности. А потом захотела конвертировать власть в собственность и суверенитет.

Но, узурпировав модернизацию в духе агрессивной вестернизации, элита добилась не менее агрессивного ее неприятия населением и дискредитации ценностей демократии и либерализма. А попытки найти поддержку на Западе вела к далеко идущим уступкам в вопросах, жизненно важных для России, торговле национальными интересами и опять же — росту внутреннего напряжения в стране, что обернулось шараханьем в другую крайность — политического изоляционизма.

Традиционный ответ России на вызовы истории — усиление власти и насилие, включая принудительное нововведение и реформирование, жесткая организация, контроль, подтягивание резервов и... потери — обязательные и большие. Однако нынешняя ситуация отличается парадоксальностью: как и прежде, все *еще* нельзя без насилия, но и *уже* невозможно с насилием. Без сильного государства России не обойтись. Но сила его не может быть имперски-тоталитарной. Сила его может быть основана только на человеческой свободе.

Поэтому — хватит! Хватит поганить прошлое. Оно было. Хватит смеяться над фильмами, песнями, книгами. Они наивны. Они утопичны. Они нетерпимы. Они светлы. Это мечта, наивность, глупость, но это наша глупость, мечта, наивность, вера. Если их не принять, то ты оказываешься без прошлого. Ты — никто, ты не вырос, у тебя столь же глупые мечты.

Но исторический опыт России слишком страшен, чтобы можно было от него отвлечься, забыть о нем. Да и обращение к опыту

других культур предполагает обязательное освоение собственного культурного и духовного опыта, а не прыжки из крайности в крайность. Из сталинизма в либерализм, а из последнего — в изоляционистское почвенничество.

Век XX сполна расплатился по векселям XIX, за искушения марксизмом и ницшеанством. Россия полнее других испила чаши этих искушений. Поэтому опыт ее общечеловечен. Общечеловечен и... конструктивен. Из национальных катастроф надо извлекать и позитивные результаты. Надо учиться превращать поражения в условия победы. В истории нет и не было ни одного народа, добившегося успеха, если он занимался самоуничижением и посыпанием головы пеплом, не искал позитивных начал в своих поражениях и катастрофах, не извлекал зерен подъема из собственных падений.

До сих пор фактически единственным мировоззрением, противостоящим реальной практике «соборности», «симфонического синтеза» остается либерализм, все столь же поверхностный и не востребованный на Руси. Помимо прочего и потому, что стремится к воспроизводству западных либерально-демократических прописей.

Потенциал свободы, несомненно имеющийся в российском духовном и историческом опыте, еще ждет своего обстоятельного осмысления, приглашением к которому является данное рассмотрение. Необходимы серьезные интеллектуальные усилия, чтобы обнаружить потенциал свободы в современной России. И ростки его не всегда привлекательны. «Когда б вы знали, из какого сора растут цветы, не ведая стыда». Но у свободы нет заказанного проторенного пути. Тем более — в России с ее путями-дорогами.

6.3. Самозванство как универсалия современного социума

Самозванство и культура массового общества; Личность как проект и бренд;
Самозванство как самореализация и новая персоналогия.

Но жертвы не хотят слепые небеса:
Вернее труд и постоянство.

О. Мандельштам

Самозванство и культура массового общества

Способом жизни современной цивилизации является массовая культура — плоть от плоти, кровь от крови индустриализации, урбанизации, развития средств коммуникации, а теперь уже — информационного и постинформационного общества. Относиться к массовой культуре можно по-разному, проклинать и заклинать ее, но нельзя не признать факт: она является буквальной реализацией великого проекта гуманизма Просвещения с его лозунгами «Все на благо человека!», «Все во имя человека!». И мы знаем этого человека! Это мы сами. В условиях рыночной экономики массовая культура нацелена на реализацию любых потребностей — были бы они выражены и проявлены. Массовая культура — общество, в котором реализован «основной закон социализма» (кто постарше — помнят): «все возрастающее удовлетворение всевозрастающих потребностей».

Сама по себе массовая культура ни хороша, ни плоха. У нее есть серьезные достижения (жизненный комфорт, стимулирование массового производства, здорового образа жизни, эффективная социализация), есть и очевидные негативные последствия (потребительская психология, инфантилизм, манипулирование сознанием). Борьба с самой массовой культурой нелепо и бессмысленно. Чему можно и нужно противостоять, так это ее объективной «игре на понижение». В традиционном обществе ценности структурированы в иерархическую вертикаль: есть ценности «низкие» и «высокие» — вплоть до ценностей трансцендентных. Массовая культура, формируясь и развиваясь, «уплощает» эту вертикаль, начиная снизу, она приводит все ценности к общему знаменателю, превращая их в рубрикаторы рынка. Буквально — как в супермаркете или магазине

«Буквоед». Хочешь кислого — пожалуйста, хочешь сладкого — пожалуйста, хочешь кисло-сладкого — на тебе! Хочешь про истину — это тут, хочешь про добро — это здесь, хочешь про любовь — у тебя еще спросят — про какую¹.

Даже рыночная среда в условиях массового производства и потребления сегментирует рынки вплоть до персоны индивидуального потребителя.

Личность как проект и бренд

В этом мире имеет право на существование только то, что пользуется спросом, кем-то востребовано. Не только товары и услуги — организации, страны, индивиды — выступают как бренды — послания об ответе на эту востребованность. Кстати, стоит напомнить, что это словечко сделало за последние десятилетия феерическую карьеру. От просто зарегистрированного названия торговой марки (фактически имени — идентификатора собственности) — к «обещанию реализации желаемых переживаний», «волшебной истории о магическом артефакте, обладание которым открывает дверь в царство мечты».² В наши дни на рынок выводятся не товары и услуги, а мечты, чаяния и надежды потребителей, их представления о себе, какими бы они хотели стать. Не просто идентичность, а идентичность о себе чаемом,

¹ Способов, средств, противостоять этой игре на понижение не так уж мало. В-первых, это полноценное гражданское общество, когда человек имеет возможность объединившись с себе подобными, самостоятельно решать общие проблемы. В-вторых, это полноценная элита, задающая нравственные, интеллектуальные и художественные образцы. В-третьих, внятная культурная политика. Нетрудно заметить, что эти условия отсутствуют в современной России, что делает российское общество беззащитным перед напором игры на понижение. О причинах и механизмах этого см. Тульчинский Г.Л.: Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия. // Человек.гу. Гуманитарный альманах. № 3. Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007, с. 194–216; Массовая культура как реализация проекта Просвещения: американские и российские последствия. // Бенджамин Франклин и Россия: к 300-летию со дня рождения. Часть I. (Философский век. Альманах, Вып.31). СПб: СПб центр истории идей, 2006, с. 179–206; Маркетизация гуманизма: российская специфика. // Управление и благополучие человека. СПб: Книжный дом, 2006, с.45–76; Культура в шоке. // Нева, 2007, № 2, с. 128–149.

² См. Громова Е.И., Герасимова М.А., Евланов В.Н., Тульчинский Г.Л. Бренддинг: PR-технология. СПб, 2007.

хорошем. Бренд — не просто социальный миф, а миф индивидуализированный.

Если в конце XIX — начале XX веков личность выводилась как товар на рынок труда, в качестве рабочей силы, преимущественно, то в наши дни речь идет уже о чрезвычайно разветвленной системе «рынков» и соответствующих видах маркетизации личности.

Тогда становится ясным, что брендинг — не что иное, как технология тотального и глобального самозванства.

В XX столетии — и чем дальше, тем в большей степени — можно отметить отход от «больших идентичностей» личности, т.е. отождествления ее с определенным государством, нацией, этносом, конфессиональной принадлежностью. Люди во все большей степени идентифицируются именно по брендам (что они едят, носят, что читают, смотрят, слушают, в чем ездят, где отдыхают). Поэтому, если ранее мы имели дело преимущественно с «высоким самозванством» исторических личностей, то в наше время самозванство становится феноменом обыденной жизни.

Более того, как уже отмечалось, намечился даже отход от психосоматической идентичности личности на основе таких критериев, как непрерывность памяти, документальное подтверждение и телесность, за пределы антропологии. Личность все в большей степени предстает точкой сборки свободы и ответственности.

Эту стадию переходности очень чутко уловил Д.А.Пригов на примере всенародной популярности Штирлица из сериала «Семнадцать мгновений весны» — этакого «одновременно идеально-го фашистского и идеально советского человека, совершающего трансгрессивные переходы из одного в другой с покоряющей и неуследимой легкостью», ¹ давшей основу множеству, если не целому жанру анекдотов. Штирлиц — воплощенный идеал двух социальных утопий в последней фазе их существования.

Нельзя не отдать должное стилю Дмитрия Александровича Пригова и не привести развернутую цитату, когда он пишет о «соединении в этом изящном офицере рефлексивности и романтичности Андрея Болконского и ослепительной красоты, так чаемых, и вечного отсутствующих в простом быту чистоты линий и блеска дизайна и моды, обнаруживаемых в России разве что в высшем дворян-

¹ Пригов Д.А. Само-иденти-званство. С. 21.

ском обществе да в порожденных им балетных трупках Маринки и Большого. В принципе, это как бы берлинский, а вобщем-то, петербургско-великосветский обворожительный балет остроумных и прельстительно-циничных, но обходительных, изящных и сильных людей в прекрасной черной форме, напоминающей оперенье Злого гения из Лебединого озера (а для самых уж утонченных, просвещенных — помесь врубелевского Демона и Печорина в офицерской форме)...», который «прощальной щемящей нотой прозвучал в атмосфере надвигающегося краха всего возвышенного, неземного и устремленного в вечность».¹

Штирлиц не просто агент во вражеском тылу. Все обаяние образа держится именно на его целостном двойничестве. Всякая определенность разрушительна для этого образа. Он — герой транзитный и сама горечь приближающегося трагического финала придает ему особое обаяние. Более того, надвигающаяся определенность трагична именно для самого этого персонажа. Он немислим ни в победившем рейхе, ни при его окончательном крахе. Показательно в этом плане сравнение Штирлица с героем фильма «Подвиг разведчика», относительно которого ни на миг не возникает ни малейшего сомнения в его идентификационной принадлежности. Это традиционный, «истинный самозванец, укрепленный в одной точке мощной идеологической идентификации, притворно перемещающий себя в другую и временно помещающий себя там для решения разного рода конкретных прагматических целей. Он сам это всегда отлично сознает и не порождает вокруг себя никакого рода двусмысленностей. Всем ясно и понятно, о какой победе говорит суровый Кадочников, поднимая тост: За нашу победу!»². В устах Штирлица такой тост звучал бы весьма двусмысленно. Этот герой просто невозможен в рамках жестких и однозначных идентификаций. Штирлиц важен и интересен именно тем, что он — «предвестник нового времени — времени мобильности и манипулятивности».³

Д.А.Пригов имеет в виду нечто «общее, глобальное, стоящее за спиной и просовывающее свой мощный стальной палец сквозь хуленькие и прозрачные фантомы наших фантомных поведенческих

¹ Там же. С. 20.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 21.

контуров».¹ Штирлиц не просто «свой среди чужих, чужой среди своих». Он — некий постоянно иной, своеобразный странник, иннок в этой обыденной жизни. Речь идет уже не просто о ролевом понимании личности, а о практике и технологии ролевой мобильности, переключения ролей и манипулирования собственной идентичностью. Типологически он един с пушкинским Самозванцем, который «по нраву всем», поскольку абсолютно адекватен ситуации, в которой он находится «здесь сейчас», говорит только то, что от него хотят услышать. Модель — эффективно и успешно использованная в отечественной политтехнологии на стыке столетий. И именно с опорой на образ Штирлица,² выстраивании некоего одновременно собирательного и легко диверсифицируемого имиджа, который «по нраву всем», с опорой на личностный профессиональный опыт вербовщика «на холоде», который говорит только то, что от него хочет слышать собеседник. Не случайно вопрос «кто он?», основной применительно к галерее главных образов русской литературы (Онегину, Чацкому, Печорину, Чичикову и др.), оказывается типологически единым со знаменитым вопросом “Who is mr. Putin?”.

Д.А.Пригов совершенно прав — в наши дни обитатели мгаполисов в той или иной степени — «штирлицы». Они находятся в динамичном перекрестии различных идентификаций: национальных и конфессиональных, профессиональных и семейных, возрастных и имущественных... Переключения ролевых функций в этом силовом поле происходит постоянно, почти мгновенно и на всем протяжении дня. И вряд ли можно говорить об очевидном доминировании одной из них, как это было исторически не так уж и давно, например, еще в советское время.³ Более того, перемещаясь из одного мегаполиса в другие, даже за рубежом, наши современники испытывают меньше дискомфорта, чем перемещаясь из города в сельскую местность даже у себя на родине.

Важно понять, что социализация и принадлежность группе в этой ситуации мало что значат. «...если у индивида ничего не выходит из социализации в группе и если он при этом нуждается

¹ Там же. С. 23.

² Президент по выбору. Модели желаемого будущего. М., 2000.

³ Можно согласиться с Д.А.Приговым, что особенностью тоталитарных режимов является именно жесткое доминирование «больших» идентичностей». См. Пригов Д.А. Там же, с.24.

в роли (т.е. не удовлетворен своим статусом), он делается самозванцем — он не принадлежит ни обществу во всем его объеме, ни отдельным подразделениям такового.

И в этом плане к нему, к каждому из нас сейчас вполне можно применить характеристику пушкинского Самозванца, который «умеет жить так, как нужно жить... в мире, в котором гибкая, развивающаяся личность отзывается на развивающуюся же и всегда эволюционирующую современность, умеет извлекать пользу из нее... Он все смотрит вперед, на мир изменяющихся ценностей и изменяющихся основ, в котором каждый день меняются сами оценочные категории».¹ Из этой отчужденной от всякой социальности позиции можно править обществом, но лишь в образе того, кто уже над ним господствовал или был предопределен к этому. Самозванец как актер очищает роль от ее легитимированности, которой ее снабжает группа».² М.М.Бахтин назвал бы такую позицию позицией внаходимости — главным условием возможности смыслообразования и осмысления.

Это уже новое содержание самозванства и его новая роль в обществе и понимании позиционирования личности. Покойный Д.А.Пригов, в свойственной ему эпатажной манере, предложил, пожалуй, наиболее емкое понимание самозванства в современном контексте, как «...само-себя-иденти-званство, или, ...наконец, само-себя — включая много чего — с преимущественным акцентом на чем-то — при мобильности переноса акцента — с сохранением единства личности — среди многого всего — иденти-званство».³

Фактически речь идет о том, что современный образ жизни у нас на глазах заложил основы новой антропологии. Он нивелировал привычные сезонные и суточные временные циклы, распылил не только большую (родовую), но и традиционную семью, реабилитировал нетрадиционные половые отношения, отделил любовь от деторождения, а само деторождение уже почти отделил от репродуктивных способностей человека (от искусственного оплодотворения и выращивания в эмбрионах в пробирках до грядущего клонирования). А главное — интенсифицировал динамику перемещений

¹ Emerson C. Boris Godunov. Transpositions of a Russian Theme. Bloomington: Indiana Univ.Press, 1986, p.208.

² Смирнов И.П. Самозванство... С. 48.

³ Пригов Д.А. Само-иденти-званство. С. 10–11.

в пределах земной поверхности и ближнего космоса настолько, что способность к мгновенной ориентации и переключению кодов восприятия и поведения стала основным фактором не столько некоей удачливости и успешности, сколько условием жизненной компетентности, если не добродетелью.

Наконец, все это надо умножить на революцию в информационных технологиях, когда адресат в Интернете лишается всяких возрастных, половых, этнических признаков, жестко за ним закрепленных. За одним интернетовским ником могут скрываться несколько лиц, а за несколькими — один и тот же. И тогда окончательно становится ясным, что способность к мобильному переключению на адекватный культурный код, освоение различных многообразных способов жизни и жизненной компетентности — общее требование времени. Речь идет не о некоем усреднении и нивелировке. Наоборот — богатстве культурного и межкультурного опыта, и умелом им распоряжении.

Личность предстает как странник, путник, навигатор.¹ А главный человек — «человек без свойств», еще не реализованный, не идентифицированный, не явленный.

Даже Д.А.Пригов с его креативностью опускает руки перед «непосильностью уму» самозванства будущего, «где одна проблема идентификации многоголовых, унифицированных клоном, лишенных основных старо-антропологических экзистенций — травмы рождения, травмы взросления и травмы смерти — может привести в восторг, ужас, или отчаяние носителей нынешней антропологии».²

Как бы то ни было, но уже в наши дни проблемы, традиционно понимаемые как ценностно-онтологические, предстают проблемами манипулятивно-процессуальными, реализации определенных социально-коммуникативных технологий. Именно этим объясняется беспрецедентный взлет престижа профессии актера — лицедея, еще в начале прошлого столетия профессии сомнительной. Еще во времена А.П.Чехова, а тем более А.Островского к актерам, актри-

¹ См. также *Смирнов С.А.*: Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск, 2001; *Бытие в свободе, или Проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода.* // Философские науки. 2004, № 3; *Антропология перехода.* // Человек.гу. Гуманитарный альманах. № 2. Новосибирск, 2006.

² *Пригов Д.А.* Там же. С. 27.

сам относились как людям второго сорта. Прежде всего — потому как бесстатусным. А какой пиетет перед ними ныне! Они — главные поставщики новостей, они — звезды, которые и на льду танцуют, и боксируют, и экстрим преодолевают, и партийные списки на выборах возглавляют... Их одежда, их личная жизнь, диеты, болезни, их времяпровождение, их планы, их дети — все это главные события, главные новости в потоке информации.

Основной персонаж современности — личность как автопроект, постоянно корректируемый самим автором-исполнителем. Не только творческая, политическая деятельность, деловая активность, спорт выступают в наши дни полем реализации таких проектов. Это становится обыденным опытом¹.

И такой опыт — ни что иное как самозванство. А отрицание этого самозванства в наши дни «есть либо культурная невменяемость, либо двойное самозванство».² Потому как «...кто кому указ — скачи на лошади, занимайся подсечным земледелием, пиши картины с натуры, дома и в мастерской,... следуй высоким образцам высоких утопий, расписывай матрешки и яйца, сотворишь иконы, сочиняй баллады и романы в стихах, играй на жалейке и танцуй гопака, води народные хороводы, притворяйся и самоназывайся — кто тебе указ? Кто запретит? Кто посмеет указать что-либо? Мы сами же первыми восстанем на такого. Да уже и восстали».³

Современная личность не просто продукт мегаполисов, а как проект в условиях глобализации и информатизации. И не просто проект, а проект, предполагающий успешность⁴ его реализации, как бренд.

¹ Ярким примером может служить А.Чхартишвили — человек-бренд, под именем Борис Акунин (развернутое «Бакунин») фактически переписавший в жанре массовой литературы все основные сюжеты русской классической литературы, и приступивший к написанию книг-жанров. «Шпионский роман», «Книга для детей» и т.д. — именно так называются его последние книги. Остается написать «Роман в стихах» и «Поэму в прозе», чтобы жанровое разнообразие русской классики было освоено Акуниным полностью, а тем самым, наверное, и — закрыта тема русской литературы.

² Пригов Д.А. Там же. С. 30.

³ Пригов Д.А. Там же. С. 32.

⁴ Тему удачи, успеха см. *Тулъчинский Г.Л.* Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л., 1990.

Самозванство как самореализация и новая персонология

В этом плане самозванство предстает болевой точкой современной культуры и персонологии. В условиях массовой культуры проблема личности заключается в том, чтобы реализоваться как некоему бренду — в буквальном смысле. На первый план выходит выбор проекта, автором которого является сам человек. Причем, речь идет о довольно конкретной технологии разработки и реализации такого проекта, включающей выбор жизненной стратегии, формирование, позиционирование и продвижение определенного имиджа и репутации.¹ Это буквально — применение маркетинговой технологии: формирование собственной востребованности, спроса на себя — не только на рынке труда, но и в социальных отношениях, личной жизни, в быту. Более того, срок жизни такого личностного проекта совпадает со сроком «жизни» товаров и соответствующих брендов — не более 5–7 лет. Причем подобный «культуральный возраст» никак не связывается с возрастом биологическим. Личностные бренды могут быть раскручены и в детстве, и в глубоко пожилом возрасте. Можно долго, как Аленушка у пруда, сидеть и ждать свою судьбу: работу, личное счастье. Но если ты чего-то хочешь, — ты обязан об этом заявлять. Если ты хочешь, чтобы о тебе знали, надо о себе сообщать, выводить себя в информационное, социальное, экономическое, политическое, культурное пространство. Возможности для такого самопродвижения в наше время исключительные. Информационные технологии, глобализация создают потрясающие перспективы установления личных и профессиональных контактов.

Разумеется, при этом не происходит полного отказа от статусных и ролевых идентификаций. Но они становятся некими признаками, используемыми в технологии формирования и продвижения бренда — так же, как и биологическая, сексуальная привлекательность играет свою важную роль в самом эволюционно продвинутом обществе. Статус и роль становятся не целью, конечным результатом идентификации, а средством реализации проекта.

¹ См. также *Леонтьев Д.А.*: Труд становится человеком и удовольствие оставаться обезьяной. // Человек.ru. Гуманитарный альманах. № 3. Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007, с. 164–168; *Феномен свободы: от воли к автономии личности.* // Только уникальное глобально. Личность и менеджмент. Культура и образование. СПб, 2007. С. 64–89.

Только уникальное глобально. А что может быть уникальнее и неповторимее человеческой личности!?

Резюмируя проведенное рассмотрение можно предложить систему стадий формирования и развития самозванства в зависимости границ личности как вменяемого субъекта, форм и гарантов идентификации личности (см. табл.):

Каждая стадия порождает свою форму десоциализации, предполагающую выстраивание новой социализации личности. Отказ от родового статуса расчищает поле для карьерного продвижения чиновников, освобождение от всесилы бюрократии — возможностям свободной игры экономических, политических и других творческих сил, расширение возможностей самоидентификации, в том числе — новыми коммуникативными средствами — новые возможности самореализации личности.

История самозванства — не столько история динамики статуса и границ личности, сколько история свободы, ее становления, онтофании. Если еще не так давно она еще могла пониматься почти мистически, как «бесосновная основа бытия» (Н.А.Бердяев), как «ничто», «дыра в бытии» (Ж.-П.Сартр), если ответственность еще недавно могла пониматься как необязательное следствие свободы, то к началу нашего столетия открылось обратное. Свобода — эпифеномен культуры. Она, как и самосознание, вторична по отношению к ответственности, вменение которой вырывает человека из причинно-следственных связей и замыкает их на него. В этом заключается весь смысл семейного и прочего воспитания. Разум — мера и путь осознания своего не-алиби-в-бытии (М.М.Бахтин), своей укорененности в мире. Сознание и самосознание как «чувствилища свободы» не формируются без образования этой «ленты Мебиуса» бытия, концы которой скреплены в сердце души человека.

Поэтому природа и содержание современного самозванства существенно иные, чем еще в начале прошлого столетия. Это способ и форма проявления свободы и ответственности в обществе массовой культуры.

Аналогия с развитием трагедии. Трагическое связано с уникальной неповторимостью личности, которая в своей индивидуальности глубоко и принципиально трагична, в отличие от комического — проявлений типологического и отклонений от него. Если комическое выражает драму «среднего человека», связано с явлениями

распространенными, массовидными, то трагическое возникает как драма ярких индивидуальностей, исключительных характеров: Эдип, Гамлет, Борис Годунов, Наполеон...¹ И если в названиях комедий — сплошь и рядом — имена нарицательные, «общие типы» (скупой, лжец, мизантроп, лицемер и т.п.), то в названиях трагедий зачастую фигурируют имена собственные. Героями античной трагедии были боги и властители. Чуть расширен этот круг в классицистской формуле, согласно которой в него были включены аристократы, рыцари. Только в XIX столетии была открыта трагичность «маленького человека». В новейшее можно говорить о тотальной трагичности существования не только каждой личности, но и всего человечества. Можно сказать, что нарастание и расширение трагичности шло параллельно с нарастанием и расширением самозванства. И то, и другое — суть проявления нарастания роли и значения персональности в культуре.

И еще одна аналогия — с таинством получения крестного имени в христианстве. В ортодоксальной церкви крещение совершается вскоре после рождения. Это решение родственников и близких, ответственных за формирование будущей личности. В протестанстве, нравственный импульс которого определил рывок современной цивилизации, окончательным признается крещение по достижению совершеннолетия, т.е. сознательный нравственный и духовный выбор личности, сознательное принятие на себя ответственности. Используя терминологию Д.А.Пригова можно говорить о нашем времени как времени «само-названства» и «само-идентификации».

Вопреки И.П.Смирнову, самозванство — универсалия современной культуры и персоналогии, может быть, — ключевая для понимания динамики позиционирования личности. В любую эпоху оно было связано с крайними, наиболее резкими, «выпуклыми» формами выражения и фиксации личности, неповторимой уникальности личности, ее стремления занять особое место в

¹ Более того, трагическая личность дается в ее внутреннем развитии. Комическая личность статична, предстает как характер во внешних его проявлениях. Более того, в комедии зачастую абсолютизируется и гипертрофируется какая-то одна черта характера, в результате чего личность становится подобной маске. Не случайно именно маски *commedia dell'arte* (Арлекино, Труффальдино, Коломбина и т.д.) до сих пор служат парадигмой персонажей комедии.

<i>Стадия</i>	<i>Границы личности как вменяемого субъекта</i>	<i>Форма идентификации личности</i>	<i>Гарант квалификации</i>	<i>Форма самозванства</i>	<i>Главная проблема подтверждения идентичности</i>
(1) Этническая	Род, племя	По принадлежности (роду, племени, клану, племени, деноминации)	Представители данного и других этносов	Представительство от рода, клана, племени и т.д.	Внешний облик, одежда, язык, поведение
(2) Статусная	Выделенный из рода индивид	По заслугам перед государством, сувереном	Суверен	Традиционная (претензии на высокий статус)	+ документ. свидетельства, + телесные признаки
(3) Ролевая	Психосоматическая целостность индивида	По выполняемым социальным ролям	Личностная и профессиональная востребованность	Успешность игриания ролей	+ непрерывн. памяти + компетентность, профессионализм
(4) Проектная	Жизненные стратегии, планы	Конвенционально вменяемая ответственность	Средства коммуникации, обществен. Мнение	Манифестация имиджа, проект персонализированного бренда	Известность и узнаваемость
(5) Постчеловеческая перспектива	«Человек без свойств»,	Самостоятельно определяемая	Немонотонная функция	??	??

социуме. Но если раньше это было свойственно единицам, то в наши дни самозванство становится уделом каждого, условием и технологией жизненной реализации, тестом на жизненную компетентность.

Во все времена самозванство связано с недовольством своим местом в мире. Традиционно оно было связано с узурпацией чужой позиции, ее маркировки именем с целью изменить к себе отношение окружающих. Сначала это было связано с изменением социального статуса, затем — роли. В наши дни самозванство предполагает изменение себя, своей собственной самоидентификации, построение себя-другого.

История самозванства — история прорастания личности от представительства социума, ее породившего — к позиционированию индивидуальной особи, неповторимости, и далее — к ответственной самореализации. Это путь от неменяемой безответственности *das Man* — через индивидуальную свободу воли к сознательному выстраиванию себя как точки сборки свободы и ответственности в бесконечном, но гармоничном мире.

VII. Самоопределение

СВОБОДНЫЙ ПУТЬ СВОБОДЫ

Ткань современного философствования всюду порвана. На глазах одного-двух поколений — расплзлась целостная осмысленность внешнего мира. Рухнули строительные леса рационалистического утопизма, а они ведь даже претендовали на роль несущего каркаса бытия. Но эти претензии принесли только свободу воли как волю к неволе, безответственность, самозванство и в конечном счете насилие человека над природой и другими людьми, насилие мысли над мыслью. Открылись бездны иррациональности рационализма и мизологии разума.

Таким прочным казался рационалистический дом души, отделанный мифологемами и идеологемами, согретый религиозным уютом — сколь часто благодать оборачивалась радостью избавления от не-алиби-в-бытии. Но самозванные благодетели — прорабы светлого будущего — оказались надсмотрщиками и палачами. Бог, обидевшись на человека, ушел в мир иной. То, что казалось то ли мощным каркасом, то ли строительными лесами, оказалось то ли веточками, то ли травинками. То, что казалось крепким домом души, взвихрилось и улетело, оставив человека беззащитным от пронизывающего не-алиби-в-бытии.

Пусть на жизненном пути человек и не предоставлен самому себе, но, появляясь во всюду плотном без него мире и отпадая от мира, длящегося уже без него, человек одинок. Один в начале и в конце. Поэтому философствование по нынешним временам может и должно начинаться и кончаться этой индивидуальной банальностью, всеобщей

уникальностью, универсальной единственностью. Человек один на один с жизнью. Каждый. В отдельности и любой. Бытие растет в сердце души и утверждается работой души.

7.1. *Счастье, свобода и воля*

Счастье, самозванство и обстоятельства образа действия. Ситуация свободы и ситуация воли; Свобода, судьба и воздаяние; Диалогичность, рынок и демократия; Лента Мебиуса бытия.

Общность интересов важнее
разговоров о дружбе.

Ф. -Й. Штраус

Счастье, самозванство и обстоятельство образа действия

Для чего живет человек? Почему — более или менее понятно. Где, когда, каким образом и другие обстоятельства — тоже более или менее понятны. А вот зачем? С какой целью?

Не собираюсь лезть в вопрос о смысле жизни. Как известно, смысла жизни нет, но есть его проблема. Об этом сказано и писано многое, в том числе и мною. Единственно, хотелось бы уточнить, — а для чего знать — зачем? Ясно, что для осмысления и, тем самым, оправдания жизни. Тогда получается, что цель оправдывает средства. Да и смысл человек всегда придумает. «Ум — подлец, — писал Достоевский, — потому как виляет в готовности оправдать что угодно».

Человек ведь живет затылком вперед. Не дано ему знать, что впереди ждет. Задним числом осмысляется и осознается пройденный путь. Вопрос о смысле — именно об осмыслении задним числом пройденного пути, объяснения самому себе — как ты тут и такой оказался. Цель надстраивается над средствами и обстоятельствами и... оправдывает их. Человек ведь не может жить в бессмысленном мире.

Но есть цели и смыслы универсальные, когда ты, даже едучи затылком вперед, чувствуешь — туда надо, там тепло.

Вот так и счастье. «Человек создан для счастья, как птица для полета». Не больше и не меньше. Счастлив и оправдан. Не зря живет.

И тогда главное — стремиться к счастью, преодолевая препятствия на пути к нему. Вот здесь-то и вопрос — что же мешает счастью?

Не было счастья, так несчастье помогло. Весь российский и советский духовный опыт, кашу которого мы расхлебываем до сих пор, заварен на этом вопросе. И на ответе, который пронизывает, объединяет сознание и искания интеллигенции, великую русскую литературу. Мешают обстоятельства. Мешает среда. Мешают условия, обстоятельства места, времени, образа действия и т. д.

Ведь что такое знаменитые «лишние люди» — Чацкий, Онегин, Печорин, Обломов и прочие «дяди Вани»? Таланты, прекрасные души, невостребованные плохой средой. «Лучи света в темном царстве». Неважно, что остается неясным — как это среди всего этого дерьма, среди всех этих мертвых душ берутся такие алмазы самородные. Среда, «не то» время, «не те» люди — не только их не понимают, но и губят.

Сама собой напрашивается и программа — убрать среду, отвергнуть, заменить условия и обстоятельства. И вот уже разворачивается нравственная трясина нигилизма, бесовщины, революционаризма с их насилием и оправданием человекоубийства.

Человек вне обстоятельств — самозванец, сверхчеловек по ту сторону добра и зла. Это нигилизм, поскольку отрицается и отвергается реальный мир. Но нигилизм, возведенный в степень нравственного максимализма. Абсолютное отрицание существующего, разрушение его, уничтожение.

Это — утопизм — поскольку предполагается на месте разрушенного мира утвердить нечто идеальное, до сих пор нигде и никогда не существовавшее — у-топичное и а-хроничное.

Это не просто самозванство, а человекобожие — поскольку человек берется создать мир заново, сотворить его по своему разумению. Это полный правовой нигилизм и аморализм, нравственный беспредел, потому как, если человек создан для счастья, то оправдан любой путь к счастью, оправдано любое насилие над обстоятельствами, мешающими достижению счастья.

Более того, это путь полного и безоговорочного отрицания настоящего, то есть отрицание мира здесь и сейчас во имя мира иного. Формы этого отрицания могут быть различными: от простого эскапизма до глубоко религиозного эсхатологизма. Интеллигентский утопизм, например, доходящий до большевизма. Или

народная вера в счастливую страну Беловодье, Китеж-град. Или даже не просто эсхатологизм как ожидание конца мира, ожидание пришествия и торжества Царствия Божия на земле, но и практические действия по его установлению своими силами. На деле такое «практическое человекобожие» оборачивается смертобожием — тотальным отрицанием ценности жизни конкретных людей и их конкретных обстоятельств.

Ведь нет, пожалуй, народа, столь пренебрежительного относящегося к собственной жизни, столь невзыскательного к «обстоятельствам» жизни, столь «бегучего» от них, как русский. Везде хорошо, где нас нет.

Российская свобода всегда — воля.

Ситуация свободы и ситуация воли

Жил в Англии сын российских эмигрантов. Будучи уже вполне зрелым человеком, он попал на концерт какого-то советского ансамбля песни и пляски. И после концерта отправился в советское посольство. Как его ни уговаривали родственники, он сменил гражданство и уехал в Советский Союз. Работал преподавателем. Но каждый год при первой же возможности выезжал в Англию. Говорю в прошедшем времени, так как он недавно умер. Незадолго до кончины его спрашивали, что его так тянет на Запад? «Свобода, — отвечал он, — здесь нет свободы, свободен я только там». Но тогда, спрашивали его, что же держит его здесь? «Воля! Волен я только здесь».

Действительно, есть ситуация свободы и ситуация воли. Свобода ведь совпадает с ответственностью. Там, где я свободен, я и только я отвечаю за свои свободные действия. Но и ответственен я только там и тогда, где и когда я свободен. В ситуации свободы я и к другим людям с необходимостью отношусь, как к свободным. Ведь как я могу стать свободнее? Только отнесясь к другим, как к таким же свободным людям, соотнеся свои интересы с их интересами, вступив с ними во взаимно свободные, то есть ответственные отношения. Сделать это я не могу помимо воли других, а только учтя их интересы, сочетая их со своими, переплетая их и сплетая тем самым ткань реальных отношений. Свободу мне приносит только обращенность ко мне других, их спрос на меня, на мой труд, на мои способ-

ности и т. д. Отвечая на этот спрос, ответив на него другим, я беру на себя новую ответственность и становлюсь свободнее.

И есть ситуация воли. Когда я напрочь не учитываю интересы других. У меня есть идея, и с этой идеей я совершаю порыв в бесконечность. Чисто российско-советская ситуация: есть идея храм построить; денег нет — не беда! купца ограблю, пару старушек угроблю, зато ведь храм построю! Идея-то хороша! Ведь на храм! В ситуации воли я — самозванец.

Свободное общество потому и богатеет, что оно есть общество взаимоотношений, взаимного удовлетворения взаимного спроса, всюду плотно структурировано взаимно свободными (=ответственными) отношениями.

В ситуации же воли интересы других людей меня не интересуют. У меня есть идея, и ради нее я себя не жалею, но и других не пощажу. Социальное пространство в таком обществе не структурировано. В нем, как шары в пустом барабане, носятся самозванцы со своими идеями о счастье, натываются друг на друга, отскакивают... Треску, шуму, грохоту много, а толку никакого до тех пор, пока не появится какой-нибудь суперсамозванец, который жестко выстроит всех по ранжиру своей воли. Шум, грохот и их сила — результат социальной жизни в ситуации воли. Итог ситуации свободы — соиздание и творчество.

Мы до сих пор живем в ситуации воли. Помещик плох — пожжем помещика, устроим «грабижку». Русская мечта о свободе — мечта о вольнице. А ее воплощение всегда чреватые смутой и разбоем. При чем казака-разбойника Стеньку Разина народная молва явно предпочитает Емельяну Пугачеву, претендовавшему на царское звание.

Счастью народному царь мешает — убить царя. Неважно, что первой бомбой убит мальчик с корзинкой, которого в упор не замечает и не хочет помнить героическая интеллигенция, «соль земли русской», пекшаяся о слезинке ребенка. Крестьянскому счастью кулаки мешают — убрать кулаков, а заодно и всех, живущих лучше «несчастных». В духе построения чевенгурского коммунизма: если коммунизм это когда нет буржуазии — расстреляем буржуазию. А если нет реальной буржуазии, определим в нее тех, кто почему-то неугоден или просто не нравится.

Удивительно, но счастье от всего этого не наступает. Это как с жидами — виновниками всех русских бед, по мнению некоторых

радителей народного счастья. Как недавно меланхолически отмечалось в одной статье, «в прошлом году уехало столько-то евреев, с начала года — еще столько-то, однако лучше не стало, скорее — наоборот».

Прав, наверное-таки, В. Шаламов — великая кровь лежит на русской и прочей гуманистической литературе и культуре с их ориентацией на счастье.

Очень любопытен в этом плане, «Русский ренессанс», Серебряный век российской культуры с его особо удушливой атмосферой, отмечавшейся самими его творцами. Во многом он обернулся всплеском, лихорадкой самозванства — от религиозного до политического. Удушливый оргиазм в художественной культуре, поверхностно понятый Ницше в философии, Азеф, Малиновский, Распутин, Ленин — колоритнейшая череда самозванцев. И закончилось все это ничтожеством бытия, катастрофой.

Хотя... Кажется, все-таки кое-чему «совки» научились. Поиски счастья невостребованных лишних людей обернулись ре-волюцией, самоутверждением воли, тотальным самозванством, разъединением людей (ср. с религией — воссоединением). Пир победителей, обернувшийся кошмаром 1930-х и принесший горькое похмелье, научил. Знаменитая фраза «Счастье — это когда тебя понимают» венчает не только исповедальность 1960-х, но и созревание общества. 1980-е и особенно 1990-е годы принесли осознание и даже убеждение, что счастье — это не воля (в том числе и навязываемая заботниками о всеобщем счастье), а свобода — быть хозяином собственной жизни, не обездоленным, а отвечающим за свои обстоятельства.

Придет ли сознание того, что человеку дана возможность преобразования мира, возможность творчества? И сознание того, что преобразование и творчество удаются только в той мере, в какой осознается ответственность и утверждается добро? Добро — оно же бытие, поскольку в глубинах бытия нет зла, а бытие утверждает себя в сердце души. Во всех прочих преобразованиях, оказывающихся самозванными, происходит накопление зла и силы разрушения, уничтожения бытия.

Поэтому проблема счастья не столько вовне, касается не столько мира внешнего, сколько мира внутреннего. И как же тогда быть с самим собой, если очень захочется счастья? Что такое освобожде-

ние от среды, отрешенность от внешних условий и рамок, «покой и воля»? Вечный кайф, «оттяг в полный рост», как говорят молодые?

Представление о счастье как освобождению тела, духа, разума — глубоко коренится в сознании и даже, как показали исследования В. Налимова и Ж. Дрогалиной, — в подсознании. Получается, что в нашем коллективном бессознательном архетипа счастье представлено чистой волей, но не как свобода?

В XII—XIII веках была такая ересь амальрикянская, провозгласившая свободу духа выше любого закона. Свобода эта, утверждавшая возможность рая земного, доходила до полного раскрепощения души и тела. В амальрикянских тайных «парадизах» допускалась не только свобода половых отношений братьев и сестер по секте, но и кровных братьев и сестер, родителей и детей.

Но что есть такая вольница, такое счастье, доведенное до своего «логического конца», как не самозабвение, утрату себя, своего самоопределения, буквально — своих пределов? Счастье взрывается пустотой и самоотрицанием. Свобода воли оборачивается волей к неволе. Кайф — безответственностью и самозванством.

В свое время поколение хиппи — «цветов жизни», поколение «новых левых», заигрывавшее с наркотическим кайфом, зачитывалось «Степным волком» Г. Гессе, где описывался опыт подобного раскрепощения — наркотического и эротического. Утверждаю — Гессе был прочитан этим поколением неправильно. Главное — не раскрепощение героя, а его общение с миром бессмертных: Моцарта, Бетховена...

Счастье — не расслабон и оттяг, не нирвана вечного кайфа, а работа ума и души. Творческое созидание. Плетение ткани бытия, а не ее разрушение или выпадение из нее. Счастье — свобода, а не воля. Воля — лишь инстинкт свободы, самоотречение до неволи, где меня нет. Свобода — ощущение и знание полноты своей вплетенности в реальность, своей укорененности в ней, своей ответственности за нее, что от тебя что-то зависит и ты знаешь — что.

Счастлив может быть только свободный человек. Его ждет полнота бытия. Вольный — всегда лишний, выпадающий из бытия. Его ждут тоска и одиночество.

Нравственность свободного человека — нравственность не целей (того, чего еще нет), а средств, оценки и выбора именно реальных средств. Необходимость судить не по целям, а по средствам —

главное достижение философии нравственности и практической этики XX столетия. Зло и добро различаются именно по обстоятельствам — где, когда, с кем, как... По обстоятельствам образа действия — особенно. Цели не судимы, счастье не подсудно. Подсуден путь к нему.

Философия счастья — не имморализм наслаждения и не этика долга. Счастье — не самозабвение, когда личность распускается, как кусок масла на сковородке. Оно есть переживание и сознание полноты сопричастности. Поэтому философия счастья есть философия спасения. Себя как личности и своих обстоятельств, за которые ты ответственен. Наверное, нас еще ждет школа счастья — реального и призрачного. А может быть, мы уже прошли начальный класс этой школы в советском опыте, опыте з/к...

Воля — инстинкт свободы. Свобода — сознание воли. Воля — самозванство и невменяемость. Свобода — самоопределение и самопреодоление. Постановка пределов и границ своей ответственности. Свобода — самоограничение воли? И да и нет. Да — как знание пределов. Нет — как выход к новым пределам и границам. На основе выявленного или созданного спроса. На основе новых вопросов и новых ответов.

Свобода, судьба и воздаяние

Если свобода — мера моего не-алиби-в-бытии, то она становится моей судьбой — конкретным содержанием проживаемой и переживаемой тканью бытия. Моя часть в общей ответственности за целое мира — моя жизненная доля и есть моя судьба. Но это моя судьба только в той мере, в какой я свободен=ответственен в этой доле. Столкновение воль, война воль усмиряется только самой сильной волей, насилием и выстраиванием иерархии воль — как в стаде или банде. Парадокс в том, что чем ближе к вершине этой пирамиды, тем менее свободна воля.

Не-алиби-в-бытии и «космическая» рациональность едины с проблемой судьбы. «Космос» как гармоничное целое мира складывается из «мойр». Мойры — самые непререкаемые богини. Каждый из античных богов пребывал в своей «мойре». Мир был разделен между ними по жребию, а непременный атрибут богини судьбы — весы. Равновесие мира, равновесие отношений, равновесие целого — вот

критерий не-алиби-в-бытии, критерий ответственности и указатель истинного пути. Указатель дао-истины как дао-пути — в уравновешенных весах судьбы.

На весах судьбы и человеческая судьба, его не-алиби-в-бытии. Талант — первоначально — мера веса. А «мойра» — границы, пределы власти и земли, произвола богов и людей, причитающейся им доли власти, земли и богатства¹. Получается, что свобода — осознанная необходимость? Мера взвешенного и отвешенного тебе? Где же справедливость?

Еще Аристотель выделил два вида справедливости: уравнительную и распределительную. В первом случае речь идет об уравнении потерь и выгод в отношениях. Это «справедливость при обменах», когда вне зависимости от личных качеств люди оказываются равны перед законом. Справедливо же то, что восстанавливает исходное равенство и равновесие, нарушение чьим-то преступлением, нанесением ущерба другим, который должен быть пропорционально возмещен. Талион, золотое правило этики, категорический императив питаются из этого источника.

Распределительная же справедливость исходит из достоинств людей, точнее — их заслуг перед обществом, доблестей, способностей и т. д. Важно, и Аристотель это подчеркивает, что распределительная справедливость не универсальна, а зависит от общественного устройства и принятой системы ценностей: «Мерило достоинства не все видят в одном и том же, а граждане демократии видят его в свободе, олигархии — в богатстве, а аристократии — в добродетели»².

Уравнительное равенство космично и экологично, сравнивает не цели, а средства достижения единой цели — равновесия и гармонии целого. Распределительное равенство — суд человеческий — технологично, оправдывается целями и воздается «по заслугам» перед ними. Так, в сталинистском обществе, чрезвычайно стратифицированном в зависимости от получаемых льгот и привилегий, система ценностей зиждется на верноподданничестве Административной системе. Даже денежное вознаграждение оказывается зависимым не от экономических, а преимущественно от политических критериев. Возникает система тотального политического распределения

¹ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 133.

² Этика Аристотеля. СПб., 1908. С. 88–89.

не по труду, не по уму, а по близости и верности власти. Объективно распределительная справедливость хотя и ведет к уравниловке перед лицом аппарата управления, но это равновесие оказывается орудием сохранения социального неравенства, то есть в конечном счете отрицанием справедливости.

Тяготение рационалистического утопизма к распределительной справедливости и революционному перераспределению вполне объяснимо. Оно происходит из стремления человека вырваться из зависимости от случайностей жизни. Место рождения, условия жизни, удачность или неудачность стечения обстоятельств, просто везение создают различные «стартовые» условия жизнедеятельности. Но уравнительную справедливость не следует путать с уравниловкой — следствием справедливости распределительной. Уравнительное равенство сохраняет человеческую зависимость от жизненных случайностей. Гарантируя соблюдение правил жизнедеятельности, она не гарантирует равных результатов. Распределительная же справедливость ориентирована именно на равенство результатов. Как конечных, фактических, так и желаемых — целей. Поэтому распределительная справедливость неизбежно порождает, с одной стороны, иждивенческие потребительские настроения, а с другой — насаждение единых целей и ценностей.

Помню, как мой отец упорно заполнял карточки спортлото, не смотря на все приводимые мною доводы о малой вероятности выигрыша. Единственный, но по своему убийственный аргумент, который он приводил в ответ: «Другие выигрывают, почему не я?!» Требования компенсации всех возможных потерь при переходе к рынку — того же уровня аргументация. Потому же Россия никак не может вот уже полтора столетия пройти через игольное ушко первоначального накопления. «Почему не я?!» Уравнение конструктивно, направлено на справедливость отношений людей с разными талантами, убеждениями. Гарантируется справедливость средств и способов их действия. Остальное — дело их совести и нравственного выбора. Распределение деструктивно, несозидательно.

Восходит эта установка к религиозной, по сути дела, идее воздания на основе высшей справедливости. В потустороннем мире и на Страшном Суде каждому воздастся за грехи его, по заслугам. Жажда высшей справедливости выражает чувство угнетенных, их стремление к лучшей доле, лучшей судьбе. Этой жажде устано-

вить высшую справедливость, Царство Божие на земле и обязано человечество уравнительными утопиями, столь притягательными угнетенному сознанию, «легкостью» революционных перераспределений. Тысячелетиями знамя социального освобождения — знамя распределительной справедливости, знамя ликвидации привилегий и перераспределения. И всегда действия под этим знаменем несли насилие и разрушение. Конструктивное же созидание начиналось с совершающегося рано или поздно поворота к уравнительной справедливости, поворота на пути свободы.

Диалогичность, рынок и демократия

В ситуации свободы общество пронизано тотальным диалогом — взаимооплотнением судеб (мойр) взаимным спросом. В экономическом плане этот диалог предстает рыночными отношениями, в политическом — демократией.

В высшей степени спорным является мнение Н. Бердяева, будто можно мыслить коммунизм в экономической жизни, соединенный со свободой. По мнению Бердяева, возможны два принципа хозяйствования. Первый — преследуй свой личный интерес, и это будет способом хозяйственного развития целого. Взаимное удовлетворение взаимного интереса оказывается выгодным для развития целого, общества, нации, государства. Второй — служение другим, обществу, целому, и в итоге этого служения человек получает все, что ему необходимо для жизни.

Беру на себя смелость утверждать, что второй путь — тупиковый. Идя этим путем, человек и общество соскальзывают в самозванство. Сверхорганизация общественной жизни ведет к полной дезорганизации жизни духовной. Последняя превращается, по словам А. Швейцера, в организацию бездумья. Человек, утрачивающий свободу выбора и ответственность, живет как рабочая сила, но не как человек. «Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью»¹. Место личности занимает «лица всеобщее выраженье» — *man*. Административная система, ее аппарат, распределительная экономика создают искусственный спрос на себя, присваивают себе право на

¹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1972. С. 42.

владение и распоряжение. Химерический спрос создает химерическую свободу — произвол самозванчества *de facto*.

В рыночных отношениях, если я хочу создать и расширить свою зону автономного поведения — зону свободы и ответственности — я должен привести свои интересы в соответствие с интересами других, найти или создать спрос на себя, признание себя и своих результатов значимыми. Не объявить их таковыми (самозванство в ситуации воли), а получить признание. Это дает деньги, новые возможности, но другого пути нет — только через признание другими моей значимости, я могу стать свободнее по мере приведения своих интересов в соответствие с интересами других. Свобода — переход от беспредела воли к оплотнению ее в диалоге с другими во вполне определенную свободу.

Иначе говоря, ситуация свободы и судьба как доля — не означают равновесия в духе тепловой смерти вселенной. Это равновесие не статическое, а динамическое, равновесие вечно живого диалога. Но не дорогой ли ценой покупается свобода? Не предстает ли она проституированием на потребу другим? Проституирование, как известно, гарантирует доход. Самозванец же на доход претендовать не может — он ведь не ориентируется на интересы других, на их потребу. Его достаток не от дохода — самозванец просто берет, присваивая результаты чужого труда. И если где и возникает проституирование личности, так это в ситуации воли и при труде во имя общего целого. Опираясь на метафору О. Мандельштама «Есть блуд труда и он у нас в крови», М. Н. Эпштейн привел убедительные экономико-эротические аргументы ее развивающие.

Бытие человека в заорганизованном обществе — бытие заменимого «винтика». Все равно с кем, все равно чем заниматься. Труд — «первая жизненная необходимость» — становится чем-то вроде регулярного отправления надобности. Его неконструктивная бестолковость ведет к трате сил и энергии в пустую — сродни рукоблудию. Это труд — мастурбация. В своей самодостаточности — труд ради труда — он порнографичен. Он враждебен творчеству, индивидуальности, теплу сердца — равнодушен, механичен, экстенсивен. Это разврат жизни, коллективная оргия, свальный грех. Организаторы же этого разврата — те же сутенеры и рэкетеры, пользующиеся плодами разврата других. Занимаясь «блудом труда», человек одержим стремлением забыть. Невменяемое са-

мозабытье самозванца. Это мозабытье включает и сам труд, но может сопровождаться и пьянством и вести к самоубийству. «Когда человек хочет убить себя выстрелом, но этого кажется ему недостаточно — и он убивает себя делом, как Корчагин. Иногда человек убивает себя делом, но этого оказывается недостаточно, и он убивает себя выстрелом, как Маяковский»¹.

Либо любящее сердце индивида и растущее из него бытие, утверждаемое свободой, либо коллективный блуд, питаемый насилием и кровью. Блуд и *Blut* созвучны.

Диалогическая структурированность общества экономическим спросом первична по отношению к диалогичности демократии. Демократия — итог, результат и упаковка всюду плотных рыночных отношений, удовлетворения взаимного спроса свободных и ответственных субъектов. Отсутствие диалогической структурированности социального пространства рыночным способом создает ситуацию воли. Диалог превращается в самозванческие монологи или в один тотальный монолог. Попытки реализовать демократические институты в обществе, находящемся в ситуации воли, заранее обречены на неудачу, так как зависают в безвоздушном, не структурированном социальном пространстве ничем не ограниченной воли.

К демократии общество может прийти только через навык социального диалога на основе взаимозаинтересованного удовлетворения взаимного спроса. Политический диалог есть следствие диалога экономического. Демократия в отсутствие рынка ведет даже к обратному результату — распаду технологий и развалу производства. В рабочее время люди начинают заниматься политикой, а в свободное от работы время — искать способы заработка. Деятельность же партий дестабилизирует общество еще больше. В ситуации воли все играют в «крутых ребят», во всезнаек, очень деловых людей. Никто не скажет «не знаю» — всегда найдется сотня глоток, каждая из которых завопит «я знаю!». И потому каждый блефует.

Как это ни покажется парадоксальным, но путь к рынку лежит не через демократию, а через жесткую политическую стабильность и власть — вплоть до запрета на политическую деятельность партий. Но такая сильная власть должна полностью развязывать руки в экономической сфере. И тогда, по мере уплотнения

¹ Эпштейн М. Н. Блуд труда // Родник. 1990. № 6. С. 49.

общественного пространства рыночными отношениями, сильная власть окажется неадекватной такому обществу и сама сползет с него, как старая кожа, как омертвевшая кожа с нового плода. Политический диалог (демократия) возникает через диалог экономический (рынок). Но возникнуть экономический диалог может только в условиях политического монолога. Парадокса в этих рассуждениях нет. Политический монолог сильной власти — не тоталитаристский примат целого — он уже ограничен хотя бы тем, что не вмешивается в духовную, экономическую, художественную и научную сферы, ограничивая себя сферой политической, главные задачи которой — гарантии уравнительной справедливости и правовое государство.

О государстве и партии можно и нужно судить не по их целям, а по используемым ими средствам. Если исходить из всеобщей воли и искать средства, гарантирующие защиту личности, то следствием будет правовое государство, парламентаризм и т. п. Социальная защита от самозванства. Если же делать акцент на нравственности личности и отсюда идти к политике, то ничего кроме тоталитаризма получиться не может. Весь российский и советский исторический опыт показывают этот итог — самозванство.

Самозванство — торжество метафизической воли к власти, метафизического нигилизма. Сталинизм и гитлеризм — реализация этой метафизики. После них человечество сталкивается с острой необходимостью ограничения безудержа воли к власти. Рационалистическая воля к истине, выразившаяся в прогрессе науки, была распознана Ницше, который прозрел в грядущем сайентизме главное — волю к власти. Воля к власти — чистое воление. Воление воли. Воление повеления. И XX век раскрыл реальное содержание этого самозванства.

Но что может ограничить волю? Оформить ее? Без определяющих ограничений она уходит в ничто, распыляя и ничтожа мир, природу и бытие. Это воля, упорядочивающая воли самозванцев? Право? Экологическая необратимость законов природы? Очевидно, что человечество начинает движение вспять, стукнувшись о невидимый нравственный предел. Столкнувшись с тотальными следствиями тотального самозванства человечество вынуждено само искать самоограничения. Это движение вспять, но осмысляя пройденное, принимая возвращаемое. Например, осмысляя и при-

нимая как ценности истину и добро. Потому как воля к власти — принцип любого ценностного полагания. Но как и категорический императив — метапринцип нравственности — не может быть основой реальной нравственности и поведения, так и воля к власти предполагает реальную работу души в познанных человеком пределах.

Волящий волю к власти — сверхчеловек, то есть не-человек. Так же как категорический императив предполагает в своих пределах человеческое наполнение практической нравственностью, так и воля к власти — предполагает конкретное наполнение этой воли. Метауровень — уровень внечеловеческих абстракций. Вне человеческих пределов — вне и бес-человеческое: либо божеское, либо сверхчеловеческое-самозванческое.

Современный человек вбирает в себя волю к власти, фактически — самозванство, как основоположение себя и всего сущего. Бог мертв в том метафизическом смысле, что утрачены внешние регулятивы и ограничители самозванства. Хайдеггер был прав — сверхчувственное основание сверхчувственного мира стало бездейственным. Регулятивы и ограничители должны быть найдены самым человеком — как самоограничители. Иначе воля к власти, ценностное полагание, нигилизм как отрицание сущего, насилие должного взорвет сущее, самозванчески уничтожит его. Бог сотворил свободу посредством самоограничения. Наша эпоха, если она хочет стать и станет одной из стадий жизни человечества, а не его самоуничтожения, должна осознать себя как эпоха завершения нигилизма и самозванства, как эпоха сознательного утверждения бытия, его истины и красоты. И потому — как итог этого параграфа —

Лента Мебиуса бытия

Социальное и индивидуальное не противостоят друг другу. Это не два плана, а один, не две плоскости, а одна. Подобно ленте Мебиуса, перекручиваясь, они образуют одну плоскость. Эта лента протягивается через человеческую душу, а исходя из нее — образует ткань социальной жизни. Скрепляется же она, совмещая в одну обе плоскости — в человеческом сердце. В сердце души утверждается бытие. И в глубинах бытия нет зла.

7.2. Собственно Я

Сознание и его собственник; Границы Я и Я-пограничное; Дезинтеграция Я; Философская антропология и метафизика свободы; Иночество и странничество Я.

Я не нужен: ни в чем я так не уверен,
как в том, что я не нужен.

В. В. Розанов

Сознание и его собственник

Чуть ли не самое неиндивидуальное в человеке есть его индивидуальность. И «если традиционной задачей для индивидуума было возвыситься в своем созерцании до бесконечного, сделать его своим предметом, то сейчас, скорее, следует сделать предметом созерцания индивидуальное в его универсальной конечности и таким образом выявить индивидуальный характер самого субъекта созерцания»¹. Но откуда берется сама эта индивидуальность? Она природна? Телесна? Духовна? Идеальна? Кто ее хозяин? Человек? А может быть — род, дающий ему телесность? Культура, дающая язык, нормы, образцы поведения и мышления? Что есть Я? Что есть субъект?

Я открывается не в итоге определения — оно всегда индивидуально конкретно. Оно уникально, ин-дивидо, то есть далее не-делимо. Но и не подводится под общую категорию, не поддается обобщению — вплоть до необъяснимости. Казалось бы, тогда Я может быть обнаружено простым указанием, либо остенсивно, жестом, либо с помощью указательных местоимений «тот», «этот», «та» и т. п. Именно такая индивидность закрепляется именем собственным, к которому в конечном счете и сводятся возможные определения. «Совокупность нарицательных имен — ... есть только длинная формула собственного имени», — писал Г. Г. Шпет².

В этой своей конкретности Я может быть понято только как некоторое единство переживаний, то есть как деятельное бытие — как в плане пассивной предопределенности, так и в плане творчества —

¹ Гройс Б. Об индивидуальности // Беседа. 1988. № 7. С. 68.

² Шпет Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве 1891—1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 159.

чистой свободы. Собственно, как уже не раз отмечалось, именно между предопределением и свободой, а точнее — в их синтезе, и реализуется разумная мотивация. В переживаниях, в духовном опыте жизнь и предстает творчеством личности. «Личность здесь — словно художник, который лепит и чеканит в форме переживаний свою личную жизнь из материала окружающей действительности»¹. Дело не в количестве переживаний, а в их глубине, способности личности к осмыслению переживаний, нахождению в них смысла. Переживания — не картошки в мешке, а осознание неслучайности и связи, осмысленности пережитого, осознание своей роли в пережитом, своей вины и ответственности.

Но что делает это единство переживаний единством? Очевидно — неповторимый сюжет жизненного пути. Судьба. Доля. Мойра. «...Я не отрезано или не отвешано только по объему, — отмечал тот же Шпет, — а вплетается как “член” в некоторое “собрание”, в котором он занимает свое, только ему принадлежащее место. Предназначение имярека в целом — в конечном итоге, во всецелом, в “мире”, — предопределяет его *haecceitas*, хотя еще не решается вопрос о невозможности его *quidditas*»². Я — незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого. Бытие утверждается Я. Человеческое бытие — не физическое и не биологическое существование. Это другое измерение — измерение осознания ответственности. Стол, стул — тоже бытуют, тоже по-своему неповторимы. Личность же — обладает сознанием.

Так что же — сознание Я, самосознание — ничье? Неопределенно чье? Кто его собственник? Ведь, оборачивая общность уникальности, оно — у многих?!

Что вообще можно говорить о Я и его сознании? Что «человек есть человек и его перспектива» (Ортега-и-Гассет), что человек есть система общественных отношений (марксизм), что человек есть ничто (экзистенциализм), что человек есть человек и его свобода (Бердяев), и его ответственность (М. Бахтин)? Главное — не кто собственник сознания, а что есть собственность сознания! В какие миры оно вхоже, где оно странствует. А единство сознания есть только его единство, то есть само сознание, самосознание. Проблема же в том, что есть обладание им. «...Так же нельзя ска-

¹ Винокур Г. О. Биография и культура. М., 1927. С. 39.

² Шпет Г. Сознание и его собственник. С. 205.

зять, чье сознание, как нельзя сказать, чье пространство, чей воздух, хотя бы всякий был убежден, что воздух, которым он дышит, есть его воздух, и пространство, которое он занимает, есть его пространство, — они «естественны», «природны», составляют «природу» и относятся к ней»¹. Только человеческая природа — иная, она есть природа свободы и ответственности. Это как толстовская реплика, что «земля моя», но мы умрем, а она останется. А сознание? Мое Я?

Ответом на вопрос, «чье» сознание может быть указание какого-то пункта духовного целого, относительно данная доля. В этом плане человек вторичен от «доли», от своей включенности в мир. Поэтому-то не личность формирует ответственность, а наоборот — ответственность формирует личность. Не личность формирует язык и диалог, а они — личность. «Моя жизнь», «моя работа», «мои идеи и убеждения» есть ссылки на мое участие в соборных отношениях мира. Моя жизнь — соучастие в этой соборности, сопричастность ей, а не самозванство. Поэтому самозванство глубоко противно человеческому бытию, есть антибытие, ничтоженье бытия.

«Бытие человеческое утверждается общением», а не обобщением, — писал тот же Шпет. А по словам кн. С. Н. Трубецкого, «я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Не общее, а общее — природа сознания. Личность и человеческое бытие не могут обобщаться в принципе, так как связаны с уникальной судьбой, долей в общности мира. Ничей чужой опыт не убедителен. Главное в жизни — найти себя в своей свободе, свой дао-путь как дао-истину. Не заимствованную у других, а данную другим, явленную им в ответ.

Дух, духовность подобны эху жизненного многообразия, отклик на звуки и тон — интонированное бытие, осмысленное и вменяемое человеку. Дух — не единство с высшими силами, не самостоятельное и отрешенное бытие, не идеальная сущность и не состояние индивида, а чуткий орган, откликающийся как невольно рефлексивно, так и творчески сознательно на всякое событие в бытии единого мира. Индивидуальное — не общее, а на стыках общности, в откликах, ответах и интонациях, в которых индивид «сшивается» с другими, тклет ткань бытия и его духовности. Прав Б. Гройс — и тело и

¹ Там же.

сознание формируются в столкновениях и дистанцировании. С другими и от других. Этот вывод перекликается с отмеченной Э. Канетти в «Массе и власти» человеческой боязнью чужеродного прикосновения. Это боязнь за свое Я, снимаемая в толпе, в массе, лишающей человека его Я, сплюсывающей его всеобщим «прикосновением» в единое тело, в безликое «das Man».

Много, многое и многими сказано о диалогичности осмысления и бытия. Однако идея диалогичности, как впрочем и сама диалогичность — коварна. По мере все большей специализации, по мере нарастающего разделения труда возрастает и монополизация, а значит — монологизация, когда осмысление и деятельность становятся уникально единственными «монополистами». Напомню хотя бы переход от театра к роману и нынешней исповедальности прозы, авторской песни, авторского кино. Или в живописи: от фрески — части органичного целого храма через станковую живопись к самодостаточности мазка. Процесс этот усугубляется однонаправленностью масс-медиа. Резко отчетливо это видно в молодежной музыкальной культуре — при всей ее толпень-массовости — монологичной и в производстве и в потреблении.

Однако эта монологичность не означает утрату диалога в осмыслении. Он только уходит внутрь личности, которая, если она хочет понимать, должна рефлексировать, вступать в диалог с самой собою. Нынешняя действительность предполагает сложнорефлектирующую личность. Наверное, иначе и не могло быть во взорванно-эклектическом постмодернистском мире, если только человек хочет его понять. Если.

Монологичность культуры и развитая диалогичность личности. Монопольный монолог охватывает многие этносы, сплюсывает их настоящее и прошлое в некую всеядную амбивалентность. Возникающий человек толпы, личность-всюду-маргинал, рефлексировать не хочет, он хочет простоты и ясности, однозначности. Поэтому-то популистская масса и рождает тягу к странному, пришельцам, НЛО, экстрасенсам и т. д. Человек стремится избавиться от работы души, от рефлексии, от ответственности за свои вопросы и свои же ответы, он стремится вынести диалог вовне, создать себе ответственного партнера, внешнего собеседника, позволяющего понять мир, себя самого, взглянуть со стороны. И как итог — безответственность, стремление переложить на этого другого, на та-

индивидуальное и странное ответственность за происходящее, создание себе смыслового и нравственного алиби.

Поэтому как никогда сейчас необходимо одиночество. Одиночество как забытость, ненужность и бессмысленность существования. Когда человек остается один, он живет наиболее полноценно — видит, чувствует свою связь с миром, свое место в нем, свою неслучайность. Одиночество целительно. Дерево, выросшее в бору, в толпе других — хилое и хлипкое. Крепкое оно вырастает одно. Человеку тоже для крепости и силы нужны изрядная доза одиночества, осознание его изначальности, содержания и следствий. Из одиночества и сплетается прочная жизненная ткань. Дерево из бора, человек из толпы хороши для серийного производства взаимозаменяемых поделок, требуют разделки и переделки. Одиночное самостояние коренит в жизни непосредственно. И в почве и в ландшафте бытия. Но нигде человек не одинок так, как в толпе.

Границы Я и Я-пограничное

Самосознание Я оказывается на границах взаимооплетения. И пограничник и таможенник одновременно. Защитник суверенитета и посредник Я — одиночество, необходимое для «напоминания мне обо мне», — говорил в одном из интервью Ю. Шевчук¹. Никакие коллективистские ухищрения, поэтому, не спасают от самозванчества. Бегство от себя — в коллектив, в толпу, в массу, в мифическое равенство и справедливость среди равных в безликом «*das Man*» везде и во все времена делались от слабости и трусости, в конечном счете — от страха смерти как последнего и окончательного одиночества. Поэтому-то утопии — плод отнюдь не веры, а слабости — как самозванство отчаявшегося и не верящего в свою жизненную укорененность.

Коллективизм придает самозванству вид гидры, у которой отрасли бесконечное число голов от борьбы с любой из них. Насаждать коллективистскую нравственность — все равно что сеять зубы дракона самозванства и зла. И потому — неконструктивно вести себя подобно хитрой птичке страусу и прятать голову от одиночества. «...

¹ Ленинградский литератор. 1989. № 2. С. 8.

Жизнь — это мука. Одиночество — мука. Это не печаль, а жуткая тоска, переходящая в ужас, — вот что такое одиночество. Сделать “общую” радостную жизнь пытались многие политики. Кончалось все тоталитарным, бессмысленным уничтожением вообще жизни, казнями и кровью это кончалось ... Только не надо, конечно, понимать это так: ... давайте все страдать и мучиться, ребята. Это будет трудовой коллектив наоборот»¹.

Единственность и одиночество — не корень самозванства. Самозванство коренится не в одиночестве и индивидуальности. Преодолению самозванства не поможет ни коллектив, ни толпа, ни класс, ни народ, ни этнос. Только индивид, сердце души личности, ее сопричастность целостности космоса и осознание своего дао-пути и ответственности за него. Отдаваться может лишь тот, кто владеет собой. Чтобы что-то отдать, надо иметь, что отдавать. Но «всякая философия — самооправдание, — писал А. Камю. — Оригинальной была бы только философия, оправдывающая другого человека». Первична в изживании самозванства личность, а не социальные институты и власть. Более того, сама власть реализуется только на «перегибе» личности от самоутверждения к самоотречению. Самозванство же опасно именно стремлением к власти.

Стремление к власти над сущим — основа всякого культурного творчества. Проблема в легитимации этой власти. Обыденному сознанию и рационализму власть представляется как нечто самоценное — чем больше власти (над природой, другими людьми), тем больше прогресса, успеха и т. п. Понимаемые как надежность, благосостояние, комфорт души и тела. Власть, однако, не цель, а средство, и как средство — амбивалентна, безоценочна. Чем она станет, к чему приведет — зависит от целей и компетентности субъекта.

Последние же столетия показывают опасность превращения власти в цель, а человека, знания, природу — в средства ее захвата и удержания. «...Власть над сущим — вещами и людьми — непрерывно растет, достигая чудовищных размеров, в то время как ни серьезность ответственности, ни ясность совести, ни сила характера не успевают за этим ростом»². Растет, таким образом, и возможность злоупотреблений властью, то есть проявлений самозванства. Оно подменяет отсутствующую до сих пор этику власти, превращая ее

¹ Там же.

² *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990, № 4. С. 152.

в «естественный» процесс, а фактически — в прагматическую игру силы, воли и амбиции. Создается иллюзия действия некоей стихии, которая объективируется в культуре и влиять на которую человек не в силе. «Логика» науки, техники, политики и т. п. приобретает оторванный от человека самодовлеющий характер, освобождая от ответственности, и тем самым — место самозванству.

Человек обезоружен такой демонизацией власти. Именно демонизацией — поскольку человек не несет ответственность за свою совесть, а сам оказывается игрушкой самодовлеющих стихий. Эти стихии для человека — демоны в буквальном смысле — духовные существа, сотворенные в добре, но от него отпавшие во зло и управляющие человеком через его противоречивые инстинкты, податливую логику, беспомощность перед насилием и себялюбие. Перед этими демонами человек лишь по недоразумению может мнить себя субъектом. Его нет. А если и есть, то лишь как проводник злой воли, так как самооправдывающийся самозванец, ищущий для себя обоснования в объективных силах и стихиях, заклинаящий демонов и примиряющийся с ними сделками с совестью Фауст.

Человек проделал путь от целостности мифа, сливающего человека в неразличимый синтез с природой, обществом, к этносу, роду, классу и, наконец — к личности. От безличного человека к индивидуальной личности. Все острее противостояние ответственной личности и прячущихся в демоническом «*das Man*» самозванцев — ярко его продемонстрировало противостояние «патриотов» и А. Сахарова на съездах народных депутатов. Но не пойдет ли процесс дальше? В глубь личности? Не является ли личность — феноменом нашего времени? Ее не было. Она есть. Но ее может не быть. И не являются ли демонизация и тяга к власти симптомом этого процесса? А упомянутые противостояния — противостояниями «последних из могикан»?

Дезинтеграция Я

Современный человек имеет множество Я: в социальных ролях, в своих движениях души, фантазиях, во сне и т. д. Распавшаяся на иногда конфликтующие ипостаси личность — типичный образ современного искусства. Человек и ответственность перерастают и взламывают традиционные границы личности, которые совпада-

ют с границами ответственности. Что такое личность как не то, чему может быть вменена ответственность за поступки. Еще в античности личностью был род. Еще Иван IV, наказывая боярина, подвергал наказанию весь его род и дворню вместе с крепостными. До сих пор сохранились рецидивы коллективной ответственности. Классовой — к «буржуйам», «кулакам», «интеллигентам». Национальной — пресловутая ответственность немецкого народа, попытки обвинить «малый» народ в бедах «большого», то есть евреев в бедах русских, попытки обвинить русских в присущей им агрессивности, косорокуости и недоумочности, поиски врагов народа жидо-массонов и т. п. — явления того же рода. Одним из величайших достижений цивилизации является редукция границ ответственности и свободы до границ психосоматического единства человеческого индивида. И то правовая ответственность вменяется этому индивиду только на определенных этапах жизненного пути (совершеннолетия) и в определенном состоянии души и тела (вменяемость). Но кто сказал, что процесс не может пойти вглубь? К ответственности составляющих и образующих индивидуальную личность частей?

Буддизм, например, отрицая душу, отрицает и человеческую личность, выделяя составляющие личность и душу чувствования, волю, понятия, сознание, тело. Они отдельны, одновременны для личности, но и ответственны могут быть в отдельности и свободны в отдельности тоже. Является ли буддистский путь путем отказа от личности и ее свободы воли? Европейские мыслители традиционно именно в этом и обвиняли буддизм. Но таковы, в принципе, практически все религии с их отрицанием индивидуальной, частной ответственности на личность. Более того, каждая религия по-разному эту личность просто отрицает. Христианство, например, провозглашая божественное откровение и свободу воли, провозглашает спасение личности как подчинение божественной воле и провидению. Человек не обижен высшей внешней силой, дарующей ему бессмертную душу взамен на отказ от нее.

Неспроста идея богочеловечества и человекобожия так активно муслировалась в конце прошлого — начале нынешнего века, и именно в России. В. Соловьев, например, прослеживал именно с этой точки зрения всю историю человеческой мысли. А-теистское, бес-овское (в смысле бес-совестности, бес-культурности,

без-рассудности, без-ответственности, бес-человечности и т. д.) сознание, анестезия души ново-каиновой блокадой рационалистически оправданного насилия, наркотиками мировых войн, «великой эпохи», «нового порядка» привели к массовым формам безответственной нетерпимости, массовому самозванству и предательству «великих идей». Оставшиеся голыми, беззащитными, слабые души льнут к самозванцам, ищут спасения в бесчеловечных и бес-человеческих учениях, «загадочных» явлениях.

Мир как целое рухнул. Теперь рушится индивидуальность. Вопрос в том — означает ли это конец человека? Человек нынешний — больше чем одинок. Он проблематичен. Кто или что человек? Кто или что личность? Границы свободы и ответственности сузились настолько, что перешли в запредельное. Если в архаичных обществах ответственность возлагалась на племя и род в целом, то сейчас границы вменяемости, а с ними и границы личности совпадают с психофизиологической целостностью человеческого организма, причем только на определенных этапах его жизненного пути и в определенных состояниях. За этими границами человек не является личностью, так как невменяем (ребенок, маразматик, психический больной и т. п.). Но ведь эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена. Действительно ли индивид неделим?

Разве уже сейчас не возлагается ответственность не на целостную личность, а на стихии, процессы и системы ее образующие и пронизывающие? Например, ответственность возлагается на наследственность, окружение, а то и на части тела и организма (нервная система подвела, «это не я убил — рука сама убила...»), а то и на отдельные социальные роли (разве ж это я убил, я бы не смог, но как зять...). Или как в шекспировском Гамлете: «Не я виной, мое безумие!».

И нет субъекта, нет человека. Он рассыпался на биологическое, социологическое, психологическое, религиозное и т. д. существа, а точнее — сущности. «Он найдет там какие-то детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Говорят о человеке, но на самом деле не видят его. Двигаются по направлению к нему, но никогда не достигают его. Опираются на него, но не могут схватить. Человека исчисляют статистически, распределяют по организациям, используют его для разных целей, но весь этот странный, гротескно-кошмарный спектакль показывает лишь,

что все это производится с каким-то фантомом. Даже когда человек становится жертвой насилия, злоупотребления, надругательства — даже когда его уничтожают, он не есть то, на что направлено насилие»¹. Человек, по словам Н. А. Бердяева, «проваливается в окружающий его предметный мир». Бердяев был, пожалуй, первым, кто обратил на это внимание и на примере кубизма П. Пикассо и символизма А. Белого попытался осмыслить природу утраты искусством конкретной образности, включая эстетическую гибель жанра портрета. «...Мы видим процесс разделения, распыления, кубистического распластования целостных форм человека, разложение его на составные части для того, чтобы идти вглубь и искать первичные элементарные формы, из которых он складывается... Искусство Пикассо разрывает с образцами природы и с образцами античности. Оно уже не ищет совершенного целостного человека, оно потеряло способность к целостному восприятию, оно срывает покров за покровом, чтобы обнаружить внутреннее строение природного существа, идя все дальше и дальше вглубь и открывая образы настоящих чудовищ, которых Пикассо и создает с такой силой и выразительностью... Когда в картины вставляют куски бумаги или газетных объявлений или когда в картине вы видите составные части мусорной ямы, тогда окончательно ясно, что разложение заходит слишком далеко, что происходит процесс дегуманизации. Человеческая форма, как и всякая природная форма, погибает и исчезает. Такая утрата совершенных человеческих форм характерна и для творчества Андрея Белого... В его замечательном романе «Петербург» человек проваливается в космическую безмерность, опрокидываются и смешаются формы человека, отличающие его от предметного мира. Начинается процесс какой-то дегуманизации, смешения человека с нечеловеческим, с элементарными духами жизни космической... начинается новый ритм космического распыления. В самых последних плодах своего творческого пути человек Нового времени приходит к отрицанию своего образа. Человек как индивидуализированное существо перестал быть темой искусства, он погружается и проваливается в социальные и космические коллективности»². Добавлю — подобно персонажам из II части «Фауста», которые

¹ *Гвардини Р.* Конец Нового времени. С. 152

² *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1. С. 211.

недостойны быть сохраненными в вечности, человек распускается в элементы.

Человек современной культуры требует постановки своей индивидуальной трагедии в центр универсального исторического процесса. Он проклинает добро, прогресс, знание и т. д., если они не хотят считаться с его жизнью и смертью, утратами и ужасом судьбы. Как писал тот же Бердяев в своей философской автобиографии от лица каждого человека: «Смысл должен быть соразмерен с моей судьбой. Объективированный смысл лишен для меня всякого смысла». Таким образом, возникает парадокс современного человека: с одной стороны — его обостренное чувство собственной индивидуальности, с другой — все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание этой индивидуальности, бегство от самого себя и распыление. От этого напряжения и противоречия рождается мощный импульс самозванчества в нашем столетии.

Вряд ли источник этого импульса в самом наличии человеческого Я, как полагает, например, Ж.-П. Сартр. По его мнению, наличие рефлексивного Я уже объясняет, а значит, и оправдывает и выбор и поступки. Поэтому Сартр объявил Я — вредным законом жизни сознания, допускающим самооправдание и самозащиту, отказ и уход от ответственности. Необходимо освобождение, очищение трансцендентального поля от Я. Свобода оказывается творением *ex nihilo*. Очищение от эгоистичности — необходимое условие прозрачности сознания и бытия. Речь, таким образом, идет о сознании трансцендентного объекта, о субъективности, которая суть сознание сознания, самосознательность. Освобождаясь от непрозрачного эгоистического Я, сознание предстает прозрачной самосознательностью. Это позиция Сартра и в 1943 году («Бытие и ничто»), и в 1966 году («Трансцендентность Эго»). И в этой позиции самозванство приобретает трансцендентный характер.

Она питает не только левачество и экстремизм, как в случае с самим Сартром, но и дает «гносеологическое алиби» типа «не знал», «верил», «не догадывался» и т. п. Самосознание «прозрачно» для ответственности, пропускает ее сквозь себя, она, как нейтрино, сквозь планеты и звезды проходит без взаимодействия с содержанием личности.

Проблема решается не теоретически и даже не религиозно, а в реальной жизни и в реальных поступках. Человек существо не теоретическое, а поступающее. Поэтому ответственность так или иначе, но находит его явочным порядком, даже если он выстроил «100 %-ное гносеологическое алиби», отказываясь даже от знания о причинах и следствиях, но незнание закона не освобождает от ответственности.

И все же... Если не само наличие Я, то его особенности... «Но самое главное открытие касается нас самих. Если мы будем поступать так же, как это было описано при успокоении ума, и останемся совершенно прозрачными, то вскоре мы обнаружим, что не только ментальные вибрации приходят извне, прежде чем войдут в наши центры, но что *все* приходит извне: вибрации желания, радости, вибрации воли и т. д. Все наше существо сверху донизу — это воспринимаящая станция: *поистине это не мы думаем, изъявляем волю или действуем, но мысль, воля, побуждение и действие являются в нас*. Поэтому говорить «я мыслю — следовательно я существую» или «я хочу — следовательно я существую» — значит уподобиться ребенку, который думает, что диктор или оркестр спрятаны в телевизоре, что телевизор — это мыслящий орган. В действительности ни одно из этих «я» не есть мы и они не принадлежат нам, ибо музыка их всеобща»¹.

Конечно, все переживания — это чьи-то — наши переживания, и хочется думать не в смысле простого прибора или аппарата. У нас есть свои пристрастия, привычки, установки — все то, что, выкристаллизуемая наш неповторимый опыт, составляет нашу личность. «Однако, если мы пристальнее взглянем на это, то не сможем даже сказать, что это именно “мы” приобрели все эти привычки. Наше окружение, наше воспитание, наши атавизмы, наши традиции делают выбор за нас. Каждую секунду выбирают они то, чего мы хотим или жаждем, то, что нам нравится или не нравится — как будто жизнь проходит без нас. Когда же во всем этом проявляется подлинное “я”?»². Ответ и экзистенциалисту и универсальному йогу может быть только один — человек действительно не волен в своих мыслях и решениях. Его свобода — это свобода ответственности. Не власть, а вина — вот его удел. Единица измерения его

¹ *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л., 1989. С. 67.

² Там же. С. 67–68.

ума, души, свободы и нравственности — ответственность. И тем человек свободней и нравственней, чем шире и глубже та сфера ответственности, которую он познал с помощью разума.

Разбор любой ответственности — всегда выбор между «наследственностью», «воспитанием», «окружением», «аффектом» и прочим. Редко, когда остается что-то для «личности» — пожалуй, то, что не удалось прописать по какому-то ведомству сил, стихий, условий и факторов. Очень близко оказывается к средневековой, толковавшему личность как поле противодействия и противоборства различных сил, стихий и начал.

Уход «конуса ответственности», а значит, и границ личности за и через индивида ведет через это «средневековье» к новой дикости и новому варварству. Возвращаются и разрастаются ужасы тьмы, пустынь и джунглей человеческого бытия. «Человек вновь стоит лицом к лицу с хаосом; и это тем страшнее, что большинство ничего не замечает: ведь повсюду машины работают, учреждения функционируют, образованные люди говорят без умолку»¹.

Очевидна историческая тенденция сужения границ Я, границ личности вменяемого, свободного и ответственного субъекта от племени, общины, рода до психосоматической целостности индивида к определенным этапам его жизненного пути (например, от 18 лет до наступления старческого маразма). Но ничто не мешает предположить, что сужение конуса, достигшее «точки» (индивида), может быть продолжено последующим расхождением «по ту сторону точки». В этом вновь расширяющемся конусе вменяемым субъектом могут выступать уже части психосоматической целостности (тела, организма), отдельные социальные роли, «стихии», образующие личность.

Но это уже не будет ситуация классовой, национальной и т. д. невменяемости. Скорее Я превратится в «точку ответственности», «странника» по этим стихиям, «точку сборки» кастанедовского Дона Хуана. Как писал Г. Шпет, Я — не отвешено и не отрезано по объему, а вплетено в ткань бытия. Так и в этом случае Я уподобляется пучку, нитям, вплетающимся в ткани бытия, прорастающим в нем, образуя неповторимый узор — то ли войлок, то ли ковер. В античной мифологии судьба человека — мойра — этим и занималась.

¹ *Гвардини Р.* Конец нового времени. С. 155.

Или другая, более современная, математическая метафора: Я — не гладкая функция, а «ежистое» образование, нечто подобное функции Дирихле. Или, может быть, волновая функция?

Но тогда — что есть свобода и ответственность? Тогда их границы утрачивают четкость Нового и новейшего времени, а приобретают вид функции Дирихле. Границы свободы в XIX–XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). Но в XX–XXI веках свобода приобретает пучкообразный вид или вид волны — и где тогда ее границы? Она везде, где точка-Я, осознающего свою ответственность.

И как же тогда защититься от нового самозванства — оборотной стороны такой причудливой свободы? Возможно, начинается новая онтология добра и зла как онтология свободы.

Философская антропология и метафизика свободы

Во “Введении к антропологии” М. Шелер сформулировал пять основных и определяющих идей о человеке.

Первая суть иудео-христианский миф о сотворенном человеке и смысле его бытия. С мифологемой связаны идеи первородного греха, искупления, эсхатологии, историзма и соответствующие философемы.

Вторая идея — идея *Homo sapiens* — со времен Платона и Аристотеля рассматривает человека как единственное среди животных существо, наделенное разумом — нередуцируемое ни к чему обстоятельство. Основное же свойство разума — способность познать сущее как оно есть. Сам же разум тождествен себе и неизменен в любую эпоху. Идея эта, фактически, основана на отрефлектированной или бессознательной предпосылке о богоподобии или богоданности разума, определяющей тождественность человеческого логоса логосу мировому. Если устранить эту предпосылку, то теряет смысл идея не только рациональности, но и *Homo sapiens*.

Третья идея отрицает специфику и неразложимость разума, который понимается как продукт инстинктов и чувственных восприятий. К этой традиции принадлежат натурализм, позитивизм и прагматизм. Поскольку же различаются три основные группы инстинктов (инстинкты питания, инстинкты размножения и

инстинкты доминирования, власти), постольку группируются и соответствующие антропологические философы: марксистское понимание человеческой истории как экономической борьбы за место у кормушки, классический фрейдизм, а также макиавеллизм, ницшеанство и т. п.

Согласно четвертой идее, человек — животное, заболевшее разумом, и вся человеческая история есть история разложения и упадка, смертельного исхода этой болезни. Современный человек утратил экзотические ощущения жизни, не укоренен в мире, утратил изначальную связь с ним. Культура как таковая есть процесс умирания. Свобода призрачна, выражает неустрашимый разлад разума и природной среды. Путь выздоровления — путь отказа от разума и культуры.

Согласно пятой идее, если есть свобода и ответственность, то Бога не должно быть. Бытие Бога уничтожает всякий моральный смысл бытия человека, ибо человек обретает себя только в абсолютной моральной суверенности. Речь идет не только о сбалансированном стоицизме, а скорее о довольно широком спектре от кальвинизма до «постулативного атеизма ответственности» старшего Бахтина. По словам последнего — жуткая смесь мертвого протестантско-кантовского морализма с дерзновениями ницшеанского дионисийства, когда предикаты Божества должны быть перенесены на человека (Ф. Ницше, Н. Гартман)¹.

Можно выразиться еще проще и схематичнее, сведя дело к двум подходам: редукционистскому и субстратному. В первом случае человек трактуется как автомат, игрушка внешних по отношению к нему сил. Это могут быть демонические и ангельские силы, бихевиористские стимул-реакции, павловские безусловные и условные рефлексы, марксистские общественные отношения и т. д. Во втором случае человек оказывается носителем некоего начала, субстрата, импульсами которого и определяется его поведение. Это могут быть те же инстинкты, темперамент, фрейдистские Эрос и Танатос, юнговские архетипы и т. д. Очевидно, как это было показано мною в другой книге («Разум, воля, успех. О философии поступка»), возможна также балансная модель че-

¹ Бахтин Н. М. Из жизни идей. М., 1995. С. 128.

ловека как динамического равновесия импульсов внешней среды и внутренних мотивов.

Но в любом случае — центральным моментом любой философской антропологии оказывается проблема свободы.

Что есть свобода? И есть ли свобода? Ведь существуют концепции, полностью ее отрицающие: детерминизм, протестанство, ницшеанство, марксизм, бихевиоризм, М. Хайдеггер и т. д.

В природе как таковой, без человека и его сознания, познания и деятельности, — свободы нет. Существуют только каузальные связи и прочие детерминации. По Канту свобода не феномен, а ноумен.

Свобода не есть бытие, она есть небытие, суть возможное, пустое, неопишемое и невыразимое. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, как то, что хочет воплотиться в бытии. По самому смыслу своей сущности свобода предшествует совершаемым свободно актам: она предшествует своим проявлениям. Поэтому свобода предшествует бытию, является «безосновной основой бытия»¹. Согласно Н. А. Бердяеву, свобода мэонична, коренится в Ничто, в «бездне», предшествуя творению. Поэтому для Н. А. Бердяева свобода находится по ту сторону добра и зла, а всемогущий над бытием Бог Творец не всемогущ над небытием, над несотворенной свободой².

Традиционное различие свободы как действия, делания, и свободы как хотения (Н. Эрн, Н. Лосский, С. Левицкий и др.) показывает, что в первом случае свобода сводится к каузальности, и тогда она предстает как власть. При этом она имеет пределы, прежде всего временные пределы существования любого явления, в конечном итоге — смерть. Во втором случае, случае собственно свободы, она внекаузальна (мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет и осмысляет его), является выражением осмысления и самосовершенствования. Кант глубоко прав: свобода ноуменальна.

Вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь. И всегда могут быть найдены все более глубокие мотивы для объяснения, поскольку разумом могут быть обнаружены все более глубокие причинные связи. На этом основаны, как уже отмечалось, психоанализ, логотерапия, обвинение и оправдание.

¹ *Левицкий С. А.* Соч. Т. 1. Трагедия свободы. М., 1995. С. 133.

² *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993.

Свобода как «свобода от» суть одержимость, безответственность, невменяемость. И таким образом — рабство внечеловеческих каузальностей и редукций. Свобода — оборотная сторона ответственности, путь вменяемого самосовершенствования. Свобода понятие не физическое, а сверхфизическое. Ее ноуменальность выражает сугубо человеческое измерение бытия. Более того, каузальности вторичны, первична ответственность. В силу этого, с помощью разума и понимания все более глубоких связей, человек метафизически свободен. Он всегда может стать свободным «от»: своего тела, своего характера, своего происхождения, законов природы и даже от Бога.

Свобода=ответственность первична по отношению к истине. Истина, в различном ее выражении (от соответствия и конвенциональности до когрентной целостности и непротиворечивости), не дает основания свободе. Наоборот, свобода является основанием истины. Истина — то, что есть. Свобода — «Да будет!». Ее нельзя доказать, а можно только показать — как откровение, как опыт принятия мира, как онтологический импульс. Свобода, как говорил М. К. Мамардашвили, есть «опыт сверхестественного внутреннего воздействия», то, что определяет истину сразу и целиком. Дело логики и другой познавательной техники описывать открывшееся свободно. Свобода откровенна, а истина утверждается свободно. Это метафизический акт свободы. Свобода=ответственность метафизична и неделима. Истина не гносеологична, не эпистемична и не методологична. Она онтологична. Потому что производна от свободы, от выбора «Да будет!».

Открыть мир значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне, нет моей заслуги, но открылся мир *мне*. А Я, как уже говорилось, трансцендентно, метапсихично и вневременно. Именно потому, что есть чувствовалище свободы. Самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Самосознание — возможно, наиболее важное проявление человеческой сущности. И при этом самосознание, пожалуй, наиболее трудно постижимый феномен. Главная проблема заключается в том, что сознание собственного «я» дано не в форме объективности, а в форме самосознания субъекта, или, иначе говоря, — в необъективности субъекта самосознания.

Я постижимо не путем объективации, а каким-то иным, возможно — более глубоким образом. Я — ни факт, ни акт, ни идея, оно одновременно и идеально, и реально, стоит вне времени и проявляется в душевной жизни. С гносеологической точки зрения «я» — своеобразная «слепая точка», существенный, хотя и непознаваемый фактор познания.

Онтологический смысл этого обстоятельства заключается в том, что субъект самосознания является носителем свободы. Тем самым проблема самосознания, с очевидностью, оказывается в центре любого осмысления природы метафизического знания и философствования вообще.

Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределимости самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и т. д.). Будучи трансцендентным, метапсихичным, вневременным, «я» предстает «не от мира сего», «абсолютopodobным» — по выражению Б. Вышеславцева. Именно поэтому проблема самопознания обнаруживает себя традиционно, в конечном счете как проблема религиозная: подлинное самопознание достигается лишь через соотнесение с Абсолютом, проявляет зависимость от богопознания, предваряя его гносеологически.

Я дано само по себе, но оно не может быть основанием самому себе. Именно забвение этого и ведет к самозванству, человекобожью и ничтоженю бытия. Не случайно Ж.-П. Сартр, исходивший из того, что свобода как небытие предшествует бытию и, значит, бытие пронизано небытием, пришел к выводу, что Я есть «пустота в густоте бытия», «дыра небытия в бытии».

Сколько ни искали философы внутреннее Я, они не нашли его, ибо таковое суть диспозиция, качество, проявляемое в момент актуализации. Это качество — свобода. Единство Я нельзя найти в готовом виде. Его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности, сущности свободы. Усилием про-растания бытия.

Свобода — единственное условие адекватного восприятия и постижения реальности, как окончательная реализация внутренней гармонии индивида и наивысшее выражение преодоления его Эго. В абсолютном своем проявлении свобода восстанавливает единство

внешней и внутренней реальности. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Поэтому в конечном счете проблема заключается в преодолении самозванческих крайностей как индивидуализма, так и коллективизма, ничтожащих бытие либо в невменяемом человекобожестве, либо в невменяемом *das Man*. Как это назвать — персонализмом (С. А. Левицкий), новой архаикой (В. А. Савчук) или еще как — все равно. Главное — вмняемость, то есть личностность бытия.

Иночество и странничество Я

«Личность не рассудочна, — писал П. А. Флоренский, — а лишь непосредственно переживаемое в опыте само-творчество, в деятельном самопостроении личности»¹. Личность — не понятие, она трансцендентна понятию, выходит за его рамки. Поэтому дать определение личности, индивидуальному самосознанию невозможно. Современный процесс дезинтеграции личности лишь заостренно подает этот непреложный факт: Я трансцендентно любому рассуждению и любому определению. Как музилевский «человек без свойств», она одновременно и главное действующее лицо и неуловима для характеристики.

Погоня за тенью самозванства привела к последнему пределу неопределимости Я. И такой итог вроде бы вполне закономерен — выкапывание корней самозванства неизбежно должно было привести к зеркалу, отражение в котором отнюдь не задерживается после того, как от него отходишь. По-своему справедлив вывод Б. Гройса: «Человек столь же неспособен познать внешнее, сколь и выразить внутреннее, то есть... его системы мышления столь же не являются описаниями мира, сколь и самоописаниями. Таким образом, созерцательная позиция восстанавливается — только созерцаются не мир внешний, не мир внутренний, но модусы возникновения и уничтожения всего конечного, где под конечным имеются в виду и сами по себе системы мышления — и даже они по преимуществу»². Вывод справедливый и

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1912. С. 83.

² Гройс Б. Об индивидуальности. С. 69.

печальный. И опасный самозванством. Если делается в рамках традиционного рационализма.

Если я обречен смотреться в зеркало собственных рациональных схематизаций, то я остаюсь в кругу рационалистического неменяемого самозванства. Тогда и Я — конструкт этих схематизаций, где меня собственно и нету. Но Я — не продукт, не результат, а путь. В целом мире. И познание-то возможно только через сопричастность этому целому. Истинное знание достигается не размышлением, оно — тот путь, тот сюжет, та траектория бытия, которые открылись вменяемому человеческому осмыслению.

Видимость стабильной устойчивости Я обусловлена постоянным повторением и возвращением переживаний. «В действительности все находится в состоянии постоянного движения, все приходит к нам из разума более широкого, чем наш — из всеобщего, из витального более широкого, чем наше — из всеобщего, или еще более низких сфер — из регионов подсознательного, или из высших сфер — сфер сверхсознательного. Таким образом, это маленькое существо окружено, затемняется, поддерживается, пересекается и приводится в движение целой иерархией миров»¹. Человеку остается от него самого и мало и много — возможность «без свойств» путешествия в этих мирах. Человек — странник миров, сила — исследователь этих миров. «Странник, вечный странник, и везде только странник», — писал В. В. Розанов.

Но странник — значит в мире, значит среди других. «Утверждение себя как себя, без своего отношения к другому ... само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех или корень всех грехов. Все частные грехи — лишь видоизменения, лишь проявление само-упорства самости»². Личность, по словам Флоренского, становится «само-истуканом». Грех — блуд, уход с пути, распутство. Целомудрие — мудрость целого, ненарушаемое единство с миром, не-отпадение от него. Поэтому самозванство — главный грех — противоестественная утрата субстанционального единства с миром и в мире. Утеря себя.

В погоне за собой-единственным — утрата себя вменяемого. Найти же себя можно только в мире, среди других. Искать, найти,

¹ *Сатпрем*. Шри Ауробиндо.... С. 68.

² *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. С.177–178.

пройти путь. Открыть и вверить себя безгранично открытому динамизму творческих перемен мира. Не самоотречение как неволеенье духа, а самоотдача великому единству. Праздник, искренность и игра — непосредственное самоутверждение единого. «Мудрый и трудное делает шутя, ученик и в пустяках принимает торжественный вид», — говорил мудрый П. А. Флоренский.

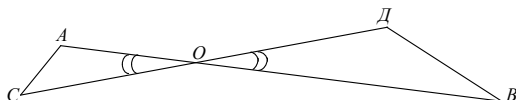
Самоосмысление возможно только на путях выхода из себя, как странничество в мирах и проекциях. Как ответственность за свой путь, за себя как иного, чем другие. Как собственное иночество. Именно сейчас, в наши дни, в условиях экзистенциального вакуума «основная задача образования состоит не в том, чтобы довольствоваться передачей традиций и знаний, а в том, чтобы совершенствовать способность, которая дает человеку возможность находить уникальные смыслы»¹.

В предыдущих работах мною был экстрактирован инвариант идей Г. Фреге, Б. Паскаля, Ф. де Соссюра, В. Гумбольдта, Г. Шпета, П. Флоренского, А. Н. Леонтьева и других относительно содержания смысловой структуры и уровней осмысления. Этот инвариант состоит из следующих компонентов:



Соотношение материальной формы знака, социального значения и личного смысла подобно соотношению в двух треугольниках, образованных от пересечения двух прямых:

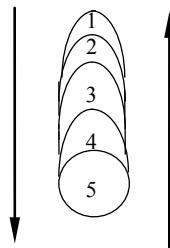
¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 295.



Эти два треугольника имеют общую вершину и общий угол при этой вершине. Все остальное — конфигурация, площадь и т. д. у этих треугольников могут быть самыми разными. Личностный смысл подобен этим треугольникам. Люди общаются ради смыслов. Но возможно это только при двух условиях: наличии материальной формы знака (общей вершины) и инварианта социального осмысления — социального значения (общей величины угла при общей вершине).

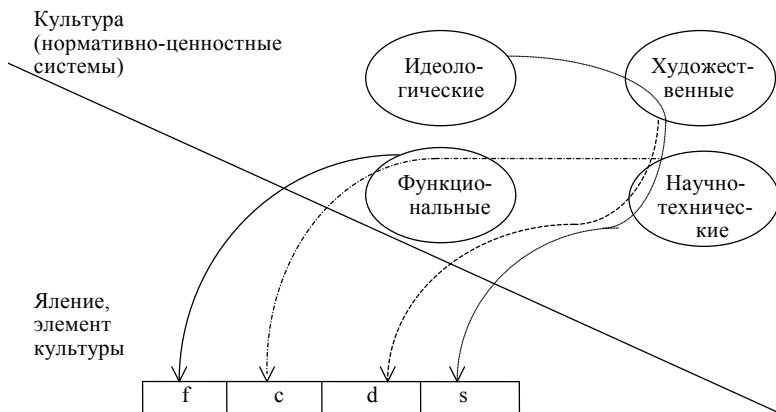
Если выстроить компоненты смыслового содержания в структуру, то это можно проиллюстрировать схемой:

Прохождение этого ряда сверху вниз демонстрирует субъективацию (распредмечивание, понимание), снизу вверх — объективацию (опредмечивание, воплощение). Компоненты смысловой структуры предстают уровнями осмысления: идентификацией, референцией, интерпретацией, оценкой и эмпатией (сопереживанием, вчувствованием). Центральную роль в смысловой структуре и в осмыслении играет функциональное социальное значение, которое задается соответствующими видами нормативно-ценностных систем культуры: функциональными, научно-техническими, художественными и идеологическими. Каждый из видов нормативно-ценностных систем задает соответствующие блоки осмысления (интерпретации): функционализацию, конструктивизацию, стилизацию (эстетизацию) и символизацию.



Один и тот же элемент культуры может иметь функционально инвариантные смысловые характеристики (например, топор должен состоять из топорика и топора с лезвием и обухом), может иметь различные конструктивные исполнения (топор может быть металлический, каменный и т. д.), выполняться в различном стиле и иметь различные символические характеристики (например, обусловленные использованием в ритуалах).

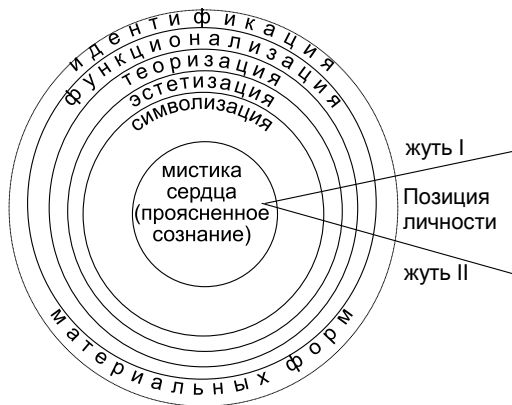
Это то, что было высказано и опубликовано раньше. А теперь к этому можно добавить модификацию упоминавшейся схемы



К. Леонтьева, приведенную и прокомментированную П. А. Флоренским в «Столпе и утверждении истины». Моя модификация заключается в трактовке уровней знания (в схеме Леонтьева-Флоренского — концентрические круги с религией в центре и естественными науками на периферии) как уровней осмысления:

Эта схема сводит воедино и содержание смысловой структуры и нормативно-ценностные слои осмысления.

Неспецифицированное бытие («тма кромешная»)



Набрасывая на мир все более мелкаячеистую сеть теоретических рационализаций, приходишь к чувству — не к понятию — бесконечности мира и иллюзорности полноты знания. Полнота — в молчании. Познание — палец, который убирается после указания им на нечто. Так и личность — разве она не палец, указующий, но убираемый после указания на невыразимое? Прорыв к тьме крошечной — не столько высветить световой конус в ней, сколько впустить ее в себя. И стать в ней странником.

Раньше человек был сгустком телесного и духовного опыта. Теперь он — странник в мирах этого опыта. Наверное, этим объясняется нынешний интерес к мистическому, восточной медитативной практике, астрологии. Дело не только в социальных заказах, кризисах, депрессиях, стрессах, панике, тотальном аларме. Очень и очень прав Б. Гройс — нет индивидуальности. Есть стремление к защите, индивидуальное формование себя в актах защиты, оплотняющих человека. Индивидуальность — на границах, универсальная внеиндивидуальность. Целое внешнего мира рухнуло раньше. Теперь рухнуло самозванное внутреннее. Остался путь. Остался я как странник миров, лента Мебиуса, ее единая поверхность, которая, собственно, и есть личность.

Жизнь пуста. Разум — подлец, потому как виляет. Но тогда этот подлец, извернувшись, способен дать смысл абсурду (*non-sens*) жизни. Раскрыть возможные ее прочтения. Дать иллюзии? Нет. Очертить в меру глубины ума сферу ответственности-свободы. Так и утверждается бытие. Сердцем, разумом, доброй волей. Вопреки. Пока жив человек.

«Трудно стать человеком, — утверждает 182-я: дхамма «Дхаммапады», — трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветленного». И дхамма 183-я: «Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума — вот учение просветленных».

7.3. Жуть и Путь

Абсурд, ужас и Жуть I; Сопричастность и ответственность; Жуть II и самоценность; Эгоистический пессимизм как собственная противоположность; Проясненное сознание; *Happening*; Творчество, мастерство и молчание; От-куда добро и зло.

Искать — значит иметь цель.

Находить же — значит быть свободным, оставаться открытым для всех восприятий, не иметь цели.

Г. Гессе

Абсурд, ужас и Жуть I

Самоочевидный факт человеческого бытия абсурден. Более того, абсурд — самый очевидный факт. Человеку с его разумом, чувствами, тягой к осмысленному мир противостоит как абсурдное — неразумное, лишенное разума, бессмысленное, бес- и вне-человеческое. И этот абсурд выявляется только в столкновении человека с миром. Мир абсурден именно для человека. Не мир абсурден, а абсурдно столкновение молчащего мира с отчаянным желанием ясности, человеческим зовом осмысленности. Пытаясь понять мир и свое место в нем, человек накатывается на молчание стены.

И становится страшно. Не потому, что мир молчит и не отвечает, а потому, что непонятно — что скрывается за этим молчанием. Паскалева бездна? Хайдеггеровский ужас оседания бытия? Это подавляющий ужас непонимания бесчеловеческого. Возможной злой воли. Это механизм онтологизации зла. Понятное не может быть злым. Зло-непонятное, то, что я не могу понять или понимать отказываюсь. Поэтому мир — зло, когда вокруг все непонятно, неподвластно человеку. И самое главное, что непонятно и неподвластно — собственная жизнь: единственное, что я знаю достоверно, это то, что я смертен в этом мире.

Ужас смерти универсален — и для эгоиста, думающего только о себе, и для самоотверженного альтруиста. С мыслью о смерти — своей и других не могут примириться ни тот ни другой. В этой мысли главное содержание главного кошмара бытия — Жуть I. Зло — небытие, согласно Плотину — вид несуществующего. По-

этому, хотя оно чувственно-материально, его природа открывается только разумом, способным открыть несуществующее само по себе, сделать понятным то, что душа и сам разум понимать отказываются — человек есть миг, вспышка бытия, освещающая кошмарную тьму небытия.

Как несущее не-сущее (небытие) зло несет страдание. Боги не знают зла, так как не знают страдания. Зло — удел смертной природы. Поэтому борьба со злом есть борьба со смертью, апелляция к вечному и бессмертному. Помощник ли в этом деле разум? Не уверен. Так же как и в том, что разум и знания есть благо. Уже многое сказано (и мною тоже) о том, что разум сам может быть злом, нести страдание, насилие и смерть. Подводит и главный инструмент понимания, не избавляет от зла. Потому что зло коренится и в самом человеке. Круг замкнулся. Есть ли выход из этого кольца зла? Есть ли путь в этой юдоли страдания?

Тот же разум, про который Ф. М. Достоевский говорил, что «ум-подлец, потому как виляет», в готовности найти объяснение и оправдание всему что угодно (в этом смысле философский ум — наиподлейший — впору создавать систему социальной защиты от философов), тут же готов предложить решение. Если универсально-человеческое — смерть, страдание и ужас, то необходимо простое движение ума, способное принять эту изначальность. И тогда небытие станет бытием, смерть благом и т. д. Подобно тому, когда смотришь на зебру или матрас, то что ты видишь — черные полоски на белом или белые полоски на черном? От чего это зависит? Только от тебя самого: что захочешь, то и увидишь.

Так можно ли поменять минусы человеческой жизни на плюсы, как о том мечталось Ф. М. Достоевскому, преобразовать Черное Яйцо, сжимающее нас со всех сторон, в открытое ясное и живое пространство, как мечталось Шри Ауробиндо, по-донхуановски поменять точку сборки? Я — как сталкер, как охотник за собой? Можно ли сыграть с жизнью в зебро-матрасную игру? Жизненный путь есть жуть. Но тогда сама жуть есть путь?!

Сопричастность и ответственность

Если человеческий удел смертный ужас и страдание, то неужели их преодоление — удел сверхчеловеческий? Внечеловеческое,

то, что возвышает над человеческим? Победитель смерти — в мыслях и яви — сверхчеловек? Или преодоление в отказе от человеческого мира? Неужели путь в уходе, выходе из мира? И тот и другой путь выводят человека из мира человеческого.

Все религии мира говорят по сути дела об одном и том же: спасение, освобождение, мукти, рай, нирвана, окончание цикла перерождений... Между этими уходами от мира нет существенной разницы. Это уход от мира зла и беспокойства в мир иной — покой, безмятежности и радости. Но это путь в другое измерение, за горизонт. «...Бессмертье это жизнь без смерти, а не жизнь после смерти», — писал П. Я. Чаадаев. Именно так и живут самозванцы — им присуща победительность. Сталинистские победители именно так и жили — так, как будто нет смерти, как бессмертные. «Смерти нет, ребята!» Отсюда и безнравственность. Надежда уходит из мира, убирает человека со сцены. Перспективы в этом мире надежда не дает.

Перспективы дает только полная безнадежность. Человек должен дойти до конца, до точки, когда дальше идти просто некуда. До той точки, от которой он может только одно — жить дальше. В жизни нет шкалы Цельсия. Есть шкала Кельвина. Когда остается только жизнь и остается только радоваться ей. До этого надо либо дойти самому, либо тебя все равно доведут. XX век — массового прояснения сознания. Бомба, экология — жить вредно. Все, что делается — приближает смерть. Жизнь как смертельная болезнь, передаваемая половым путем. Единичные сомнения в ценности могут набрать критическую массу.

«Когда не знаешь, что сказать, говори правду», — писал Марк Твен. Лучше быть не может. Может быть только хуже. Лишь с этой позиции открывается возможность по-настоящему радоваться. Если подтвердилось — свершилось лишь то, к чуме ты был готов. Если нет — тем лучше. Человек обречен на радость. Хотя бы смене времен года, хотя бы времени суток, хотя бы факту собственного существования.

Если бессмертное самозванство ничтожит личность, то нравственная конструктивность начинается с ничтожества смертного человека. «... Что человеку “плачется” при одной угрозе “вечною разлукою” — это никогда не повторяется, не истощится. Верьте люди, в нежные идеи. Бросьте железо: оно паутина. Истинное

железо — слезы, вздохи и тоска», — это слова В. В. Розанова из первого короба «Опавших листьев». И его же из «Уединенного»: «Боль жизни гораздо могущественнее интереса жизни».

Ну и что же следует из того, что я умру — только не знаю когда? Что остается делать? Сидеть и убиваться по своей участи? Вымаливать бессмертие? Кончать это дело скорее самоубийством? Зачем? В «Стране водяных» Акутагавы перед рождением каппы отец спрашивал у младенца в утробе матери — хочет ли он родиться? Тот обстоятельно расспрашивал — кто его родители, что за семья, каков дом и прочее, а потом решал, стоит ли ему являться в этот мир. Если согласен — рождался, если нет — утроба опадала. С человеком не так. Никто его не спрашивал — хочет ли он прийти в этот мир. И если уж я попал в это кино, то я не вправе сам уйти из зала или претендовать на бесконечность сеанса. Но если кто-то дал мне жизнь, я живу, то разве не удивителен сам этот факт, разве мир не приносит мне ежесекундно ворох ощущений и впечатлений, пищу телу, работу уму и душе? И если уж я живу, так почему бы мне не жить интересно?

Сверхчеловек и самоубийца одинаково безответственные самозванцы, насильники над миром или собой. Я — феномен мира и то, что я живу — не моя заслуга, не подвиг, не победа и не беда. Расширить свое сознание, свою свободу я могу только ответственностью за мир, ответом ему. Даже на молчание. И нечего рвать волосы, проклинать судьбу, мстить миру самоубийством — убийством мира в себе.

Мир — не зло, мне противостоящее, а моя субстанция, откуда я — материальный и духовный — ежесекундно черпая, и плету себя. Мне лично ближе даосизм, чем буддизм. В том плане, что цель буддизма — нирвана — есть распрощание с миром, а дао-истина как дао-путь — моя сопричастность миру, преодоление жути I. И нирвана, и увэй, оба учения — и Лао-цзы и Гаутамы — пути спасения, но один — в признании естественного и слиянии с ним, а второй — в преодолении естественного. Кстати, основная линия российского и советского духовного опыта, со всем свойственным ему активизмом, в глубине своей ментальности близка учению Будды. Так, «Общее дело» воскрешения предков при всем пафосе критицизма Н. Ф. Федорова в адрес буддизма, есть не что иное, как прекращение цепи превращений — нирвана, то есть сознательное

и трудоемкое преодоление природы. Это проявление технической рациональности, но никак не космической.

Путь сверхчеловека и самоубийцы — путь насилия от бессилия. Путь навязывания действительности ее же законов, путь отбрасывания меры, гармонии, совести и стыда как иррационального. Мир оказывается полным зла, борьба с которым тоже оборачивается злом, тем большим, чем более «эффективная» программа борьбы с ним предлагается. Зло, однако, есть нарушение изначальной гармонии зла не знающей. Отход от дао-истины как дао-пути. Познанные же законы суть мера и глубина ответственности, условие осмысления выбора, на который обречен человек самим фактом своего существования. Поэтому сопричастность, решая проблему Жути I, не решает проблемы выбора — его оценки и оправдания. Сопричастность самоценна. Значение и смысл мира открывает только индивидуальный опыт личности, затронутой миром и затрагивающей мир. Я — самовыражение мира. Не выделяю себя в нем, но и отмечен в нем, незаменим. И тут поджидает еще один кошмар, еще одна жуть.

Жуть II и самоценность

Никто и никогда не увидит мир так, как ты. Своих мозгов в чужую голову не вставишь. Ни один человек не поймет другого полностью до дна. Открывается еще одна бездна. Ж.-П. Сартр прав — «ад это другие». Враги и равнодушные, друзья и любящие, доверие, без которого нельзя, и измены, на которые оно обречено, абсолютность этих измен при относительности доверия — ужас именно в обреченной относительности.

В общем-то Жуть II — есть проявление и разновидность Жути I. Та же бездна безответности. Поэтому преодоление Жути II — в той же сопричастности: меня-уникального — другим уникальным в нашем общем взаимоутверждении себя, друг друга и мира. Моя самоценность это самоценность не только и не столько для других, но и по содержанию — самоценность этих других. Мое понимание другого есть утверждение его в моем избыточном — по сравнению с его — видении мира. Как говорил Данте, если мы когда-то и воскреснем, то только для знавших и любивших нас.

Стать свободным — забыть себя. Отдать себя. Жить в любви не с самим собою, а с любимой, жить в сражении — не собой, а сраже-

нием, не собою в идеале, а идеалом в себе. «Познай себя — какое счастье в том? Познаешь, а куда бежать потом?» Поэтому — не познай, а забудь себя. Но для этого забвения надо иметь что забыть. Для самоотдачи надо иметь что отдавать.

*Эгоистический пессимизм
как собственная противоположность*

Получается этакий эгоистический пессимизм. Эгоистический — так как существую я и моя жизнь. Это именно моя жизнь, мои мысли, чувства и переживания. Это мои и только мои мысли, чувства, переживания и заботы. Никому никогда и нигде не дано их пережить и понять до конца. Пессимизм — так как я исчезну. Моя жизнь конечна. Это истинная истина и единственно, чего я не знаю, так это — когда. Поэтому я готов к этому всегда.

Только принцип эгоизма может дать действительное обоснование отношений к другим, любви к ним. Они — мои люди моего мира. Мое окружение — часть моего мира, моего сознания, сфера моей свободы и ответственности. Теряя человека, я теряю себя. Следовательно, только эгоизм есть настоящий альтруизм.

Также и только пессимизм дает реальное основание реальному оптимизму. Розовый, глупый, телячий оптимизм обрекает человека на уныние и неудачи. Замыслы, цели, надежды и упования никогда не сбываются полностью. Сама жизнь — одна большая неудача. Поэтому оптимизм чреват еще и рваческими рефлексам хищничества: хватай, пока есть что и чем можешь! Энергия заблуждения коварна. Надежда безнадежна. Надежна только безнадежность. Упования наши на господу Бога должны быть настолько полны, что не должны примешивать его к нашим делам.

Пессимизм — не отрицание смысла жизни и не утверждение ее бессмысленности. Это подтверждается и наличием пессимистов, продолжающих жить, а самоубийцы — люди, отчаявшиеся не в жизни, а в ее осмысленности, то есть признающие смысл жизни. Вообще, самоубийцы это люди, не столько не желающие жить, сколько слишком желающие жить, предъявляющие жизни завышенные, несуществимые требования.

Иначе говоря, и жизнь и смерть подтверждают наличие смысла жизни. А пессимизм, в качестве этого смысла для человека, есть

одновременно трагизм (по исходу, по развязке) и комизм (по суете протекания).

Смерть — ужас, пессимизм. Но к ней можно отнести инструментально, как к средству. Например, в духе сталинского «смерть решает все проблемы» или «есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблемы». Когда смерть и ужас в истоке, методе и средстве — терроре, насилии, самоубийстве — они становятся формами бытия. Тогда действительно достигается оптимизм — оптимизм насилия. По авторитетному замечанию В. Шаламова, террор снял проблему смерти и оптимизма, так как вся философия терроризма — личности или государства — в высшей степени оптимистична. Это оптимизм, оправдывающий пессимистические средства якобы благими целями, зло во благо.

Чтобы избежать эту ловушку, судить надо не по целям, а всегда и исключительно по средствам, по пути, а не по храму, к которому он якобы ведет. Оптимизм насилия бессодержателен, пуст, так как бесчеловечен. Ужас и смерть — не формы, а сама ткань бытия. И дело человеческое — формовать из этой ткани его бытия — осмысленное. Смертью смерть поправ.

Эгоизм и самозванство от коллективизма. Бюрократизм от революционного рационализма. Идеализм — от материализма. Так и оптимизм возможен только от пессимизма, и только эгоизм ведет к альтруизму. Оптимизм и альтруизм могут быть только следствиями, побочными продуктами. Взятые как посылки, как исходные посылки, они ведут в тупик. Оптимизм — к краху и незащищенности. Альтруизм — к поглощению личности, тому же краху и той же незащищенности. Вместе же — к насилию и в конечном счете — к бесчеловечности, человекоубийству, освященному «во имя».

Человек — не винтик в машине, а пчела в рою. Не меня используют «во имя», а я несу сам. Не «надо», а «не могу иначе». Ближний мне ничего не должен, даже в ответ на мое служение. Абсурдно не только требование жертвенности и навязывание долга. Если не абсурдна, то уж комична «заслужи любовь ближнего». Я не могу зарабатывать любовь, брать подряд на нее или получать ее за выслугу лет, а получив — оптимизировать и благоустроить свою жизнь. Другой мне ничем не обязан, даже в ответ на мое стремление заслужить его любовь. Это я всем, всегда и во всем

обязан. Потому что из них — других — состоит ткань моей жизни, я сам. Поэтому адекватной максимой может быть, пожалуй, только: «Никто тебе ничего и никогда не обязан. Но ты должен всем. Всегда и во всем».

Расширить сферу своей свободы я могу только ответив на вопросы-запросы других, включив их в сферу своей ответственности. Мне и разум-то дан для того, чтобы осознать меру и глубину моей ответственности. Они бездонны и бесконечны в силу бесконечности и безмерности включенности человека в ткань (материю?!) мира. Первородный грех — рождения, прихода в жизнь и мир, а значит — первородная ответственность за их целостность и гармонию.

Вина человека изначальна и абсолютна. Разум дает сознание меры и глубины ответственности, истины как пути в сфере и горизонте ответственности, а значит — сферы и горизонта свободы. Потому что свободен я только там, где сам принимаю решения, а значит, и беру на себя ответственность. Из двоих спорящих один всегда должен быть умнее и взять вину-ответственность на себя. Он не только умнее, но и добрее и дальновиднее. Потому что свободней и ответственней. Так почему это не я? Если мы с миром, другими людьми в конфликте, то пусть я буду виновным, но зато — хозяином положения. Путь ясен.

Проясненное сознание

«Сознание, — писал К. Маркс, — это такая вещь, которую люди приобретут — хотя бы они этого или нет». Синтез преодоления Жути I и Жути II, синтез сопричастности и самоценности как ценности в других — дает проясненное сознание. Оно выражает сопричастность гармонии мира и ответственность за свой путь в этой гармонии. Проясненное сознание сродни интуиции Страха Господнего, о которой пишет В. А. Карпунин. Но проясненное сознание не обязательно связано с Творцом. Сотворен ли мир по замыслу или он сам по себе? Я не вижу существенного смысла в этом вопросе. Творец мог быть, но затем уйти в другой мир. Что я ему? Что он мне? Что с ним, что без него — я одинаково разгадываю загадки мироздания-миросоздания. Проблема не в нем, а во мне. Понимаю ли? Что и как понимаю? Беру ли ответственность на себя в меру

понимания? Собственно, это ведь мне для понимания чего-то надо это что-то представить как чей-то замысел. Это мне всегда нужен другой — с его волей, замыслом текста, поступка, мироздания.

Может удивлять или удручать, что Жутей именно две, а не три, восемь или сорок шесть. То, что Жуть I — от связи с миром, а Жуть II — с обществом, лежит на поверхности. Больше того, Жуть II есть в конечном счете разновидность Жуты I, может вкладываться в нее матрешкой. Но — догадкой — что, если в этом проявляется асимметрия головного мозга? Жуть I — правое полушарие и первая сигнальная система, а Жуть II — левое и вторая сигнальная система? От Жуты I через сопричастность и проясненное сознание к совершенству. Преодоление смерти — Жуты I — через Жуть II, то есть через собственную единственность выполнить то, что кроме тебя не сделает никто. Делать то, что делают все, делать за другого — смерть и самозванство.

А может Жуть I — Танатос, а Жуть II — Эрос? И первая преодолевается через вторую, через «другие», через единство с ними. А преодоление Жуть II — через общее всем, через смерть, то, что всех объединяет.

Проясненное сознание — прорыв конечного в бесконечное, прерывного — в непрерывное и слияние с ним. Преодоление бессознательного сознательным, итогом чего становится сознательное бессознательное или сознательное, если угодно — засознательное. Мистическое — но не как сверхестественное, а как самое естественное — живое переживание опыта, в котором логически-дискурсивное и интуитивно-образное, лево-право-полушарное — едины и расчленимы только рефлексией.

При желании можно увидеть в проясненном сознании структуру. Например, софийность триединства знания (истины), красоты (совершенства) и любви (сопричастности истине и совершенству). Можно и в структуралистском духе представить проясненное сознание как дао, как срединный путь, как синтез оппозиций: Жуть I — Жуть II, инь-ян, гедонизм-аскетизм, индивидуально-социальное, мистицизм (романтизм)-рационализм, даосизм-конфуцианство, правое-левое, непрерывное-прерывное... Этот ряд можно продолжать и продолжать.

Жуть I включает в себя время. И проясненное сознание наполняет его содержанием. До христианства человек жил в мифе.

А миф вечен, он совершается не во времени, а в себе. И поэтому смерть — не смерть, а продолжение мифа. Христианство разрывает этот временной коллапс идеей спасения. В Новое время приходит осознание жути времени. Человек опять становится точкой, но не тотально размытой в коллапсе мифа, а нумерической на стреле времени, бесконечно малой во Вселенной. Проясненное сознание связано с осознанием временной определенности, отрезочности своего пути, в жизни, в истории, во Вселенной, своей вплетенности в ткань жизни. Но с чем вплетенности? Чем определяется содержание, позиция, интерес, определяющие цвет и фактуру моей нити и пряжи?

Интерес интересу рознь. Одному интересно заниматься логической семантикой, другому — толканием ядра, третьему — сидеть на игле, а четвертому — снимать скальпы с ближних. Если Бога и бессмертия нет, то все дозволено? Если умер Бог, то умер ли человек?

Happening

«Истинное знание достигается не размышлением. Оно есть то, чем вы являетесь? оно есть то, чем вы становитесь» — учил Шри Ауробиндо. Жизнь — не созерцание, а проживание пути. Можно называть это приключением, можно, как Паскаль — развлечением, можно, как Л. Я. Гинзбург — отвлечением. Но во всех случаях речь идет о том, что человека надо куда-то и от чего-то оттащить. Конечно, от ужаса, от страдания, от жути бытия. Но ведь существо дела — в самой ткани жизни, в ее плетении. Поэтому реализация проясненного сознания может быть представлена как *happening*, действие, поступок, деятельность. Абсурдная и ритуальная одновременно. Как мода и как детская игра. Как политический митинг и аттракцион. Синтез творчества и самой жизни, творца и предмета творения, дистанции и сопричастности, самой реальности и ее альтернативы.

Ткань бытия, которую я называю *happening*, русского названия не имеет. Поэтому, следуя упоминавшейся традиции — в плоскостях безоценочной терминологии обращаться к европейским языкам — предпочитаю *happening* — вплоть до того англоязычного написания.

Жизнь и путь в ней — творчество. Жизнь не кино и ты не зритель. Она — *happening*, а ты его участник и каждую секунду творишь его и себя в нем. *Happening* — охота за самим собой, пересмотр опыта,

сталкинг. *Happening* — стиль, наиболее полное, интегральное выражение мировоззрения, миропонимания. Целостное мироотношение. Сам человек.

Happening — игра здесь и сейчас. По заданным правилам и себя самого по собственным правилам. Как лента Мебиуса, пропускаемая через душу.

Человек потерял близкого. Узнал о собственном безнадежном диагнозе. Выручает привычка — делать что-то, лишённое, на первый взгляд, смысла. Человек спасся от катастрофы, остался один в лесу, на острове, на земле. Чтобы жить, он ищет занятия, цели, задачи, иногда абсурдные, но обязательно и строго соблюдает их. Человек оказался в тюрьме, в ирреально регламентированном мире. Его ждет деградация и распад личности. И он придумывает себе зону автономного поведения, занятия, никем и ничем не заданные, кроме него самого, решения о которых — свободны. И человек сочиняет наизусть романы и поэмы, играет в уме в шахматы, путешествует в своем воображении ...

Жизнь менее ужасна, чем потеря близкого — их так или иначе теряешь всегда. Менее ужасна, чем одиночество — ты изначально обречен на него. Менее ужасна, чем тюрьма — чем она сама не тюрьма человеческого духа. Все они: и тюрьма, и одиночество, и утраты — вышелушивают главное в жизни, оставляют человека наедине с нею, глаза в глаза, наедине с самим собой. И видит человек, что нет у него защиты, что вся его жизнь, если имеет смысл, то как *happening*. В жизни нет целей, нет «надо», вся она — сплошное средство, «не могу иначе», *happening*.

Happening — игра, а значит — переживание и всегда — отношение. Поэтому он — итог, переживание, окрашенное моим к нему отношением, остранение я для других, остраненное я для других. Остраненное потому, что не может иначе. Иначе — как все. Остраненное, но не отстраненное. И потому — иное, не как все, странное, иночество. *Happening* в основе иночества.

Речь идет о творческом самоутверждении во имя сохранения всечеловеческой истины как истины каждого, то есть во имя устранения несправедливости как метафизической (смерть), так и конкретной (насилие, бедность и т. д.). Эта надежда на лучшее, эта вера в добро и любовь к нему реализуется не столько в «не могу иначе», сколько в *happening*, юморе, иронии, шутовстве,

юродстве, празднике. *Homo sapiens* есть *homo ludens*. Жизнь это праздник, на который тебя пустили и в котором ты участвуешь. Ты и поэтому — только ты сам можешь сделать этот праздник для себя и для других. Оформляя себя, острая и отстраняя себя в *happening*, я становлюсь собой. Не на потребу для других, а в себе для них и для себя в них.

Happening делает меня сопричастным общей мистерии, делает самоценным в ней, окликнутым. Это праздничный карнавал — прорыв повседневного опыта, выход в мистериное пространство и время. Как у Достоевского герои сходятся в беспредельности, так общаются в Касталии и «мире бессмертных» Г. Гессе — в «большом времени» М. М. Бахтина. Разве останемся в истории мы — какие есть, какими были? Останется только то, что мы сделали, живя свою жизнь, наш *happening*. И домыслы потомков, связующие наши со-творчества. Легенда. История. Вечно возобновляющийся *happening*. И прав был В. В. Шкловский — не историю надо делать, а биографии, из которых и складывается история.

Творчество, мастерство и молчание

Жизнь, путь как *happening* — творчество и призвание. В конечном счете все сходится на позиции мастера: самоценность и свое место, ответственность и *happening*. Философия мастерства — ответственность за себя и за других и перед другими — не столько концепция жизни, сколько уже сама жизнь. Не столько философия поступка, сколько сам поступок — вменяемое во всех смыслах вменяемости действие. Но это и ответ на «или-или» Киркегора, ответ Родиону Раскольникову, сартровскому Оресту. Это, а не «трансценденция» К. Ясперса, «сущность» человека А. Мальро или даже «благоговение перед жизнью» А. Швейцера. В этом, кстати, и еще одно расхождение с буддизмом. В нем есть и Жуть I и Жуть II, сопричастность и самоценность просветленного. Но нет мастерства — своего дела и совершенства в нем. Есть общее единое совершенство полноты — ом. Есть самосовершенствование как самоотказ, самоотречение, а личное спасение как отказ от себя в мире. Даже сперму надо копить.

Мастер — синтез не только сопричастности и самоценности, преодоления Жутей I и II, синтез растворения в бесконечном абсо-

люте и монадической изолированности. Потому это и синтез Востока и Запада, нирваны и творчества. Проясненное сознание как сознание мастера — единство с целым, которое без тебя не цело. Ты — необходимая часть этого целого. Хотя и часть, но необходимая и не обходимая. И ты за это отвечаешь. Как мастер.

Мастер поступает не на пользу, а скорее невзирая на пользу. Призванность сродни самозванству, но не самозванство. Фанатик, экстремист, графоман тоже призваны, тоже «не могут иначе». Они тоже люди долга. Они тоже служат. Они тоже видят себя средством. Есть ли и где грань? Есть ли и в чем критерий? Где граница добра и зла?

Самозванство — самоутверждение за счет других, на их месте, то, чему противостоит конструктивное творчество, свобода и ответственность. Самозванчество — не-доля, отрицание судьбы, бармалеевщина, желание сделать других счастливыми вопреки их воле. Самозванец самоуверен, полон самомнения. Творец и свободный человек — концентрат сомнений, главная причина которых — не навреди. А еще лучше — помоги. И как помочь не во вред. Творчество — конструктивное сотрудничество, самозванство — навязывание своеволия. Поэтому свобода и ткань жизни оставляет культуру, самозванство — ничтожит.

Есть путь разума и путь мудрости. Г. Г. Шпет сопоставлял их как путь Афин и Иерусалима, Путь Европы и Востока¹. Но и Восток и Запад мудры по-своему. Философия, мировоззрение и миропонимание могут быть чистым знанием как таковым — мудростью — как мудр крестьянин, старый человек, восточный гуру. Он знает и знает о том, что знает. И ему об этом незачем говорить. И может быть страсть мыслить, страсть рефлексии — действительно, свойственная европейской традиции — знать, что не знаешь или не знать, что знаешь. И то, и то оборачивается фантазиями — в науке, технике, теологии. И то, и то оборачивается незнанием о том, чего не знаешь. Все ценности гуманизма: разум, вера, любовь, честь, стыд, творчество, гений и т. д. оказываются зараженными самозванством. Конструктивность оказывается разрушительной. Определение уходит в бесконечность.

Скорее всего это следствие попыток этизировать бытие, придать ему нормативно-ценностный рационалистический характер. Позии

¹ Шпет Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. М., 1917. С. 1–69.

тивизм не значит позитивное утверждение. Добро и зло именно в этизации бытия. Само бытие самозванно и бес-человечно. Как самозванна и бес-человечна смерть.

Мудрость свята. Святой сокрыт, сакрален. Уход в бытие. Плетение его ткани своим сердцем. Ткани незаметной, но прочной. Как писал М. Хайдеггер: «Следует ли сказать продумываемое, в какой мере сказать, в какой момент бытийной истории, в каком диалоге с ней и по какому требованию?»¹. Молчать? как только открываешь рот — вносишь в бытие мотивации, нормы, ценности, рациональность — самозванство. Живи?! А жест. Поза. Рождение. Смерть. Проживание жизни. Немое. Не мое? Не самозванство? Не интонирует бытие?

Отказ от разума не избавляет от самозванства, не несет искупления. Не несет искупления и отказ от себя, самоотречение — вспышка гордыни. Как Мидас — к чему ни прикоснешься — оставишь след самозванства, оборачивая бодрые намерения во зло. Уход от других — чем не самозванство? И покаяние, и ответственность за неизбывность самозванства — высшая его форма.

Самозванно бытие, самозванна жизнь. Человек вносит в нее новые формы, все более изощренные формы самозванства. Разум в этом хорошее подспорье. И рефлексия, и осмысление. Обреченность на вину. Изначальность вины. Абсолютность этой вины и относительность любых попыток искупления, способных обернуться искушением. Постоянная работа души. Напряжение сердца. «Строгость осмысления, тщательность речи, скупость слова» — тот же Хайдеггер. Возможно, это моя последняя книга.

От-куда добро и зло

Что есть добро?

В прагматическом плане — зло абсолютно (как энтропия, как проявление второго начала термодинамики). И, пусть обреченное на неудачу, но противостояние злу, попытки его ограничить — есть добро. Оно относительно — относительно зла, которому противостоит. Это добро — суть работа ума и души по осознанию меры и глубины ответственности за зло и борьбу с ним. Само отсутствие

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 356.

такого противостояния есть зло. Беря на себя вину и ответственность, я удаляюсь от зла, креплю добро, приближаясь тем самым к недостижимому Абсолюту, Богу.

Поэтому в метафизическом плане — абсолютно добро, а зло относительно. Относительно уклонения от добра, отхода от него.

Добро и зло, таким образом, есть проявления человеческого измерения бытия. Отказ от добра и зла, попытка встать «по ту сторону» — есть отказ от человеческого в человеке, дочеловеческого (=животное) или сверхчеловеческое — без разницы, главное бесчеловеческое.

«Царствие мое не от мира сего» ... Царство Божие — царство добра и благодати. Не в этом мире реальных царств. Оно — в душе человеческой.

Добро — в душе, в сердце души, но не в мире. Добро, как Царство Божие на земле, есть конец этого света. Поэтому попытки его строительства всегда оборачиваются злом.

Этот мир — мир зла? Нет. Он по ту сторону добра и зла. Добро и зло, как свобода и ответственность, как совесть и вина — суть проявления человеческого, «слишком человеческого» измерения бытия.

Добро начинается с совести, вины, ответственности, с бытия-под-взглядом, свободы, с работы ума и души, с того, что выделяет человека, личность (а не с того, что его растворяет и распухает — не с класса, рода и проч. *das Man*), с *Homo sapiens*, *Homo ludens*, *Homo faber* etc., с осознания меры и глубины ответственности, неалиби, укорененности в мире и бытии.

«Жизнь, на мой ничтожный взгляд, — писал М. М. Зощенко, — устроена проще, обидней и не для интеллигентов».

Творчество, *harpening* — добро. Зло — нет творчества. Жуть. В нее легко соскользнуть, поскольку всегда есть альтернатива. Относительно Жуты I — либо сопричастность, либо самоотказ, нирвана самоубийства. Относительно Жуты II — либо самоценность, либо тотальность самозванства и популистской толпы. Сопричастность и самоценность — путь проясненного сознания, отрефлектированной ответственности *harpening'a*. Альтернативы ведут к соскальзыванию в жуть и тьму кромешную. В них разгадка тайны тоталитарной мифологии XX века, опасность тоски по соборности.

Стремящийся убежать от жути — в нее попадет. В оптимистическое насилие над природой. В альтруистическое желание сде-

лать других счастливыми с помощью того же насилия. И в том и в другом случае насилие безответственно — прикрывается познанными законами объективной реальности, оправдывающими насильное приведение реальности в соответствие с ее же законами, коллективизмом толпы, который всегда прав только потому, что он коллективен.

Добро и зло не в мире, а в пути. В творчестве или отсутствии его. В пути свободы или пути воли. Свобода — вменяемый *happening*, но свобода воли есть воля к неволе. На человеке вменяемая ответственность жить — не столько право, сколько обязанность. Если не я, то кто? Мастер работает сам, а не заставляет других. Святой сокрыт. Мудрый мудр, а не мудрит. Честный честен, а не делает честные поступки. Воспитатель не воспитывает. Справедливость не знает разделения и насилия.

Нужен ли на этом пути разум? Помогли ли человеку, когда на этом пути разум или просто ум? Хоть раз — ум, хоть два, хоть три? Не обязательно, но наверное и в малом — в понимании пройденного. Как мне этот текст. Человек живет затылком вперед и умом назад. Задним умом. Разум вторичен по отношению к не-алиби-в-бытии. Вот и узнаешь меру своей вины и ответственности. И просьба о прощении в конце будет звучать искушением самозванства.

Эпиграфический конец

. . . И на этом кончается длинная грустная повесть.

Я ее написал,

ненавидя,

страдая,

любя.

Я ее написал,

озабочен грядущей судьбою.

Потому что я прошлому

отдал немалую дань.

Я ее написал,

непрерывной терзаемый болью, —

Мне пришлось от себя отрывать

омертвевшую ткань.

Н. Коржавин

ОБ АВТОРЕ

Тульчинский Григорий Львович (род. 03.08.1947) — исследователь, лектор и публицист, специалист по философии культуры и личности, политической философии логики и методологии науки, социальному управлению, российскому и советскому духовному опыту. Автор более 800 публикаций, в том числе — 42 книг. Заслуженный деятель науки Российской Федерации (1995), доктор философских наук, профессор.

С 1963 работал техником, инженером, конструктором, наладчиком. Окончил вечернее отделение философского факультета Ленинградского государственного университета (1975), аспирантуру по кафедре логики (1978). С 1974 преподает в вузах Санкт-Петербурга (Ленинграда) логику, философию, культурологию, менеджмент в социально-культурной сфере. С 1979 работал на кафедре управления СПб Государственной института культуры и искусств. С 2008 — в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики»- Санкт-Петербург, департамент прикладной политологии. Все это время — на факультете свободных искусств и науки Санкт-Петербургского государственного университета.

Кандидатская диссертация — «Логико-философский анализ семантики формализованных языков» (1978), докторская диссертация — «Нормативно-ценностная природа осмысления действительности» (1988). Согласно Г. Л. Тульчинскому человек не может жить в бессмысленном мире — это лишает его оправданности существования. Именно осмысление определяет познание, мотивацию, творчество. Основной формой осмысления является идея как синтез знания реальности (истины), ценности или цели (оценки) и программы ее реализации (нормы). Этот синтез может быть отрефлектирован (в научных формах знания), но может быть и синкретичным (обыденное сознание и опыт). Этот взгляд получил развитие в концепциях «стереоскопической» семантики, «инорациональности» как меры и содержания свободы и ответственности.

В последние годы Г. Л. Тульчинский занимается политической философией, метафизикой нравственности, философией поступка и воли, включая — проблему самозванства как антитезы призвания и святости, как главного источника невменяемости, безответственности, неразумности.

Основные публикации Г. Л. Тульчинского

По философии культуры и личности

Книги

- Испытание именем или Свобода и самозванство. СПб. Петрополь. 1994. - 70 с. (5,0 а.л.).
- Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб: Алетейя, 2007. — 464 с.; (26,4 а.л.)
- Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков (под ред. Г.Л.Тульчинского и М.С.Уварова). Серия «Тела мысли». Т. 1. — СПб: Алетейя, 2001 (26,0 а.л.)
- Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002. — 677 с. (42,5 а.л.)
- Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. / Под ред. Г.Л.Тульчинского и М.Н.Эпштейна. СПб: Алетейя, 2003. — 512 с. (Серия «Тела мысли». Ред. + авт. 36 статей. 31,3 а.л.).
- Проблема осмысления действительности. Логико-философский анализ. Л.: ЛГУ, 1986. — 178 с. (12,3 а.л.)
- Проблема понимания в философии. Философско-гносеологический анализ. — М.: Политиздат, 1985. — 191 с. (соавт. С.С.Гусев. 9,0 а.л. Лично автора — 6,0 а.л.) Переведена на испанский — Аргентина, 1986; на чешский — ЧССР, Братислава, 1987.
- Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. — 230 с. (14,5 а.л.).
- Российский гуманитарный словарь. В трех томах. I/ А-Ж; II/З-П; III/ П-Я. М.-СПб: Владос, 2002. (82 статьи = 3 а.л.)
- Российская политическая культура: особенности и перспективы. СПб: Алетейя, 2015. — 176 с. (9,38 а.л.)
- Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб. РХГИ. 1996.-412 с. (26,0 а.л.)
- Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001. — xvi + 462 p.
- Тело свободы. СПб: Алетейя, 2006, с. 196–428.

Учебники

- Метафизика. Бытие и познание. Учебное пособие. СПб: Изд-во СПб университета, 2008. — 563 с. (В соавт. Собств. §§ 9, 25, 26, 27 — 2, 0 а.л.) Переиздание: М.: Юрайт, 2017. Переиздание: Метафизика в 2 Ч. Часть 1. БЫТИЕ И МЫШЛЕНИЕ 2-е изд., испр. и доп. Учебное пособие для бакалавриата и магистратуры. М.: Юрайт, 2017. (В соавт. Собств. § 9 — 1,0 а.л.); Метафизика в 2 Ч. Часть 2. Сознание и познание 2-е изд., испр. и доп. Учебное пособие для бакалавриата и магистратуры. М.: Юрайт, 2017. (В соавт. Собств. §§ 25, 26, 27 = с.156–205 — 3,0 а.л.)
 - Начала философии. Раздел I. Мир. Раздел II. Человек. Учебник для старших классов общеобразовательных школ. — СПб: Ивана Федорова, 2001. — 304 с. (19 а.л. — в соавт., персон - с.158–301 = 8 а.л.)
 - Начала философии. Методическое пособие. Программа и методические рекомендации. — СПб: Ивана Федорова, 2001. — 176 с. (11 а.л. — в соавт., персон. — с.85–117 = 4,0 а.л.)
 - Начала философии. Кн.3. Хрестоматия (для учащихся средней школы). — СПб: Иван Федоров, 2001. — 352 с. (11 а.л. — в соавт., персон. С.97–192 = 5 а.л.);
 - Обществознание. Учебник для бакалавров. М.: Юрайт, 2011 (соавт. С.С.Гусев, Б.И.Липский, Е.М.Сергейчик, Н.И.Элиасберг) — гл. 3. Человек в системе общественных отношений. С.126–182. (3,0 а.л.)
 - Основы теории познания. Гл. 4. Главные познавательные стратегии — СПб: СПб ГУ, 2000, с.192–274 (4,0 а.л.) Переизд.: Онтология и теория познания в 2 т. Том 2. Основы теории познания 2-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2017. - 344 с.
 - Политическая культура: учебное пособие / Г.Л.Тульчинский и др.; под общ.ред. Г.Л.Тульчинского. М.: Изд-во Юрайт, 2015. — 324 с. — серия : Авторский учебник. 17, 01 а.л.
 - Политическая философия. /под общ.ред. Г.Л.Тульчинского. М.: Юрайт, 2014. — 324 с. — Серия: Академический курс. (соавт. А.А.Балаян, И.В.Сохань, А.Ю.Сунгуров. 15,0 из 17,1 а.л.)
 - Школьный философский словарь. - М. Просвещение. 1995 (в соавт. А.Малышевский и др. 2,0 а.л.)
 - Начала философии. Раздел III. Что такое человек?
- Глава 7. Человек как личность. § 13. Загадка человека. // Философские науки. 2011, № 2, с.125–133; §14. Самореализация личности // Философские науки. 2011. № 3. С. 133–141.
- Глава 8. Культура как способ жизни. § 15. Социальный опыт // Философские науки. 2011. № 4. С. 143–150; § 16. Социальный контроль // Философские науки. 2011. № 5. С. 135–144.

Глава 9. Самоопределение. § 17. Успех и самооценка // *Философские науки*. 2011. № 6. С. 134–144; § 18. Жизненный путь и проблема смысла жизни // *Философские науки*. 2011. № 7. С. 144–154.

- *Культурология (теория и философия культуры) // История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. Философский век. Альманах. 14. — СПб: Центр истории идей, 2001, с. 17–29. (0,5 а.л.)*
- *Философия личности // История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. Философский век. Альманах. 14. — СПб: Центр истории идей, 2001, с. 99–105. (0,2 а.л.)*
- *Философия. Курс для сдачи кандидатского экзамена // История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. Философский век. Альманах. 14. — СПб: Центр истории идей, 2001, с. 279–325. (2,5 а.л. — совм. с С.С.Гусевым)*

Статьи

- *Автопроективность личности. Векторная типология личности. Истории по жизни. Самоидентифицирование. Способы идентификации личности. (Словарные статьи) // Философские науки. 2009, № 11, с. 137–150. (1,0 а.л.)*
- *Безответная любовь братьев Бахтиных к государству. Российская версия судьбы философа // Философия как судьба. Российский философ как социокультурный тип. (Философский век. Альманах. 10). — СПб: СПб Центр идей, 1999, с.222–230 (0,5 а.л.)*
- *Безответственная нетерпимость. Феноменология и судьба советского духа. // Нева. 1991. № 5, с.145–157. (1,5 а.л.)*
- *Вещь и тело как онтофания свободы. // Время/бремя артефактов (Социальная аналитика непоправимости). СПб, 2004, с.44–70. (1,5 а.л.) См.также: Семиозис и лабиринты смысла. (гл. Вещь, тело и смысл: семиозис как онтофания свободы). Сыктывкар: КПИ, 2012, с. 9–26. (1,0 а.л.)*
- *В каком смысле возможна теория смысла. // Философские основания научной теории. — Новосибирск: Наука, 1985, с. 108–127 (1,5 а.л.)*
- *Возможное как сущее // Эпштейн М.Н. Философия возможного. (Серия «Тела мысли. Т. 2) — СПб: Алетейя, 2001, с. 7–24 (2,0 а.л.)*
- *Воля. Креативность. Онтологический импульс. Онтофания свободы. // Философские науки. 2010. № 10, с. 151–156 (0,5 а.л.)*
- *Воображение как онтофания свободы // Рациональность и вымысел. СПб: СПб ГУ, 2003, с. 8–21. (1,5 а.л.)*

- Вызов современности. // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2016, № 5, с. 4–5. (0,3 а.л.)
- Гендер и рациональность: перспективы постчеловеческой персонологии // Онтология возможных миров. СПб: СПб ГУ, 2001, с. 135–152 (2,0 а.л.)
- Глобализация, постчеловечность и проблема цивилизационного выбора России. // Философские науки. 2010, № 11, с. 17–35. (1,0 а.л.)
- Глобализация и разнообразие культур — все еще только начинается. Причины и перспективы противостояния в современной цивилизации. // Международные организации в России и проблемы культурной интеграции. СПб: РГПУ, 2007, с.214- 239 . (2,0 а.л.); // http://www.megaregion.narod.ru/articles_text_17.htm
- Глубокая семиотика и постчеловеческая персонология: Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. // Homo philosophans: Сборник к 60-летию профессора К.А.Сергеева. Сер. «Мыслители». Вып.12. СПб: Филос. общество, 2002, с. 432–438. (0,4 а.л.)
- Город-испытание // Бездна. «Я» на границе страха и абсурда. (Арс. Тематический выпуск 1992 г.). СПб: Емец, 1992, с. 154–159 (0,8 а.л.).
- Гуманитарная экспертиза как социальная технология // Экспертиза в социальном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В.Иванченко, Д.А.Леонтьева. — М.: Смысл, 2006. с.10–29; <http://hpsy.ru/public/x2871.htm>; См.также: Философия и культурология в современной экспертной деятельности. - СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2011. — С. 57–74.
- Гуманитарность против гуманизма // Философские науки. 2008. № 2, с. 7–19 (1,0 а.л.)
- Дважды «отставший» М.Бахтин: поступочность и иррациональность бытия // М.М.Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтиологии. Вып. I. (Часть I). — СПб, 1991, с.54–55 (0,2 а.л.)
- Два типа рациональности // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. — СПб, 1999, с.57–67 (0,5 а.л.)
- Доверие и гражданская идентичность как факторы консолидации российского общества. // Философские науки. 2012, № 11, с. 76–88. (0,85 а.л.)
- Драйв трансцендентного. Российский духовный опыт: апофатика как потенцирование бытия // Мост. 2000, № 40, с.58–60 (0,5 а.л.)
- Другое искусство как фронтير социализации. // Искусство как творчество социальности и проблемы социокультурной реабилитации. М.: Круг, 2010, с.13–21 (0,6 а.л.)

- Духовные итоги XX столетия и новый парадигмальный сдвиг. // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. СПб: Алетейя, 2003, с. 486–502. (1,0 а.л.)
- Еще прижизненные записки одного философского клуба. // Ступени. 1991. № 1, с.194–212. (1,0 а.л.)
- Жизнь как проект. // Знамя. 2012, №1. (2,1 а.л.)
- Жуть и Путь, или Опыт обыденного философствования. // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. - СПб, 1998, с.152–167; <http://www.anthropology.ru/ru/we/tulchin.html> См.также: Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. Международный журнал по экзистенциальному праксису. 2014. Вып. 1/2014 (24), с.112–128. (1,1 а.л.)
- Забота о себе и личность как проект. Практики себя в проектно-сетевом социуме: сетевая рента и прекарный труд. // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. / Под ред. М.А. Козловой и В.Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собою. — М.: Канон+, 2015. с. 194–206. (0,5 а.л.)
- Запрос на «особое искусство» в современной культуре. // Протеатр. Феномен «особого искусства» и современная культура. М.: М.гуманит.ун-т. Ин-т фундам.и прикл.гуманит.исслед., 2008, с.146–150. (0,5 а.л.)
- Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. Философский век. Альманах. 17. — СПб: Центр истории идей, 2001, с.28–58. (2,0 а.л.)
- Инорациональность текста: Слово как поступок. // Язык и текст: онтология и рефлексия. Материалы I Междунар. Философско-культурологич. чтений. (Silentium. Спец. Выпуск). СПб, 1992, с.128–141. (0,8 а.л.)
- Идея как нормативно-ценностный синтез знаний // Философская и социологическая мысль. 1989, № 4, с.40–47 (0,8 а.л.)
- Имперская культура как потенциал свободы // Империя и либералы. СПб: «Звезда», 2001, с. 46–51 (0,5 а.л.)
- Индивидуальность. Региональность. Национальность (Заметки не о К.С.Пигрове) // Философская и социологическая мысль. 1993. No 1. с.160–169 (0,5 а.л.)
- Интерпретация и смысл. // Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема. — Новосибирск: Наука, 1986, с.33–48 (1,2 а.л.)
- Искусство и социализация в проектно-сетевом социуме: поиски новой трансценденции и другое искусство. // Искусство как творчество со-

циальности и проблемы реабилитации. / Отв. редактор: А.Ю. Шеманов. М.: ООО «Принтберри», 2013, с.18–26 (0,5 а.л.).

- Исповедь: бытие под взглядом, или Философический эксгибиционизм // Метафизика исповеди. - СПб, 1997, с.39–44; <http://www.anthropology.ru/ru/we/tulchin.html> К живому философствованию. // Философская и социологическая мысль. 1991, № 3, с.123–128. (1,0 а.л.)
- Истина как онтофания свободы: персонологические основания презентации истины. // Практики признания истины. СПб: СПб ГУ, 2011, с.214–248. (1,7 а.л.)
- Истории по жизни как опыт скриптизации бытия. Онтофания свободы как ответственности, или Комическая трагедия персонологической систематизации. // Философские науки. 2008. № 8, с.78–91–30 (1,0 а.л.)
- Историческая память в символической политике и информационные войны. // Философские науки. 2015, № 5, сс. 24–33. (0,5 а.л.)
- Историческая память: гордость, скорбь и забвение // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность. Часть 1 / Под ред. В.С. Белгородского, О.В. Кашеева, В.В. Зотова, И.В. Антоненко. М.: МГУДТ, 2016, 278–283. (0,4 а.л.)
- Историческая память и современные коммуникации. // Homo Eurasicus в системах этнокультурных связей : / Отв. ред. д.и.н. Е. А. Окладникова, д.и.н. В. А. Попов. — М.; Берлин : Директ-Медиа, 2017, с.29–47.
- Историческая память и социально-культурная реальность: как настоящее управляет прошлым и будущим // Наследие 2015, № 2 (7), с.131–152.
- Историческое сознание и экранная культура. // Наука телевидения и экранных искусств. Вып.13. М.: ГИИ/ИКиТ, 2017, 84–96. (0,7 а.л.)
- Категорический императив и практическая нравственность: от Канта к современности // Гуманитарно-экономический вестник. — Минск, 1998. № 1, с. 59–65 (0,65 а.л.)
- К упорядочению междисциплинарной терминологии: генезис и развитие понятия остранения // Психология процессов художественного творчества. — Л.: Наука, 1980, с.241–245. (0,3 а.л.) — переведена на венгерский — ВНР — 1985
- Классы, нации или социальные силы (Об инорациональности общественного развития) // Социальная философия и философия истории: открытое общество и культура. СПб. СПбГУ. 1994. с.92–96. (0,3 а.л.)
- Креативные технологии принятия решений в гуманитарной экспертизе // Философия и культурология в современной экспертизе

- ной деятельности. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2011. — С. 84–98. (0,94 а.л.)
- Культура в шопе. // Нева, 2007, № 2, с. 128–149. (2 а.л.); <http://hpsy.ru/authors/x1044.htm>
 - Культура и либерализм — две вещи несовместные? // Знамя. 2013, № 12. (0,4 а.л.) <http://magazines.russ.ru/znamia/2013/12/19t.html>
 - Культура и мифократия // Митин журнал. 1990, № 31 <http://kolonna.mitin.com/archive.php>; см. также перевод: Culture and Mythocracy. // Re-Entering the Sign: New Critical Languages in the Soviet Union. (Ed. By Ellen Berry and Anesa Miller-Pogacar. Bowling Green: University of Michigan, 1991.
 - Культура личности и смех. // Человек. 2012, № 2, с. 20–34. (1,0 а.л.)
 - Культурная идентичность, самозванство и новая антропология: перспективы постчеловечности. // Семиозис и культура. Сыктывкар: КГПИ, 2008, с. 12–17. (0,65 а.л.)
 - Культурология и образование. // Человек. Культура. Образование. Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал. 2012, № 4 (6), с. 63–73. (0,6 а.л.)
 - Культурология: от видения к Идению. // Культурология как она есть и какой ей быть. Межд. Чтения по теории, истории и философии культуры. Вып.5. — СПб, 1998, с. 204–214 (0,65 а.л.);
 - Легко ли быть философом? // Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества. Л.: Лениздат, 1990, с. 34–53. (1,5 а.л.)
 - Лиминальность: «глубокая» семиотика и самоопределение. // Семиозис и культура. Вып.6. Философия и антропология разрыва (текст, сознание, код). Сыктывкар: Коми пединститут, 2010, с.16–28. (0,5 а.л.)
 - Личность как автопроект и бренд: некоторые следствия. // Философские науки. 2009, № 9, с. 30–50. (1,5 а.л.) См. также: Личность как проект и бренд. // Наука телевидения. Вып.8, М., 2011. ISSN: 1994–9529, с.250–265. (1,0 а.л.) Личность как успешный автопроект. // От события к бытию. М.: ГУ-ВШЭ, 2010, с.49–63. (1, 0 а.л.)
 - Мальчик был... Рецензия на книгу А.П.Давыдова «Неполитический либерализм в России». // Человек. Культура. Образование. 2013, № 2(8), с. 169–195. (2,1 а.л.)
 - Маркетингизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: // Управление и благополучие человека. СПб: Книжный дом, 2006, с. 45–76 (2,5 а.л.) См. также: Бенджамин Франклин и Россия: к 300-летию со дня рождения. Часть I. (Философский век. Альманах, Вып.31). СПб: СПб центр истории идей, 2006, с. 179–206;

- Человек.ru. Гуманитарный альманах. № 3. Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007, с. 194–216.
- Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или Почему российское общество самое массовое. // *Философские науки*. 2008, № 10, с.38–59. (1,0 а.л.)
 - Массовая литература в современном обществе: эволюция жанров — к персонологическому фэнтези. // *Культ-товары: Феномен массовой литературы в современной России*. СПб: СПГУТД, 2009, с. 50–57. (0,5 а.л.)
 - Массовое общество и средний класс как источник национализма. // *Этнические процессы в глобальном мире*. СПб: СПб: Астерион, 2012, с.15–19. (0,4 а.л.)
 - Меланомы понимания. // *Звезда*. 1991. № 10, с.170–176. (0,65 а.л.).
 - Метаязык культуры и проектное мышление. // *Системные исследования культуры*. 2005. СПб: Алетейя, 2006. с.280–285.
 - Миф в современной культуре: особенности наррации исторической памяти. // *Историческое произведение как феномен культуры* : / отв. ред.: А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. — Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2015. — Вып. 9, с. 126–140.
 - Мифотворчество: две стратегии. // *Историческое произведение как феномен культуры: Сб. научных статей* / отв.ред. А.Ю.Котылев, А.А.Павлов. Сыктывкар: КПИ, 2010. Вып.5, с. 55–59. (0,5 а.л.)
 - Моральный выбор — эпифеномен человеческого бытия. // *Прикладная этика как фронестика морального выбора. Ведомости прикладной этики*. Вып. 40 / Под ред. В.И. Бакштановского, В.В. Новоселова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2012, с.69–83. (0,7 а.л.)
 - Наррация в символической политике: Уровни и диахрония. // *Символическая политика: Сб. науч. тр.* / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед.; Отд. полит. науки; Ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред., и др. — М., 2016. — Вып. 4: Социальное конструирование пространства., с. 65–83. (1,2 а.л.)
 - Насилие в кино как нарратив поздней рационализации национального сознания. // *Кинематограф желания и насилия. Сборник статей*. Под ред. Л.Д.Бугаевой. СПб: ИД Петрополис, 2016, с. 213–220. (0,44 а.л.)
 - Наука и культура толерантности // *Петербургская Академия наук в истории академий мира*. — СПб, 1999, с.68–76 (1,0 а.л.) См.также: Карл Линней в России. Философский век. Альманах. Вып.33. СПб: СПб центр истории идей., 2007, с.134–143.
 - Наука: этика и культура. // *Эпистемология и философия науки*. 2015, т. XLIII, № 1, с.187–198. (0,65 а.л.)

- Национальная идентичность и социально-культурные технологии ее формирования. // Этнические процессы в глобальном мире. СПб: Изд-вл Полит.ун-та, 2010. с. 6–10. (0,5 а.л.)
- Нация или охлос? // Философские науки. 2011, № 5, с. 36–42.
- Николай и Михаил Бахтины: консонансы и контрапункты // Вопросы философии. — 2000. — № 7, с. 62–90 (2,5 а.л.)
- Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности. // Вопросы философии. 2009, № 4, с. 41–56. (1,1 а.л.)
- Новая антропология (персонология): Самозванство или личность как автопроект? // Нева. 2010, № 6, с. 140–150. (1,5 а.л.)
- Обесиленное общество. // Знамя. 2010, № 1. (1,2 а.л.)
- Об одной ошибке русской философии // Вопросы философии. 1995. № 3. с. 83–94 (0,6 а.л.). См. также: Чаадаев и российская культура: об одной ошибке русской философии // П.Я.Чаадаев и русская философия (К 200-летию со дня рождения). М.МАИ.1994. с. 5–7.
- «...Общество беззащитно перед сплющиванием ценностной иерархии и невменяемо («дремуче», до-модерно») в моральных выборах». // Миссия университета. Ведомости. Вып.30. Тюмень: НИИ ПЭ, 2007, с. 37–44 (1,0 а.л.)
- Общество созрело, Перспективы легитимности власти в современной России. Заметки к окончанию зимы тревоги нашей // Знамя. 2012, № 5, с. 168–173. (0,85 а.л.)
- Объяснение в политической науке: конструктивизм vs позитивизм. // Публичная политика. 2017, № 1, с.76–98. (1,5 а.л.)
- О М.Вебере, аскезе и организованной преступности. (Коллективизм как необходимый фактор успешной модернизации). // Философия и цивилизация. СПб: СПб ГУ, 1997, с.160–163
- О медиации и споре о ней. // Давыдов А.П., Розин В.М. Спор о медиации: Раскол в России и медиация как стратегия его преодоления. М.: Ленанд, 2017, с.266–280.
- Онтологический аргумент творения. (Валерий Карпунин — лучший философ среди художников, лучший художник среди философов). // Философская и социологическая мысль. 1994. №.1–2. с. 224–239 (1,0 а.л.).
- О понимании. // Журнал Международного института чтения им. А.А. Леонтьева. № 9. Понимание в контексте науки, культуры, образования. М. НИЦ ИНЛОККС, 2010, с. 107–128. (2,0 а.л.)
- О природе власти: российская версия. // Top-Manager. Журнал для руководителей. 2007, № 2, с. 20–26. (1,0 а.л.)

- О природе свободы. // Вопросы философии. 2006, № 4, с. 19–28. (0,5 а.л.) <http://hpsy.ru/public/x2870.htm>
- Опыт систематической персонологии: «истории по жизни» как исповедальный жанр. // Исповедальные тексты культуры, СПб: СПб ГУ, 2007, с. 71–75 (0,3 а.л.)
- Опыт сравнения производства духовных ценностей в науке и искусстве: две стратегии осмысления действительности // Духовное производство и личность. — Л.: ЛГПИ, 1981, с. 24–35 (0,8 а.л.)
- От фанов до элиты. Поиски длинных мыслей в постманежной ситуации. // Знамя. 2011, № 3, с. 192–203. (1,2 а.л.)
- От этнофедерализма к федерализму? // Этнические процессы в глобальном мире. / отв.ред. И.В.Земцова. СПб: Астерион, 2013, с. 18–24. (0,5 а.л.)
- О федерализме. // Социум и власть. 2008, № 1 (17), с.58–62. (0,5 а.л.)
- О чистой совести и бессмысленности обоих ее смыслов // Философская и социологическая мысль. 1995, № ¾. — Киев, 1995, с. 215–218 (0,2 а.л.)
- Парадоксальность реализации медиации. // Философские науки. 2014, № 3, с. 64–83. (1,5 а.л.)
- Парадоксальность современного чтения: от социализации к культуральному следопытству. // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 14. — СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013, с. 91–101.
- Переживание в герменевтике Г.Г.Шпета. // Феноменолого-онтологический замысел Г.Г.Шпета и гуманитарные проекты XX — XXI веков. Отв.О.Г.Мазаева. Томск: Изд-во Томского госуд. университета, 2015, с. 373–386.
- Персонологический характер герменевтики текстов культуры: «глубокая семиотика» и переживание. // Человек. Культура. Образование. 2017. № 3 (25), с. 22–31.
- Перспективы российской политической культуры. // Социально-политические науки. 2014, № 4, с. 11–15. (0,63 а.л.)
- Перспективы современной имманентности: новая трансценденция или фрактальность «плоского мира»? // Семнозис и культура: интеллектуальные практики. Монография. (научн.ред. И.Е. Фадеева, В.А. Сулимов). Сыктывкар: КГПИ, 2013, с. 7–34 (0,65 а.л.)
- Петровская идея в русской истории и культуре. // LiteraruS. Helsinki. 3 (24). 2009, pp. 70–73. (0,5 а.л.)
- Политическая воля: содержание концепта // Политическая рефлексия, теория и методология научных исследований. Ежегодник РАПН 2017 / Российская Ассоциация политической науки / Гл. ред.

- А.И.Соловьев, М.: Политическая энциклопедия, с. 187–211. (соавт. Белолипецкий Е.В.) ISBN 978–5-8243–2120–3
- Политическая воля: феномен и концепт. // Наследие.2017, № 1 (10), с. 31–49.
 - Политическое измерение постсекулярности: консолидация или дивергенция социума? // Социум и власть. 2016. № 3(59), с. 46–49. (0,45 а.л.)
 - Постинформационное общество, недоверие и новые идентичности // Вопросы культурологии. 2015, № 10, с.30–35 (0,5 а.л., соавт. А.А.Лисенкова).
 - Практики негативной консолидации, или Уязвимая современность // Наследие. 2015, №1 (6), с.65–74. (0,6 а.л.)
 - Публичные пространства в обществе массового потребления: гражданский и политический потенциал. // Топография популярной культуры: Сборник статей / Ред.-сост. А. Розенхольм, И. Савкина. — М. Новое литературное обозрение, 2015. — 408 с., с. 285–302. (1,5 а.л., соавт.С.Лопатина) — See more at: <http://nlobooks.ru/node/6226#sthash.5mo9goa8.dpuf>
 - Политическая культура как вызов междисциплинарности: Россия на осях ценностно-нормативной модели социогенеза. // Сети в публичной политике. Политическая наука: Ежегодник 2014 / Российская ассоциация политической наук; гл.ред. А.И.Соловьев. М.: Политическая энциклопедия, 2014, с. 248–264. (0,8 а.л.) См.также: Публичные ценности и государственное управление.: Коллективная монография под.ред.Л.В. Сморгунова, А.В.Волковой. Гл.1.3. — М.: Аспект-Пресс, 2014, с. 35–51.
 - Политическая культура как ресурс и барьер развития российского общества. // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып.7, Часть II. М.: ИНИОН РАН, 2012, с.395–401.
 - Политическая культура на осях ценностно-нормативной модели социогенеза. // Философские науки. 2013, № 1, с. 24–38. (1,0 а.л.)
 - Политические культуры: проблема изучения и типологии. // Международный журнал исследований культуры. № 1(14) 2014: Политические культуры: типологии и факторы развития, с.5–20. (1,5 а.л.)
 - Политические трансформации в России и современная политическая наука // Неприкосновенный запас. 2014, № 98 (6/2014), с. 95–112. (1,1 а.л.)
 - Понимание как процесс и результат познания. // Чтение и познание. № 11. М.: НИЦ ИНЛОККС, 2012, с.22–26. (0,5 а.л.) См.также: Журнал Международного института чтения им. А.А. Леонтьева, №№ 12–15. Психология, философия и педагогика чтения. /Ред.-сост.

И.В. Усачева. Издание 2-е, доп. в 4-х частях. — М.: НИЦ ИНЛОККС, 2016, с. 86–89.

- Постгуманизм и личность. Лиминальность человека, гуманизма и гуманитарности. // 2 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. (Звенигород, 2–5 мая 2004 г.). Материалы сообщений. М.: Ин-т экзистенциальной психологии и жизнетворчества, 2004, с. 5–18. (1,0 а.л.)
- Постимперская культура как ресурс и барьер инновационного развития. // Философские науки. 2010, № 1, с. 51–72. (1,0 а.л.)
- Постмодерн и российско-советский духовный опыт // Silentium. Философско-художественный альманах. Вып.3. — СПб: Эйдос, 1996, с. 535–544 (0,65 а.л.)
- Проблема воли: современные тематизации // Философские науки. 2017, № 7, с. 33–44. (1,2 а.л.)
- Проблема либерализма и эффективная социальная технология // Вопросы философии. 2002. — № 7, с. 17–25. (1,0 а.л.)
- Проблемы духовности и гуманитаризации в образовании и социальной жизни // Качество жизни человека в контексте развития современного образования. Университетский вестник. Выпуск 2. СПб: СПб ГУПМ, 2002, с. 25–42 (1,5 а.л.).
- Проектно-сетевой социум, недоверие и проблема консолидации российского общества. // XIV Апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества. В четырех книгах. / Отв.ред.Е.Г.Ясин. Кн.2. М.: ИД ВШЭ, 2014, с. 346–354 (0,5 а.л.)
- Прочитан ли Шпет? // Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Часть I. СПб: СПб ГУ, 1992, с. 73–76. (0,2 а.л.).
- Различение политического и политологического дискурсов об этничности. (Когнитивизм vs группизм как форма спора об универсалиях.) // Этнические процессы в глобальном мире. СПб: Астерион, 2014, 2014, с.8–17. (0,68 а.л.)
- Рациональность и иррациональность ответственности. // Рациональность и культура. К юбилею В.Н. Поруса: под ред. Е.Г. Драгиной-Черной и В.В.Долгорукова. М.: ИД ВШЭ, 2013, с. 121–136. (0,9 а.л.)
- Рациональность: насилие или жизненная компетентность? // Человек.RU. Гуманитарный альманах. № 2. Тема номера: Институционализация антропологии. Новосибирск, 2006, с. 90–118. (1,5 а.л.) См.также: Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб: СПб ГУ, 2007, с. 213–246.

- Ролевая революция и массовый энтузиазм первых советских лет. // *Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований*. 2012, № 5, с. 4–25. (1,5 а.л.). <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2013/01/tulchinsky.pdf>
- Российский духовный опыт и проблема успеха // *Этика успеха*. Вып. 3/94. Москва. с. 19–26 (0,6 а.л.)
- Российский маятник остановился? В поисках новой институциональной матрицы. // *Философские науки*. 2010, № 2, с. 41–48; См. также: *Политические институты и процессы: теория и практика*. Омск: Изд-во ОмГУ, 2010, с. 432–447.
- Российская культура: почему она такая и что с нею делать. // *Философские науки*. 2010, № 3, с. 70–81. (0,65 а.л.)
- Российский потенциал свободы // *Вопросы философии*. — 1997, № 3, с. 16–30 (а.л. 1,0)
- Россия: глобализация и «цивилизационный выбор». (Постимперская культура как потенциал открытого общества). // *Стратегии России в истории и мировом пространстве*. М.: Научный эксперт, 2009, с. 367–375. (1,5 а.л.) http://www.rusrand.ru/text/Strategii_Rossii_Soder.pdf
- Россия. Либеральная империя или свободная страна. // *Top-Manager. Журнал для руководителей*. 2007, № 2, с. 71–73. (0,7 а.л.)
- Самозванство и демократия // *Русский журнал*. www.russ.ru, 08.04.98 (1,0 а.л.)
- Самозванство, массовая культура и новая антропология. // *Человек*. 2008, № 1, с. 43–57. (1,0 а.л.) См. также: *Человек.гуманитарный альманах*. № 4. Антропологические практики в искусстве. Нвсб. 2008, с. 42–66. (2,0 а.л.)
- Санкт-Петербург — город-инноватор России. // *Столицы и провинции. Материалы IV Международного конгресса петровских городов*. СПб: Европейский дом, 2013, с.83–88. (0,6 а.л.)
- Санкт-Петербург: колыбель трех с половиной российских персоналогий. // *Петербург на философской карте мира*. Вып.3. СПб: СПб НЦ РАН, 2004, с. 8–17. (1,0 а.л.)
- Санкт-Петербург: перспектива нереализованной утопии // *Петербург на философской карте мира*. СПб: СПб НЦ РАН, 2002, с.8–13 (0,5 а.л.)
- Санкт-Петербург: постимперская культура как потенциал открытого общества. // *Восточная Европа: Феномен Балтии*. СПб, 2004, с. 24–44. (2,0 а.л.) См. также: *St.Petersburg Paradox: Post-Imperial Identity as Potentia for Open Society* // VI the International Council for Central and East European Studies (ICCEES) World Congress. (Tampere 29 July — 3 August). Abstracts. Tampere, 2000, p.437

- Свобода и собственность // Русская философия собственности (ХУШ–ХХвв.). СПб: Ганза, 1993, с. 441–452 (1,0 а.л.).
- Свобода — эпифеномен культуры? // Третья научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. М.: МГУ, 2007, с. 51–69. (1,5 а.л.); <http://hpsy.ru/authors/x1044.htm>
- Свобода — эпифеномен культуры. О единой природе свободы. // Интеллект. Инновации. Инвестиции. (Кр.стол «Многомерность свободы»). 2015, № 4, с. 92–94.
- Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология. // Методология и история психологии. 2010, Том 5, Вып. 1, с. 32–51. (1,5а.л.)
- Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы. // Вопросы философии. 1999, № 10, с.35–53; Перевод см.: The Word and Body of Postmodernism: From the Phenomenology of Irresponsibility to the Metaphysics of Freedom. // The Russian Studies for Philosophy. Winter 2003–2004. Vol. 42 (3), p. 5–35;
- Смена онтологической парадигмы: от сущего к потенциальному. // Парадигма: Очерки философии и теории культуры. Вып. 6 / Под редакцией проф. М.С. Уварова. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006, с. 12–23. (0,5 а.л.) ; http://astresearch.narod.ru/confer_2.html
- Смысл и гуманитарное знание. // Проблема смысла в науках о человеке. М.: Смысл, 2005, с. 7–26. (2,0 а.л.). <http://hpsy.ru/public/x2879.htm>
- Современная гуманитарная парадигма: гуманитарность против гуманизма? // Философские науки. Специальный выпуск «Философский Петербург». М.: Гуманитарий, 2004, с. 412–423. (0,65 а.л.). См. также: Философский век. Альманах.21. СПб: СПб Центр истории идей, 2002, с. 129–135.
- Современность: имманентность и поиски трансценденции. // Философские науки. 2013, № 5, с. 56–67. (0,65 а.л.)
- Современные факторы культурогенеза. // Культурологические чтения. Научно-теоретический альманах. I. СПб: СПб ГУ, 2005, с. 123–128. (0,5 а.л.)
- Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения. // Социально-политические науки. 2016, № 4, с. 10–14. (0,5 а.л.)
- Социально-политические факторы динамики современного социума: нормативно-ценностный анализ. // Человек. Культура. Образование. 2016, № 3 (21), с. 26–36. (0,65 а.л.)
- Справедливость и справедливости: типы справедливости, власти и соответствующих конфликтов. // Человек. Культура. Образование. 2015, № 2(16), с. 52–75. (1,0 а.л.) См.также: Социальная

- справедливость в современном мире /редкол.: Л. И. Никовская (отв. ред.), В. Н. Шевченко, В. Н. Якимец. — Москва : Ключ-С, 2017, с. 49–63.
- Стереометрическая модель мотивации к насилию // Наследие. 2016, № 1 (8), с.69–80. (0,77 а.л.)
 - Субъективность и постсекулярность современности: новая трансценденция или фрактальность «плоского» мира? // Международный журнал исследований культуры. 2013, № 3(12), Тема номера «Границы субъективности», с.51–56 (0,65 а.л.)
- www.culturalresearch.ru. См.также: Современность и субъективность. // Социум и власть. 2013, № 3, с. 116–122. (0,65 а.л.)
- Текст как интонированное бытие или Инорациональность семиотики // Философия языка и семиотика. Иваново. ИГУ. 1995, с. 44–52. (1,0 а.л.)
 - Тело и «особое искусство» в современной культуре: возможности медийности. // МЕДИАФИЛОСОФИЯ V. Способы анализа медиаральности. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2010. с. 180–187. (0,5 а.л.)
 - Только уникальное глобально: культурогенез в условиях глобализации. // Семиозис и культура. Сыктывкар: КГПИ, 2005. с. 18–22 (0,3 а.л.)
 - Трансцендентальный субъект, постчеловеческая персонология и новые перспективы гуманитарной парадигмы. // Я.(А.Слинин) и мы. К 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб: СПб философское общество (Серия «Мыслители»), 2002, с.528–555 (2,0 а.л.) <http://hpsy.ru/public/x2891.htm>; <http://www.anthropology.ru/ru/we/tulchin.html>.
 - Управление архаизацией? // Философские науки. 2012, № 5, с. 19–26. (0,5 а.л.)
 - Уроки бахтиноведения по-бразильски. // Философские науки. 2013. № 2, с. 79–83. (0,3 а.л.)
 - Уроки надорвавшейся империи и обессиленного социума. // Философские науки. 2011, № 12, с.6–14. (1,10 а.л.)
 - Уроки рецепции бахтинского наследия. // Философские науки. 2011, № 10, с. 129–144. (1,5 а.л.) См.также: М.М.Бахтин: проверка большим временем. XIV Международная Бахтинская конференция. // Человек. Ru. Гуманитарный альманах. № 7 (2011). Антропологические тренды: от понимания к управлению. Новосибирск, 2011, с. 255–268. (1,5 а.л.)
 - Успех: призвание и самозванство // Этика успеха. Вып. 4/95. Москва. 1995. с.36–44 (0,65 а.л.)

- Успех этики успеха. // Возвращение этики успеха? Ведомости прикладной этики. Вып. 48 / Под ред. В.И.Бакштановского, О.А. Новоселова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2016, с.27–35.
- Факторы динамики художественной культуры. // Советское искусствознание. Вып.19/83, вып.2). — М.: Советский художник, 1985, с. 220–248 (2,0 а.л.)
- Факторы социогенеза: человеческое, слишком человеческое в политической культуре. // Человек, культура, образование. 2011, № 2, с. 5–14. (0,5 а.л.)
- Феноменология имиджа и метафизика идентичности // Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. — СПб: Эйдос, 2000, с. 100–111 (1,0 а.л.).
- Философия как парадигма межкультурного диалога // Философские науки. 2015, № 11, с. 148–154. (0,5).
- Философская культура и способы философствования. // Философские науки. 2011, № 11, с. 65–77. (1,0 а.л.)
- Философская культура России конца XX — начала XXI вв.. // Мост. 2001. № 49, с. 49–51; № 50, с. 55–57 (2,0 а.л.). См. также: Философская культура России 1970–1990-х. // История философии как философия. Часть 1. (Философский век. Альманах. Т.24). СПб: СПб Центр истории идей., 2003, с. 278–295; Філософська думка. 2011. № 6. С. 45–61; Международный журнал исследований культуры. 2013, № 4(13). Тема номера «Интеллектуальная культура России». С. 13–20.
- Философствование как самодеятельность, или Персонологическая природа философии. // Феномен самодеятельного философствования. СПб: РФО - СПб ФК, 2005, с. 99–103. (0,65 а.л.)
- Философия как технология перманентной инновации образования. // Философские науки. 2009, № 9, с. 102–116. (0,8 а.л.)
- Хоррор как компонент современной культуры. // Террор и культура: сб. статей / под ред. проф. Т. С. Юрьевой. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2016, с. 74–80. (0,45 а.л.)
- Ценностно-нормативные факторы социогенеза и перспективы развития российского общества (Следуя Питириму Сорокину). // Наследие. Научный журнал. 2012, № 2., с. 88–100. (0,77 а.л.)
- Цивилизационный выбор: рациональность и религия. // Человек. RU: Гуманитарный альманах. № 1. Новосибирск: НГУЭУ, 2005, с.83–111. <http://hpsy.ru/public/x2875.htm>; см. также: Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность. СПб: ИНЖЭКОН, 2006, с. 17–28.
- Шанс для России: вызовы глобализации и массовой культуры // Россия: тенденции и перспективы развития / Под ред. академика

РАН Ю.С.Пивоварова. — М.: ИНИОН РАН, 2008. — Вып. 3., ч. 1, с. 198–201. (0,3 а.л.)

- Г.Г.Шпет: перспектива логики содержания (смысла). // Творческое наследие Г.Г.Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г.Г.Шпет / *Comprehensio*. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2009, с. 276–287. (1,0 а.л.)
- Этическая экспертиза: определенность неопределенности или неопределенная определенность? // Прикладная этика: экспертный потенциал. Ведомости прикладной этики. Вып.41. / Под ред.В.И. Бакштановского, В.В. Новоселова. — Тюмень: НИИ ПЭ, 2012, с. 86–104. (0,82 а.л.)
- Этнозащитные механизмы: факторы самосохранения этносов в истории. // Этнические процессы в глобальном мире. /Под ред.И.В. Земцовой и др.. СПб: Астерион, 2015, с.32–38. (В соавт. А.К. Глазунова, С.М. Богданова 0,45 а.л.)
- Этосы справедливости и типы власти // *Философские науки*. 2015, № 2, с. 24–42.
- G.Chpet et les nouvelles perspectives du paradigme des sciences humaines.: le texte en tant qu'intonation de l'etre ou l'autre rationalite de la semiotique. // *Slavica Occitania*, Num. 26. Gustave Chpet et son heritage aux sources russes du structuralisme et de la semiotique. Toulouse-Bordeaux, 2008, p.345–359. (1,0 а.л.) См.ютамкже: Г.Г.Шпет и новые перспективы гуманитарной парадигмы. (Текст как интонированное бытие, или Инорациональность семиотики). // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М.: РОССПЭН, 2010, 181–191 (0,5 а.л.)
- The Ukrainian bourgeois revolution: from opposition to the nation-state. // *Russian Journal of Communication*. 2014, p. 200–204. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19409419.2014.912100>
- When the wind blows // *A Dangerous Class*. Scotland and St.Petersburg: Life on the Margin. — Glasgow: Dave Barr Print., 1998, p. 122–126 (0,5 а.л.) См. также: When the wind blows, or Under the Cold Light of Freedom // *Beyond Borders*. Magazine of the European Cultural Foundation. 2003, No. 4 (June), p. 38–40.

По теории и практике образования:

- Зачем бизнесу входить в сферу образования. // Менеджмент XXI века: образование и бизнес. СПб: РГПУ, 2007, с. 10–15. (0,5 а.л.) См. также: Образовательные стратегии переходного периода. СПб: Астерион, 2008, с. 61–70.
- Либеральная модель высшего образования // Новое в высшем образовании. Приглашение к размышлению. — СПб: СПб ГУКИ, 1999, с. 47–54 (0,5 а.л.)
- Лишить ректора кормушек. Высшая школа: свобода и ответственность. // Дело. Аналитический еженедельник. 2007, № 18 (465), 28.05.2007, с. 8. (0,25 а.л.)
- Маркетизация университета // Ведомости прикладной этики. Вып. 43. «Что такое хорошо и что такое плохо?» в прикладных моралях. Тюмень: НИИ ПЭ, 2013, с. 214–227. (0,64 а.л.)
- Перезревшая необходимость реформы высшей школы, или Почему бизнес должен прийти в университеты. Часть I. // Философские науки. 2016, № 1, с. 21–38; Часть II // Философские науки. 2016, № 2, с. 22–35. (2,0 а.л., соавт. Н.И. Горин, А.А. Нецадин)
- Профессиональная этика, профессиональный этос и Университет. // Университет — центр формирования и воспроизводства этики профессии. Ведомости прикладной этики. Вып. 46 / Под ред. В.И. Бакштановского и В.В. Новоселова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2015, с. 12–23.
- Реформа высшей школы: предмет, задачи, ориентиры. // Общество и экономика 1 2007, № 1, с. 65 — 101. (2,5 а.л. в соавт. А.А. Нецадин, Н.И. Горин)
- Университет как транслятор профессиональной сети: этос и / или самореализация. // Пятые Кареевские чтения. История и теория социологии. / Отв. ред. А.В. Воронцов, научн. ред. и сост. С.Н. Малявин. СПб.: РГПУ, 2016, с. 252–258. (0,4 а.л.)
- Университет — это проект будущего... // Самоопределение университета: нормативные модели и отечественные реалии. (Ведомости. Вып. 27, специальный). Тюмень: НИИ ПЭ, 2005, с. 201–222. (2 а.л.)
- Философия в школе как профилактика конфликтности. // Философия для школьников и дошкольников. СПб, 2014, с. 135–150. (0,6 а.л.)
- Цифровая трансформация образования: вызовы высшей школе // Философские науки. 2017. № 6, с. 121–136. (1,5 а.л.)
- Честный профессор и / или сервильный этос. // «Успешный профессор» VS «Честный профессор»? Ведомости прикладной этике. Вып. 49. / Под ред. В.И. Бакштановского, О.А. Новоселова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2016, с. 57–65. (0,5 а.л.)

- Элиминация университетского этоса: преподавание как прекарный труд // Университетская этика: актуальная повестка дня. Ведомости прикладной этики. Вып. 47 / Под ред. В.И.Бакштановского, О.А. Новоселова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2015. с. 76–83 (0,65 а.л.)
- Этос высшей школы как диагноз. // Этика профессора: «вне-алиби-бытие». Ведомости. Вып.39 /Под ред. В.И.Бакштановского, В.В. Новоселова. Тюмень: НИИПЭ, 2011, с. 89–98. (0,5 а.л.)

По логике и методологии науки:

Книги:

- Логика целевого управления. Новосибирск: Наука, 1988. — 207 с. (12,0 а.л. в савт. И.С.Ладенко, персон. — 6,0 а.л.)

Учебники:

- Культура деловой аргументации. — СПб: ГУКИ, 2001 — 80 с. (4,0 а.л.)
- Культура деловой и политической аргументации. СПб: ЮТАС, 2010. — 118 с. (7,5 а.л.)
- Логика и теория аргументации. Учебник для академического бакалавриата. / Г.Л. Тульчинский, С.С.Гусев, С.В.Герасимов; под ред. Г.Л. Тульчинского. М.: Юрайт, 2016. — 233 с.
- Проблема сущности и существенности (Философско-логический анализ) // История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. Философский век. Альманах. 14. — СПб: Центр истории идей, 2001, с. 326–329. (0,2 а.л.)

Статьи:

- Аргументация. Философия. Культура // Философские проблемы аргументации. — Ереван: ИФ АН Арм.ССР, 1984, с. 28–30 (0,3 а.л.)
- Аристотель=Льюис Кэррол-(Лейбниц+Гильберт+Лукасевич) или Отрицательные термины и экзистенциальность силлогистики // Философская и социологическая мысль. 1996. № 1–2. (0,65 а.л.)
- Бэконовско-миллевская индукция, или Лысое англофильство в российской политической истории XX века // Управление: интеллект и субъективность. СПб: СПб ГПУ, 2002, с. 40–43 (0,25 а.л.)
- Герменевтика и естествознание // Математика, естествознание и культура. — М.: ИНИОН АН СССР, 1983, с. 12–43 (2,0 а.л.)
- «Круги Эйлера» как модель катафатической эпистемологии. // Леонард Эйлер и современная наука. СПб: ИИЕТ РАН, 2007, с. 466–467. (0,3 а.л.)

- Логика Льюиса Кэрролла и гипотеза Лукасевича. // Логика, язык и формальные модели. СПб: Изд.СПбГУ, 2012, с. 152–159. (0,5 а.л.).
- Логика, толерантность и насилие // Логика толерантности и права. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2002, с. 18–24 (0,5 а.л.)
- Логико-семантические основания синтеза описаний, оценок и норм. // Логика и теория познания. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990, с. 128–140 (1,0 а.л.)
- Логическая культура и свобода. // Философские науки. 2009, № 4, с. 46–61. (1,5 а.л.). См. также: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури: за матеріалами конференції до 75-річчя академіка М.В. Поповича // 36 наукових праць. Філософські діалоги'2009. — К., 2009, с. 175–190. (2,0 а.л.)
- Логические идеи Лейбница и современность. // Философский век. Альманах. Г.В.Лейбниц и Россия. СПб., 1996. — с. 182–187 (0,5 а.л.).
- Льюис Кэрролл: нонсенс как предпосылка истины // Россия и Британия в эпоху Просвещения. Опыт философской и культурной компаративистики. Часть 1. Философский век. Альманах 19. СПб: СПб Центр истории идей, 2002, с. 130–150 (2,0 а.л.)
- Механический аргумент // Философская и социологическая мысль. 1992. No 1, с. 108–112 (0,5 а.л.).
- Научная проблема с точки зрения интеррогативной и эпистемической логики. (О некоторых применениях логико-семантического анализа). // Логика, познание, отражение. Свердловск: УрГУ, 1984, с. 11–22 (1,0 а.л.)
- «Новые» теории истины и «наивная» семантика. (Об «альтернативных» теориях истины в современной логической семантике). // Вопросы философии. М., 1986, № 3, с. 27–32 (1,0 а.л.)
- Ностальгия о методе... Очередной разговор в доме повешенного о веревке // Скромное очарование позитивизма (Позитивизм и его альтернативы в современной философии) // СПб. СПб ГУ.1996. с. 59–61 (0,3 а.л.).
- О логическом учении Льюиса Кэрролла // Философские науки. М., 1979, № 2, с. 97–103 (0,8 а.л.); (Переиздана в: Кэрролл Льюис. Дневник путешествия в Россию в 1867 году, или Русский дневник. Статьи и эссе о Льюисе Кэрролле. Челябинск: Энциклопедия; СПб: Крига, 2013, с. 201–210. (0,5 а.л.)
- О метафизичивании науки. (Способы философствования и наука). // Философский век. Альманах. Вып. 7. Между физикой и метафизикой: наука и философия. — СПб, 1998, с. 151–167;
- О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. — СПб:

- СПб ГУ, 1997, с. 114–138 (2,0 а.л.); См. также: Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. — СПб, 2000, с. 31–59 (2,0 а.л.)
- Развитие знания: зашнуровывающая метафора и модели // Философия и методология науки. СПб. 1995. с. 72–75 (0,5 а.л.);
 - Социальные технологии и знание. // Философские науки. 2014, № 10, с. 20–29. (0,5 а.л.)
 - Стереометрическая семантика логико-семантический синтез истинного, должного и реализуемого // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. — СПб: СПб ГУ, 1998, с. 371–373 (0,5 а.л.)
 - Ambiguous impact of the new media technologies // Russian Journal of Communication. 2017. Vol.9, No.2. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19409419.2017.1323176>
 - Argumentum ad morti // Вестник СПб ун-та-95. Сер.6. Вып. 1. СПб. 1995. с. 10–14 (0,5 а.л.) См. также: Argumentum ad morti: семантика и прагматика «радикальной» аргументации в дискурсе насилия. // Логика, язык и формальные модели. СПб: Изд.СПбГУ, 2012, с. 56–61. (0,45 а.л.)
 - Logical Culture and Freedom: Logic Soviet and Post-Soviet Society // Symposium. A Journal of Russian Thought. 1998, vol. 3, p. 79–93;

По социальным коммуникациям и управлению:

Книги

- Бизнес в России. Проблема социального признания и уважения. М.: Вершина, 2006. — 384 с. (24 а.л.)
- Бизнес и общество: выгодное партнерство. М.: Вершина, 2006. (В соавт. Гл.1, 2 = 3,0 а.л.)
- Бренд-интегрированный менеджмент. М.: Вершина, 2007. — 352 с. (соавт. В.И.Терентьева) (22,0 а.л.)
- Зачем бизнесу спонсорство и благотворительность. Нижний Новгород: PR-Эксперт, 2002. — 310 с. (11 а.л. соавт. А.Векслер) Переиздание: Зачем бизнесу спонсорство и благотворительность. М.: Вершина, 2006. — 336 с. (21 а.л.)
- Культура и власть. Санкт-Петербург — 2003: Культурная политика и экономическое развитие. СПб: ИКП.1993. — 102 с. (сост. и ред. 4,0 а.л.)
- Культура фирмы. СПб: Алетейя, 2006. — 292 с. (соавт. С.В.Перминова, 18 а.л.)

- Модернизация России: территориальное измерение. Коллективная научная монография. / Под ред. А.А.Нешадина и Г.Л.Тулчинского. СПб: Алетейя, 2011. — 328 с. (соредактор, автор 3,5 а.л. из 20,04)
 - Социальная политика российских компаний. М.: ТЕИС, 2005. (в соавт. А.А.Нешадин и др. — 10,0 а.л.)
 - Серия «PR: культура деловых коммуникаций. Как это делать в России». СПб: Справочники Петербурга, 2005–2007.
- Бизнес и власть: коммуникации и партнерство. СПб: 2006. — 72 с. (4,0 а.л.)
- Брендинг: PR-технология. СПб, 2007. — 112 с. (6,5 а.л.)
- Корпоративная социальная ответственность (Социальные инвестиции, партнерство и коммуникации). СПб, 2006. — 104 с. (6,0 а.л.)
- Подготовка текстов выступлений (спичрайтинг). СПб, 2005 — 16 с. (1,5 а.л.)
- Работа и отношения со средствами массовой информации. СПб, 2005 — 64 с. (4,0 а.л.)
- Специальные события и общественные мероприятия. СПб, 2006. — 32 с.
- Фандрейтинг: привлечение средств на некоммерческую деятельность. СПб, 2006. — 72 с.
- Социальное партнерство: Опыт, технологии, оценка эффективности. СПб: Алетейя, 2010. (соавт., редактор, 5 из 25 а.л.)
 - Управление персоналом и человеческий капитал современной России. СПб: Книжный дом, 2011. — 416 с. (редакт., соавт., 3 из 25 а.л.)
 - Управление: социально-философские проблемы методологии и практики. СПб: Книжный дом, 2005, (Гл. 7. Система механизмов современного менеджмента и эволюция бизнеса), с. 237–279. (2,0 а.л.)
 - PR фирмы: технология и эффективность. — СПб: Алетейя, 2001. — 294 с. (19,0 а.л.)
 - Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб: СПб ГУ, 2013. — 280 с. (17,5 а.л.)

Учебники:

- Корпоративные социальные инвестиции и социальное партнерство: технологии и оценка эффективности. СПб: НИУ ВШЭ-СПб, 2012. — 236 с. (14,5 а.л.) Переиздание: Корпоративная социальная ответственность: технологии и оценка эффективности. М. : Юрайт, 2014. — 338 с. (17,75 а.л.)
- Маркетинг в сфере культуры. СПб. СПб ГАК. 1995. — 90 с. (8,0 а.л.) Переиздания: Маркетинг в сфере культуры. СПб: Лань: Планета музыки., 2009. — 496 с. (Соавт. Е.Л.Шекова, 18 а.л. из 26 а.л.)

- Менеджмент в сфере культуры. — СПб: Лань, 2001. — 384 с. (20,16 а.л.)
- Переиздания: Менеджмент в сфере культуры. 2-е изд., испр. и доп. — СПб: Лань, 2003. — 528 с. (27,7 а.л. Соавт. Е.Л.Шекова); Менеджмент в сфере культуры. Изд.четвертое, испр. и доп. СПб и др.: Лань, 2009. — 544 с. (соавт. Е.Л.Шекова. Из 18 а.л. из 28,56)
- Менеджмент и маркетинг в социальной сфере. Учебное пособие. СПб: Книжный дом, 2003. -636 с. (Соавт., главы 10–18. с. 267–302, 391–412. (3 а.л.)
- Менеджмент и маркетинг в сфере культуры. Практикум. СПб: Лань, 2012. — 156 с.
- Менеджмент специальных событий в сфере культуры. СПб: Лань, 2010. — 384 с. (соавт.С.В.Герасимов, Т.Е.Лохина. 12,0 из 20.16 а.л.)
- Основы связей с общественностью. Опорный конспект в схемах и таблицах. М.-СПб: НИУ ВШЭ, 2013. — 122 с. (7,5 а.л.)
- Привлечение и аккумулирование финансовых средств. Фандрейзинг в сфере культуры. СПб: СПб ГАК, 1998. — 108 с. (6,76 а.л.) Переиздания: Основы академического фандрейзинга в социальной сфере: привлечение средств на реализацию научно-образовательных и социально-культурных проектов и программ. СПб: Изд-во РГПУ, 2007. — 219 с. (Соавт. Т.В.Артемьева) (15,0 а.л.); Фандрейзинг. Привлечение средств на проекты и программы в сфере культуры и образования. Учебное пособие. СПб-М. и др.: Лань, 2010. — 288 с. (Соавт. Т.В.Артемьева)
- Социология управления: Теоретико-прикладной толковый словарь / Отв. ред. А.В. Тихонов. М.: КРАСАНД, 2015, 480 с. ISBN 978–5-396–00644–7 (Статьи: Менеджмент в социально-культурной сфере, Социальная ответственность бизнеса, Социальные инвестиции, Социальные силы, Типы управления, Управление нововведениями, Человеческий капитал, Эффективность управления.) (1,5 а.л.)
- Теория организации и основы менеджмента (в социальной сфере). Учебное пособие. СПб: РГПУ. 2001–552 с. (34,5 а.л., персон.=2,0 а.л. — в соавт. В.А.Абчук и др.)
- Технология менеджмента в сфере культуры. СПб. СПб ГАК. 1996. — 192 с. (12,0 а.л.)
- PR в сфере культуры и образования. СПб: Лань, 2011. — 576 с. (30,24 а.л.)
- Public relations. Репутация, влияние, связи с прессой и общественностью, спонсорство. СПб. СПб ГАК. 1994. - 80 с. (6,0 а.л.)
- Self-management в сфере культуры и искусства. СПб: Лань, 2013. — 224 с. (соавт. Кадырова С.В., Немцева Е.А.) 1000 экз. (3,0 а.л. из 12 а.л.)

Статьи:

- Бизнес, государство и общество в современной России. // Управление и власть. СПб: ЗАО «Полиграфическое предприятие», 2004, с. 277–301. (1,5 а.л.)
- Бизнес-мифология в современной культуре. // Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб: Питер, 2005, с. 14–21. (Предисловие). (0,5 а.л.)
- Благотворительность в современной России: проблемы и условия развития. // Альманах Центра исследований экономической культуры факультета свободных искусств и наук СПб ГУ. Специальный выпуск Экономика пороков и добродетелей. М.-СПб: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016, с. 171–192. (1,25 а.л.)
- Брендинг и PR в сфере культуры. // Социально-культурная деятельность: состояние и тенденции развития. Вып.1. Ч.1. Челябинск: ЧГАКИ, 2006, с.98–118.
- Бренды как мифология современного массового общества. // Семиозис и культура: от реальности к тексту — от текста к реальности. Вып.7. Сыктывкар: КПИ, 2011, с.189–200. (0,5 а.л.)
- Быть инженером в России. // Инженерный клуб. 2012'12, с. 28–32. (0,6 а.л.)
- Вклад сферы культуры в развитие региона. // Проблемы управления организациями социальной сферы. СПб: Книжный Дом, 2002, с. 39–43 (0,5 а.л.)
- Власть, коммуникация и демократия (Глава 2.1) // Взаимодействие власти и гражданского общества в контексте трансформации российского общества: от конфронтации к партнерству: монография / ред. кол.: Л.И. Никовская (отв. ред.), М.А. Молокова, В.Н. Якимец; Юго-Зап. Гос. ун-т. Курск, 2014, с.120–145. (1,25 а.л.)
- Глобализация, бизнес, регион. Особенности бизнеса в условиях глобализации и развитие Северо-Запада России // Россия. Планетарные процессы. — СПб: СПб ГУ, 2002, с. 536–566. (2,0 а.л.)
- Глобализация, массовая культура и бренд России: угрозы или «окна возможностей». // PR-технологии в информационном обществе. Часть I. СПб: СПб ГПУ, 2007, с. 149–157. (0,65 а.л.)
- Два модуса управления: от противостояния к эффективному синтезу // Управление: цели и ценности. СПб: Книжный дом, 2004, с. 5–25. (1,5 а.л.)
- Деловая активность и гуманитарное образование // Управление и гуманитарное образование. СПб: Книжный дом, 2004, с. 141–146 (0,5 а.л.) См.также: Отечественные традиции гуманитарного образования: история и современность. СПб: ИНЖЭКОН, 2007, с. 21–26.

- Динамика рынка и стилистическая интеграция массовой литературы. Фэнтези и персонологический брендинг // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011, Том XIV № 5 (58). Общество потребления: социальные и культурные основания, с. 364–372. (0,5 а.л.)
- Информационные войны как конфликт интерпретаций, активизирующих «Третьего». // Символическая политика. Вып.1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. / Отв.ред. О.Ю.Малинова. — М.: ИНИОН РАН, 2012, с. 251–262. (0,5 а.л.). См.также: PR-технологии в информационном обществе. СПб: Изд.Политехн.ун-та, 2012, с. 19–27. (0,75 а.л.).
- К вопросу о формах социального предпринимательства // Общество и экономика. 2014, №9, с. 143–162. (1,2 а.л.) (соавт. В.К.Кашин, А.А. Нещадин).
- Когнитивный менеджмент и проектно-сетевой социум. // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013, № 2 (22), с. 113–116.
- Корпоративность как социальная технология свободы и ответственности. // Философские науки. 2009, № 3, с.25–44. (1,5 а.л.).
- Креативные технологии в сфере культуры. // Актуальные проблемы современной культуры детства. Челябинск: ЧГАКИ, 2006, с 153–161.
- Культура как ресурс и барьер инновационного развития. // Инновации, № 5 (163), 2012, с. 74–79. (0,65 а.л.); Социология инноватики: социальные и культурные условия модернизации. М: РГАИС, ИНИОН РАН, 2012, с. 51–59.
- Культура как фактор консолидации и социального партнерства регионального социума. // Гражданская солидарность в реализации государственной культурной политики: взаимодействие власти, общества и бизнеса. / Сост., общ.ред. Астафьевой О.Н., Коротеевой О.В. М.: ИП Лядов К.В., 2015, с. 45–55. (0,6 а.л.)
- Личность как автопроект в современной русской литературе. // Русская литература XXI века: ориентиры и ориентации. СПб: Север, 2011, с. 194–201. (0,8 а.л.)
- Мегapolis: плотность населения, проблема доверия и блокчейн // ЭКОНОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА МЕГАПОЛИСА. Альманах Центра исследований экономической культуры факультета свободных искусств и наук. СПбГУ 2017, с. 131–145 (0,8 а.л.).
- Менеджмент — культура — образование // Менеджмент и культура. — СПб: СПб ГАК, 1998, с. 10–27 (1,0 а.л.)
- Модели и технологии корпоративной благотворительности российского бизнеса. // Благотворительность в России 2005/2006/ Исторические и социальные исследования. СПб: Звезда, 2007, 337–347. (1,0 а.л.)

- Модернизация России: Территориальное измерение. // Регионы России: Стратегии и механизмы модернизации, инновационного и технологического развития. / Отв. ред. Ю.С. Пивоваров. Ч. 1. — М.: ИНИОН РАН, 2012. — с. 153–155. (0,5 а.л.)
- Образы великого города // Вестник Администрации Санкт-Петербурга. 6'98. — СПб, 1998, с. 139–147 (1,0 а.л.)
- Общество, бизнес, власть // Общество и экономика. № 12. (3 а.л. в соавт.) См. также: Общество, бизнес, власть // Российский Союз промышленников и предпринимателей. Информационные материалы к XIII съезду Союза. М: РСПП, 2003, с. 75–92. (3 а.л. в соавт.)
- Особенности бизнеса в условиях глобализации. // Мост. Личность. Общество. Государство. 2003, № 56, с. 33–36. (1,0 а.л.)
- Особенности менеджмента в сфере культуры. // Социально-культурная деятельность: теория, технология, практика. Часть I. Челябинск: ЧГАКиИ, 2005, с. 223–236. (1,0 а.л.)
- От «спасения» и выживания к инновационному развитию: Социальное партнерство как основа решения проблемы моногородов. // Муниципальная власть. 2011, № 2, с. 36–40. (0,7 а.л.)
- От общества недоверия к социальному партнерству. // Социально-педагогическое партнерство в решении социальных проблем ребенка. СПб: АППО, 2012, с. 45–49. (0,7 а.л.)
- Оценка эффективности социального партнерства: политическое значение. // Взаимодействие власти и гражданского общества в контексте трансформации российского общества: от конфронтации к партнерству: монография / ред. кол.: Л.И. Никовская (отв. ред.), М.А. Молокова, В.Н. Якимец; Юго-Зап. Гос. ун-т. Курск, 2014, с. 311–330. гл. 4.1. (1,0 а.л.)
- Парадоксальность «информационных войн» как репрезентации конфликтов в современном обществе: в поисках «постинформационного Третьего» // Модернизация как управляемый конфликт. М.: Изд. Дом «Ключ-С», 2012. с. 333–338. (соавт. С.М. Глазунова)
- Перспективы персонологического фэнтези: массовая литература и брендинг в современном обществе. // LiteraruS. Helsinki. 4(25). 2009, pp. 71–74. (0,5 а.л.)
- Проблема доверия и современные информационно-коммуникативные технологии // Российский гуманитарный журнал. 2016. Том 5. № 2. с. 233–242 (0,5 а.л. соавт. Лисенкова А.А.)
- «Проблема моногородов»: от «спасения» и выживания к социальной политике как основе модернизации и инновационного развития. // Политика как фактор инновационного развития. СПб: Норма, 2010, с. 37–45. (1,0 а.л.)

- Проблема эффективности в сфере культуры: логико-методологический анализ. // Экономика культуры. Проблемы теории и практики. — М.: НИИК, 1986, с. 15–24.
- Программа «Эффективные социальные инвестиции и социальное партнерство» // Успешные социальные инвестиции — вклад в будущее России. М.-СПб-Н.Н.: МАОН и МАМ, 2008, с. 5–61; ВЦИЭСТ, 2008. — 48 с.
- Наименование как культурально-персонологический маркер (бренд). // Топоним. Новый топонимический журнал. 2005. № 2 (11). Специальный выпуск, с. 62–64 (0,3 а.л.)
- Развитие неурбанизированных территорий: инновации и социальное партнерство. // Общество и экономика. 2012, № 11, с. 85–94. (0,65 а.л.) (соавт. А. Нецадин). См. также: Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 8. Ч. 2. / Отв. ред. Ю.С. Пивоваров. — М.: ИНИОН РАН, 2013. — с. 701–711.
- Революция менеджеров по-советски. // Публичная политика-2013. СПб: Норма, 2014. с. 145–149. (0,45 а.л.)
- Региональное измерение PR как public relations и public responsibility // PR в изменяющемся мире: Региональный аспект.— Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011. — Вып. 9. — С. 67–81. (1,0 а.л.)
- Роль и значение сферы культуры, ее вклад в социально-экономическое развитие. // Вестник Челябинской государственной Академии культуры и искусств. 2005, № 2 (8), с. 97–107. (1,0 а.л.)
- Российская специфика корпоративной социальной ответственности // Корпоративная социальная ответственность: экономические модели—мораль—успех—устойчивое развитие / ред. и сост. А.Н. Крылов Berlin: Ost-West Verlag; М.: Издательство «Икар», 2013. с. 339–348.
- Символическая политика исторической памяти и реальность. // Диагностика власти и управления: коммуникативные механизмы и «двойные стандарты». М.: ИС РАН, 2016, с. 47–54. (0,5 а.л.)
- Смена парадигмы стратегии регионального развития России. // Общество и экономика. 2013, № 6, с. 146–156 (Соавт. А.А. Нецадин, 0,6 а.л.). См. также: Регионы Евразии: стратегии и механизмы модернизации, инновационно-технологического развития и сотрудничества. Часть 1. М.: ИНИОН РАН, 2013, с.303–308.
- Современные информационные технологии и менеджмент в сфере культуры. // Социально-культурная деятельность: теория, технология, практика. Часть I. Челябинск: ЧГАКиИ, 2005, с. 236–249. (1,0 а.л.)
- Сорить деньгами или инвестировать? // Top-Manager. Журнал для руководителей. 2007, №№ 7–8. с. 92–96. (0,7 а.л.)

- Социальное партнерство и межкультурные коммуникации. // История университетского образования в России и международные традиции просвещения. СПб: СПб ЦИИ, 2005, с. 238–245. (0,5 а.л.)
- Социальное партнерство: оценка эффективности. // Социальное обоснование стратегий городского, регионального и корпоративного развития: проблемы и методы исследований. М.: ИС РАН, 2010, с. 38–50. (1,0 а.л.)
- Социальные коммуникации и социальное партнерство бизнеса: PR как Public Relations Public и Responsibility. // PR-технологии в информационном обществе. Часть II. СПб: СПб ПУ, 2006, с. 54–66. (1,0 а.л.)
- Социальный аудит и гуманитарная экспертиза как технологии эффективного социального партнерства. // Прикладная этика: «КПД практичности». (Ведомости. Вып. 32, специальный). Тюмень: НИИПЭ, 2008, с. 237–266. (1,2 а.л.)
- Социальный капитал и сетевая рента. // // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 11. / РАН. ИНИОН. Отд. науч. сотрудничества; Отв. ред. В.И. Герасимов, Д.В. Ефременко. — М., 2016. — Ч. 1., с. 488–490. (0,3 а.л.)
- Текстовое конструирование прошлого: уровни наррации и символическая политика // Журнал Международного института чтения им. А.А. Леонтьева, №№ 12–15. Психология, философия и педагогика чтения. / Ред.-сост. И.В. Усачева. Издание 2-е, доп. в 4-х частях. — М.: НИЦ ИНЛОККС, 2016, с. 199–205. (0,6 а.л.)
- Технология разработки проектов и программ в сфере культуры. // Актуальные проблемы современной культуры детства. Челябинск: ЧГАКИ, 2006, с. 132–138.
- Три мифа теории и практики управления в сфере культуры. // Культура: организация, управление, экономика. — Л. (СПб): ЛГИК, 1990 (1992), с. 3–14. (1,0 а.л.)
- Феномен Левши в отечественной региональной политике: проблема субъекта и мотивации // Власть и общество в пространстве публичной политики России и регионов. Барнаул: Си-пресс, 2014, с. 3–8. (0,45 а.л.)
- Ценностно-нормативная модель социогенеза как основа политического проектирования и политического маркетинга. // Политическое проектирование в пространстве социальных коммуникаций. Ч. 1. М.: РГГУ; ЛЕЛАНД, 2013, с. 100–107. (0,46 а.л. в соавт с А.С.Камаевым)
- Человек — культура — менеджмент. // Управление и человеческие ресурсы. СПб: Книжный Дом, 2005, с. 7–32. (1,5 а.л.)
- Четыре источника и четыре составные части PR: круг замкнулся. // Технологии PR и рекламы в современном обществе. СПб: Изд-во политехн.ун-та, 2017, с. 199–201. (0,3 а.л.)

- Этика бизнеса в России // Мост, 1999, №№ 22 (с. 28–29), 23 (с. 27–29), 24 (с. 47–48) (2,0 а.л.); См.также: Новые российские перспективы утилитаризма: этика бизнеса в современной России // Наука о морали. Дж.Бентам и Россия. Философский век. Альманах. 9. — СПб: СПб Центр идей, 1999, с. 252–272 (2,0 а.л.)
- Information wars as a conflict of interpretations: activating the ‘third party’. // Russian Journal of Communication, 2013, Vol.5, No. 3, pp. 244–251. <http://dx.doi.org/10.1080/19409419.2013.822054>
- On Russian metaphysics of communication. // Russian Journal of Communication, 2015. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19409419.2015.1007422>
- PR и этика современного российского бизнеса // Философская и правовая мысль. Вып.2. СПб-Саратов, 2001, с.9–24 (1,0 а.л.)
- PR как Public Relations и Public Responsibility. // Сообщение. 2006. № 2. <http://www.soob.ru/n/2006/2/oper/>
- PR-менеджмент: социальный имидж образовательного учреждения. // Менеджмент образовательного учреждения в условиях финансовой самостоятельности. СПб: ИДПО, 2005, с. 74–87. (0,5 а.л.)
- Russia’s Brand as a Problem and Dream. // Russian Journal of Communication. Vol. 1, No. 2 (Spring 2008), p. 220–222. (0,3 а.л.)

О Г.Л.Тульчинском:

Философы России XIX-XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М.: Академический проект, 2002. с. 991.

Философы современной России. Энциклопедический словарь. М., СПб: Максимум, Мирь, 2015, с. 580.

Кто сегодня делает философию в России. Том 2. М.: Аграф, 2011.

Логика. Биобиблиографический справочник. СПб: Наука, 2001. с. 397.

Кто есть кто в российском PR–2005. Ежегодный справочник. М.: Альпина Бизнес Букс, 2006, с. 363.

Интернет: https://www.hse.ru/org/persons/6660228?_r=idp6116976

Тульчинский Григорий Львович
Феноменология зла и метафизика свободы

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *Н. Н. Орловская*

Корректор *С. А. Семенов*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:

СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,

тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж: fempro@yandex.ru, тел. (921) 951-98-99

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

в Киеве:

«Книжный бум», книжный рынок «Петровка», ряд 62, место 8.

Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,

ul. Ptasia 4. Тел. (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

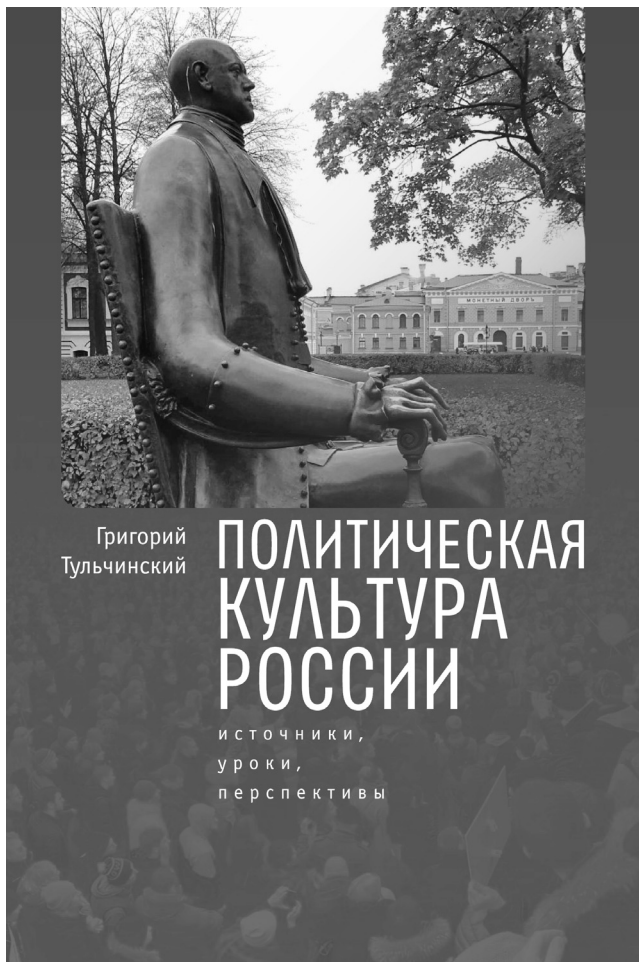
Rīga, Кг. Barona iela 45/47. Тел. 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88¹/₁₆. Усл. печ. л. 30,25. Печать офсетная.

Заказ №

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:



Григорий
Тульчинский

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ

источники,
уроки,
перспективы