

Ханна Арендт

Люди
в темные времена



КУЛЬТУРА ПОЛИТИКА ФИЛОСОФИЯ



**Московская школа
политических
исследований**



Ханна Арендт

Ханна Арендт

Люди
В ТЕМНЫЕ ВРЕМЕНА

Перевод с английского и немецкого
Г. Дашевского, Б. Дубина



Московская школа
политических исследований

Москва 2003

ББК 84(4)

А 802

Культура политика философия

Серия основана в 2000 году
Московской школой политических исследований и издается
под общей редакцией Ю.П. Сенокосова

*Издание осуществляется при поддержке
Региональной общественной организации «Открытая Россия»*

Арендт Х.

А802 Люди в темные времена. (*Hannah Arendt. Men in Dark Times. Harcourt, Brace & Co. – New-York, 1968.*) – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 312 с.

ISBN 5-93895-042-2

Очерки всемирно известного социального мыслителя, философа и политолога Ханны Арендт (1906–1976) представляют собой воспоминания о современниках, которых она хорошо знала. В этой книге их объединило пристальное внимание автора, как к людям, отстаивавшим идеалы гуманизма и ценность истины, неоднозначно воспринимавшимися в «темные времена».

ББК 84(4)

© Н. Arendt, Harcourt, Brace & Co, 1968
© Дашевский Г., Дубин Б., перевод, 2003
© Московская школа
политических исследований, 2003

ISBN 5-93895-042-2

От редакции

Состав данного издания совпадает с составом книги *Hannah Arendt. Men in Dark Times* (New-York/London, 1968). В нее вошли две группы текстов:

(I) очерки, написанные по-английски самой Арендт:

«Rosa Luxemburg. 1871–1919» (рецензия на книгу *J.P. Nettl. Rosa Luxemburg* – впервые опубликована в журнале *The New York Review of Books*, 1966); «A Christian on St. Peter's Chair from 1958 to 1963» (рецензия на книгу *Pope John XXIII. Journal of a Soul* – в журнале *The New York Review of Books*, 1965); «Isak Dinesen. 1885–1963» (рецензия на книгу *Parmenia Miguel. Titania. The Biography of Isak Dinesen* – в журнале *The New Yorker*, 1968); «Bertolt Brecht. 1898–1956» (в журнале *The New Yorker*, 1966); «Waldemar Gurian. 1903–1954» (в журнале *The Review of Politics*, 1955); «Randall Jarrell. 1914–1965» (в книге: *Randall Jarrell. 1914–1965*, 1967); (позже некоторые из этих очерков были переведены на немецкий или самой Арендт – о Брехте, – или с ее участием – о Люксембург и Ронкалли);

(II) авторизованные Арендт переводы на английский очерков, написанных по-немецки:

«On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing» [*Gedanken zu Lessing*, Muenchen, 1960], «Karl Jaspers: A Laudatio» [*Laudatio auf Karl Jaspers* – в: *Karl Jaspers*, Muenchen, 1958]; «Karl Jaspers: Citizen of the World?» [*Karl Jaspers: Buerger der Welt* – в: *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957]; «Hermann Broch. 1886–1951» [Предисловие к: *Herrmann Broch. Dichten und Erkennen: Essays* – в: *Herrmann Broch. Gesammelte Werke*, Bde. 6, 7, Zuerich, 1955]; «Walter Benjamin. 1892–1940» [Walter Benjamin – в: *Walter Benjamin – Bertolt Brecht: Zwei Essays*, Muenchen, 1971].

Соответственно, первая группа очерков в нашем издании переведена с английского, вторая — с немецкого; авторизованные переводы в той или иной мере учитывались. Исключение составляет очерк о Вальтере Бенямине — здесь для перевода на русский был выбран английский вариант как более полный по сравнению с немецким.

Предисловие

Писавшийся на протяжении двенадцати лет, когда предоставлялись повод или возможность, этот сборник очерков и статей — прежде всего о людях: о том, как они проживали свою жизнь, как двигались в мире и как на них отразилась историческая эпоха. Более непохожих друг на друга людей трудно себе представить, и будь у них возможность высказаться, они, конечно, ни за что не согласились бы собраться в одном месте. Ибо их не объединяют ни таланты, ни убеждения, ни профессия, ни среда; за одним исключением, они вряд ли и слышали друг о друге. Однако они были современниками — не считая, разумеется, Лессинга, о котором, тем не менее, во вступительном очерке говорится словно о современнике. Так что их объединяет эпоха, на которую пришлось время их жизни, — мир первой половины двадцатого века, с его политическими катаклизмами, моральными катастрофами и поразительным развитием искусств и наук. И хотя одних персонажей книги эта эпоха убила, а жизнь и творчество других решительным образом определила, среди них есть несколько человек, ею почти не затронутых, и нет ни одного, кто был бы ее продуктом. Те, кто ищет представителей эпохи, рупоров *Zeitgeist'a**, выразителей Истории с большой буквы, здесь их не найдет.

* Духа времени (нем.). Здесь и далее со звездочкой — прим. пер.

Тем не менее, историческое время — «темные времена» из заглавия — заметно, мне кажется, в этой книге повсюду. Выражение я взяла из знаменитого стихотворения Брехта «К потомкам», которое говорит о хаосе и голоде, резне и палачах, о возмущении несправедливостью и об отчаянии, «когда несправедливость есть, а возмущения нет», о праведной, но все равно уродующей человека ненависти, о законной ярости, от которой хрипнет голос. Все это было достаточно реально, поскольку происходило публично; никакого секрета или тайны здесь не было. И, тем не менее, видно это было отнюдь не всем, и не так уж легко было это заметить; ибо до той самой минуты, когда катастрофа охватила всё и всех, ее скрывала не реальность, но убедительные и двусмысленные речи почти всех официальных лиц, благополучно развеивавшие — неустанно и во множестве остроумных вариаций — неприятные факты и законные тревоги. Размышляя о «темных временах» и о людях, которые в эти времена живут и движутся, мы обязаны учитывать и этот камуфляж, производимый и распространяемый «истеблишментом» — или «системой», как тогда говорили. Если функция публичной сферы — в том, чтобы проливать свет на человеческие дела, обеспечивая пространство яви, в котором люди — делом или словом, к лучшему или к худшему — могут показать, кто они такие и что могут сделать, то, значит, наступает тьма, если этот свет гасят «кризис доверия» и «закулисное правительство», речь, не раскрывающая, а заметающая под ковер то, что есть, и призывы, моральные и прочие, под предлогом защиты старых истин всякую истину низводящие до бессмысленного трюизма.

Все это не ново. Это та ситуация, которую тридцать лет назад Сартр описал в «Тошноте» (остающейся, по моему, его лучшей книгой) в категориях нечистой совести и *l'esprit de serieux**, — мир, в котором все, у кого есть общественное признание, принадлежат к числу *salauds***, а всё,

* Дух серьезности (фр.).

** Мерзавцы (фр.).

что есть, существует в непрозрачной, бессмысленной фактичности, распространяющей помрачение и вызывающей тошноту. И это та же ситуация, которую сорок лет назад (хотя и с совершенно иными целями) описывал со сверхъестественной точностью Хайдеггер в тех разделах «Бытия и времени», где говорится о «толпе», о «болтовне» и вообще обо всем, что, не скрытое и не защищенное приватностью «я», появляется в публичной сфере. В человеческом существовании, как он его описывает, все реальное или подлинное падает жертвой подавляющей власти «болтовни», которая неодолимо возникает из публичной сферы, определяя все аспекты повседневного существования, упреждая и уничтожая смысл или бессмыслицу всего, что могло бы принести будущее. Согласно Хайдеггеру, из «непостижимой пошлости» общего повседневного мира нет иного выхода, кроме ухода в то уединение, которое философы, начиная с Парменида и Платона, противопоставляли политической сфере. Нас здесь интересует не философская существенность рассуждений Хайдеггера (на мой взгляд, неоспоримая) и не стоящая за ними традиция философского мышления, но исключительно лежащий в их основе опыт той эпохи и его понятийное описание. В данном контексте для нас важнее всего, что саркастическое, внешне противоречивое утверждение «Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles» («Свет публичности всё помрачает») било в самую суть проблемы и фактически служило всего лишь наикратчайшим резюме наличной ситуации.

«Темные времена» — в том более широком смысле, который я здесь в них вкладываю, — не тождественны чудовищностям нашего века, которые отмечены ужасающей новизной. Темные времена, напротив, не только не новы, они в истории отнюдь не редкость, — хотя, видимо, и неизвестны в истории Америки, в остальном имеющей, в прошлом и настоящем, вполне сопоставимую долю преступлений и катастроф. Вера в то, что даже в самые темные времена мы вправе ждать какого-то освещения и что это освещение приходит не столько от теорий и понятий,

сколько от неверного, мерцающего и часто слабого света, который некоторые люди, в своей жизни и в своих трудах, зажигают почти при любых обстоятельствах и которым освещают отведенный им на земле срок, — вера эта служит безмолвным фоном для предлагаемого ряда портретов. Глаза, подобно нашим привыкшие к темноте, не сумеют, наверное, различить, был ли этот свет светом свечи или ослепительного солнца. Но объективная оценка кажется мне делом второстепенной важности, которое можно спокойно предоставить потомству.

январь 1968

О человечности в темные времена: мысли о Лессинге*

I

Отличие, присужденное вольным городом, и премия, носящая имя Лессинга — большая честь. Признаюсь, мне неизвестно, как я ее получила, и мне было не так уж легко с ней смириться. Говоря об этом, я могу полностью отстраниться от щекотливого вопроса заслуги. Как раз в этом отношении всякая почесть дает нам хороший урок скромности, поскольку подразумевает, что судить собственные заслуги подобно тому, как мы судим чужие заслуги и достижения, — не наше дело. В наградах говорит сам мир, и принять награду и выразить нашу благодарность мы можем, лишь отстранившись от себя и действуя исключительно в рамках нашего отношения к миру — к миру и публичности, предоставившим нам то пространство, в которое мы говорим и в котором нас слышат.

Но почесть не только настоятельно напоминает нам о благодарности, которую мы должны миру; она также — в очень высокой степени — нас к ней обязывает. Поскольку мы всегда можем отказаться от почести, то, принимая ее, мы не только укрепляемся в нашем положении в мире, но и берем на себя по отношению к миру своего рода обязательство. То, что человек вообще появляется в публичной сфере и что публичная сфера его принимает и ут-

* Речь при получении Премии Лессинга вольного города Гамбурга.

верждает, отнюдь не само собой разумеется. Только гения сам его дар вовлекает в публичную сферу и избавляет от подобных решений. Только в его случае почести всего лишь продолжают его согласие с миром и во всеуслышание дают прозвучать уже существующей гармонии, которая возникла независимо от любых соображений или решений, независимо также от любых обязательств, как некий природный феномен, вторгшийся в человеческое общество. И в таком случае действительно применимы слова, сказанные однажды Лессингом о гениальном человеке в одном из его лучших двустиший:

Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.

(Интересное ему — интересно.
Хорошее для него — хорошо.
Его счастливый вкус — это вкус мира*.)

Мне кажется, что в наше время нет ничего более сомнительного, чем наше отношение к миру, ничего менее самоочевидного, чем это созвучие с публичной сферой, к которому почести нас обязывают и существование которого утверждает. В нашем веке даже гениальность могла развиваться лишь в конфликте с миром и с публичной сферой, хотя она естественно находит, как и всегда находила, собственное созвучие со своей аудиторией. Но мир и населяющие его люди — не одно и то же. Мир расположен между людьми, и это «между» — в гораздо большей мере, чем люди или даже человек как таковой, — сегодня предмет самой сильной тревоги и самого очевидного кризиса почти во всех странах планеты. Даже там, где мир еще остается — или поддерживается — наполовину в порядке, публичная сфера утратила силу освещать, которая изначально была частью самой ее природы. Все больше и

* Здесь и далее, где не указано имя переводчика, перевод цитат наш (прим. пер.).

больше людей в странах западного мира, который — начиная с заката античности — рассматривал свободу от политики как одну из основных свобод, пользуются этой свободой и уходят от мира и своих обязательств в нем. Этот уход от мира не обязательно вредит самому индивиду; возможно, он даже разовьет его талант до уровня гениальности и таким образом — окольно — снова послужит миру. Но с каждым таким уходом мир несет почти доказуемую утрату; а утрачивается конкретное и обычно невосполнимое «между», которое образовалось бы между этим индивидом и его ближними.

Когда мы рассматриваем подобным образом реальный смысл публичных почестей и наград в современных условиях, то начинает казаться, что Гамбургский сенат, связав городскую премию с именем Лессинга, нашел решение этой задачи, подобное Колумбову яйцу. Ибо Лессинг так и не нашел гармонии с тогдашним миром и, видимо, никогда к ней не стремился — и все же на свой собственный лад всегда чувствовал долг перед миром. Эти взаимоотношения определялись особыми, уникальными обстоятельствами. Немецкая публика была не готова к Лессингу и, насколько я знаю, при жизни ни разу его не чествовала. Ему недоставало, по его собственной оценке, того счастливого, естественного согласия с миром, того сочетания заслуг и удачи, которое и он, и Гёте считали признаком гения. Лессинг полагал, что, благодаря своим критическим сочинениям, он обладает «чем-то, очень близким к гениальности», но все же так и не достигшим той естественной гармонии с миром, когда при появлении *Virtu** улыбается Фортуна. Всё это было, наверное, важным, но не решающим. Можно подумать, будто в какой-то момент он решил, что гения, человека «счастливого вкуса», он будет чтить, но сам последует за теми, кого однажды полу-иронически назвал «мудрецами, ...колеблющими столпы известнейших истин, куда бы ни упал их взгляд». Он отно-

* Мастерство (*итал.*).

сился к миру не позитивно и не негативно, но радикально критически и — по отношению к публичной сфере своего времени — совершенно революционно. Но его отношение всегда включало и долг перед миром, стояло на прочной почве мира и никогда не переходило к крайностям сентиментального утопизма. В Лессинге темперамент революционера соединялся со своеобразной пристрастностью, которая впивалась в конкретные детали с преувеличенной, почти педантической дотошностью и дала повод ко многим недоразумениям. Одним из элементов величия Лессинга было то, что он никогда не позволял так называемой объективности заслонить реальное отношение к миру и реальный статус в мире тех вещей и лиц, которые служили предметом его нападок или похвал. Это не прибавило ему популярности в Германии, где истинную природу критики понимают хуже, чем где бы то ни было еще. Немцы не понимали, что справедливость имеет мало общего с объективностью в обычном смысле.

Лессинг никогда не заключал перемирия с миром, в котором жил. Ему нравилось «давать отпор предрассудкам» и «говорить правду придворной черни». И как бы дорого ни обходились ему эти удовольствия, они оставались удовольствиями в прямом смысле слова. Сам он однажды — пытаясь дать себе отчет в сути «трагического удовольствия» — сказал, что «все страсти, даже самые неприятные, приятны постольку, поскольку они суть страсти», потому что «они заставляют нас... в большей степени сознать нашу собственную реальность». Эта фраза поразительно напоминает древнегреческую теорию страстей, в которой гнев, например, считался приятным чувством, а надежда наряду со страхом считалась злом. В основе такой оценки — различия в степени реальности, в точности как у Лессинга; но реальность здесь измеряется не по силе, с какой страсть потрясает душу, а по тому, сколько действительности страсть сообщает душе. В надежде душа перескакивает через действительность — подобно тому, как в страхе она от действительности отшатывается. Зато

гнев — и, прежде всего, такой гнев, как у Лессинга — обнажает и разоблачает мир, равно как смех Лессинга в «Минне фон Барнхельм» зовет примириться с миром, найти в нем свое место — но с иронической улыбкой, то есть не отдаваясь ему всецело. Повышенное сознание реальности, которое само по себе есть удовольствие, происходит из страстной открытости миру и любви к миру. «Трагического удовольствия» не ослабляет даже знание о том, что мир может и погубить человека.

В эстетике Лессинга (в противоположность эстетике Аристотеля) даже страх понимается как разновидность сострадания — а именно, как сострадание, которое мы испытываем к самим себе, — видимо, потому, что Лессингу хочется устранить из страха бегство от мира, чтобы даже и страх оправдать хотя бы в качестве страсти, то есть в качестве такого аффекта, при котором мы сами на себя действуем так же, как обычно на нас действуют другие люди в мире. Теснейшим образом с этим связано то, что для Лессинга сущностью поэзии было действие, а не как для Гердера сила — «магическая сила, действующая на мою душу», или как для Гёте — оформленная природа. Для Лессинга дело было именно не в «завершенности произведения искусства в себе самом», которую Гёте считал «вечным, непреложным требованием», но (и здесь он снова заодно с Аристотелем) в воздействии на зрителя, который, так сказать, служит представителем мира — точнее, того мирского пространства, которое образуется между художником или поэтом и его ближними как общий для них мир.

Лессинг познавал мир в гневе и смехе, а гнев и смех по сути своей пристрастны. Поэтому он не мог или не хотел судить о произведении искусства «в себе», независимо от его действия в мире, и поэтому в своей полемике он мог нападать или защищать соответственно тому, как обсуждаемое дело оценивалось публикой, и совершенно независимо от того, истинным оно было или ложным. Не из одного только рыцарства он говорил, что «оставляет в покое тех, кого все колотят», — это еще и вошедшая в ин-

стинкт забота об относительной правоте даже тех мнений и позиций, которые вполне заслуженно терпят поражение. Так, даже в полемике о христианстве он не занимал постоянной позиции, но (как он сам однажды сказал с великолепным самопониманием) невольно начинал в нем сомневаться, «чем убедительнее одни мне его обосновывали», и невольно пытался «сохранить его в целостности у себя в сердце, чем наглее и победоноснее другие его сокрушали». Но это значит, что, когда все остальные спорили об «истине» христианства, он защищал главным образом его место в мире — то тревожась, как бы христианство снова не стало притязать на господство, то страшась, как бы оно совсем не исчезло из мира. С исключительной дальновидностью Лессинг понял, что просвещенная теология его эпохи «под видом превращения нас в разумных христиан превращает нас в крайне неразумных философов», — и это понимание проистекало не только из пристрастности к разуму. Главной заботой Лессинга во всей этой полемике была защита свободы, которой в намного большей степени угрожали те, кто хотел «заставить верить доказательствами», нежели те, кто считали веру даром божественной благодати. Но, кроме того, была еще и забота о мире, в котором, по его мнению, и у религии и у философии должно быть свое место — но места не совпадающие, чтобы, «разделенные перегородкой, каждая шла бы своим путем, не мешая другой».

Критика по Лессингу всегда берет сторону мира, понимая и оценивая всякую вещь в соответствии с ее положением в мире в данный момент. Поэтому такое умонастроение никогда не может превратиться в определенное мировоззрение, которое, однажды принятое, остается неуязвимо для всякого последующего опыта в мире, поскольку прочно прикреплено к единственно возможной перспективе. Нам крайне необходимо научиться у Лессинга такому умонастроению — но учение это нам дается трудно, и причина — не в нашем недоверии к Просвещению или к вере восемнадцатого века в человечность.

Между нами и Лессингом стоит не восемнадцатый, а девятнадцатый век. Одержимость девятнадцатого века историей и его приверженность идеологии по-прежнему так влиятельны в политической мысли нашего времени, что совершенно свободное мышление, которое не пользуется костылями ни истории, ни логической принудительности, не имеет в наших глазах никакого авторитета. Разумеется, мы еще помним, что для мышления требуется не только ум и глубокомыслие, но и мужество. Но нас поражает, что, защищая мир, Лессинг ради него жертвовал даже непротиворечивостью, которую мы считаем непрменной аксиомой для всякого пишущего и говорящего. Ибо он со всей серьезностью утверждал: «Я не обязан разрешать все трудности, какие создаю. Пусть мои мысли будут между собой слабо связаны, пусть даже по видимости одна другой противоречат: лишь бы это были мысли, в которых читатели найдут материал, чтобы думать самостоятельно». Он хотел не только сам быть свободен от чужого принуждения, но и никого не принуждать — как силой, так и доказательствами. Тиранию тех, кто пытается господствовать над мышлением с помощью рассуждений и софизмов, с помощью принудительной аргументации, он считал более опасной для свободы, чем ортодоксию. Но прежде всего он никогда не принуждал себя самого, и вместо того, чтобы с помощью последовательной системы запечатлеть свою личность в истории, он — как он сам признавал — рассеял по миру «лишь *fermenta cognitionis*»*.

Соответственно, знаменитое *Selbstdenken*** (самостоятельное мышление) Лессинга — отнюдь не активность замкнутого в себе, целостного, органически выросшего индивида, который, уже сформировавшись, присматривает себе в мире самое благоприятное место для развития, чтобы окольным путем мышления добиться гармонии с миром. Для Лессинга мышление возникает не из индивида и

* Зародыши познания (*лат.*).

** Буквально «самомышление» (*нем.*)

не является выражением «Я». Наоборот, человек — по Лессингу, созданный для действия, а не для рассуждения — выбирает подобное мышление, так как находит в нем еще один способ свободно двигаться в мире. Из всех конкретных свобод, приходящих на ум, когда мы слышим слово «свобода», свобода движения — не только исторически самая древняя, но и самая элементарная. Возможность отправиться куда угодно — прототипический жест свободы, и наоборот, ограничение свободы движения с незапамятных времен служило предпосылкой порабощения. Свобода движения служит неперенным условием также и для действия, и именно в действии люди получают основной опыт свободы в мире. Когда у человека отбирают публичное пространство — созданное человеческим взаимодействием и само наполняющееся сюжетами и событиями, которые развиваются в историю, — он отступает в свободу мышления. Путь, разумеется, очень древний. И, кажется, отступление такого рода пришлось совершить и Лессингу. Когда мы слышим об уходе из мирского рабства в свободу мысли, нам, естественно, вспоминается стоический образец, поскольку исторически именно он оказался самым влиятельным. Однако стоицизм, если говорить точно, представлял собой не столько уход от действия к мышлению, сколько бегство из мира в собственное «Я» — в надежде, что оно сумеет сохраниться в суверенной независимости от внешнего мира. К Лессингу это не имеет никакого отношения. Лессинг уходил в мышление, но отнюдь не в свое «Я», и если для него существовала тайная связь между действием и мышлением (я в этом убеждена, хотя доказать цитатами не могу), то заключалась она в том, что как действие, так и мышление протекают в форме движения и, значит, в основе и того, и другого лежит свобода — свобода движения.

Лессинг, видимо, никогда не верил, что действие можно заменить мышлением или что свобода мысли может стать заменой для свободы, свойственной действию. Он прекрасно знал, что живет в «самой рабской» в то время

стране Европы, хотя ему и позволялось «пускать в оборот сколько угодно глупостей против религии». Невозможно же было «возвысить голос за права подданных... против эксплуатации и деспотизма», иначе говоря — действовать. Тайная связь между его «самостоятельным мышлением» и действием заключалась именно в том, что он никогда не привязывал свое мышление к результатам. Более того, он открыто отрекался от стремления к результатам, которые бы окончательно разрешили проблемы, с которыми сталкивалась его мысль. Его мышление не было поисками истины, поскольку всякая истина, которая оказывается результатом мыслительного процесса, необходимо прекращает движение мысли. «Зародыши познания», которые Лессинг распространял в мире, должны были не сообщать выводы, но побуждать других людей к самостоятельному мышлению — и с единственной целью завязать разговор между мыслящими людьми. Мышление Лессинга — не (платоновский) безмолвный диалог человека с собой, но предвосхищенный диалог с другими, и поэтому оно по сути своей полемично. Но даже если бы ему удалось завязать разговор с другими самостоятельно мыслящими и тем самым избавиться от одиночества, которое — особенно у него — парализует любые способности, то и тогда он вряд ли бы поверил, что теперь-то все наконец улажено. Разладился и никаким диалогом и никаким самостоятельным мышлением не мог быть налажен сам мир — то есть то, что возникает между людьми и где все, что индивиды несут в себе от рождения, становится зримо и слышно. За двести лет, отделяющих нас от времени Лессинга, многое в этом отношении переменилось, но мало что — в лучшую сторону. «Столпы известнейших истин» (если сохранить его метафору), тогда поколебленные, сегодня лежат в обломках, и чтобы их колебать, уже не требуется ни критики, ни мудрецов. Стоит лишь осмотреться, чтобы понять, что мы стоим на настоящей свалке рухнувших и разбитых столпов.

В определенном смысле это могло бы быть и преимуществом — для мышления, которое свободно, без костылей,

движется по неосвоенной местности, не нуждаясь в столпах и опорах, в критериях и традициях. Но этому преимуществу трудно радоваться в том мире, в каком мы живем. Ибо уже давно стало ясно, что столпы истин служили еще и столпами политического миропорядка, а мир — в отличие от обитающих и свободно движущихся в нем людей — нуждается в гарантирующих устойчивость и прочность опорах, без которых он не может предоставить смертным людям необходимое им хоть сколько-нибудь надежное и хоть сколько-нибудь непреходящее жилище. Конечно, живая человечность человека убывает в той мере, в какой он отказывается от мышления, доверяется известным или даже неизвестным истинам и тратит их, будто монеты, которыми рассчитывается за всякий опыт. Но с миром дело обстоит точно наоборот. Мир становится нечеловеческим, неприспособленным для людских нужд — которые суть нужды смертных, — когда он ввергнут в движение, в котором уже не остается ничего прочного. Поэтому, начиная с грандиозной неудачи Французской революции, люди регулярно пытались восстановить старые столпы — чтобы раз за разом наблюдать, как они сперва колеблются, а потом опять рушатся. На место «известнейших истин» встали самые страшные заблуждения, но ошибочность новых учений не служит старым истинам ни доказательством, ни опорой. В политической сфере реставрация никогда не может стать заменой для нового основания, но остается в лучшем случае вынужденной мерой, которая становится неизбежна, если акт основания — чье имя революция — не удался. Но точно так же неизбежно, что в подобной ситуации — тем более затянувшейся на долгий срок — постоянно растет недоверие людей к миру и ко всем аспектам публичной сферы. Ибо хрупкость этих постоянно реставрируемых опор публичного порядка с каждым новым крушением, естественно, становится все очевидней, и в конечном счете публичный порядок оказывается основан на априорном общем доверии к тем самым «известнейшим истинам», в которые вряд ли хоть кто-то еще верит в глубине души.

II

История знает немало эпох, когда пространство личности помрачается и мир становится таким сомнительным, что люди хотят от политики только одного — чтобы она хотя бы уважала их жизненные интересы и личную свободу. Эпохи эти можно с полным правом назвать «темными временами» (Брехт). Те, кто в такие времена жил и ими был сформирован, видимо, всегда были склонны презирать мир и публичное пространство и, насколько возможно, их игнорировать — или даже их перескакивать и оказываться за ними, словно мир всего лишь фасад, за которым скрываются сами люди, — чтобы найти взаимопонимание с людьми, не обращая внимания на лежащий между ними мир. В такие времена — при благоприятных условиях — развивается особый вид человечности. Чтобы верно оценить ее возможности, нужно вспомнить «Натана Мудрого», подлинная тема которого: «Достаточно быть человеком» — пронизывает пьесу. Этой теме соответствует призыв «Будь моим другом!», проходящий по всей пьесе, как лейтмотив. Можно было бы вспомнить и о «Волшебной флейте», которая равным образом имеет темой человечность, более глубокую, нежели нам обычно представляется, поскольку мы учитываем только расхождение теории восемнадцатого века о фундаментальной человеческой природе, будто бы лежащей в основе многообразия наций, народов, племен и религий, на которые делится человеческий род. Если бы подобная человеческая природа существовала, она была бы природным феноменом и называть соответствующее ей поведение «человеческим» значило бы допускать, что человеческое и природное поведение суть одно и то же. В восемнадцатом веке величайшим и исторически самым влиятельным адвокатом этого вида человечности был Руссо, для которого общая всем людям человеческая природа проявлялась не в разуме, а в сострадании, во врожденном неприятии, как он писал, вида страдающего ближнего. Примечательно, что Лессинг

также утверждал, что лучший человек — это человек самый сострадательный. Но Лессинга тревожил эгалитарный характер сострадания — то обстоятельство, что мы, как он указывал, испытываем «нечто подобное состраданию» и по отношению к злодею. Руссо это не беспокоило. Как и Французская революция, опиравшаяся на его идеи, он усматривал осуществление человечности в *fraternité*, в братстве. Лессинг же центральным феноменом, в котором единственно и доказывается истинная человечность, считал дружбу — избирательную в той же степени, в какой сострадание эгалитарно.

Прежде чем обратиться к лессинговской идее дружбы и ее политическому значению, остановимся ненадолго на братстве, как его понимал восемнадцатый век. Это братство прекрасно знал и Лессинг; он говорил о «филантропических чувствах», о братской привязанности к людям, проистекающей из ненависти к миру, в котором с людьми обращаются «бесчеловечно». Однако для нашей цели важно, что именно в подобном братстве человечность чаще всего проявляется в «темные времена». Этот вид человечности становится практически неизбежен, когда темнота времен настолько сгущается для некоторых групп людей, что удаление от мира уже не зависит от них самих, уже не служит предметом их выбора или усмотрения. В истории человечность в форме братства неизменно появляется среди гонимых народов и поработенных групп; и видимо, было совершенно естественно в Европе восемнадцатого века обнаружить ее именно у евреев — тогда впервые вошедших в литературу. Такая человечность — великая привилегия народов-париев; это преимущество перед остальными людьми париям нашего мира доступно всегда и в любых условиях. Привилегия эта куплена задорого; ей часто сопутствует настолько радикальная утрата мира, настолько страшная атрофия всех реагирующих на него органов — начиная со здравого смысла, посредством которого мы ориентируемся в общем для нас и для других мире, и кончая чувством прекрасно-

го, или вкусом, посредством которого мы мир любим, — что в крайних случаях, когда пребывание в положении парий длилось веками, можно говорить о настоящей безмирности. А безмирность, увы, — это всегда форма варварства.

С этой, как бы органически развившейся, человечностью, дело обстоит так, словно под гнетом гонений гонимые сгрудились до того плотно, что промежуточное пространство, которое мы называли «мир» (и которое, разумеется, существовало между ними до гонений, поддерживая между ними какую-то дистанцию), попросту исчезло. При этом возникает теплота человеческих взаимоотношений, поражающая тех, кто имел случай общаться с такими группами, как почти физический феномен. Разумеется, я не собираюсь отрицать величие этой теплоты. В своем полном развитии она иногда воспитывает добрых и просто хороших людей, какими обычно люди едва ли способны стать. Часто она оказывается также источником витальности — радости просто оттого, что ты жив, как если бы жизнь полностью вступала в свои права лишь среди тех, кто — в категориях мира — унижен и оскорблен. Но при этом нельзя забывать, что обаяние и насыщенность той атмосферы, которая здесь возникает, вызваны еще и тем обстоятельством, что париям этого мира дана великая привилегия — с них снято бремя забот о мире.

У братства, добавленного Французской революцией к свободе и равенству, которые всегда характеризовали политическую сферу человека, — у этого братства всегда имелось естественное место среди угнетенных и гонимых, эксплуатируемых и униженных, которых восемнадцатый век называл несчастными — *les malheureux*, а девятнадцатый — горемыками, *les misérables*. Сострадание, и для Лессинга и для Руссо (хотя в очень разных контекстах) сыгравшее столь важную роль в открытии и подтверждении общей для всех людей человеческой природы, центральным мотивом революционера впервые становится у Робеспьера. И с тех пор оно оставалось не-

отъемлемым и важным элементом истории европейских революций. При этом сострадание — безусловно, природно-тварный аффект, невольно охватывающий любого нормального человека при виде чужого страдания, сколь бы чужд нам сам страдалец ни был, и поэтому оно, видимо, казалось идеальной основой для чувства, которое, распространившись на все человечество, создало бы общество, в котором все люди действительно стали бы братьями. С помощью сострадания революционно настроенная гуманность восемнадцатого века пыталась достичь солидарности со всяким несчастьем и горем — и тем самым проникнуть в исконную сферу братства. Но вскоре выяснилось, что этот вид человечности, чистейшая форма которого — привилегия парий, не подлежит передаче и ее нелегко присвоить тем, кто к числу парий не относится. Здесь мало и сострадания, и даже реального соучастия в страданиях. Мы не можем сейчас обсуждать тот вред, который сострадание причинило современным революциям, пытаюсь улучшить участь несчастных вместо того, чтобы установить справедливость для всех. Но чтобы взглянуть на себя и на современный способ чувствовать несколько со стороны, нужно вспомнить, что думал о сострадании и человечности братства древний мир, намного более опытный во всех политических вопросах, чем мы.

Эпоха Нового времени и античность согласны в одном пункте: для обеих сострадание есть нечто вполне естественное, от чего человеку не дано избавиться, как, например, и от страха. Тем поразительней, что точка зрения античности резко противоречит тому почтению, которым сострадание окружено в Новое время. Ясно сознавая аффективную природу сострадания, которое охватывает нас, подобно страху, и которое мы так же не в силах отстранить, древние считали, что самый сострадательный человек заслуживает звания наилучшего не в большей степени, чем самый пугливый. Во всяком случае, обе эмоции, будучи исключительно пассивными, делают действие не-

возможным. Поэтому Аристотель и объединял страх и сострадание. Однако было бы совершенно ошибочно сводить сострадание к страху (как если бы чужие страдания возбуждали в нас страх за себя) или страх к состраданию (как если бы испытывая страх, мы чувствовали сострадание к самим себе). Мы еще сильнее удивляемся, когда узнаем (из «Тускуланских бесед» Цицерона, III, 21), что на одну ступень стойки ставили сострадание и зависть: «ибо человек, страдающий от чужого несчастья, страдает и от чужого благополучия». Сам Цицерон подходит значительно ближе к сути дела, когда спрашивает (там же, IV, 56): «Почему лучше сострадать, чем помогать, если ты можешь помочь? Разве без сострадания мы не можем быть щедрыми?». Иными словами, неужели люди настолько скарены, что не могут поступать человечно, если их не побуждает и, так сказать, не принуждает собственная боль при виде чужих страданий?

Оценивая эти аффекты, нельзя не поставить вопрос о бескорыстии или, точнее, вопрос об открытости другим, которая, в сущности, является предпосылкой «человечности» во всех смыслах этого слова. И как раз в отношении открытости соучастие в чужой радости очевидным образом абсолютно превосходит соучастие в страдании. Разговорчива радость, а не горе, и подлинно человеческий диалог отличается от простой болтовни и даже обсуждения тем, что он насквозь пронизан удовольствием от другого человека и от того, что он говорит. Можно сказать, что такой разговор настроен на радостный лад. Препятствует этой радости зависть — наихудший порок в области человечности; но собственная противоположность сострадания — не зависть, а жестокость, которая является аффектом не в меньшей степени, чем сострадание, ибо она есть извращение — удовольствие, испытанное тогда, когда естественно было бы чувствовать боль. Решающий фактор — что удовольствие и боль, подобно всему инстинктивному, молчаливы, и хотя вполне могут издавать звуки, к речи и тем более к диалогу они не располагают.

Все это — лишь иной способ сказать, что человечность братства вряд ли пристала тем, кто сам не принадлежит к униженным и оскорбленным и способен причаститься этой человечности лишь посредством сострадания. Право на теплоту, дарованное гонимым народам, нельзя распространить на тех, на кого иное положение в мире налагает ответственность за мир, не позволяя им участвовать в веселой беззаботности парий. Верно, однако, и то, что в «темные времена» теплота, заменяющая париям свет, обладает сильной привлекательностью для всех, кому так стыдно за мир, каков он есть, что им хочется укрыться в невидимость. А в невидимости, в той темноте, где человек, спрятавшись сам, может уже не смотреть и на видимый мир, лишь теплота и братство тесно сгрудившихся людей могут возместить ту жуткую ирреальность, какую человеческие отношения приобретают всякий раз, когда развиваются в абсолютной безмирности, не соотносимые с общим для всех людей миром. В таком состоянии безмирности и ирреальности нет ничего естественнее вывода, будто общее для всех людей — это не мир, а «человеческая природа» того или иного рода. Какого именно рода — это уже зависит от интерпретатора; при этом безразлично, ставится ли на первый план разум как всеобщее достояние или какое-то общее для всех чувство, например, способность сострадать. Рационализм и сентиментализм восемнадцатого века — лишь две стороны одной медали; и тот, и другой одинаково могли привести к всплеску энтузиазма, при котором индивид ощущает узы братства со всеми людьми. В любом случае эта рациональность и эта сентиментальность служили лишь психологическим, расположенным в сфере невидимости, возмещением за утрату общего видимого мира.

Итак, эта «человеческая природа» и сопровождающие ее чувства братства проявляются только в темноте и, следовательно, не могут быть распознаны в мире. Более того, в условиях видимости они, подобно призракам, рассеиваются без остатка. Человечность униженных и оскор-

бленных никогда еще не переживала час освобождения даже на минуту. Это не значит, что она вообще не имеет значения — ведь она действительно делает унижение и оскорбление переносимыми; но это значит, что в политических категориях она абсолютно несущественна.

III

Эти и подобные вопросы о верной позиции в «темные времена», разумеется, особенно хорошо знакомы тому поколению и той категории людей, к которым принадлежу я. Если согласие с миром, неотъемлемый элемент принятия почестей, в наши времена и в условиях нашего мира ни для кого не было самоочевидным, то уж для нас — тем более. По праву рождения почести нам точно не принадлежали, и было бы неудивительно, если бы мы уже оказались неспособны на ту открытость миру и непринужденность, какие требуются, чтобы с простой благодарностью принять то, что мир дает от чистого сердца. Даже те из нас, кто решался выйти со своими речами и текстами в публичную сферу, поступали так не из-за какой-то изначальной страсти к публичности и едва ли ожидали или надеялись получить печать публичного одобрения. Гораздо естественнее для них было даже и в публичной сфере держаться лишь по-человечески, что, на самом деле, невозможно; во всяком случае, даже публично они обычно обращались лишь к своим друзьям или к тем незнакомым разрозненным читателям и слушателям, с которыми всякий говорящий и пишущий невольно чувствует неясную братскую связь. Боюсь, в своих усилиях они чувствовали очень слабую ответственность перед миром; скорее, их усилиями руководила надежда сбегать какой-то минимум человечности в ставшем бесчеловечным мире и в то же время, насколько возможно, противостоять жуткой ирреальности чистой человечности, то есть безмирности — каждый на свой лад, а некоторые еще и пытаюсь, насколько в их силах,

все-таки понять даже бесчеловечность и мысленно примириться даже с чудовищным.

Так настойчиво подчеркивая свою принадлежность к группе евреев, в относительно раннем возрасте изгнанных из Германии, я хочу предвосхитить недоразумения, слишком легко возникающие, когда говоришь о человечности. В этом контексте я не могу умолчать о том, что в течение многих лет единственным уместным ответом на вопрос: «Кто ты?» — я считала ответ: «еврейка». Лишь такой ответ учитывал реальность гонений. А позицию, которая на приказание: «Подойди поближе, еврей!» — отвечает (по сути, а не дословно), как Натан: «Я человек», — такую позицию я бы сочла гротескным и опасным уклонением от реальности.

Позвольте мне кратко разъяснить и другое возможное недоразумение. Произнося слово «еврей», я не имею в виду какой-то особенный человеческий тип, как если бы еврейская участь была или представительной, или образцовой для участи человечества. (Без идеологических искажений подобный тезис можно было бы хоть сколько-нибудь убедительно защищать только в последний период нацистского режима, когда действительно евреи и антисемитизм эксплуатировались лишь для того, чтобы развязать и поддерживать в силе расистскую программу уничтожения, составлявшую ключевую часть данной формы тоталитарного режима. Хотя нацистское движение с самого начала имело тоталитарную тенденцию, в свои ранние годы режим Третьего рейха тоталитарным отнюдь не был. «Ранними годами» я называю первый период, который длился с 1933-го по 1938-й). Отвечая «еврейка», я имела в виду даже не какую-то исторически нагруженную или отмеченную реальность. Я просто признавала политическую ситуацию, в результате которой моя принадлежность к данной группе перевешивала все другие способы личной идентификации или, точнее, предрешала их в смысле анонимности, безымянности. Сегодня такая позиция показалась бы позой. Сегодня, сле-

довательно, легко было бы указать, что те, кто реагировал подобным образом, не очень далеко продвинулись в школе человечности, угодили в расставленную Гитлером ловушку и, соответственно, по-своему подчинились духу гитлеризма. К сожалению, здесь имел силу сам по себе очень простой, однако как раз в эпоху клеветы и гонений с трудом усваиваемый принцип: сопротивляться можно лишь в том самом качестве, в каком ты являешься объектом нападения. Те, кто отвергает подобную идентификацию со стороны враждебного мира, могут ощущать восхитительное превосходство над этим миром; но подобное превосходство действительно будет уже не от мира сего, будет превосходством более или менее хорошо укрепленного воздушного замка.

Когда я так прямо раскрываю персональную подоплеку моих размышлений, то тем, кто знает о судьбе евреев лишь с чужих слов, может показаться, что я говорю из какой-то школы — школы, которую они не посещали и уроки которой их не касаются. Однако в тот же самый период в Германии существовал феномен, известный как «внутренняя эмиграция», и те, кому знаком этот опыт, конечно, узнают некоторые вопросы и конфликты, родственные тем проблемам, о которых я говорила, не только в формально-структурном смысле. Как ясно из самого термина, «внутренняя эмиграция» была своеобразно двойственным феноменом. С одной стороны, она подразумевала, что некоторые люди в Германии живут так, словно уже не принадлежат этой стране, словно эмигранты; и с другой стороны, она подразумевала, что в реальности они не эмигрировали, но удалились во внутреннюю сферу, в невидимость мышления и чувства. Было бы ошибкой считать, что такая форма эмиграции, уход из мира во внутреннюю сферу, существовала только в Германии — и такой же ошибкой было бы полагать, что эта эмиграция закончилась вместе с концом Третьего рейха. Но в то — самое темное — из времен и в Германии, и за ее пределами особенно сильным было искушение перед лицом казавшейся невы-

носимой реальности удалиться из мира и его публичного пространства во внутреннюю жизнь, или же просто игнорировать этот мир ради мира воображаемого, «каким он должен быть» или каким он некогда был.

В последнее время в Германии много спорят о слишком широко, к сожалению, распространенной тенденции: вести себя так, словно периода с 1933 по 1945 год вообще не было; словно эту часть немецкой и европейской, а значит, и всемирной истории можно спокойно вычеркнуть из учебников; словно дело лишь в том, чтобы забыть «негативные» аспекты прошлого и подменить ужасное сентиментальностью. (Всемирный успех «Дневника Анны Франк» ясно показал, что пределами Германии эта тенденция не ограничена). Сложилась гротескная ситуация, когда от немецкой молодежи скрывают факты, известные любому школьнику, живущему по другую сторону границы. За всем этим, разумеется, кроется искренняя растерянность. И вот эта неспособность прямо посмотреть на факты прошлого, вполне возможно, — непосредственное наследие внутренней эмиграции так же, как, несомненно, в большой мере и более непосредственное следствие гитлеровского режима — то есть как следствие организованной вины, в которую нацисты вовлекли всех жителей немецких земель — как внутренних эмигрантов, так и убежденных членов партии и колеблющихся попутчиков. Именно эту организованную вину союзники попросту включили в свой роковой тезис о коллективной вине. В этом причина той глубокой неловкости немцев при любом обсуждении вопросов прошлого, которая бросается в глаза любому иностранцу. Насколько трудно отыскать здесь разумную позицию, яснее всего выразилось в том клише, что прошлое все еще «не преодолено», и в убеждении, свойственном как раз благонамеренным людям, что первоочередная задача — «преодоление прошлого». Наверное, преодолеть нельзя вообще никакое прошлое, но уж прошлое гитлеровской Германии — безусловно. Самое большее, на что здесь можно рассчиты-

вать, — это точно знать, чем прошлое было, и терпеть это знание, а затем ждать, что из этого знания и терпения выйдет.

Возможно, я смогу лучше это объяснить на менее болезненном примере. После Первой мировой войны мы пережили «преодоление прошлого» в настоящем полководье описаний войны, самого разного рода и качества; разумеется, это происходило не только в Германии, но и во всех странах-участницах. Тем не менее, потребовалось почти тридцать лет, чтобы появилось произведение искусства, так прозрачно выявляющее внутреннюю правду событий, что стало возможно сказать: да, вот так все и было. А в этом романе — в «Притче» Уильяма Фолкнера — очень немного описано, еще меньше объяснено и совсем ничего не «преодолено»; его финал — слезы, которыми плачет и читатель, а кроме этого остается лишь «трагический эффект» или «трагическое удовольствие» — потрясение, позволяющее человеку примириться с тем, что такая вещь, как эта война, вообще могла произойти. Я сознательно упомянула трагедию, так как она лучше, чем другие жанры, изображает процесс познания. Трагический герой становится знающим, заново переживая содеянное им теперь уже в форме претерпевания, страдания, и в этом «патосе», в претерпевании содеянного, взаимосвязь поступков впервые превращается в событие, в значимую целостность. Трагедия изображает перелом от действия к страданию — в этом и состоит трагическая перипетия. Но даже нетрагические сюжеты становятся подлинными событиями, лишь когда они в форме страдания заново пережиты обращенной вспять, познающей памятью. Такая память может заговорить, лишь когда негодование и праведный гнев, побуждающие нас к действию, умолкнут — а на это нужно время. Преодолеть прошлое так же невозможно, как отменить его. Но можно с ним примириться. Форма, в которой это происходит, — номинальный плач, возникающий из всякого воспоминания. Как сказал Гёте:

Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage
Des Lebens labyrinthisch irren Lauf.

(Воскресла боль, и повторяет плач
Плутавшую, как в лабиринте, жизнь.)

Трагическое потрясение от повторения-плача затрагивает один из ключевых элементов всякого действия; оно устанавливает его смысл и то прочное значение, которое и входит в историю. В отличие от других присущих действию элементов — прежде всего, в отличие от предумышленных целей, побудительных мотивов и руководящих принципов, которые все становятся видимы в ходе самого действия, — смысл совершенного поступка раскрывается лишь тогда, когда само действие завершено и стало пригодной для рассказывания историей. В той мере, в какой «преодоление» прошлого вообще возможно, оно заключается в повествовании о случившемся; но и такое повествование, формирующее историю, не разрешает проблем и не утишает страданий; оно ничего не преодолевает окончательно. Скорее, пока смысл событий жив — а смысл этот может сохраняться в течение очень долгого времени, — «преодоление прошлого» может принять форму вечно повторяющегося рассказывания. Перед поэтом (в самом широком смысле слова) и перед историком (в самом конкретном смысле слова) стоит задача — запустить процесс рассказывания и вовлечь в этот процесс нас. А мы, в большинстве своем не поэты и не историки, хорошо знакомы с природой этого процесса по нашему собственному жизненному опыту: ведь и нам нужно вспоминать важные события нашей собственной жизни, пересказывая их себе и другим. Так мы постоянно готовим путь для «поэзии» в широком смысле — как человеческой возможности; мы постоянно ждем, что она прорвется в каком-то человеке. Когда это случается, вспоминающее пересказывание событий на какое-то время прекращается и временно заверченный рассказ, как еще одна вещь, вещь мира среди других вещей мира, прибавляется к мировому

запасу. Овеществленное поэтом или историком, повествование истории обретает прочность и постоянство. Так рассказ получает место в мире, где он переживет нас. Там он и может жить — еще одной историей среди многих. У этих историй нет вполне отделимого от них смысла — и это тоже нам хорошо знакомо по нашему *непоэтическому* опыту. Никакая философия, никакой анализ, никакой афоризм, сколь угодно глубокий, не сравнятся по интенсивности и богатству смысла с правильно рассказанной историей.

Я отвлеклась от темы лишь внешне. Вопрос стоит так: сколько реальности должно сохраниться в мире, который стал бесчеловечным, чтобы человечность не свелась к пустой фразе или призраку? Или, иными словами: до какой степени мы остаемся должниками мира, даже будучи из него изгнаны или уйдя сами? Поскольку я, разумеется, не утверждаю, что «внутренняя эмиграция», бегство из мира в сокрытость, из публичной жизни в анонимность (когда это действительно было бегством, а не просто предлогом для того, чтобы делать то же, что и все остальные, но с внутренними оговорками, которые бы спасали твою совесть), не были оправданной — а во многих случаях единственно возможной — позицией. В темные времена бессилия бегство из мира всегда оправданно постольку, поскольку мы не закрываем глаза на реальность, но постоянно имеем ее в виду как то, от чего мы бежим. Когда люди выбирают этот путь, частная жизнь тоже способна сохранить отнюдь не незначительную действительность, хотя и остается бессильной. Важно только сознавать, что реальность этой действительности заключается не в ее внутренне-личностном характере и возникает не из приватности как таковой, а благодаря связи с тем самым миром, из которого мы ушли. Нужно сознавать, что мы постоянно убегаем и что бегство есть та действительность, в которой нам сообщает о себе мир. Поэтому же подлинная сила эскапизма берется из гонений, и личная сила убегающих растет с ростом гонений и опасности.

В то же время нельзя не заметить ограниченность политического значения такого существования, даже когда оно поддерживается в чистоте. Его ограниченность predetermined тем, что сила и власть — не одно и то же; что власть появляется лишь там, где люди действуют совместно, а не там, где они становятся сильнее как индивиды. Никакая сила не бывает настолько большой, чтобы заменить власть; когда бы сила ни сталкивалась с властью, сила всегда капитулирует. Но даже сила убежать и в бегстве сопротивляться — как раз лежащая в сфере еще возможного для отдельного человека в его человечности — не может возникнуть тогда, когда человек перескакивает или забывает реальность, — считаем ли мы себя слишком хорошими и благородными, чтобы вообще вступать в схватку с таким миром, или же не имеем сил вынести абсолютную «негативность» господствующих сейчас в мире условий. Как соблазнительно было, например, просто игнорировать невыносимо глупую болтовню нацистов. Но как бы ни хотелось поддаться такому искушению и уютно укрыться во внутреннюю жизнь, результатом всегда будет утрата — заодно с действительностью — и самой человечности.

Так, в случае дружбы между немцем и евреем в условиях Третьего рейха не было бы знаком человечности, если бы друзья сказали: разве мы оба не люди? Это было бы просто уклонением от реальности и от общего для них обоих в это время мира, но отнюдь не сопротивлением миру, как он есть. Закон, запрещавший всякое общение между евреями и немцами, люди, отрицавшие реальность такого различия, могли обходить, но не игнорировать. В соответствии с человечностью, не утратившей твердой почвы реальности, с человечностью посреди реальности гонений, они должны были бы сказать друг другу: да, немец и еврей — и друзья. Но всякий раз, когда такая дружба сохранялась в то время (разумеется, в наши дни все иначе) и поддерживалась в чистоте, то есть без ложного комплекса вины с одной стороны и ложного комплекса

превосходства или неполноценности с другой, действительно создавалась частица человечности в мире, ставшем бесчеловечным.

IV

Пример дружбы, который я привела, так как по нескольким причинам она мне кажется имеющей особое значение в вопросе человечности, снова возвращает нас к Лессингу. Как известно, древние считали, что друзья — необходимая часть человеческой жизни, более того — что без друзей вообще не стоит жить. При этом то соображение, что помощь друзей нужна нам в несчастье, не играло никакой роли; наоборот, они полагали, что счастье невозможно, если нашу радость не разделяет друг. Конечно, есть правда в поговорке, что настоящие друзья познаются в беде; но настоящими друзьями и без проверки бедой мы обычно считаем тех, кому не боимся признаться в нашем счастье и на чье сорадование рассчитываем.

Мы привыкли считать дружбу феноменом исключительно личной близости, когда друзья раскрывают друг другу душу, свободные от мира и его притязаний. Не Лессинг, а Руссо — лучший защитник этой точки зрения, которая так хорошо согласуется с фундаментальной позицией современного индивида: отчужденный от мира, он может по-настоящему раскрыться лишь в частной и личной близости встречи лицом к лицу. Поэтому нам так трудно понять политическую значимость дружбы. Когда, например, мы читаем у Аристотеля, что «филия», дружба между гражданами, — одно из основных условий для благополучия полиса, то нам кажется, что он имеет в виду просто отсутствие партийных распрей и гражданской войны. Но для греков сущность дружбы заключалась в разговоре. Они считали, что только постоянное собеседование объединяет граждан в полис. В разговоре проявляется политическая значимость дружбы и присущей ей человечности. Такая беседа (в отличие от интимного разговора, в кото-

ром индивидуальные души говорят о себе), пусть и пронизанная удовольствием от присутствия друга, относится к общему миру, который остается «бесчеловечным» в самом буквальном смысле слова, если люди его постоянно не обсуждают. Ибо человеческим мир является не потому, что создан людьми, и становится человеческим не потому, что в нем звучит человеческий голос, — но лишь тогда, когда становится предметом разговора. Как бы сильно нас ни затрагивали вещи мира, как бы глубоко они нас ни возбуждали и ни побуждали, человеческими они становятся для нас лишь тогда, когда мы можем обсудить их с равными. Все, что не может стать предметом обсуждения — будь оно возвышенно или ужасно или жутко, найди оно даже человеческий голос, посредством которого прозвучит в мире, — человеческим в строгом смысле оно не является. Происходящее в мире и в нас самих мы очеловечиваем, лишь говоря об этом, а в процессе такого говорения мы и учимся быть человеческими.

Ту человечность, которая реализуется в дружеской беседе, греки называли «филантропия», «любовь к людям», поскольку она проявляется в готовности разделить мир с другими людьми. Ее противоположность, мизантропия или ненависть к людям, состоит в том, что мизантроп не находит никого, с кем бы ему хотелось разделить мир, что он никого не считает достойным вместе с собой порадоваться миру и природе и космосу. Став римской *humanitas**, греческая филантропия претерпела некоторые изменения. Важнейшее из них соответствует тому политическому факту, что в Риме могли получить гражданство люди самого разного происхождения и, тем самым, вступить в разговор образованных римлян о мире и жизни. Именно этот политический фон отличает римскую *humanitas* от того, что называют гуманностью люди Нового времени, имея в виду обычно всего лишь феномен образования и воспитания.

* Человечность (лат.) .

Что гуманность должна быть трезвой и холодной, а не сентиментальной; что человечность проявляется не в братстве, а в дружбе; что дружба не интимно личностна, но выдвигает политические требования и остается связана с миром — все это кажется нам настолько специфическим для античности, что мы удивляемся, встретив вполне сходные черты в «Натане Мудром» — в пьесе хотя и Нового времени, но которую с известным правом можно назвать классической драмой дружбы. Нас изумляет в этой пьесе фраза «Мы должны, должны быть друзьями», с которой Натан обращается к Храмовнику — да, в сущности, ко всем, кого встречает; ибо эта дружба очевидно настолько важнее для Лессинга, чем любовная страсть, что он может резко оборвать любовную историю (любовники — Храмовник, и приемная дочь Натана, Реха, оказываются братом и сестрой) и превратить ее в отношения, в которых дружба обязательна, а любовь исключена. Драматическое напряжение пьесы держится исключительно на конфликте между дружбой и человечностью, с одной стороны, и истиной, с другой. Это обстоятельство, наверное, еще сильнее удивит современного человека, но оно опять-таки странным образом близко принципам и конфликтам, известным нам из античности. Мудрость Натана, в конечном счете, состоит исключительно в его готовности пожертвовать истиной ради дружбы.

Относительно истины у Лессинга, как известно, были крайне неортодоксальные взгляды. Он отказывался принять даже исходящие свыше истины и никогда не считал себя подвластным истине, исходит ли она от других или от его собственного рассуждения. Если бы он столкнулся с платоновской альтернативой *doxa* и *aletheia*, мнения и истины, то можно было бы не сомневаться в его выборе. Он радовался тому, что — если воспользоваться его притчей — настоящее кольцо, если когда-то и существовало, то потерялось; радовался возможности бесконечных мнений, в которых люди могут обсуждать этот мир. Если бы настоящее кольцо существовало, это положило бы ко-

нец разговору, а значит — дружбе, а значит — человечности. По этим же причинам ему нравилось, что он принадлежит к племени «ограниченных богов», как он иногда называл людей; и он полагал, что человеческому обществу настолько же мало вреда от тех, «кто больше старается напустить туману, нежели его рассеять», насколько «много вреда от тех, кто хочет покорить всякое людское мышление под иго собственного». Это имеет мало отношения к терпимости в обычном смысле (сам Лессинг отнюдь не отличался терпимостью), но очень тесно связано с талантом дружбы, с открытостью миру и, наконец, с подлинным человеколюбием.

Тема «ограниченных богов», ограничений человеческого рассудка, которому спекулятивный разум указывает границы и тем самым их преодолевает, вскоре стала важным предметом критик Канта. Но сколько бы общего ни было у позиций Канта и Лессинга — а общего действительно очень много, — этих мыслителей разделяет решающее различие. Кант понимал, что для человека не может быть абсолютной истины, по крайней мере — в теоретическом смысле. Он тоже, безусловно, был бы готов пожертвовать истиной ради возможности человеческой свободы; ведь если бы мы обладали истиной, мы не могли бы быть свободны. Но он вряд ли согласился бы с Лессингом, что истиной, если бы она существовала, можно было бы не задумываясь пожертвовать ради человечности, ради возможности дружбы и разговора между людьми. Кант утверждал, что абсолют существует, долг категорического императива, стоящий над людьми, во всех человеческих ситуациях имеет решающее значение и не может быть нарушен даже ради человечности в любом смысле этого слова. Критики кантовской этики часто отвергали этот тезис как совершенно бесчеловечный и безжалостный. Чего бы ни стоили их доводы, бесчеловечность моральной философии Канта отрицать невозможно. И причина этой бесчеловечности не в том, что требование категорического императива якобы превосходит возможности слишком слабой человеческой

природы, но единственно и исключительно в том, что категорический императив постулируется как абсолют, а его абсолютность ставит межчеловеческую сферу — по природе своей состоящую из отношений и относительного — на основу, которая ее фундаментальной относительности противоречит. Бесчеловечность, связанная с понятием единой истины, проявляется в творчестве Канта с особенной ясностью именно потому, что он хотел основать истину на практическом разуме; словно он, так неумолимо указавший человеческому познанию на его ограниченность, не мог смириться с мыслью, что и в действии человек не может уподобиться богу.

Лессинга, однако, радовало именно то, что всегда — или по крайней мере начиная с Парменида и Платона — удручало философов: что истина, как только она высказана, немедленно превращается в еще одно мнение среди множества других, оспаривается, переиначивается, сводится к одной из тем разговора среди прочих. Величие Лессинга — не только в понимании, что внутри человеческого мира не может быть единственной истины, но и в его радости оттого, что она не существует и что, следовательно, бесконечный разговор между людьми не прекратится, пока вообще есть люди. Единственная абсолютная истина, если бы она вообще могла существовать, означала бы катастрофу для той борьбы мнений, в которой этот прародитель и учитель всякой полемики на немецком языке чувствовал себя как рыба в воде и всегда занимал предельно ясную и определенную позицию. И она означала бы конец человечности.

Нам сегодня трудно отождествиться с хотя и драматическим, но нетрагическим конфликтом «Натана Мудрого», как его задумал Лессинг. Дело отчасти в том, что терпимость по отношению к истине стала для нас самоочевидной, хотя и по основаниям, не имеющим ничего общего с основаниями Лессинга. В наши дни еще случается, что кто-нибудь задает вопрос в духе притчи Лессинга о трех кольцах — как, например, в великолепном высказы-

вании Кафки: «Трудно говорить истину, ибо хотя есть лишь одна истина, но она живая и потому имеет живо-изменчивое лицо»*. Но здесь уже не идет речь о политическом смысле антиномии Лессинга — то есть о возможном антагонизме между истиной и человечностью. К тому же, в наши дни редко встретишь человека, который бы верил, что обладает истиной, — зато с теми, кто уверен в своей правоте, сталкиваешься постоянно. Разница очевидна: в эпоху Лессинга вопрос об истине оставался вопросом религии и философии, тогда как наша проблема правоты возникает в рамках науки и всегда решается ориентированным на науку мышлением. При этом сейчас я не хочу касаться вопроса, пошла ли эта перемена в образе мышления нам на пользу или во вред. Простой факт заключается в том, что даже люди, совершенно неспособные судить о специально научных аспектах доказательства, так же заморожены научной правотой, как люди восемнадцатого века были заморожены вопросом об истине. И примечательно, что современных людей не избавляет от этой замороженности позиция самих ученых, которые — в той мере, в какой они действуют действительно научно, — прекрасно сознают, что их «истины» не бывают окончательными, но постоянно подвергаются радикальному пересмотру в живом исследовании.

Несмотря на различие между мнением, что ты обладаешь истиной, и мнением, что ты прав, у этих точек зрения есть одна общая черта: в случае возникновения конфликта те, кто стоит на той или на другой, обычно не готовы пожертвовать своими взглядами ради человечности или дружбы. Они даже верят, что такая жертва означала бы нарушение более высокого долга, долга «объективности»; так что, даже принося иногда такую жертву, они не чувствуют, что поступают по совести, но стыдятся своей человечности, а часто и чувствуют за собой явную вину. В категориях времени, в которое мы живем, и в категориях множества пре-

* Ф. Кафка. «Письма к Милене».

тендующих на правоту мнений, которые господствуют над нашим мышлением, можно перевести конфликт Лессинга — без ущерба для его сути — в конфликт, более близкий нашему опыту, показав его приложимость к двенадцати годам и к господствующей идеологии Третьего рейха. Отвлечемся на мгновение от того, что нацистская расовая доктрина в принципе недоказуема, поскольку противоречит «природе» человека. (Кстати, стоит отметить, что сами эти «научные» теории не были ни изобретением нацистов, ни даже изобретением немцев.) Но предположим ненадолго, что расовые теории можно было бы неопровержимо доказать. (Отрицать, что практические политические следствия, которые нацисты извлекли из этих теорий, были совершенно логичны, и без того невозможно.) Предположим, что с помощью несомненных научных доказательств действительно было бы показано, что такая-то раса — низшая; оправдало бы это ее уничтожение? Но ответ на этот вопрос все еще слишком несложен, так как мы можем сослаться на заповедь «Не убий» — фактически ставшую фундаментальной заповедью, управляющей юридическим и этическим мышлением Запада, с тех пор как христианство победило античность. Но в категориях того способа мышления, которым не управляют ни юридические, ни этические, ни религиозные ограничения — а мышление Лессинга было именно таково — вольное и «живо-изменчивое», — вопрос следовало бы поставить так: *Стоило ли бы ради такой доктрины, пусть неопровержимо доказанной, пожертвовать хотя бы одной дружбой между двумя людьми?*

Так мы возвращаемся к моему исходному пункту, к поразительному отсутствию «объективности» в полемике Лессинга, к его постоянно бдительной пристрастности, не имеющей ничего общего с субъективностью, поскольку она всегда занята не собой, но отношениями людей к их миру, их позициями и мнениями. Ответить на предложенный мной вопрос Лессингу не составило бы никакого труда. Никакое проникновение в сущность ислама или иудаизма или христианства не помешало бы ему завязать

дружбу и дружеский разговор с убежденным мусульманином или набожным евреем или верующим христианином. Любую доктрину, принципиально упраздняющую возможность дружбы между двумя людьми, его вольная и безошибочная совесть отвергла бы с порога, не нуждаясь в неопровержимых доводах, которые бы разоблачали ее как «объективно» ложную. Он бы сразу встал на сторону человека и уже не обращал бы внимания на ученые или неученые аргументы любого лагеря. Такова была человечность Лессинга.

Эта человечность возникла в политически поработанном мире, основания которого, к тому же, были уже поколеблены. И Лессинг тоже уже жил в «темные времена», и был по-своему разрушен их темнотой. Мы видели, какая сильная потребность в такие времена есть у людей придвинуться друг к другу поближе, чтобы отыскать в теплоте близости замену того света и освещенности, которые может пролить только публичная сфера. Но это означает, что они избегают споров и стараются, насколько возможно, общаться лишь с теми людьми, с которыми не могут вступить в конфликт. Человеку с характером Лессинга в такую эпоху и в таком тесном мире не было места; сдвигаясь, чтобы согреться друг от друга, люди отодвигались от Лессинга. А для него, полемичного чуть ли не до сварливости, одиночество было не менее невыносимо, чем излишняя близость братства, стирающего все различия. Он никогда по-настоящему не стремился порвать с тем, с кем вступал в спор; ему хотелось только очеловечить даже бесчеловечное непрерывным и все время заново заводимым разговором о мире и вещах в мире. Он хотел быть другом многих людей, но ничьим братом.

Эту дружбу в мире с людьми ему не удалось обрести в споре и разговоре, и более того — при господствовавших тогда в немецкоязычном мире условиях это и не могло получиться. Особой симпатии к человеку, который «стоил больше, чем все его таланты» и чье величие «заключалось в его индивидуальности» (Фридрих Шлегель), как раз в

Германии никогда не испытывали, потому что такая симпатия возникает из политики в наисобственном смысле этого слова. Так как Лессинг был полностью политической личностью, он настаивал на том, что истина может существовать лишь там, где она очеловечена разговором, лишь там, где каждый говорит не то, что просто пришло ему в голову в данный момент, а то, что ему «мнится истиной». Но такая речь фактически невозможна в одиночестве; она принадлежит сфере, где есть много голосов и где провозглашение того, что каждому «мнится истиной», и связывает, и разъединяет людей, как раз и устанавливая те дистанции между людьми, которые в совокупности составляют мир. Всякая истина вне этой сферы, независимо от того, идет ли она людям на пользу или во вред, бесчеловечна в буквальном смысле слова; но не потому, что она могла бы настроить людей друг против друга и их друг от друга отдалить, но, совершенно напротив, потому, что она могла бы внезапно объединить всех людей в едином мнении, так что из многих мнений возникло бы одно, как будто не люди в их бесконечной множественности, но человек в единственном числе, один вид и его экземпляры, населяют землю. Случись это, мир, который может образоваться только в пространствах между людьми во всем их разнообразии, совершенно бы исчез. По этой причине самое глубокое, что было сказано об отношениях между истиной и человечностью, можно найти в сентенции Лессинга, которая словно извлекает из мудрости всех его сочинений последнее слово. Сентенция эта гласит:

Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt,
Und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!

(Пусть каждый говорит, что ему мнится истиной,
А саму истину предоставим Богу!)

Роза Люксембург

1871–1919

I

Каноническая биография английского образца — один из самых замечательных историографических жанров. Длинная, исчерпывающе документированная, с подробными примечаниями и обильными цитатами, она обычно выходит в виде большого двухтомника и говорит о соответствующем историческом периоде больше и ярче, чем любые — кроме самых выдающихся — книги по истории. Ибо в отличие от других биографий, здесь история понимается не как неизбежный хронологический фон для жизни знаменитости, но как будто бесцветный свет исторического времени прошел, преломившись, сквозь призму великой личности, и в получившемся спектре жизнь и мир слились воедино. Возможно, поэтому каноническая биография сделалась классическим жанром для великих государственных деятелей, но оставалась мало пригодной там, где главный интерес вызывает история самого человека, или для жизнеописаний художников, писателей и вообще всех, кого их гений вынуждал отдалиться от мира, и кто важен прежде всего своим творчеством, произведениями, которые они прибавили к миру, а не ролью, которую они в нем играли¹.

Дж. П. Неттл сделал гениальный ход, выбрав жизнь Розы Люксембург², наименее вероятного кандидата, предметом жанра, который, казалось бы, годится только для

биографий великих государственных и иных деятелей. Она, безусловно, ничем подобным не была. Даже в своем собственном мире — мире европейского социалистического движения — она оставалась, в общем, маргинальной фигурой, со сравнительно краткими моментами яркого блеска; ее влияние делом и — написанным — словом вряд ли можно сравнить с влиянием ее современников — Плеханова, Троцкого и Ленина, Бебеля и Каутского, Жореса и Мильерана. Если предпосылка успеха автора в данном жанре — успех его персонажа в мире, то как м-р Неттл сумел добиться успеха с этой женщиной, которая в ранней молодости из родной Польши ринулась в германскую социал-демократическую партию; которая продолжала играть ключевую роль в незаслуженно малоизвестной истории польского социализма; и которая затем, в течение примерно двух десятилетий, никогда не имея официального признания, оставалась самой противоречивой и самой непонятой фигурой в немецком левом движении? Ибо именно в успехе — успехе даже в ее собственном мире революционеров — было отказано Розе Люксембург в жизни, в смерти и после смерти. Не может ли ее неудача — если иметь в виду официальное признание — быть как-то связана с роковой неудачей революции в нашем веке? Не предстанет ли история в ином виде, если посмотреть на нее сквозь призму жизни и творчества этого человека?

Так это или нет, но я не знаю ни одной книги, которая бы проливала больше света на ключевой период европейского социализма — от последних десятилетий девятнадцатого века до того рокового дня в январе 1919 года, когда Роза Люксембург и Карл Либкнехт, два вождя Союза Спартака, предшественника немецкой компартии, были убиты в Берлине — на глазах и, вероятно, с тайного одобрения стоявших тогда у власти социалистов. Убийцы были членами ультранационалистического и официально запрещенного Freikorps (Добровольческого корпуса) — военизированной организации, из которой гитлеровские штурмовики вскоре будут вербовать своих самых способных убийц. Лишь не-

давно капитан Пабст, переживший остальных участников убийства, подтвердил, что правительство в то время практически находилось в руках Корпуса, поскольку они пользовались «полной поддержкой Носке», специалиста социал-демократов по национальной обороне, в то время отвечавшего за военные дела. Боннское правительство (в этом, как и в иных отношениях, только и мечтающее, как бы воскресить самые неприглядные черты Веймарской республики) дало понять, что именно благодаря Корпусу Москве после Первой мировой войны не удалось включить всю Германию в красную империю и что убийство Либкнехта и Люксембург было не преступлением, а «казнью по законам военного времени»³. Так далеко не заходила даже Веймарская республика, которая никогда не признавала публично, что Корпус является орудием правительства, и «наказала» убийц, приговорив солдата Рунге к двум годам и двум месяцам заключения за «покушение на убийство» (он ударил Розу Люксембург по голове в коридоре гостиницы «Эдем»), а лейтенанта Фогеля (он был дежурным офицером, когда ей в автомобиле выстрелили в голову и выбросили тело в канал Ландвер) — к четырехмесячному заключению за «недонесение о теле и незаконное избавление от оного». На процессе в качестве вещественного доказательства была предъявлена фотография, где были изображены Рунге и его товарищи, празднующие убийство в той же гостинице на следующий день; вид фотографии очень развеселил ответчика. «Обвиняемый Рунге, ведите себя прилично. Здесь нет ничего смешного», — сказал председатель суда. Сорок пять лет спустя, на франкфуртском процессе над преступниками из Освенцима, произошла похожая сцена; прозвучали те же слова.

После убийства Розы Люксембург и Карла Либкнехта раскол европейского левого движения на социалистические и коммунистические партии стал необратим; «бездна, о которой коммунисты до тех пор рассуждали теоретически, с этим убийством стала реальностью — и это была могильная бездна». И с этого преступления, поскольку ему

потворствовало правительство, в послевоенной Германии началась пляска смерти: убийцы из крайне правой начали с уничтожения видных вождей крайне левой — Гуго Хаазе и Густава Ландауэра, Лео Йогихеса и Евгения Левине — и быстро перешли к центру и правому центру — к Вальтеру Ратенау и Маттиасу Эрцбергеру, которые в момент убийства были членами правительства. Так смерть Розы Люксембург стала водоразделом между двумя эпохами в Германии; и точкой невозврата для немецкой левой. Все, кто примкнул к коммунистам из-за горького разочарования в социалистической партии, испытывали еще большее разочарование от стремительного морального упадка и политического распада коммунистической партии — и тем не менее чувствовали, что возвращение в ряды социалистов означало бы согласие с убийством Розы. Личные реакции такого рода, хотя в них редко признаются вслух, принадлежат к числу тех элементов, которые, подобно фрагментам мозаики, находят свое место в большой головоломке истории. В случае Розы Люксембург они составляют часть той легенды, которая вскоре окружила ее имя. У легенд есть собственная правда, но м-р Неттл совершенно справедливо не обращает почти никакого внимания на миф о Розе. Его задачей, достаточно трудной, было восстановление ее исторической жизни.

Вскоре после ее смерти, когда все левые течения уже решили, что она всегда «ошибалась» («действительно безнадёжный случай», как недавно выразился в «Инкаунтер», вслед за очень многими, Георг Лихтхайм), в ее репутации произошел любопытный сдвиг. Были изданы два томика ее писем. И писем этих — совершенно личных, отмеченных простой, трогательно человеческой и часто поэтической красотой — оказалось достаточно, чтобы разрушить пропагандистский образ кровожадной «красной Розы» — по крайней мере всюду, кроме самых твердолобых антисемитских и реакционных кругов. Однако сложившийся тогда образ тоже был легендой — сентиментальный образ любительницы птиц и цветов, образ женщины, прощаясь с кото-

рой при ее выходе из тюрьмы охранники чуть не плакали — словно не знали, как им жить дальше без общения с этой странной заключенной, упрямо относившейся к ним как к людям. Неттл не упоминает об этом эпизоде, но мне его рассказывали еще в детстве, а потом подтвердил Курт Розенфельд, ее друг и адвокат, говоривший, что сам при этом прощании присутствовал. Анекдот этот, по-видимому, достоверен, и его вызывающие некоторую неловкость черты как бы уравновешены другим анекдотом, который Неттл приводит. В 1907 году она и ее подруга Клара Цеткин (впоследствии «великая старуха» немецкого коммунизма) пошли прогуляться, забыли о времени и опоздали на встречу с Августом Бебелем, который уже начал за них беспокоиться. Тогда Роза предложила эпитафию для них обеих: «Здесь покоятся два последних мужчины немецкой социал-демократии». Семь лет спустя, в феврале 1914 года, ей удалось доказать истинность этой жестокой шутки в блестящей речи перед судьями уголовного суда, приговорившего ее за «подстрекательство» масс к гражданскому неповиновению в случае войны. (Кстати, не так уж плохо для «вечно ошибавшейся» женщины предстать перед судом по такому обвинению за пять месяцев до начала Первой мировой войны, которую мало кто из «серьезных» людей считал возможной.) М-р Неттл поступил очень разумно, перепечатав эту речь целиком; ее «мужественность» беспрецедентна в истории немецкого социализма.

Легенде понадобилось еще несколько лет и еще несколько катастроф, чтобы превратиться в символ ностальгии по добрым старым временам левого движения, когда надежды еще не увяли, революция казалась совсем близкой и, самое важное, вера в способности масс и в моральную чистоту социалистического или коммунистического руководства еще сохранялась в неприкосновенности. Что легенда эта — расплывчатая, неясная, неточная почти во всех деталях — смогла распространиться по всему миру и оживала всякий раз, как появлялись очередные «новые левые», — много говорит не только о личности Розы Люксем-

бург, но и о качествах старшего поколения левых. Но рядом с этим приукрашенным образом сохранялись и прежние клише о «сварливой бабе», о «романтической особе», у которой не было ни «реализма», ни научности (она и правда всегда шагала не в ногу) и произведения которой, особенно ее великая книга об империализме («Накопление капитала», 1913), неизменно бывали встречены равнодушным недоумением. Каждое движение новых левых, когда наступала пора превращаться в старых левых (обычно, когда его членам исполнялось сорок), охотно хоронило свой прежний энтузиазм относительно Розы Люксембург заодно с мечтами молодости; а поскольку они обычно не давали себе труда прочесть — тем более понять — то, что она имела сказать, то им было очень легко от нее отделаться со всем филистерским высокомерием своего новоприобретенного статуса. «Люксембургизм», в полемических целях изобретенный уже после ее смерти партийными перьями, даже не удостоился осуждения как «измена» — к нему относились как к безобидной, детской болезни. Ничто из написанного или сказанного Розой Люксембург не пережило своего времени, кроме ее поразительно меткой критики большевистской политики на ранних этапах русской революции — и то лишь потому, что те, кого «предал их бог», могли воспользоваться ею как удобным, хотя и совершенно неадекватным оружием против Сталина. («Есть что-то непристойное в использовании имени и сочинений Розы как оружия холодной войны», написал рецензент книги Неттла в «Литературном приложении к Таймс».) У ее новых поклонников было с ней не больше общего, чем у ее хулителей. Ее обостренная чуткость к теоретическим оттенкам и ее безошибочные оценки людей, ее личные симпатии и антипатии ни при каких обстоятельствах не позволили бы ей поставить на одну доску Ленина и Сталина, не говоря уже о том, что она никогда не была «верующей», никогда не использовала политику как суррогат религии и, споря с церковью, всегда старалась, как отмечает м-р Неттл, не нападать на религию. Одним словом, если «революция и была для нее так же

близка и реальна, как для Ленина», она так же не была для нее предметом веры, как и марксизм. Ленин был прежде всего человек действия и занялся бы политикой в любых обстоятельствах, но она, рожденная, по ее собственному полусерьезному выражению, «пасти гусей», легко могла бы посвятить всю жизнь или ботанике и зоологии, или истории и экономике, или математике, если бы доставшийся ей мир не оскорблял ее чувства справедливости и свободы.

Разумеется, это равносильно признанию, что она не была ортодоксальной марксисткой — более того, настолько ею не была, что можно усомниться, была ли она марксисткой вообще. М-р Неттл справедливо утверждает, что для нее Маркс был всего лишь «лучшим из истолкователей реальности»; и действительно, только человек, не питавший к нему личной привязанности, мог написать: «Я сейчас в ужасе от расхваленного первого тома «Капитала» Маркса, от его витиеватых украшений в стиле рококо а la Гегель»⁴. В ее глазах важнее всего была реальность, со всеми ее чудесными и ужасными сторонами, — важнее даже, чем сама революция. Ее неортодоксальность была невинной, не полемической; она советовала друзьям читать Маркса ради «смелости его мыслей, отказа принимать что-либо на веру, а не ради ценности его выводов. Его ошибки... очевидны ... вот почему [ей] ни разу не пришлось в голову заняться сколько-нибудь подробной его критикой». Яснее всего это в «Накоплении капитала», которое лишь Францу Мерингу хватило непредвзятости назвать «поистине великолепным, поразительным достижением, не имеющим равных после смерти Маркса»⁵. Центральный тезис этого «странного шедевра» достаточно прост. Так как никаких признаков краха капитализма «под тяжестью экономических противоречий» не наблюдалось, Люксембург начала искать внешнюю причину, которая бы объясняла его выживание и рост. Нашла она ее в так называемой «теории третьего человека», то есть в том факте, что процесс роста есть следствие не только внутренних законов, управляющих капиталистическим производством, но и сохране-

ния докапиталистических секторов в той стране, которую капитализм захватил и включил в сферу своего влияния. Как только этот процесс распространяется на всю национальную территорию, капиталисты вынуждены обращаться к другим частям земли, к докапиталистическим странам, чтобы вовлечь их в процесс капиталистического накопления, который, так сказать, питается всем, что находится вовне. Иными словами, марксово «первоначальное накопление капитала» не было, подобно первородному греху, однократным событием, единичным актом экспроприации со стороны возникшей буржуазии, открывающим процесс накопления, который с тех пор «с железной необходимостью» следует своему имманентному закону вплоть до финального краха. Напротив, чтобы поддерживать ход системы, экспроприацию нужно повторять снова и снова. Следовательно, капитализм не является закрытой системой, которая порождает собственные противоречия и «беременна революцией»; он питается внешними факторами, и его *автоматический* крах произойдет (если произойдет) лишь тогда, когда будет захвачена и поглощена вся поверхность земного шара.

Ленин мгновенно сообразил, что, независимо от своих достоинств или недостатков, это описание принципиально не марксистское. Оно противоречило самым основам марксистской и гегелевской диалектики, утверждающей, что всякий тезис непременно порождает свой антитезис (буржуазное общество порождает пролетариат), так что весь ход процесса остается зависим от первоначального фактора, послужившего его причиной. Ленин указывал, что с точки зрения материалистической диалектики ее тезис, что расширенное капиталистическое воспроизводство невозможно в рамках замкнутой экономики и должно пожирать другие экономики, чтобы вообще функционировать, является фундаментальной ошибкой. Одна беда, что эта — с точки зрения абстрактного марксизма — ошибка исключительно верно описывала реальное положение вещей. Ее подробное «описание мучений негров в

Южной Африке» тоже было очевидно «немарксистским», но кто сегодня станет отрицать, что оно вполне уместно в книге об империализме?

II

С историографической точки зрения, самое большой и оригинальный вклад м-ра Неттла — это открытие польско-еврейского «содружества сверстников» и возникшей оттуда пожизненной, крепкой и тщательно скрываемой привязанности Розы Люксембург к польской партии. Это действительно крайне многозначительный и совершенно забытый источник — не революции, но революционного духа в двадцатом веке. Эта среда, уже в двадцатые годы утратившая всякое общественное значение, сегодня исчезла окончательно. Ее ядро составляли ассимилированные евреи из семей среднего класса — их культура была немецкой (Роза Люксембург знала наизусть Гёте и Мёрике, а ее литературные вкусы были безупречны, далеко превосходя вкусы ее немецких друзей), политическое воспитание — русским, а моральные стандарты и в частной, и в общественной жизни — исключительно их собственными. Эти евреи — крохотное меньшинство на Востоке, еще меньший процент ассимилированного еврейства на Западе — стояли вне всяких социальных категорий, еврейских или нееврейских, не имели, соответственно, никаких шаблонных предрассудков и создали — в своей поистине блестящей изоляции — собственный кодекс чести, который затем привлек к ним довольно многих неевреев, в том числе Юлиана Мархлевского и Феликса Дзержинского — оба впоследствии стали большевиками. Именно из-за этой уникальной моральной основы первым главой Чека Ленин назначил Дзержинского — человека, которого, как он надеялся, не развратит никакая власть; и разве не ему же поручили председательство в Комиссии по улучшению жизни детей?

Неттл справедливо подчеркивает превосходные отношения Розы Люксембург с семьей, родителями, братьями, сестрой и племянницей, из которых никто не проявлял ни малейшей склонности ни к социалистическим убеждениям, ни к революционной деятельности, но которые делали для нее все возможное, когда она скрывалась от полиции или попадала в тюрьму. Это заслуживает упоминания, так как показывает нам тот уникальный уклад еврейской семьи, без которого почти невозможно понять, откуда взялся этический кодекс содружества сверстников. Скрытым общим знаменателем для тех, кто друг в друге (и вряд ли в ком-то еще) всегда видел равного, служил принципиально простой опыт детского мира, в котором взаимное уважение и безусловное доверие, всеобъемлющая человечность и искреннее, почти наивное, презрение к социальным и этническим различиям сами собой разумелись. Объединяло членов компании то, для чего нет иного названия кроме морального вкуса — понятие абсолютно не совпадающее с «моральными принципами»; подлинностью морального чувства они были обязаны тому, что выросли в еще не вывихнутом мире. Это и придавало им «редкую уверенность в себе», так раздражавшую мир, в который они затем попали, и производившую неприятное впечатление наглости и самомнения. Именно эта среда — и отнюдь не германская партия — была и осталась домом для Розы Люксембург. Дом этот был до известной степени передвижной и, будучи прежде всего еврейским, не совпадал ни с одним из ее «отечеств».

Конечно, весьма показательно, что СДЦПиЛ (Социал-демократическая партия Царства Польского и Литвы), партия именно этого — преимущественно еврейского — содружества, откололась от официальной Польской социалистической партии, ППС, так как последняя выступала за независимость Польши (ее самым знаменитым и удачливым питомцем стал Пилсудский, фашистский диктатор Польши после Первой мировой войны); и что после раскола члены этого содружества стали яростными поборника-

ми интернационализма — нередко догматического. И даже еще показательнее, что национальный вопрос — единственная тема, по поводу которой Розу Люксембург можно упрекнуть в самообмане и нежелании смотреть фактам в лицо. Какая-то роль в этом ее еврейства неоспорима, хотя, конечно же, «прискорбная нелепость» — усматривать в ее антинационализме «специфически еврейскую черту». М-р Неттл ни о чем не умалчивает, однако старается уклониться от «еврейского вопроса», и ввиду низкого уровня обычных дискуссий на эту тему его решение можно только приветствовать. К сожалению, его вполне понятная брезгливость помешала ему увидеть несколько важных фактов в этой сфере — упущение тем более обидное, что эти же факты, хотя и простой, элементарной природы, ускользнули и от внимания Розы Люксембург, обычно столь пронизательного и чуткого.

Первый факт (на который, насколько мне известно, указывал только Ницше) заключается в том, что положение и функции евреев в Европе предрешили для них роль «настоящих европейцев» *par excellence*. Еврейский средний класс Парижа и Лондона, Берлина и Вены, Варшавы и Москвы не был, в сущности, ни космополитическим, ни интернациональным, хотя принадлежавшие к нему интеллектуалы и осознавали себя в таких категориях. Он был европейским — чего нельзя сказать ни об одной иной группе. И это не было вопросом убеждений; это был объективный факт. Иными словами, если самообман ассимилированных евреев заключался обычно в ошибочной вере в то, будто они точно такие же немцы, как сами немцы, такие же французы, как сами французы, то самообман еврейских интеллектуалов заключался в мысли, будто у них нет «отечества», хотя на самом деле их отечеством была Европа. Есть и второй факт: интеллигенты, по крайней мере, восточноевропейские, были полиглотами — сама Роза Люксембург свободно говорила по-польски, по-русски, по-немецки и по-французски и очень хорошо знала английский и итальянский. Они не сознавали, насколько

важны языковые барьеры и почему лозунг «Отечество рабочего класса — социалистическое движение» так катастрофически ошибочен именно для рабочего класса. Более того, по меньшей мере странно, что сама Роза Люксембург, с ее обостренным чувством реальности и отвращением к любым клише, не сумела расслышать принципиальную ошибочность этого лозунга. Отечество (*fatherland*) — это, в конце концов, прежде всего «земля, страна» (*land*); а организация — отнюдь не страна, даже в метафорическом смысле. И действительно, есть жестокая справедливость в последующей трансформации этого лозунга — «Отечество рабочего класса — Советская Россия»: ведь Россия хотя бы была страной — что положило конец утопическому интернационализму этого поколения.

Можно было бы привести еще не один такой факт — и все же трудно утверждать, что Роза Люксембург полностью ошибалась в национальном вопросе. В конце концов, разве в катастрофическом падении Европы хоть что-то сыграло бóльшую роль, чем безумный национализм, сопровождавший упадок национального государства в эпоху империализма? Вполне возможно, что те, кого Ницше назвал «настоящими европейцами», — ничтожное меньшинство даже среди евреев — были единственными, кто предчувствовал катастрофическое будущее, хотя они и не смогли верно оценить колоссальную силу националистических чувств в распадающемся политическом организме.

III

В тесной связи с открытием польского «содружества сверстников» и его неизменно важной роли в общественной и частной жизни Розы Люксембург стоит и публикация в книге м-ра Неттла недоступных прежде источников, которые помогают ему связать воедино факты ее биографии — «всю сложность любви и жизни». О ее частной жизни, как теперь выясняется, мы не знали почти ни-

чего по той простой причине, что она тщательно уклонялась от публичности. Дело здесь не только в новизне самих источников. Большая удача, что новый материал попал в руки именно к м-ру Неттлу, и он совершенно справедливо лишь бегло упоминает о своих немногочисленных предшественниках, которым мешала не столько недоступность фактов, сколько их собственная неспособность действовать, думать и чувствовать вровень со своей героиней. Неттл распоряжается биографическим материалом с изумительной легкостью. Его подход не просто проницателен. Он первый сумел нарисовать похожий портрет этой поразительной женщины — нарисовать *con amore* (с любовью), с тактом и большой тонкостью. Она словно встретила в нем своего последнего поклонника, и именно поэтому хочется спорить с некоторыми его суждениями.

Он, безусловно, неправ, настаивая на ее честолюбии и карьеризме. Неужели он думает, что ее яростное презрение к охотникам за местами и статусом в немецкой партии, к их восторгу от попадания в рейхстаг — чистое ханжество? Неужели он верит, что настоящий «честолюбец» мог бы позволить себе такое великодушие, как она? (На одном международном конгрессе Жорес красноречиво «высмеял неразумные увлечения Розы Люксембург, но вдруг оказалось, что его некому переводить. Роза вскочила с места и перевела его яркую речь — с французского на столь же выразительный немецкий»). И как ему примирить честолюбие (если не предполагать притворство или самообман) с выразительной фразой в одном из ее писем к Иогихесу: «Я чертовски стремлюсь к счастью и готова препираться за мою ежедневную долю счастья с поистине ослиным упрямством». За честолюбие он принимает природную силу темперамента, способного, по ее же шутливому выражению, «поджечь степь», который толкал ее чуть ли не против воли в общественную жизнь и даже руководил большей частью ее чисто интеллектуальных начинаний. Хотя и подчеркивая постоянно высокие моральные критерии «содружества сверстников», он все же, ви-

димо, не понимает, что такие вещи, как честолюбие, карьера, статус и даже успех как таковой, находились под строжайшим табу.

Еще одну сторону ее личности Неттл отмечает правильно, но вытекающих отсюда следствий, кажется, не осознает — она «всегда помнила о том, что она женщина». Одно это уже ставило границы ее честолюбию — а Неттл не приписывает ей большего, чем считалось бы естественным у мужчины такой же одаренности и возможностей. Ее неприязнь к движению за женскую эмансипацию, к которому неодолимо влекло всех женщин ее поколения и ее политических взглядов, показательна; сталкиваясь с суфражистской идеей равенства ей, наверное, хотелось ответить *Vive la petite difference!* (Да здравствует маленькое различие!) Она была чужаком — не только потому, что была и оставалась польской еврейкой в стране, которую не любила, и в партии, которую вскоре начала презирать, но еще и потому, что она была женщина. М-ру Неттлу, конечно, следует простить его мужские предубеждения; они бы мало значили, если бы не помешали ему до конца понять роль, которую играл в ее жизни Лео Йогихес — ее во всех практических отношениях муж и ее первый, а может быть и единственный, любовник. Их смертельно серьезная ссора, вызванная короткой связью Йогихеса с другой женщиной и бесконечно осложненная бешеной реакцией Розы, типична для их эпохи и среды — как и ее последствия: его ревность и ее многолетний отказ его простить. Это поколение еще твердо верило, что любовь поражает лишь однажды, и его беспечность относительно брачных свидетельств нельзя принимать за веру в свободную любовь. Из рассказа м-ра Неттла ясно, что у нее были друзья и поклонники и что ей это нравилось, но это вряд ли означает, что в ее жизни был другой мужчина. Доверие к партийным сплетням о брачных планах с «Гансиком» Дифенбахом, к которому она обращалась на вы и с которым ей и в голову не приходило общаться на равных, кажется мне откровенной глупостью. Неттл называет отношения Лео

Иогихеса и Розы Люксембург «одной из великих и трагических любовных историй социализма», и спорить с этим суждением не приходится, если понимать, что причиной заключительной трагедии в их отношениях была не «слепая и саморазрушительная ревность», а войны и годы в тюрьме, обреченная немецкая революция и ее кровавый финал.

Лео Иогихес, имя которого Неттл тоже спас от забвения, — весьма примечательная и при этом типичная фигура среди профессиональных революционеров. Для Розы Люксембург он был существом безусловно *masculini generis* (мужского рода), что для нее значило довольно много: Вестарпа (лидера Немецкой консервативной партии) она предпочитала всем светилам немецкого социализма, «потому что он — мужчина». Она уважала не очень многих людей, и Иогихес возглавляет список, куда с полной уверенностью можно занести лишь имена Ленина и Франца Меринга. Он определенно был человеком действия и страсти, он умел и действовать, и страдать. Соблазнительно сравнить его с Лениным, на которого он чем-то похож — за вычетом страсти Иогихеса к анонимности и закулисной игре и любви к конспирации и опасностям, которая, наверное, добавляла ему эротического обаяния. Он действительно был Лениным *tanqué* (несостоявшимся) — даже в своей «абсолютной» неспособности к писательству (как описала его Роза в проникательной и, в сущности, очень нежной характеристике в одном из писем) и в ораторской посредственности. И у Иогихеса, и у Ленина был огромный талант к действию и руководству — и ни к чему иному, поэтому оба они чувствовали себя беспомощными и лишними, когда нельзя было действовать и они оказывались предоставлены сами себе. В случае Ленина это не так заметно, так как он никогда не оставался в полном одиночестве, но Иогихес рано рассорился с российской партией из-за конфликта с Плехановым, патриархом русской эмиграции в Швейцарии в девяностые годы, считавшим самоуверенного еврейского юношу, только что приехавшего из

Польши, «маленьким Нечаевым». В результате он, по словам Розы Люксембург, «прозябал без всякой почвы» долгие годы, пока революция 1905 года не предоставила ему первый шанс: «Совершенно внезапно он не только занял руководящее положение в польском движении, но даже в русском». (СДЦПиЛ выдвинулась во время революции и усилила свое влияние в последующие годы. Хотя сам Иогихес «не написал ни строчки», он, тем не менее, оставался «настоящей душой» партийной прессы.) Последний краткий взлет он пережил, когда, «совершенно неизвестный в СДПГ», во время Первой мировой войны организовал тайную оппозицию в немецкой армии. «Без него не было бы Союза Спартака», который, в отличие от других левых организаций в Германии, на короткое время превратился в своего рода «идеальное содружество». (Это, разумеется, не означает, что Иогихес устроил немецкую революцию; ее, как и все прочие революции, никто не устраивал. Союз Спартака тоже «скорее, следовал за ходом событий, нежели его определял», и официальная версия, согласно которой «спартаковский мятеж» в январе 1918 года устроили или инспирировали вожди «Спартака» — Роза Люксембург, Либкнехт, Иогихес, — это миф.)

Мы никогда не узнаем, сколько политических идей Розы Люксембург происходят от Иогихеса; мысли мужа и жены не всегда легко разъединить. Но если его ждала неудача там, где Ленина ждал успех, то в силу не только меньшей его масштабности, но и — как минимум в той же мере — в силу внешних причин: он был еврей и поляк. Но в любом случае не Роза Люксембург поставила бы это ему в вину. Члены содружества не оценивали друг друга в таких категориях. Сам Иогихес, наверное, согласился бы с Евгением Левине, как и он, русским евреем, но более молодым, сказавшим: «Мы мертвецы в отпуске». Это настроение и отделяло его от других; ибо и Ленин, и Троцкий, и сама Роза Люксембург едва ли думали в таких категориях. После ее смерти он отказался уехать из опасного для него Берлина: «Кто-то должен остаться, чтобы написать для

всех нас эпитафии». Его арестовали через два месяца после убийства Либкнехта и Люксембург и застрелили на заднем дворе полицейского участка. Имя убийцы было известно, но «не было сделано даже попытки наказать его»; таким же образом он убил еще одного человека, а затем «удачно продолжил свою карьеру в прусской полиции». Таковы были *mores* (нравы) Веймарской республики.

Читая и вспоминая эти старые истории, с болью осознаёшь разницу между немецкими социал-демократами и членами содружества. Во время русской революции 1905 года Розу Люксембург арестовали в Варшаве, и ее друзья собрали нужную для залога сумму (деньги, вероятно, дала немецкая партия). Выплата сопровождалась «неофициальной угрозой возмездия: если с Розой что-нибудь случится, за нее отомстят актом против видных чиновников». Идея такого «акта» никогда не приходила в голову ее немецким друзьям ни до, ни после волны политических убийств, когда безнаказанность убийц уже стала очевидна.

IV

Более огорчительны в ретроспективе — и, безусловно, более болезненны для нее, — чем ее мнимые «ошибки», те несколько ключевых эпизодов, когда Роза Люксембург не выбивалась из ряда, а наоборот, поддерживала официальное руководство немецкой социал-демократии. Это и были ее подлинные ошибки, и каждую из них она в итоге признала и о каждой горько сожалела.

Самая безобидная из них касалась национального вопроса. В Германию она приехала в 1898 году из Цюриха, где получила докторскую степень «за первоклассную диссертацию о промышленном развитии Польши» (по словам профессора Юлиуса Вольфа, нежно вспоминающего в автобиографии о своей самой способной ученице); эта работа стяжала редкое «признание в виде немедлен-

ной коммерческой публикации», и к ней до сих пор обращаются специалисты по польской истории. Главный тезис заключался в том, что экономический рост Польши целиком зависит от русского рынка и что любая попытка «образовать государство по национальному или языковому признаку означает отказ от всякого развития и прогресса на ближайшие пятьдесят лет» (ее экономическую правоту более чем подтвердило хроническое недомогание Польши между двумя мировыми войнами). Затем она стала специалистом по Польше в немецкой партии и партийной пропагандисткой среди польского населения в Восточной Германии, вступив в нелегкий союз с людьми, которые мечтали «онемечить» поляков вплоть до полного их исчезновения и «с радостью уступят тебе всех поляков в мире, включая и польских социалистов», как выразился один из секретарей СДПГ. Несомненно, «блеск официального одобрения для Розы был ложным блеском».

Гораздо серьезнее оказалось ее обманчивое согласие с партийным руководством в полемике о ревизионизме, в которой она сыграла ведущую роль. Эта знаменитая дискуссия, открытая Эдуардом Бернштейном⁶, вошла в историю как спор о выборе между реформами и революцией. Но этот боевой лозунг неточен по двум причинам: он внушает мысль, будто на рубеже веков СДПГ все еще выступала за революцию, что неверно; и он скрывает объективную верность многих положений Бернштейна. Его критика экономической теории Маркса действительно, как он и заявлял, полностью «соответствовала реальности». Он указывал, что «огромный рост общественного богатства сопровождается не сокращением числа крупных капиталистов, а ростом числа капиталистов всех категорий», что «нарастающего сужения круга состоятельных людей и роста нищеты бедняков» не происходит, что «современный пролетариат действительно беден, но не пауперизирован» и что лозунг Маркса «У пролетария нет отечества» неверен. Всеобщее избирательное право дало пролетариату политические права, профсоюзы — место в обществе, а

новое империалистическое развитие — очевидный интерес в национальной внешней политике. Реакцию немецкой партии на эти неприятные истины прежде всего, разумеется, определяло глубокое нежелание подвергать критическому пересмотру свои теоретические основания, но это нежелание резко обостряла скрытая заинтересованность партии в статус кво, которому угрожал анализ Бернштейна. На карту был поставлен статус СДПГ как «государства в государстве»: фактически партия превратилась в огромную и хорошо организованную бюрократию, стоящую вне общества и всецело заинтересованную в сохранении такого положения вещей. Ревизионизм *a la* Бернштейн привел бы партию обратно в немецкое общество, а подобная «интеграция» казалась столь же опасной для интересов партии, как и революция.

М-р Неттл предлагает интересное объяснение, почему СДПГ внутри немецкого общества занимала «положение парии» и не сумела войти в правительство⁷. Ее членам казалось, что партия может «сама по себе составить высшую альтернативу коррумпированному капитализму». На самом же деле, держа «неприступную круговую оборону против общества», она породила то мнимое ощущение «сплоченности» (по выражению Неттла), которое глубоко презирали французские социалисты⁸. В любом случае, было очевидно, что чем больше становилась численность партии, тем бесповоротнее ее радикализм «уничтожался организованностью». В этом «государстве в государстве» можно было вести очень уютную жизнь, избегая трений с социумом, наслаждаясь своим моральным превосходством без всяких практических последствий. Не приходилось даже расплачиваться за это сколько-нибудь серьезным отчуждением, так как это общество-пария фактически было лишь зеркалом, «уменьшенным отражением» немецкого общества в целом. Этот тупиковый путь немецкого социализма можно было верно анализировать с противоположных точек зрения — либо с точки зрения ревизионизма Бернштейна, признававшего

эмансипацию рабочего класса в капиталистическом обществе за совершившийся факт и предлагавшего прекратить разговоры о революции, о которой все равно никто не помышлял; либо с точки зрения тех, кто был не только «отчужден» от буржуазного общества, но действительно хотел переделать мир.

На второй позиции стояли революционеры с Востока: Плеханов, Парвус и Роза Люксембург, — которые и начали атаку на Бернштейна и которых поддержал Карл Каутский, виднейший теоретик немецкой социал-демократии, хотя ему, наверное, было удобнее и проще с Бернштейном, чем в компании новых союзников из-за границы. Победа их оказалась пирровой; она «лишь усилила отчуждение, еще дальше отодвинув реальность». Дело в том, что подлинный предмет спора не был ни теоретическим, ни экономическим. На карте стояло утверждение Бернштейна, стыдливо запрятанное в сноску, «что буржуазия — не исключая и немецкую — в массе своей остается довольно здоровой, не только экономически, но и *морально*» (курсив мой). Именно поэтому Плеханов обозвал его «филистером», а Парвус и Роза Люксембург сочли эту схватку решающей для будущего партии. Ибо суть дела заключалась в том, что и Бернштейн, и Каутский испытывали одинаковое отвращение к революции; «железный закон необходимости» служил Каутскому наилучшим из возможных предлогом, чтобы ничего не делать. Гости с Востока единственные не только «верили» в революцию как в теоретическую необходимость, но и хотели что-нибудь ради нее сделать — именно потому, что существующее общество они считали невыносимым по *моральным* соображениям, по соображениям справедливости. Бернштейна и Розу Люксембург, с другой стороны, объединяло то, что оба они были честны (чем, возможно, объясняется «тайная слабость» Бернштейна к ней), анализировали то, что видели, оставались верны реальности и критически относились к Марксу; Бернштейн это понимал и, отвечая на нападки Розы Люксембург, язвительно

отмечает, что она тоже усомнилась «во всех марксистских предсказаниях будущей социальной эволюции, поскольку последние опираются на теорию кризисов».

В основе первых триумфов Розы Люксембург в немецкой партии лежало двойное недоразумение. На рубеже веков СДПГ была «предметом зависти и восхищения социалистов во всем мире». Ее «великий старик», Август Бебель, с основания Бисмарком германского рейха до начала Первой мировой войны «определявший ее политику и дух», непрестанно заявлял: «Я остаюсь и всегда останусь смертельным врагом существующего общества». Разве это не было похоже на дух польского содружества? Разве из этой гордой позиции нельзя было заключить, что немецкая партия — та же СДЦПиЛ, только в большем масштабе? Розе Люксембург понадобилось почти десять лет — до ее возвращения в Германию после первой русской революции, — чтобы обнаружить, что секрет этой гордой непреклонности лежит в сознательной отрешенности от большого мира и в сосредоточенности исключительно на росте партийной организации. Осознав это, она после 1910 года разработала программу постоянного «трения» с обществом, без чего — как она тогда поняла — самый источник революционного духа обречен иссякнуть. Она не собиралась проводить свою жизнь в секте, сколь угодно крупной; ее приверженность революции имела прежде всего моральный характер, а это означало, что она оставалась страстно вовлечена в публичную жизнь и в дела общества, в судьбы мира. Ее вовлеченность в европейскую политику, выходящую за рамки непосредственных интересов рабочего класса и, соответственно, за рамки внимания любого марксиста, ярче всего проявляется в ее постоянных требованиях «республиканской программы» для немецкой и русской партий.

Это составляло один из главных пунктов ее знаменитой *Juniusbroschüre* (Брошюры Юниуса), написанной в тюрьме во время войны и затем ставшей платформой для всего Союза Спартака. Ленин, не знавший, кто ее автор,

немедленно заявил, что провозгласить «программу республики... значило бы на практике «провозгласить» революцию — с неверной революционной программой!». Что ж, год спустя русская революция разразилась вообще без всякой программы, и ее первым шагом стало уничтожение монархии и установление республики, и то же самое потом произошло в Германии и Австрии. Что, разумеется, не помешало русским, польским или немецким товарищам яростно ей возражать по этому вопросу. Более того, не национальный, а именно республиканский вопрос отделил ее от всех остальных самым решительным образом. Здесь она была совершенно одинока — как была одинока, хотя и менее явно, в своем отстаивании абсолютной необходимости свободы при любых условиях — не только свободы мысли, но и политической свободы.

Второе недоразумение прямо связано с полемикой о ревизионизме. Роза Люксембург приняла нежелание Каутского согласиться с анализом Бернштейна за искреннюю преданность революции. После первой русской революции 1905 года, ради участия в которой она спешно вернулась в Варшаву по фальшивым документам, она уже не могла себя обманывать. Для нее эти месяцы оказались не только решающим опытом, но и «самыми счастливыми в моей жизни». Вернувшись, она попробовала обсудить события с друзьями в немецкой партии. Она быстро поняла, что «стоило слову «революция» столкнуться с реальной революционной ситуацией, как оно превратилось в набор» бессмысленных звуков. Немецкие социалисты были убеждены, что подобные вещи происходят только в далеких варварских странах. Это был первый шок, от которого она так и не оправилась. Второй случился в 1914 году и едва не довел ее до самоубийства.

Разумеется, первое соприкосновение с революцией научило ее не только трезвости и изящным искусствам презрительности и недоверчивости, но и более полезным вещам. Отсюда происходит ее постижение природы политического действия, которое м-р Неттл справедливо назы-

вает ее самым важным вкладом в политическую теорию. Главный урок, который она вынесла из опыта революционных советов рабочих депутатов, заключается в том, что «хорошая организация не предшествует действию, а является его продуктом», что «организации революционного действия можно и должно учиться в процессе самой революции, как научиться плавать можно только в воде», что революции никем не «устраиваются», но разражаются «сами собой» и что «толчок к действию» всегда идет «снизу». Революция «велика и сильна до тех пор, пока социал-демократы (в то время по-прежнему единственная революционная партия) ее не раздавят».

Однако у прелюдии 1905 года были два аспекта, которых она совершенно не заметила. Имелся, прежде всего, тот удивительный факт, что революция разразилась мало того что не в индустриальной стране, но на территории, где вообще не было сильного социалистического движения с массовой поддержкой. И имелся, во-вторых, равно неоспоримый факт, что революция была следствием поражения России в русско-японской войне. Ленин эти два факта навсегда запомнил и вывел из них два следствия. Первое — большая организация не нужна; маленькой, крепко организованной группы с руководителем, твердо знающим, чего он хочет, достаточно, чтобы подобрать власть, как только правительство старого режима будет сметено. От больших революционных организаций только лишние хлопоты. И второе, поскольку революции не «устраиваются», а происходят благодаря никому не подвластным обстоятельствам и событиям, то войны — вещь полезная⁹. Второй пункт стал источником ее споров с Лениным во время Первой мировой войны; первый — источником ее критики тактики Ленина в русской революции в 1918 году. Ибо она категорически, с начала до конца, отказывалась видеть в войне что-либо, кроме самой ужасной катастрофы, какими бы ни были конечные последствия; цена в человеческих жизнях, особенно в жизнях пролетариев, была в любом случае слишком вы-

сока. Более того, ее до глубины души возмущала мысль, что революция может наживаться на войне и бойне, — что Ленина нимало не беспокоило. А что касается организации, то она не верила в победу, в которой не участвуют и лишены голоса широкие массы; более того, она так мало верила в удержание власти любой ценой, что «гораздо сильнее боялась испорченной революции, чем неуспешной» — и это действительно было «серьезным различием» между нею и большевиками.

И разве события не доказали ее правоту? Разве история Советского Союза не является одним длительным доказательством страшных опасностей «испорченных революций»? Разве «моральный крах», который она предвидела — не предвидя, разумеется, откровенной преступности ленинского преемника, — не причинил делу революции, как она его понимала, больше вреда, чем могло бы причинить «какое угодно политическое поражение... в честной борьбе против превосходящих сил и вопреки исторической ситуации»? Разве неверно, что Ленин «полностью заблуждался» в выборе средств, что единственным путем к спасению была «школа самой общественной жизни, самые неограниченные, самые широкие демократия и общественное мнение» и что террор всех «деморализовал» и все разрушил?

Она прожила слишком мало, чтобы увидеть, как права она была, и наблюдать ужасное и ужасно быстрое моральное вырождение коммунистических партий — прямое следствие русской революции — по всему миру. Не дожил до этого, кстати, и Ленин, который, несмотря на все свои ошибки, все же имел больше общего с первоначальным содружеством, чем с кем бы то ни было из своих преемников. Это стало очевидно, когда Пауль Леви, преемник Лео Йогихеса во главе «Спартака», через три года после гибели Розы напечатал ее (только что процитированные) заметки о русской революции, которые она написала в 1918 году «только для тебя» — то есть не собираясь публиковать¹⁰. «Это вызвало серьезное замешательство» и

в русской и в немецкой партии, и было бы понятно, если бы Ленин откликнулся резко и несдержанно. Однако он написал: «Мы ответим... двумя строками из одной хорошей русской басни: орлам случается и ниже кур спускаться, но курам никогда, как орлы, не подняться. ...Несмотря на ... ошибки ... она была и остается орлом». И далее он потребовал публикации «ее биографии и полного собрания ее сочинений», не вымарывая «ошибок», и бранил немецких товарищей за «невозможное» пренебрежение этим долгом. Было это в 1922 году. Три года спустя, преемники Ленина решили «большевизировать» немецкую компартию и потому распорядились «о целенаправленной атаке на все наследие Розы Люксембург». За поручение радостно взялась молодая коммунистка по имени Рут Фишер, только что приехавшая из Вены. Она сказала немецким товарищам, что Роза Люксембург и ее влияние «ничем не лучше сифилитической бациллы».

Сточная яма открылась, и из нее появилось то, что Роза Люксембург назвала бы «другим зоологическим видом». Ни «агенты буржуазии», ни «социал-предатели» уже не требовались, чтобы уничтожить горстку уцелевших членов содружества и покрыть забвением последние следы их духа. Полное издание ее работ, нечего и говорить, так и не вышло. После Второй мировой войны двухтомник избранных работ «с подробнейшими примечаниями, подчеркивавшими ее заблуждения», вышел в Восточном Берлине, а вслед за ним был издан «развернутый анализ люксембургистской системы заблуждений» Фреда Ольснера, быстро «позабытый», так как стал «слишком сталинистским». Этот разбор был, безусловно, не тем, чего требовал Ленин, и не мог, как он надеялся, послужить «воспитанию многих поколений коммунистов».

После смерти Сталина положение начало меняться, хотя и не в Восточной Германии, где, характерным образом, пересмотр сталинистской истории принял форму «культы Бебеля». (Протестовал против этого нового вздора только несчастный старик Герман Дункер, последний

оставшийся в живых видный партийный деятель, который еще мог «вспомнить самый прекрасный период моей жизни, когда, молодым человеком, я был знаком и работал вместе с Розой Люксембург, Карлом Либкнехтом и Францем Мерингом»). Однако поляки, хотя их собственное двухтомное издание избранных сочинений 1959 года «частично пересекается с немецким», «вынули ее репутацию почти не изменившейся из сундука, где она хранилась» со дня смерти Ленина, и после 1956 года на рынке появился «поток польских публикаций» на эту тему. Хотелось бы верить, что еще есть надежда на запоздалое признание того, чем она была и что она сделала, равно как и хотелось бы надеяться, что она наконец займет свое место в преподавании политологии в странах Запада. Ибо м-р Неттл прав: «Законное место ее идей — всюду, где все-речь преподают историю политических идей».

Примечания

¹ Ограниченность жанра в другом отношении отчетливо проявилась в последние годы, когда Гитлер и Сталин, благодаря их роли в современной истории, незаслуженно удостоились канонических биографий. Как бы тщательно Ален Баллок в книге о Гитлере и Исаак Дейчер в биографии Сталина ни соблюдали формальные приемы жанра, взгляд на историю в свете этих не-личностей мог привести только к фальсификации — к вводу этих персонажей в приличное общество и к более тонкому искажению событий. Если мы хотим увидеть и события, и личности в верном масштабе, мы по-прежнему должны обращаться к намного менее документированным и фактически неполным биографиям Гитлера и Сталина, написанным соответственно Конрадом Хайденом и Борисом Сувариним.

² *J.P. Nettle. Rosa Luxemburg. 2 vols. — Oxford University Press, 1966.*

³ См.: *Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung*, 8 февраля 1962, с. 224.

⁴ Из письма к Гансу Дифенбаху, 8 марта 1917 года, опубликованного в «*Briefe an Freunde*», Zürich, 1950.

⁵ Там же, с. 84.

⁶ Его самая важная книга теперь доступна по-английски под названием *Evolutionary Socialism (Schocken Paperback)* — к сожалению, без крайне необходимых для американского читателя примечаний и введения.

⁷ См.: *J.P. Nettle*. «The German Social Democratic Party, 1890–1914, as a Political Model» // *Past and Present*, April, 1965.

⁸ Ее ситуация имела много схожих черт с положением французской армии во время кризиса Дрейфуса во Франции, который Роза Люксембург с таким блеском анализировала для *Die Neue Zeit* в «*Die soziale Krise in Frankreich*» (т. 1, 1901). «Причина нежелания армии выступить заключалась в том, что она хотела продемонстрировать свою оппозицию гражданским властям республики и при этом не лишать эту оппозицию силы, поддерживая» своим участием в серьезном государственном перевороте другую форму правительства.

⁹ Ленин читал «О войне» (1832) Клаузевица во время Первой мировой войны; его выписки и маргиналии в пятидесятые годы были изданы в Восточном Берлине. По мнению *Вернера Хальберга* («*Lenin und Clausewitz*» // *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 36, Berlin, 1954), Ленин находился под влиянием Клаузевица, когда начал обдумывать вероятность того, что война, то есть крах европейской системы национальных государств, могла бы заменить экономический крах капиталистической экономики, предсказанный Марксом.

¹⁰ Есть своего рода ирония в том, что эта брошюра — единственное ее сочинение, которое сегодня читают и цитируют. По-английски доступны следующие ее работы: *The Accumulation of Capital*, London and Yale, 1951; ответ Бернштейну (1899), изданный Three Arrow Press, New York, 1937; *Juniusbroschüre* (1918) под названием *The Crisis in the German Social Democracy*, Lanka Sama Samaja Publications of Colombo, Ceylon, 1955 — очевидно, репринт издания *Socialist Publication Society*, New York, 1918. В 1953 году это же цейлонское издательство выпустило ее книгу *The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions* (1906).

Анджело Джузеппе Ронкалли: христианин на престоле Св. Петра с 1958 по 1963

«Дневник души» (Нью-Йорк, 1965), духовный дневник Анджело Джузеппе Ронкалли, принявшего, когда он стал папой, имя Иоанна XXIII, — книга, странно разочаровывающая и странно увлекательная. Написанная большей частью в периоды затвора, она состоит из бесконечно однообразных аскетических излияний и самоукорений, «испытаний совести» и отчетов о «духовном продвижении», а о современных событиях упоминает крайне редко — так что страницу за страницей ее читаешь, словно элементарное пособие на тему «как стать хорошим и уклоняться от зла». И все же — странным и непривычным образом — ей удается ясно ответить на два вопроса, возникшие у многих, когда в конце мая и начале июня 1963 года он умирал в Ватикане.

В самой простой и недвусмысленной форме эти вопросы я услышала от горничной в римской гостинице: «Мадам, — сказала она, — этот папа был настоящим христианином. Как такое может быть? И как получилось, что на престол Св. Петра взошел настоящий христианин? Ведь чтобы его избрали папой, его должны были сперва назначить епископом, потом архиепископом, потом кардиналом? Неужели никто не понимал, кто он такой?» Что касается последнего ее вопроса, то ответить, видимо, нужно так — «Да, никто не понимал». Вступая в конклав, он не

относился к числу *parabile**; облачения его размеров ватиканские портные заранее не шили. Его избрали, потому что кардиналы не сумели договориться и, как сам он пишет, считали, что он будет «временным и переходным папой», фигурой без особого значения. «Однако вот я здесь, — продолжает он, — на пороге уже четвертого года понтификата, с грандиозной программой работ, проводимых на глазах всего мира, который смотрит на меня и ждет». Не то поразительно, что он не принадлежал к числу *parabile*, а то, что никто не понимал, кто он такой, и что его избрали, потому что все считали его незначительной фигурой.

Однако поразительным это становится только задним числом. Разумеется, Церковь проповедовала *imitatio Christi*** почти две тысячи лет, и никто не знает, сколько безвестных приходских священников и монахов в течение этих веков говорили себе: «Итак, вот мой образец — Иисус Христос» — как сказал это молодой Ронкалли, прекрасно понимая даже в восемнадцать лет, что «походить на благого Иисуса» — значит, что «к тебе будут относиться как к сумасшедшему»: «Они говорят и верят, что я дурак. Возможно, оно и правда, но гордость помешает мне это признать. Это смешная сторона моей жизни». Но Церковь, являясь организацией и, особенно после Контрреформации, больше заботясь о сохранности доктрины, нежели о простоте веры, не поощряла карьеру тех, кто буквально понимал призыв Христа «Следуй за мной». Дело не в том, что церковные власти боялись отчетливо анархических элементов в неразбавленном, подлинно христианском образе жизни; они просто полагали, что «терпеть страдания и отверженность ради Христа и вместе с Христом» — это ошибочная политика. А именно этого страстно и энтузиастически хотел Ронкалли, снова и снова цитируя эти слова Хуана де ла Крус. Он хотел этого до такой степени, что с церемонии посвящения в епископы «унес с собой ясное

* Тот, у кого есть шансы стать папой (*итал.*) .

** Подражание Христу (*лат.*) .

впечатление сходства... с распятым Христом», сетовал, что «до сих пор я страдал так мало», надеялся и ждал, что «Господь пошлет мне испытания особенно болезненного характера... какое-то большое страдание и мучение тела и духа». Мучительной и преждевременной смерти он обрадовался как подтверждению своего призвания, как «жертве», необходимой для его великого предприятия, которое ему пришлось оставить незавершенным.

Нежелание Церкви назначать на высокие должности тех немногих, чья единственная цель — подражать Иисусу из Назарета, понять нетрудно. Видимо, было время, когда представители церковной иерархии, подобно Великому инквизитору Достоевского, со страхом сознавали, что, говоря словами Лютера, «из-за Божьего слова мир постоянно объят мятежом. Ибо весть Божья приходит, чтобы изменить и оживить всю землю», то есть учинить беспорядки «постольку, поскольку мир эту весть слышит». Но эти времена давно миновали. Люди забыли, что «быть кротким и смиренным... не то же самое, что быть слабым и добродушным», как однажды записал Ронкалли. Об этом различии между смирением перед Богом и кротостью перед людьми он быстро напомнил своему окружению, и как бы враждебно ни относились к этому уникальному папе некоторые церковные круги, все же надо поставить в заслугу Церкви и иерархии, что эта враждебность не оказалась еще сильнее и что столько высоких иерархов, князей Церкви, смогли стать на его сторону.

С самого начала его понтификата, с осени 1958 года, на него обратились взгляды не только католиков, но и всего мира — по причинам, которые он сам перечисляет: во-первых, из-за того, что он «принял с простотой честь и бремя», прежде «тщательно... избегая всего, что могло бы привлечь ко мне внимание». Во-вторых, из-за того, что он «сумел... немедленно реализовать определенные идеи... — совершенно простые, но далеко идущие по своим последствиям и полные ответственности за будущее».

Но хотя, по его собственному свидетельству, «идея Вселенского собора, епархиального синода и пересмотра свода канонического права» пришла ему «без всякого предварительного размышления» и даже «совершенно противоречила всем [его] предварительным замыслам... на этот предмет», сторонним наблюдателям она показалась почти логичным или, по крайней мере, вполне естественным проявлением этого человека и его поразительной веры.

Свидетельство этой веры — каждая страница книги, и все же ни одна из них и уж точно все они вместе не убеждают так же сильно, как бесчисленные истории и анекдоты, циркулировавшие по Риму в течение долгих четырех дней его агонии. В это время город ходил ходуном от обычного нашествия туристов, к которым — из-за смерти папы, наступившей раньше, чем ожидалось, — присоединились легионы семинаристов, монахов, монахинь и священников всех цветов кожи и со всех концов света. И у каждого в городе — от таксиста до писателя или издателя, от официанта до лавочника, у верующих и неверующих всех конфессий была своя история о том, что сделал или сказал Ронкалли, как он себя повел в таком-то случае. Часть этих историй теперь собрана Куртом Клингером в книге под заглавием «Папа смеется», а другие опубликованы во все более многочисленных книгах о «добром папе Иоанне»¹, на каждой из которых стоит *nihil obstat* и *imprimatur**. Но от такой агиографии мало толку, если мы хотим понять, почему на этого человека были устремлены взгляды всего мира, — поскольку она (видимо, чтобы никого не «задеть») тщательно умалчивает о том, до какой степени обычные стандарты мира, включая и мир Церкви, противоречат тем духовным и практическим правилам, которые заповедал людям Иисус. Посередине

* *Nihil obstat* (лат.) — «ничто не препятствует (напечатанию)»; *imprimatur* (лат.) — «пусть печатается» (разрешительные пометы ватиканской цензуры).

нашего века человек решил понять буквально, а не символически каждый пункт преподанной ему доктрины. Он действительно хотел, чтобы мир «его топтал, презирал, отвергал ради любви Иисуса». Он школил себя и свое тщеславие и честолюбие, пока действительно не стал равнодушен к «суждениям мира, даже церковного мира». Решение он принял в возрасте двадцати двух лет: «Даже если бы я стал папой... мне все равно придется предстать перед божественным судьей, и чего я тогда буду стоять? Не так много». А в конце жизни он смог уверенно написать в обращенном к семье Духовном завещании, что «Ангел Смерти возьмет меня, я полагаю, в рай». Огромная сила его веры ни в чем не сказалась так наглядно, как в тех «скандалах», которые вера эта простодушно спровоцировала, и, устранив элемент скандальности, мы только уменьшим масштаб этого человека.

Поэтому самые великие и самые рискованные рассказы, передававшиеся тогда из уст в уста, остались неизданы и, само собой разумеется, не поддаются проверке. Кое-какие я помню и надеюсь, что они достоверны; но даже если бы их достоверность не подтвердилась, то и в качестве выдумки они слишком характерны и для самого папы, и для его репутации, чтобы их не пересказать. Первый, самый безобидный, анекдот подкрепляет не очень частые пассажи в Дневнике, говорящие о его непринужденном, без снисходительности, действительно на равных обращении с рабочими и крестьянами. Хотя он и сам вышел из этой среды, но расстался с ней уже в одиннадцать лет, когда поступил в семинарию в Бергамо. (Впервые он непосредственно столкнулся с «миром», когда был призван на военную службу. Она ему показалась в высшей степени «безобразной, грязной и отвратительной»: «Отправляюсь ли я в ад вместе с бесами? Я знаю, что такое жизнь в казарме — противно даже подумать об этом».) Анекдот гласит, что в Ватикан явились водопроводчики что-то починить. Папа услышал, как один из них начал ругаться, поминая все Святое семейство. Он вышел к ним

и вежливо спросил: «Неужели это обязательно? Разве нельзя говорить *merda**, как все мы?».

Следующие три истории касаются намного более серьезного предмета. В «Дневнике» несколько — совсем немного — пассажей говорят о довольно напряженных отношениях между епископом Ронкалли и Римом. Сложности начались, видимо, в 1925 году, когда его отправили в Болгарию апостольским посланником — в своего рода ссылку, в которой его продержали десять лет. Он всегда помнил, как плохо ему там было, — двадцать пять лет спустя он все еще пишет об «однообразии той жизни, сплошь состоявшей из повседневных уколов и царапин». В тот период он почти сразу столкнулся со «многими испытаниями... (которые) исходят не от болгар... а от центральных органов церковной администрации. Такой формы уничижения и смирения я не ожидал, и она глубоко меня ранит». И уже в 1926 году он начал писать об этом конфликте как о своем «кресте». Дела пошли лучше с 1935 года, когда его перевели в апостольскую миссию в Стамбуле, где он провел еще десять лет, пока, в 1944, не получил первое важное назначение — апостольского нунция в Париже. Но и в Стамбуле «разница между моей оценкой ситуации на месте и оценками тех же вещей в Риме сильно меня ранит; это мой единственный крест». Во Франции подобных жалоб мы от него уже не слышим, но не потому, что он переменил свои взгляды; такое впечатление, что он просто-напросто привык к миру церковной иерархии. В таком умонастроении он записывает в 1948 году, что «любое недоверие или невежливость... по отношению к простым людям, беднякам или низкого происхождения (со стороны моих коллег, сплошь хороших служителей церкви)... заставляет меня корчиться от боли» и что «все умники это мира, и все хитрецы, включая и ватиканскую дипломатию, выглядят так жалко в свете простоты и милости, идущих от... Иисуса и его святых!».

* Дерьмо (*итал.*) .

Именно в связи с работой в Турции, где во время войны он вступил в контакт с еврейскими организациями (и в одном случае помешал турецкому правительству отправить обратно в Германию несколько сотен еврейских детей, бежавших из оккупированной нацистами Европы), он позже записал один из очень редких (несмотря на все «испытания совести», он отнюдь не улекался самокритикой) серьезных упреков себе. «Не мог ли я, — пишет он, — не обязан ли был сделать больше, предпринять более решительные шаги, пойдя против моих природных склонностей? Может быть, стремлением к покою и миру, которое я считал более согласным с духом Господа, прикрывалось мое нежелание взять меч?» Но в то время он позволил себе высказаться лишь однажды. После начала войны с Россией к нему обратился немецкий посол Франц фон Папен и попросил его использовать свое влияние в Риме, чтобы папа публично поддержал Германию. «А что мне сказать о миллионах евреев, которых ваши соотечественники убивают в Польше и Германии?». Разговор происходил в 1941 году, когда великая резня только началась.

Вопросов такого рода как раз и касаются нижеследующие анекдоты. Их подлинности доверяешь тем более, что (насколько мне известно) ни одна биография папы Иоанна его конфликт с Римом даже не упоминает. Во-первых, есть анекдот об аудиенции у папы Пия XII накануне отбытия Ронкалли в Париж в 1944. В самом начале аудиенции Пий XII объявил своему ново назначенному нунцию, что у того в распоряжении только семь минут, — в ответ Ронкалли откланялся со словами: «В таком случае остальные шесть минут лишние». Есть, во-вторых, прелестная история о молодом священнике из-за границы, который суетился в Ватикане, стараясь произвести хорошее впечатление на иерархов, чтобы продвинуться по карьерной лестнице. Папа будто бы сказал ему: «Дорогой сын, незачем так беспокоиться. Будь уверен, что в судный день Иисус не спросит тебя, в каких ты был отношениях со святой канцелярией». И наконец, рассказывают, что за не-

сколько месяцев до смерти ему дали прочесть пьесу Хохута «Викарий», а потом спросили, что можно против нее сделать. И он будто бы ответил: «Против? А что можно сделать против правды?».

Перейдем теперь от неопубликованных рассказов к опубликованным, которых тоже довольно много, хотя иные странно переделаны. (Согласно «устной традиции», если источником послужила именно она, папа встретил первую еврейскую делегацию приветствием «Я ваш брат Иосиф» — этими словами Иосиф в Египте открылся своим братьям. В одной из его биографий утверждается, что слова эти были сказаны, когда он впервые после своего избрания принимал кардиналов. Боюсь, вторая версия более правдоподобна; но если первая история действительно величественна, то вторая всего лишь мила.) Во всех рассказах проявляется его независимость, в основе которой — полная отрешенность от мира сего, великолепная свобода от предрассудков и условностей, очень часто приводящая к почти вольтеровскому остроумию, к поразительно ловкому выворачиванию ситуации наизнанку. Так, когда он возражал против закрытия ватиканских садов на время его ежедневных прогулок и услышал в ответ, что в его положении нельзя попадаться на глаза обычным смертным, он спросил: «Почему же на меня нельзя смотреть? Разве я веду себя неприлично?». Это же остроумное присутствие духа, которое французы называют *esprit*, подтверждается еще одной неопубликованной историей. Когда он был апостольским нунцием во Франции, на банкете дипломатического корпуса один из гостей захотел его смутить и пустил вокруг стола фотографию голой женщины. Взглянув на фото, Ронкалли вернул его г-ну N со словами: «Мадам N, насколько я понимаю».

В молодости он любил поговорить, порассуждать, сидя на кухне, и упрекал себя в «прирожденной склонности изрекать приговоры, точно Соломон», поучать «всех и каждого... как поступить в таких-то обстоятельствах», вмешиваться «в споры о газетах, епископах, о злобе дня»

и «бросаться в бой на защиту всего, что подвергалось несправедливым, на мой взгляд, нападкам и нуждалось в защите». Удалось ли ему обуздать эти свои склонности или нет, он, безусловно, их не утратил, и они ярко проявились, когда — после долгих трудов «уничужения» и «смирения» (которые он считал крайне необходимыми для освящения души) — он вдруг занял то единственное положение в католической иерархии, когда сообщить «волю Божью» ему уже не могло ни одно вышестоящее лицо. Он знал (пишет он в «Дневнике»), что «принял свое служение в чистом послушании воле Господа, сообщенной мне в голосе коллегии кардиналов»; то есть он всегда думал, что не кардиналы, а «Господь избрал» его — убеждение, которое, вероятно, очень укрепилось, когда он узнал, что был избран по совершенной случайности. Таким образом, именно в сознании, что произошло, говоря человечески, своего рода недоразумение, он и мог написать, не повторяя какую-то доктринальную банальность, а говоря конкретно о себе: «Викарий Христа знает, чего от него хочет Христос». Издатель «Дневника», бывший секретарь папы Иоанна монсиньор Лорис Каповилла, в предисловии упоминает о том, что, наверное, очень многих раздражало, а большинство ставило в тупик, — о «его привычном смирении перед Богом и ясном, ошеломляюще ясном, сознании собственной ценности перед людьми». Но, абсолютно уверенный в себе и ни у кого не спрашивая советов, он все же не впал в заблуждение и не притязал на знание будущего или окончательных следствий того, что пытался сделать. Он всегда довольствовался жизнью «со дня на день», даже «с часа на час», подобно полевым лилиям, и в новом своем положении сформулировал для себя «главное правило поведения» — «не заботиться о будущем», не «строить о нем человеческих догадок и приготовлений» и «ни с кем не говорить о нем с легковесной уверенностью». Вера, а не теория, богословская или политическая, уберегла его от «какого бы то ни было потворства злу в надежде, что этим [он сможет] кому-нибудь принести пользу».

Эта полная свобода от забот и хлопот была его вариантом смирения; свободу ему давало то, что он мог — без всяких оговорок, умственных или эмоциональных, — сказать: «Да будет воля Твоя». В «Дневнике» под многими слоями благочестивого языка, ставшего для нас — но не для него — банальным, трудно различить ту простую основную тональность, на которую была настроена его жизнь. Еще меньше мы ждали бы встретить здесь то веселое остроумие, которое возникало именно как вариация основной мелодии. Но разве не смирение он проповедовал, когда рассказывал своим друзьям, что новая страшная ответственность понтификата сперва его сильно тревожила и даже не давала уснуть — пока однажды утром он не сказал себе «Джованни, не относись к себе так серьезно!» — и с тех пор спал спокойно.

Однако вряд ли нужно верить, что именно смирение помогало ему так легко общаться с кем угодно, чувствуя себя непринужденно с заключенными, с «грешниками», с рабочими в его саду, с монахинями на его кухне, с мадам Кеннеди, с дочерью и зятем Хрущева. Умение обращаться на равных с кем угодно, и с важными лицами и с незначительными, проистекало из его колоссальной уверенности в себе. И он заходил довольно далеко, стараясь это равенство установить, когда оно не возникало естественно. Так, он называл грабителей и убийц в тюрьме «сыновья и братья» и, чтобы это не осталось пустым словом, рассказал им, что в детстве украл яблоко и вышел сухим из воды и что один из его братьев браконьерствовал и попался. А когда его провели «к камерам, где содержались неисправимые», он приказал «своим самым властным голосом: «Откройте двери. Не отгораживайте их от меня. Все они дети нашего Господа»».

Разумеется, все это не более чем ортодоксальное и традиционное христианское учение, но очень долго оно оставалось лишь учением, и даже *Regum Novarum*, энциклика Льва XIII, «великого папы трудящихся», не помешала Ватикану платить своим работникам нищенскую зар-

плату. Неудобная привычка нового папы разговаривать с кем попало почти сразу же привлекла его внимание к этому вопиющему обстоятельству. «Как жизнь?» — спросил он одного из рабочих. «Плохо, плохо, ваше преосвященство», — ответил тот и рассказал, сколько он зарабатывает и сколько ртов кормит. На что папа сказал: «Мы что-нибудь придумаем. Между нами говоря, я не ваше преосвященство, я папа», — подразумевая: забудь о титулах, я здесь главный, в моей власти изменить здешние порядки. Узнав затем, что повысить зарплату можно только сократив расходы на благотворительность, он остался непоколебим: «Значит, мы их сократим. Справедливость важнее благотворительности».

Самое привлекательное в этих историях — упрямое нежелание папы поддаваться общему мнению, «будто даже обыденные разговоры папы должны быть таинственными и глубокими» — мнению, которое, по мнению папы Иоанна, резко противоречило «примеру Иисуса». И действительно становится легче на душе, когда читаешь, что в полном соответствии с «примером Иисуса» предельно непростую аудиенцию с представителями коммунистической России папа заключил словами: «А теперь, с вашего позволения, пришло время для небольшого благословения. В конце концов от такого маленького благословения вреда не будет. Как дается, так и примите»².

Простодушие этой веры, не смущаемое сомнением, не колеблемое опытом, не искажаемое фанатизмом, «который, даже невинный, всегда вреден», — великолепно в деле и живом слове, но на печатной странице становится монотонно и вяло, остается мертвой буквой. Это верно даже для нескольких писем, включенных в издание, и единственное исключение — «Духовное завещание “семейству Ронкалли”», где он объясняет своим братьям и их детям и внукам, почему он, вопреки всем обычаям, не пожаловал им никаких титулов, почему и теперь и прежде не хотел их избавить «от их почтенной и благостной бедности», хотя «иногда и помогал им, как бедняк беднякам», почему он никог-

да не просил «ни о чем — о должностях, деньгах или услугах — ни для себя, ни для моих родственников или друзей». Дело в том, что «рожденный бедняком... я особенно счастлив и умереть бедняком, раздав... все, что мне досталось (а это очень немного) за годы моего священства и епископата». В этих пассажах слышна слегка извиняющаяся нота, словно он понимал, что бедность его семьи была не такой «благостной», как он ее изображал. Намного раньше он записал, что «тревоги и страдания», постоянно осаждавшие его семейство, «кажется, не ведут ни к чему хорошему, а напротив, вредят им», и это один из редких случаев, когда можно, по крайней мере, догадаться, какого рода опыт он считал необходимым отбросить. Равно как можно догадаться, но с большим удовольствием, о колоссальной гордости бедного юноши, который потом всю свою жизнь подчеркивал, что никогда ни у кого не одалживался, и который утешался мыслью, что все им полученное («Кто беднее, чем я? С тех пор как я стал семинаристом, я никогда не надевал одежды, которую бы мне дали не из милости») получено от Бога, и поэтому бедность стала для него явным знаком его призвания: «Я из такой же семьи, что и Христос — чего еще можно пожелать?».

Поколения современных интеллектуалов, поскольку они не были атеистами — то есть глупцами, притязавшими знать то, чего никто знать не может, — научились у Киркьегора, Достоевского, Ницше и их бесчисленных последователей внутри и вне экзистенциалистского лагеря считать религию и богословские вопросы «интересными». Безусловно, им трудно было бы понять человека, который с самой ранней молодости «присягнул на верность» не только «материальной нищете», но и «нищете духа». Чем бы или кем бы ни был папа Иоанн XXIII, он не был ни интересным, ни блестящим — и это совершенно независимо от того факта, что он был довольно посредственным студентом, а затем вообще не имел никаких ярко выраженных интеллектуальных или научных интересов. (Кроме газет, которые он любил, он, видимо,

не читал почти никакой мирской литературы.) Если маленький мальчик говорит себе, как Алеша: если «сказано: “Раздай все и иди за мной, если хочешь быть совершен”», то «не могу я отдать вместо “всего” два рубля, а вместо “иди за мной” — ходить лишь к обедне». И если взрослый человек сохраняет стремление маленького мальчика стать «совершенным» и постоянно испытывает себя, спрашивая «иду ли я вперед?», составляет для себя маршрут и тщательно отмечает, насколько далеко он ушел (кстати, обращаясь с собой при этом очень мягко, стараясь не обещать слишком многого, борясь с недостатками «по одному» и никогда не впадая в отчаяние), то вряд ли результат окажется особо «интересным». Расписанный маршрут к совершенству настолько не способен заменить историю (что тут рассказывать, если не было ни «искушения и падения, никогда, никогда», ни «смертных или прощительных грехов?»), что даже несколько примеров интеллектуальной эволюции в «Дневнике» странным образом ускользнули от внимания самого автора, который в последние месяцы жизни перечитывал и готовил «Дневник» для посмертного издания. Он нигде не говорит, когда именно он перестал считать протестантов «беднягами вне Церкви» и пришел к убеждению, что «все, крещеные или нет, по праву принадлежат Иисусу», и словно не осознает, насколько неожиданно, что именно он, питавший «в сердце и в душе любовь к канонам, предписаниям и уставу» Церкви, ввел, по словам Олдена Хатча, «первую за тысячу лет перемену в католическую мессу» и вообще отдал все свои силы «попыткам все исправить, реформировать и... улучшить», твердо веря, что его Вселенский собор «станет... настоящим и новым богоявлением».

Несомненно, именно «нищета духа» уберегла его «от тревог и тягостных сомнений» и дала ему «силу смелой простоты». В ней же содержится ответ на вопрос, как могло случиться, что хотели выбрать удобного и податливого, а выбрали самого отважного. Ему удалось «остаться безвестным и мало уважаемым», как советует Фома Кем-

пийский в «Подражании Христу», одной из его любимых книг, — эти слова еще в 1903 году он выбрал своим «девизом». Наверное, многие его считали не очень умным (он все-таки жил среди интеллектуалов) — не простодушным, а глуповатым. И вряд ли те, кто в течение десятилетий наблюдал, как он действительно «ни разу не впал в искушение непослушания», понимали колоссальную гордость и уверенность этого человека, ни на мгновение не отрекавшегося от своего разума, когда он подчинялся тому, что для него было не волей начальства, а волей Божьей. Его верой было: «Да будет воля Твоя», — и она действительно (хотя он сам это говорит) была «совершенно евангельской по природе», и действительно «требовала и снижала всеобщее уважение и многих наставила». Эта же вера вдохновила его величайшие слова, когда он умирал: «В любой день хорошо родиться, в любой день хорошо умереть»³.

Примечания

¹ *Jean Chelini*. Jean XXIII, pasteur des hommes de bonne volonte, Paris, 1963; *Augustin Pradel*. Le «Bon Pape» Jean XXIII, Paris, 1963; *Leone Algisi*. John the Twenty-Third, transl. from the Italian by P. Ryde, London, 1963; *Loris Capovilla*. The Heart and Mind of John XXIII, His Secretary's Intimate Recollection, transl. from the Italian, New York, 1964; *Alden Hatch*. A Man Named John, Image Books, 1965.

² См. эти рассказы в *A. Hatch*, op. cit.

³ «Ogni giorno e buono per nascere; ogni giorno e buono per morire». См. его Discorsi, Messagi, Colloqui, vol. V. — Roma, 1964. P. 310.

Карл Ясперс*

Laudatio**

Мы собрались сегодня на вручение Премии мира. Премия эта (позволю себе процитировать президента Федеративной республики) присуждена не только за «выдающееся литературное творчество», но и за «испытание, выдержанное в деятельной и страдательной жизни». Таким образом, она присуждена лицу и присуждена творчеству — постольку, поскольку последнее остается сказанным словом и словом-поступком, которое еще не отрешилось от своего автора и еще не вступило на неопределенный, всегда щедрый на приключения путь сквозь историю. Поэтому при вручении этой премии уместно будет *laudatio* — похвальное слово, имеющее целью прославить не столько творчество, сколько самого человека. Научиться такой похвале можно, наверное, у римлян, которые — более, чем мы, умудренные в делах общественной важности — разъясняют, к чему должна стремиться подобная похвала: «*in laudationibus... ad personarum dignitatem omnia referrentur*», сказал Цицерон¹ — в «хвалебных (речах)... все сводится к оценке данного лица». Иными словами, похвальная речь имеет предметом достоинства, которыми обладает человек,

* Речь при вручении Премии мира Немецкой книготорговли Карлу Ясперсу.

** Похвальное слово (*лат.*).

поскольку он превосходит все свои дела и произведения. Распознать и прославить эти достоинства — не дело коллег и экспертов; судить о жизни, выставленной на публичное обозрение и выдержавшей испытание в публичной сфере, должна общественность. Премия лишь подтверждает то, что общественность эта давно уже знала.

Следовательно, *laudatio* может лишь попробовать выразить то, что всем вам известно. Но сказать гласно то, что знают многие в уединении своей приватности, — дело не праздное. Само всеуслышание придает предмету освещенность, подтверждающую его реальное существование. Однако я должна признаться, что этот «риск публичности» (Ясперс) и ее прожекторов я беру на себя нерешительно и робея. Все мы современные люди и на публике движемся неуверенно и неловко. Рабы современных предрассудков, мы считаем, что публике принадлежит только «объективное произведение», отдельное от лица; что стоящее за ним лицо и его жизнь — частное дело и что относящиеся к этим «субъективным вещам» чувства утратят подлинность и превратятся в сентиментальность, если их выставить на всеобщее обозрение. На самом же деле, решив, что при вручении премии должно прозвучать *laudatio*, Немецкая книготорговля вернулась к более раннему и более верному смыслу публичности, согласно которому, чтобы обрести полноту реальности, человеческое лицо как раз и должно появиться на публике во всей своей субъективности. Если мы принимаем этот ново-старый смысл, то должны переучиться и отказаться от привычки приравнивать личное к субъективному, объективное — к вещно-безличному. Происходят эти уравнения из естественных наук, и там они осмысленны. Они очевидно бессмысленны в политике, где люди в принципе выступают как действующие и говорящие лица и где, таким образом, личность ни в коей мере не есть частное дело. Но эти уравнения теряют силу и в публичной интеллектуальной жизни, которая, безусловно, включает и далеко превосходит сферу жизни академической.

Говоря точнее, мы должны научиться различать не между субъективностью и объективностью, но между индивидом и лицом. Действительно, предлагает, отдает публике какое-то объективное произведение отдельный субъект. Субъективный элемент, скажем приведший к произведению творческий процесс, вообще публики не касается. Но если это произведение не только академическое, если оно еще и итог «испытания, выдержанного в жизни», то произведение это сопровождается живые действие и голос; вместе с ними является само лицо. Что именно здесь явлено, этого сам предъявляющий не знает; он не может это контролировать, как контролирует произведение, которое подготовил для публикации, для выхода в свет. (Всякий, кто сознательно втаскивает свою личность в произведение, актерствует и тем самым проигрывает реальный шанс, который эта публикация означает для него и других.) Личностное стоит вне контроля субъекта и, следовательно, составляет точную противоположность всего лишь субъективного. Но именно субъективность «объективно» гораздо легче постижима и гораздо легче дается в распоряжение субъекта. (Под самообладанием, например, мы просто подразумеваем, что мы способны овладеть этим чисто субъективным элементом в себе, чтобы использовать его по своему усмотрению.)

Личность — совершенно иное дело. Она труднопостижима и, наверное, больше всего похожа на греческого «даймона» — духа-хранителя, сопровождавшего каждого человека всю его жизнь, но всегда только выглядывавшего у него из-за плеча — так что его легче было увидеть всем, кто с этим человеком встречался, нежели самому человеку. Этот «даймон» (в котором нет ничего демонического), этот личный элемент в человеке может появиться лишь там, где есть публичное пространство; в этом — более глубокое значение публичной сферы, далеко превосходящее то, что мы обычно подразумеваем под политической жизнью. Поскольку эта публичная сфера — сфера также и духовная, постольку в ней проявляется то, что

римляне называли *humanitas*. Так они называли нечто, составлявшее самую вершину человечности, поскольку оно истинно, не будучи объективным. Именно это Кант и Ясперс называли *Humanität* — истинную личность, которая, однажды обретенная, уже не покидает человека, хотя бы все прочие дары тела и души уже уступили разрушительному времени. *Humanitas* никогда не приобретается ни в одиночестве, ни благодаря тому, что человек отдает свое произведение публике. Ее приобретает лишь тот, кто подвергает свою жизнь и личность «рisku публичности» — тем самым рискуя проявить что-то не «субъективное» и, по этой самой причине, то, что сам он не может ни распознать, ни контролировать. Таким образом, «риск публичности», в котором приобретается *humanitas*, становится даром человечеству.

Называя личное начало, с Ясперсом вступающее в публичную сферу, словом *humanitas*, я имею в виду, что никто лучше чем он не поможет нам преодолеть наше недоверие к этой публичной сфере, почувствовать, какая это честь и радость — во всеуслышание хвалить того, кого мы любим. Ибо Ясперс никогда не разделял предрассудка интеллигентных людей, будто яркий свет публичности делает все мелким и плоским, будто благоприятен он только для посредственности и будто поэтому философ должен от этого света уклоняться. Вы помните мнение Канта, что пробным камнем для отличения подлинно сложного философского текста от «изощренного пустозвонства» служит его пригодность к популяризации. И Ясперс, который в этом отношении — как, кстати, и во всех прочих — единственный наследник Канта, не раз, подобно Канту, покидал академическую сферу и ее терминологию, чтобы обратиться к широкой читательской публике. Более того, он трижды — впервые незадолго до прихода нацистов к власти в «Духовной ситуации нашего времени» (1931)², затем сразу после падения Третьего рейха в «Вопросе о вине» и теперь в «Атомной бомбе и будущем человека» — прямо вмешивался в злободневные политические вопросы³. Ведь он, как и настоящий государ-

ственный деятель, знает, что политические вопросы слишком серьезны, чтобы их доверять политикам.

Утверждение публичной сферы у Ясперса уникально, так как оно исходит от философа и проистекает из фундаментального убеждения, на котором основана вся его деятельность в качестве философа: что и философия, и политика касаются всех. Вот это и объединяет философию и политику; вот в этом и заключается причина того, что обе они принадлежат публичной сфере, где берутся в расчет человеческая личность и ее способность пройти испытание. Философ — в отличие от ученого — схож с политиком, поскольку должен отвечать за свои мнения, поскольку сам как личность несет ответственность. Более того, положение политика даже легче, так как он отвечает только перед собственным народом, тогда как Ясперс, по крайней мере во всех своих сочинениях после 1933 года, всегда писал так, словно держал ответ перед всем человечеством.

Для него ответственность — отнюдь не бремя и не имеет ничего общего с моральными императивами. Скорее, она проистекает из врожденной тяги к обнародованию, к прояснению неясного, к просветлению темного. Его утверждение публичной сферы — в конечном счете, лишь следствие его любви к свету и ясности. Он любил ясность так долго, что она наложила отпечаток на всю его личность. В произведениях великого писателя мы почти всегда можем отыскать присущую только ему устойчивую метафору, в которой все его творчество словно сходится в фокус. В творчестве Ясперса одна из таких метафор — слово «ясность». Существование «проясняется» разумом; «модусы охвата» (с одной стороны, есть наше сознание, которое «охватывает» все, с чем мы сталкиваемся, с другой — есть мир, который «охватывает» нас, есть «внутринаходимость, посредством которой мы существуем») разум «выводит на свет»; наконец, сам разум, его близость к истине, удостоверяется его «простором и ясностью». Все, что выдерживает свет и не испаряется под его

яркостью, причастно *humanitas*; взять на себя ответственность перед человечеством за каждую мысль — значит, жить в той освещенности, в которой держит испытание сам человек и все, что он думает.

Задолго до 1933 года Ясперс был, что называется, «знаменит», как бывают и другие философы, но только во время гитлеровского периода и особенно в последующие годы он стал публичной фигурой в полном смысле слова. Связано это было не только — как можно было бы подумать — с обстоятельствами времени, которые сперва вытеснили его в безвестность гонимых, а затем превратили в символ изменившихся времен и позиций. Если обстоятельства и играли здесь какую-то роль, они лишь вытолкнули его на то место, которое ему предназначалось по природе, — на полный свет публичного мнения. Не то что он сперва пострадал, потом в этом страдании достойно выдержал испытание и наконец, когда положение стало критическим, стал воплощением так называемой «другой Германии». В таком смысле он вообще ничего не воплощал. Он всегда стоял совершенно один и оставался независим от любых группировок, включая немецкое движение сопротивления. Величественность этой позиции, которая держится только за счет веса самой личности, — именно в том, что, не воплощая ничего, кроме собственного существования, он удостоверял, что даже во тьме тотального господства, в которой все то хорошее, что еще могло сохраниться, становится абсолютно невидимо и потому бездейственно, — что даже тогда разум можно уничтожить, лишь убив — фактически и буквально — всех разумных людей.

Было самоочевидно, что он останется тверд до конца посреди катастрофы. Но все происходившее не оказалось для него даже искушением — и эта его, менее очевидная, неуязвимость для тех, кто о нем знал, означала намного больше, чем сопротивление и героизм. Она означала доверие, не нуждавшееся в подтверждениях, означала уверенность, что в эпоху, когда возможным казалось что угодно, что-то все же оставалось невозможным. Оставаясь совер-

шенно один, Ясперс воплощал не Германию, а то, что в Германии сохранилось от *humanitas*. Как будто он в одиночку в своей неуязвимости мог осветить то пространство, которое разум создает и сохраняет между людьми, и как будто свет и простор этого пространства сохранятся, даже если в нем останется всего один человек. На самом деле этого не было и даже не могло быть. Ясперс часто говорил: «В одиночку, сам по себе человек не может быть разумным». И в этом смысле он никогда не был один и никогда не ставил такое одиночество сколько-нибудь высоко. *Humanitas*, за существование которой он ручался, выростала из родного для его мышления пространства, а пространство это никогда не было необитаемо. Отличает Ясперса то, что в этом пространстве разума и свободы он чувствует себя уверенней, движется с большей легкостью, чем другие, кто, может быть, с этим пространством и знаком, но не выдерживает постоянного пребывания в нем. Именно потому, что само его существование сформировано страстью к ясности, и могло получиться, что он был как свет во тьме, светящийся из какого-то скрытого светового источника.

В том, что человек может быть неуязвим, неискусим, непреклонен, есть что-то завораживающее. Если бы мы захотели объяснить это в психологических и биографических категориях, мы могли бы, наверное, вспомнить о родительском доме, из которого Ясперс вышел. Его отец и мать оставались тесно связаны с гордым и упрямым фризским крестьянством, обладавшим чувством независимости, в Германии совершенно необычным. Но свобода — больше, чем независимость, и Ясперсу еще предстояло развить из независимости рациональное сознание свободы, в котором человек сознает себя как самому себе подаренного. Но суверенная естественность — какая-то веселая беспечность (*Übermut*), как он сам иногда говорит, — с которой он отдается публичности, оставаясь при этом независим от всех модных течений и мнений, тоже, вероятно, следствие этой крестьянской самоуверенности — по крайней мере, из нее происходит. Ему стоит только, так сказать, вмечтаться в

свои личные истоки, а потом вернуться оттуда на простор человечности, чтобы убедиться, что даже в изоляции он воплощает не частное мнение, а иную, еще скрытую общественность — «тропинку», как сказал Кант, которая когда-нибудь непременно превратится «в столбовую дорогу»,

Такая безошибочность суждения и суверенность разума таят в себе риск. Неподверженность искушениям может привести к отсутствию опыта — или, по крайней мере, к неопытности в том, что любая конкретная эпоха предлагает в качестве реальности. И действительно, что может быть дальше от современного опыта, чем гордая независимость, из которой Ясперс был родом, чем веселая беззаботность по отношению к тому, что говорят и думают люди? Здесь нет даже и бунта против условностей, поскольку здесь условности всегда признаются именно в качестве таковых и никогда не принимаются всерьез как мерила поведения. Что может быть дальше от нашей *ère de sourçon** (Натали Саррот), чем уверенность, лежащая в глубоком основании этой независимости, чем тайное доверие к человеку, к *humanitas* человеческой расы?

И раз уж мы уже обратились к субъективно-психологическим материям: Ясперсу было пятьдесят лет, когда Гитлер пришел к власти. В этом возрасте подавляющее большинство людей уже давно перестало пополнять свой опыт, и особенно интеллигенты обычно уже так давно закоснели в своих мнениях, что все реальные события воспринимают только как подтверждение этих мнений. Ясперс не реагировал на решающие события этого времени (которое он предвидел не больше, чем любой другой, и к которому был готов даже меньше, чем многие другие) ни уходом в собственную философию, ни отрицанием мира, ни меланхолией. Можно было бы сказать, что после 1933 года, то есть после завершения «Философии» в трех частях, и после 1945 года, после завершения книги «Об истине», у него начинались новые периоды производительно-

* Эра подозрения (фр.).

сти, но, к сожалению, это выражение слишком тесно связано с идеей жизненного обновления, случающегося иногда у крупных талантов. Но величие Ясперса именно в том, что он обновляется, так как остается неизменен — то есть по-прежнему связан с миром и следит за текущими событиями с неизменной проницательностью и способностью к заботе.

«Великие философы» не в меньшей мере, чем «Атомная бомба», целиком относятся к сфере нашего самого недавнего опыта. Эта современность или, скорее, это проживание в настоящем, продолжающееся до столь преклонного возраста, — подобны удаче, отменяющей любые разговоры о заслугах. Благодаря той же удаче Ясперс мог в течение жизни оказываться в изоляции, но никогда не бывал одинок. Удача эта основана на браке — всю его жизнь рядом с ним стояла жена, его ровесница. Если двое не падают жертвой иллюзии, будто их узы могут слить их в одно целое, они могут создать между собой новый мир. Этот брак, несомненно, никогда не был для Ясперса лишь частным делом. Оказалось, что два человека разного происхождения (жена Ясперса еврейка) могут создать между собой собственный мир. И на этом мире, как на миниатюрной модели, он узнал, что существенно для всего мира человеческих дел. В этом малом мире он развертывал и практиковал свою несравненную способность к диалогу, великолепную точность в слушании другого, постоянную готовность дать откровенный самоотчет, терпение обсуждать уже обсужденное и, главное, способность выманивать то, о чем обычно молчат, в зону разговора, делать достойным обсуждения. Так, говоря и слушая, он умеет все изменять, расширять, оттачивать — или, по его собственному прекрасному выражению, прояснять.

В этом пространстве, постоянно заново проясняемом говорящей и слушающей вдумчивостью, Ясперс — у себя дома; это дом его сознания, так как это пространство в буквальном смысле слова — точно так же, как пути мышления, которым учит его философия, — это пути в изна-

чальном смысле слова, дороги, ведущие в прежде неведомые территории. Мышление Ясперса пространственно, потому что оно всегда соотносится с миром и с людьми в мире, а не потому, что оно привязано к какому-либо наличному пространству. Более того, ситуация обратная: его глубочайшая цель — «создать пространство», в котором *humanitas* человека может проявиться в чистоте и ясности. Такого рода мышление, всегда «тесно связанное с созерцанием над тем, что мыслит другой», обязано быть политическим, даже когда обращается к несколько не политическим предметам; так как оно всегда подтверждает тот кантовский «расширенный образ мысли», который есть политический образ мысли *par excellence*.

Чтобы изучить пространство *humanitas*, ставшее его домом, Ясперс нуждался в великих философах. И он щедро отплатил им за помощь, основав вместе с ними «царство духа», в котором они снова выступают как говорящие лица — говорящие из царства теней, — и, уйдя от временных ограничений, могут стать вечными спутниками в вопросах сознания. Как мне хотелось бы суметь дать вам какое-то представление о свободе, о независимости мысли, необходимых, чтобы учредить это царство духа. Ибо прежде всего требовалось отказаться от освященного традицией хронологического порядка, в котором якобы существовала преемственность, непрерывное наследование, когда каждый философ вручает истину следующему. Разумеется, традиция эта уже довольно давно утратила для нас свое содержание; но хронологическая схема наследования и преемственности, тем не менее, казалась нам столь обязательной, что без этой нити Ариадны мы боялись беспомощно заблудиться в прошлом, лишенные всяких ориентиров. И в этой ситуации, в которой по сути дело шло об отношении современного человека к его прошлому как таковом, Ясперс превратил временную последовательность в пространственную соположенность — близость и расстояние зависели уже не от столетий, отделяющих нас от философа, а исключительно от той свободно выбранной позиции, откуда мы

вступаем в это царство духа, которое будет существовать и распространяться, пока на земле есть люди.

Царство это, в котором Ясперс дома и которое он открыл для нас, не потусторонне и не утопия; оно не от вчера и не от завтра; оно от сего дня и от мира сего. Его создал разум, и правит в нем свобода. Ему не нужны ни территория, ни организация; оно простирается во все страны мира и в прошлое каждой из них. И хотя и мирское, оно невидимо. Это царство *humanitas*, в которое каждый может прийти от собственных истоков. Входящие в него узнают друг друга, так как они «словно искры, то разгорающиеся ясным светом, то угасающие до невидимости, меняющиеся местами в постоянном движении. Искры видят друг друга, и каждая горит яснее, потому что видит другие», и смеет надеяться, что и они ее видят.

Я говорю здесь от имени тех, кого Ясперс когда-то ввел в это царство. То, что тогда было у них на сердце, Адальберт Штифтер высказал прекраснее, чем смогла бы я: «И перед этим человеком возникло у них изумление, и возвысилась хвала ему».

Примечания

¹ De oratore I, 141 (*Марк Туллий Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве (пер. *Ф.А. Петровского*). — М., 1972. С. 102).

² Die geistige Situation der Zeit.

³ Самая важная политическая публикация Ясперса с 1958 года, когда была написана эта речь, — это *Wohin treibt die Bundesrepublik* (1966).

Карл Ясперс: гражданин мира?

В том же смысле, что и гражданином своей страны, гражданином мира быть нельзя. В книге «Истоки истории и ее цель» (1953) Ясперс подробно рассуждает об импликациях понятий «мировое государство» и «мировая империя»¹. Какую бы форму ни приняло мировое правительство, осуществляющее централизованную власть над всей планетой, само понятие единой суверенной силы, правящей всем земным шаром, обладающей монополией на все средства насилия, — силы, которую не сдерживают и не контролируют другие суверенные государства, — означало бы не только отталкивающий кошмар тирании, но и конец всей политической жизни, какой мы её знаем. Основу политических понятий составляют множественность, разнообразие и взаимные ограничения. Гражданин — это, по определению, один из граждан одной из стран. Его права и обязанности должны определяться и ограничиваться не только правами и обязанностями его сограждан, но и границами территории. Философия вправе мыслить всю землю как родину человечества и единого неписаного закона, вечного и общезначимого. Политика же имеет дело с людьми, подданными множества стран и наследниками множества прошлых; эти люди живут в рамках позитивного права, и их законы ограждают, защищают и ограничивают пространство, внутри которого сво-

бода — не понятие, а живая политическая реальность. Создание единого суверенного мирового государства стало бы отнюдь не предпосылкой для мирового гражданства, а концом всякого гражданства. Оно стало бы не вершиной мировой политики, а вполне буквально ее концом.

Тем не менее, указать, что мировое государство, созданное по образу суверенных национальных государств, или мировая империя по образу Римской империи опасны (а господство Римской империи над цивилизованными и варварскими частями тогдашнего мира было выносимо лишь потому, что выделялось на темном и страшном фоне неизвестных частей земли), — не значит решить наши нынешние политические проблемы. Человечество, для всех предыдущих поколений всего лишь идея или идеал, для нас стало насущной реальностью. Европа, как и предвидел Кант, предписала свои законы всем другим континентам; но результат — возникновение человечества из многих наций и наряду с ними — оказался совершенно непохож на то, что воображал Кант, когда предвидел объединение человечества «когда-нибудь, не очень скоро»². Своим существованием человечество обязано не мечтам гуманистов и не рассуждениям философов и даже (по крайней мере, не в первую очередь) политическим событиям, но почти исключительно — техническому развитию Западного мира. К тому же, когда Европа всерьез начала предписывать свои законы другим континентам, сама она уже перестала в них верить. Рядом с тем очевидным фактом, что мир объединила техника, стоит другой факт: Европа экспортировала во все концы света свои процессы распада, которые начались в Западном мире вместе с упадком традиционных метафизических и религиозных верований и сопровождали грандиозное развитие естественных наук и победу национального государства над другими формами государственного устройства. Те самые силы, которым в Европе понадобились столетия, чтобы подорвать традиционные верования и уклад, и которые сформированы исключительно западной историей, всего за несколько деся-

тилетий разрушили, воздействуя извне, верования и уклад всех остальных частей света.

Действительно, впервые в истории у всех народов на земле есть общее настоящее: ни одно сколько-нибудь важное событие в истории одной страны уже не может остаться всего лишь второстепенным происшествием в истории любой другой. Каждая страна превратилась в непосредственного соседа любой другой, и каждый человек испытывает шок от событий, происходящих на другой стороне земного шара. Но это общее фактическое настоящее не основано на общем прошлом и ни в малейшей степени не гарантирует общего будущего. Объединив мир, техника может с той же легкостью его разрушить, а средства глобальной коммуникации не случайно развивались параллельно со средствами глобального по потенциалу разрушения. Трудно отрицать, что в настоящее время самый убедительный символ единства человечества — это тот факт, что узкая группа правителей какой-то из стран, обладающих атомным оружием, по собственному политическому разумению может пустить его в ход и покончить с человеческой жизнью на всей земле. В этом отношении солидарность человечества целиком негативна; в ее основе не только общая заинтересованность в соглашении, запрещающем атомное оружие, но (поскольку такие соглашения, подобно всем прочим, основаны на доверии и, следовательно, ненадежны), возможно, еще и общее желание чуть меньшего единства мира.

Этой негативной солидарности, основанной на страхе перед глобальным уничтожением, соответствует менее выраженное, но не менее сильное опасение, что солидарность человечества в позитивном смысле неизбежно повлечет за собой и политическую ответственность. Наши политические идеи, возлагающие на нас ответственность за все публичные дела вокруг нас независимо от нашей личной «вины», так как мы как граждане считаемся ответственными за все, что наше правительство делает от имени нашей страны, могут поставить нас в невыноси-

мую ситуацию глобальной ответственности. Солидарность человечества вполне способна обернуться невыносимым бременем, и не удивительно, что обычная реакция на нее — это не энтузиазм или стремление к возрождению гуманизма, а политическая апатия, изоляционистский национализм или отчаянный бунт против любой власти. В свете сегодняшней реальности идеализм гуманистической традиции Просвещения и его идея человечества кажутся бездумным оптимизмом. С другой стороны, эта же реальность, поскольку она вогнала нас в глобальное настоящее без общего прошлого, грозит обесмыслить все традиции и все отдельные истории с их прошлым.

На фоне этих политических и духовных реалий, которые Ясперс видит, наверное, лучше, чем любой другой современный философ, и нужно рассматривать его новую концепцию человечества и тезисы его философии. Когда-то Кант призвал историков написать историю во «всемирно-гражданском плане». Было бы нетрудно «доказать», что все философское творчество Ясперса — с самого начала, от «Психологии мировоззрений» (1919), и до всемирной истории философии³ — задумывалось именно в таком «плане». Если солидарность человечества нуждается в основе более прочной, нежели законный страх перед демоническими способностями человека, если новое всеобщее соседство всех стран мира должно привести к результату более обнадеживающему, нежели колоссальный прирост взаимной ненависти и практически повсеместной раздраженности всех против всех, то нам необходимо начать процесс взаимопонимания и самопрояснения в гигантских масштабах. И как предпосылкой для мирового правительства, по мнению Ясперса, должен стать отказ от суверенитета в пользу всемирной федеральной политической структуры, так и предпосылкой для этого взаимопонимания должен стать отказ — не от собственных традиций и национального прошлого, но от безусловного авторитета и всеобщей истинности, на которые традиция и прошлое всегда претендовали. Посредством именно такого разрыва —

не с традицией, но с авторитетом традиции — Ясперс вошел в философию. Его «Психология мировоззрений» отрицает абсолютность любой доктрины и заменяет ее всеобщей относительностью, в которой всякий конкретный философский смысл становится средством для индивидуального философствования. Скорлупа традиционного авторитета вскрыта, и великие смыслы прошлого начинают свободно и «играючи» общаться друг с другом, поскольку общаются с современным живым философствованием. В этой всеобщей коммуникации, скрепленной экзистенциальным опытом современного философа, все догматические метафизические смыслы распускаются в процессы, в размышления, которые — из-за их важности для моего современного существования и философствования — покидают отведенное им историческое место в хронологической цепи и входят в сферу духа, где все являются современниками. Любая моя мысль должна оставаться в постоянной коммуникации со всем, что уже было помыслено. Не только потому, что «в философии новизна — это аргумент против истинности», но и потому, что современная философия не может быть ничем иным, как «естественным и необходимым итогом западного мышления вплоть до настоящего момента, честным синтезом на основе принципа, достаточно широкого, чтобы вместить все, что в каком-то смысле истинно». Коммуникация и есть этот принцип; истина, которую нельзя постичь как догматический смысл, является как «экзистенциальная» субстанция, проясненная и артикулированная разумом, который сообщает себя и обращается к чужой разумности, который постижим сам и способен постичь все остальное. «*Existenz* (существование) разъясняется только разумом; разум получает содержание только от *Existenz*»⁴.

Существенность этих рассуждений для философского обоснования единства человечества очевидна: «безграничная коммуникация»⁵, которая одновременно обозначает и веру в постижимость всех истин, и добрую волю к искренности и внимательности как к первичному усло-

вию всякого человеческого общения, — одна, если не центральная, из идей философии Ясперса. Суть в том, что здесь впервые коммуникация понимается не как «выражение» мыслей и тем самым как нечто вторичное по отношению к самой мысли. Коммуникативна сама истина — она исчезает и не может быть понята вне коммуникации; в сфере «экзистенциального» истина и коммуникация суть одно. «Истина есть то, что нас объединяет»⁶. Лишь в коммуникации — как между современниками, так и между живыми и мертвыми — раскрывается истина.

Философия, понимающая истину и коммуникацию как одно и то же, покинула пресловутую башню чистого созерцания, сделанную из слоновой кости. Мышление становится практическим, хотя и не прагматическим; это уже своего рода межчеловеческая практика, а не занятие отдельного индивида в добровольном уединении. Ясперс, насколько я знаю, первый и единственный философ, который выступил против уединения, которому уединение представлялось «пагубным» и который осмелился «всякую мысль, всякий опыт, всякий смысл» испытать единственно под этим углом: «Что они значат для коммуникации? Они помогут или помешают коммуникации? Они заманивают в уединение или пробуждают к коммуникации?»⁷. Философия теряет и смирение перед теологией, и высокомерие перед обычной жизнью человека. Она становится *ancilla vitae* (служанкой жизни)⁸.

Эта позиция особенно существенна в рамках немецкой философской традиции. Кант — видимо, последний великий философ, который был совершенно уверен и в том, что его понимают, и в своей способности рассеять возможные недоразумения. Все знают реплику Гегеля на смертном одре: «Меня понимал всего один человек, да и тот неправильно» — *se non e vero, e bene trovato* (если это и неправда, то хорошо придумано). С тех пор растущее одиночество философов в мире, которому нет дела до философии, потому что он полностью заморожен наукой, привело к общеизвестной и часто обличаемой двусмыс-

ленности и неясности, которые многим кажутся типичными для немецкой философии и которые, безусловно, служат отличительным признаком всякого строго уединенного, некоммуникативного мышления. Результатом стало расхожее мнение, что ясность и величие — вещи несовместимые. Множество выступлений Ясперса после войны — его статьи, лекции, радиопередачи — все они направлялись сознательным стремлением к популяризации, к философскому разговору без технических терминов, то есть убеждением, что можно обращаться к разуму и «экзистенциальной» озабоченности в каждом человеке. С философской точки зрения это было возможно лишь потому, что истина и коммуникация понимались как одно и то же.

Для философского мышления заложенная в новой реальности человечества опасность состоит в том, что единство это, основанное на технических средствах коммуникации и насилия, взрывает все национальные традиции и погребает под обломками подлинные истоки всякого человеческого существования. Этот разрушительный процесс можно даже считать необходимой предпосылкой для окончательного взаимопонимания между людьми всех культур, цивилизаций, рас и наций. Его результатом может стать поверхностность, которая до неузнаваемости преобразит человека, каким мы его знаем за пять тысяч лет известной нам истории, — как если бы попросту исчезло как таковое то измерение глубины, без которого человеческое мышление, даже на уровне технической изобретательности, не может существовать. Такое нивелирование оказалось бы намного более радикальным, чем выравнивание по наименьшему общему знаменателю; оно в конечном счете привело бы к знаменателю, о котором мы сегодня даже и не догадываемся.

Пока истина понимается как нечто автономное и отдельное от ее выражения, как нечто само по себе себя не сообщающее и не обращающееся ни к разуму, ни к «экзистенциальному» опыту, — этот разрушительный процесс кажется почти неизбежным, автоматическим результатом

автоматизма техники, которая сделала мир единым и, в каком-то смысле, объединила человечество. Дело выглядит так, будто историческое прошлое каждой нации, в их крайнем разнообразии и разнородности, в их головокружительной пестроте и ошеломляющей чуждости друг для друга, суть всего лишь преграды на пути к чудовищно мелкому единству. Это, разумеется, иллюзия; если то измерение глубины, из которого развились современная наука и техника, когда-нибудь будет уничтожено, то вероятнее всего не уцелеет даже и новое техническое единство человечества. Таким образом, все, видимо, зависит от того, смогут ли национальные прошлые, в их исходной разнородности, вступить в общение друг с другом и, тем самым, пойти в ногу с глобальной системой коммуникации, покрывающей поверхность земли.

Именно в свете подобных размышлений Ясперс сделал великое историческое открытие, ставшее краеугольным камнем его философии истории — ее истоком и ее целью. Библейское представление, по которому все люди происходят от Адама и имеют общее происхождение и по которому все они идут к одной цели спасения и Страшного суда, — непознаваемо и недоказуемо. Христианская философия истории, от Августина до Гегеля, считала явление Христа поворотной точкой и центром всемирной истории. В таком виде она значима только для верующих христиан и, претендуя на общезначимый авторитет для всех, ведет к единству человечества не больше и не меньше, чем любой иной миф, который бы учил, например, о множественности начал и концов.

В отличие от этой и подобных философий истории, которые концепцию единой всемирной истории строят на основе исторического опыта одного народа или одной части мира, Ясперс открыл эмпирически данную историческую ось, которая дает всем народам «общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел

между 800 и 200 гг. до н.э.» — Конфуций и Лао-цзы в Китае, Упанишады и Будда в Индии, Заратустра в Персии, пророки в Палестине, Гомер, философы и трагики в Греции⁹. Для событий этой эпохи характерно, что они были совершенно между собой не связаны, что они стали истоком великих исторических мировых цивилизаций и что у этих истоков, при всем их несходстве, есть что-то непотворимо общее. Это своеобразное тождество можно рассматривать и определять по-разному: это то время, когда мифологии были отвергнуты или использованы как основания великих мировых религий с их представлением о едином трансцендентном Боге; когда всюду возникает философия; когда человек открывает Бытие как целое, а себя — как радикально отличного от всех прочих существ; когда впервые человек становится (говоря словами Августина) вопросом для себя самого, осознает сознание, начинает мыслить о мышлении; когда повсюду появляются великие личности, которые уже не воспринимают себя (и не хотят восприниматься другими) как всего лишь члены соответствующей общины, но считают себя индивидами и изобретают новые индивидуальные образы жизни — жизнь мудреца, жизнь пророка, жизнь отшельника, который удаляется от всякого общества в совершенно новую субъективность и духовность. Все основные категории нашего мышления и все основные принципы наших убеждений были созданы в этот период. Это было время, когда человечество впервые открыло человеческий удел на земле, так что начиная с тех пор голая хронологическая последовательность событий могла превратиться в рассказ, а рассказы могли быть переработаны в историю — многозначительный объект размышления и понимания. Таким образом, историческая ось человечества — это эпоха «примерно середины последнего тысячелетия до н.э., для которой все предшествующее было как бы подготовкой и с которой фактически, а часто и вполне сознательно соотносится все последующее. Мировая история человечества обрела здесь свою структуру. Эту ось мы не можем

считать единственной и раз навсегда данной, но это — ось всей предшествующей нашему времени краткой истории мира, то, что в сознании всех людей могло бы являть основу их единодушно признанного исторического единства. В этом случае реальное осевое время — воплощение той идеальной оси, вокруг которой движется объединенное человечество»¹⁰.

В такой перспективе новое единство человечества могло бы обрести свое собственное прошлое благодаря коммуникативной системе, в которой различные истоки человечества раскрылись бы в своей тождественности. Но эта тождественность — отнюдь не единообразие; как мужчина и женщина могут быть одним и тем же, а именно человеком, лишь будучи абсолютно отличны друг от друга, так и гражданин каждой страны может вступить в эту всемирную историю человечества лишь оставаясь тем, что он есть, и твердо этого держась. Гражданин мира, живущий под тиранией всемирной империи и говорящий и думающий на каком-то приукрашенном эсперанто, был бы не меньшим чудовищем, чем гермафродит. Связь между людьми — это, субъективно, «воля к безграничной коммуникации» и, объективно, факт универсальной понимаемости. Единство и солидарность человечества должны заключаться не во всеобщем соглашении о единой религии, или единой философии, или одной форме правления, но в вере, что многообразие указывает на тождественность, которую разнообразие одновременно и скрывает и раскрывает.

В осевую эпоху началось развитие великих мировых цивилизаций, вместе составляющих то, что мы обычно называем всемирной историей, и завершился период, который — из-за последующего развития — мы называем доисторическим. Если подумать о нашей собственной эпохе в категориях этой исторической схемы, то мы легко пришли бы к выводу, что возникновение человечества как осязаемой политической реальности знаменует конец того периода всемирной истории, который начался в осевую эпоху. Ясперс, в известном смысле, согла-

сен с широко распространенным взглядом, что наше время приходит к какому-то завершению, но он не согласен с апокалиптическими настроениями, обычно сопровождающими такой диагноз. «Мы живем так, словно стучимся в двери, которые еще закрыты»¹¹. Столь очевидный для нас конец лучше понимать как начало, глубочайший смысл которого мы еще не можем постичь. Наше настоящее — содержательным, а не только логическим образом — есть промежуток между уже-не и еще-не. Теперь, после конца всемирной истории, начинается история человечества. Во что она выльется, нам неизвестно. Подготовиться к ней мы можем с помощью философии человечества, центральным понятием которой стало бы ясперсовское понятие коммуникации. Эта философия не будет ни упразднять, ни даже критиковать великие философские системы прошлого в Индии, Китае и на Западе, но отнимет у них догматические метафизические претензии, как бы распустил их в ряды размышлений, которые встречаются и пересекаются, общаются друг с другом и в конечном счете сохраняют лишь то, что универсально сообщимо. Философия человечества отличается от философии человека утверждением того факта, что землю населяет не Человек, говорящий сам с собой в уединенном диалоге, но люди, говорящие и общающиеся друг с другом. Разумеется, философия человечества не может предписать никакого конкретного политического действия, но она могла бы понять политику как одну из великих сфер человеческой жизни (в отличие от всех предыдущих философий, которые, начиная с Платона, считали *bios politikos* (политический образ жизни) второразрядным образом жизни, а политику — неизбежным злом) или, по выражению Мэдисона, как «величайшее из размышлений о человеческой природе»¹².

Чтобы понять философскую значимость идеи человечества и мирового гражданства у Ясперса, нужно вспомнить идею человечества у Канта и понятие всемирной истории у Гегеля, поскольку на фоне именно этой тра-

диции ее следует рассматривать. Кант понимал человечество как возможный конечный итог истории. История, говорит он, не предлагала бы ничего кроме зрелища «безотрадной случайности» («*trostloses Ungefähr*»), не будь основательной надежды, что несвязные и непредсказуемые действия людей в конце концов приведут к возникновению человечества как политически единого сообщества и к полному развитию человечности человека. Глядя на действия человека «на великой мировой арене... находишь, что... все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению», и они могут приобрести смысл, лишь если мы предположим, что «в этом бессмысленном ходе человеческих дел» существует тайная «цель природы»¹³, действующая за спиной людей. Примечательно — и характерно для нашей традиции политической мысли, — что именно Кант, а не Гегель, первый ввел представление о хитроумной скрытой силе, чтобы отыскать в политической истории хоть какой-нибудь смысл. За этим стоит то же переживание, что и за словами Гамлета: «хоть мысли — наши, их исход — не наш», — с той лишь разницей, что это переживание было особенно унижительно для философии, в центре которой стояли автономия и достоинство человека. Для Канта человечество — это то идеальное состояние «когда-нибудь, очень не скоро», когда достоинство человека совпадет с человеческим уделом на земле. Но это идеальное состояние неизбежно покончит с политикой и политическим действием, как мы их знаем сегодня и о безумствах и суетности которых сообщает нам история. Кант предвидит отдаленное будущее, когда история прошлого действительно превратится в «воспитание человечества», по выражению Лессинга. Человеческая история тогда имела бы не больше интереса, чем история естественная, в которой мы рассматриваем нынешнее состояние каждого вида как его *telos*, содержащийся во всем предыдущем развитии, как его исход — в двойном смысле цели и завершения.

Для Гегеля человечество проявляется в «мировом духе»; в своей сути он всегда налицо в одной из стадий своего исторического развития, но никогда не может стать политической реальностью. Он тоже руководим скрытой хитроумной силой; но гегелевская «хитрость разума» не похожа на кантовскую «цель природы», поскольку постижима только для созерцательного взгляда философа, который единственный видит смысл в цепи бессмысленных и по видимости произвольных событий. Кульминацией всемирной истории оказывается не фактическое возникновение человечества, а тот момент, когда мировой дух обретает самосознание в философии, когда Абсолют наконец открывается мышлению. В произведениях Гегеля у понятий всемирной истории, мирового духа и человечества практически нет политических коннотаций, несмотря на сильные политические увлечения молодого Гегеля. Эти понятия немедленно — и вполне уместно — заняли руководящее место в исторических науках, но не оказали сколько-нибудь заметного влияния на науку политическую. Только у Маркса, решившего «поставить Гегеля с головы на ноги», то есть превратить объяснение истории в делание истории, эти понятия обнаружили свою политическую значимость. Но это уже совсем другая история.

Очевидно, что сколь бы отдаленным или близким ни было осуществление человечества, гражданином мира можно быть только в рамках категорий Канта. Самое лучшее, на что может рассчитывать индивид в гегелевской системе исторического откровения мирового духа, — это иметь счастье родиться среди нужного народа в нужный исторический момент, так чтобы его рождение совпало с откровением мирового духа в данный конкретный период. Быть членом исторического человечества для Гегеля означало быть греком, а не варваром в пятом веке до н.э., римлянином, а не греком в первых веках нашей эры, христианином, а не евреем в Средние века и так далее.

В отличие от Канта, понятие человечества и всемирной истории у Ясперса — понятие историческое; в

отличие от Гегеля — политическое. В известном смысле оно сочетает глубину исторического опыта у Гегеля с огромной политической мудростью Канта. Но решающую роль играет то, что отличает Ясперса от них обоих. Он не верит ни в «безотрадную случайность» политического действия и безумств исторической хроники, ни в существование тайной хитроумной силы, влекущей человека к мудрости. Он отказался от кантовской идеи «доброй воли», которая, основанная на разуме, неспособна к действию¹⁴. Он порвал и с отчаянием, и с утешениями немецкого философского идеализма. Если философия должна стать *ancilla vitae*, то ясно, какую функцию она должна на себя взять: говоря словами Канта, она должна нести не шлейф за своей милостивой госпожой, но факел перед ней¹⁵.

История человечества, которую предвидит Ясперс, — это не всемирная история Гегеля, когда мировой дух использует и пожирает страну за страной, народ за народом на этапах своего последовательного развертывания. В своей нынешней реальности единство человечества несколько не похоже и на утешение или возмещение за всю историю прошлого, на что надеялся Кант. С политической точки зрения, новое хрупкое единство, созданное техническим господством над планетой, можно гарантировать лишь в рамках универсальных взаимных соглашений, которые бы в итоге привели ко всемирной федеративной структуре. Для этого политическая философия вряд ли может сделать больше, чем описать и предписать новый принцип политического действия. Как — согласно Канту — на войне не должно происходить ничего, что сделало бы невозможным будущий мир и примирение, точно так же — согласно следствиям из философии Ясперса — сегодня в политике не должно происходить ничего, что было бы несовместимо с фактически существующей солидарностью человечества. В длительной перспективе это означает, что войну нужно изъять из арсенала политических средств — не только потому, что возможность атомной войны угрожает существо-

ванию всего человечества, но потому, что все человечество непосредственно и прямо затрагивает всякая война, сколь угодно ограниченная территориально и по применяемым средствам. Отмена войны, подобно отмене множественности суверенных государств, таит свои собственные специфические угрозы; армии, с их старыми традициями и более или менее соблюдаемыми кодексами чести, уступят место федеральным полицейским силам, а наш опыт в современных полицейских государствах и при тоталитарных режимах, в которых прежняя власть армии ступала перед растущим всемогуществом полиции, вряд ли внушает излишний оптимизм относительно такой перспективы. Однако все это по-прежнему остается делом отдаленного будущего.

Примечания

¹ *K. Jaspers. Origin and Goal of History, 1953, pp. 193 ff. (Карл Ясперс. Смысл и назначение истории (пер. М. И. Левиной). — М., 1991. С. 210.)*

² *Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). (Иммануил Кант. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (пер. И. А. Шапиро). Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994, т. 8. С. 27.)*

³ См.: *K. Jaspers. The Great Philosophers, vol. I, 1962, vol. II, 1966.*

⁴ *K. Jaspers. Reason and Existence. — New York, 1955, p.67.*

⁵ «Grenzenlose Kommunikation» — термин, который встречается почти во всех произведениях Ясперса.

⁶ Ср. «Vom lebendigen Geist der Universität»(1946) // *Rechenschaft und Ausblick. — Muenchen, 1951. S. 185.*

⁷ Ср. «Über meine Philosophie» (1941) // *Op. cit. SS. 350, 352.*

⁸ Ясперс не использует этого выражения. Он часто говорит, что философствование — это «внутреннее действие», практика и так далее. Здесь не место обсуждать соотношение мышления и жизни. Но следующая цитата показывает, в каком смысле можно считать законным мое интерпретирующее употребление выражения *ancilla vitae*: «Was im denkenden Leben getan werden muss, dem soll ein Philosophieren dienen, das erinnernd und vorausgreifend die Wahrheit offenbar macht» (Тому, что должно быть сделано в мыслящей жизни, обязано служить философствование, которая, напоминая и предвосхищая, делает истину явной).

⁹ *K. Jaspers. Origin*, pp.1f. (*Карл Ясперс. Смысл и назначение истории.* — М., 1991. С. 32.)

¹⁰ Там же, с. 268–269 (pp. 262f).

¹¹ «*Vom Europaeischen Geist*» (1946) // *Rechenschaft und Ausblick*. S. 260.

¹² *The Federalist*, № 51.

¹³ *Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht* (1784) (*Иммануил Кант. Идея всеобщей истории...* С. 13.).

¹⁴ «...общая, основанная на разуме воля, почитаемая, но на практике бессильная» // *Zum ewigen Frieden* (1795) (*Иммануил Кант. К вечному миру* (пер. А. Гулыги) . Собр. соч. Т. 7, с. 32).

¹⁵ Там же, с. 36.

Исак Динесен 1885–1963

Les grandes passions sont rares comme les chefs-d'oeuvre.

(Великие страсти встречаются так же редко, как и шедевры.)

Бальзак

Баронесса Карен Бликсен, урожденная Карен Христенсе Динесен (в семье ее называли Танне, а любовник и вслед за ним друзья — Таня), — датская писательница высочайшего ранга, которая писала по-английски из верности погибшему любовнику и, с добрым старинным кокетством, полускрывала, полуобъявляла свое авторство, выставляя перед своей девичьей фамилией мужское имя «Исак» — тот, кто смеется. Предполагалось, что смех позаботится о нескольких досадных проблемах, наименее серьезной из которых было, наверное, ее твердое убеждение, что женщине не пристало быть писателем, то есть публичной фигурой: свет, освещающий публичную сферу, слишком резок, чтобы быть лестным. (Здесь у нее имелся личный опыт: ее мать была суфражисткой, активно борющейся за избирательное право для женщин, и, видимо, одной из тех выдающихся женщин, которые никогда не искусят мужчину их соблазнить.) В двадцать лет она написала и опубликовала несколько рассказов, но, несмотря на поощрения и похвалы, сразу же решила бросить это занятие. «Ни разу в жизни» ей «не захотелось стать писателем», она испытывала «интуитивный страх попасть в ловушку», а любая профессия, неизменно предписывающая человеку определенную роль в жизни, оказалась бы ловушкой, отгородив ее от бесконечных возможностей самой жизни. Ей было далеко за

сорок, когда она начала писать профессионально, и почти пятьдесят, когда вышла ее первая книга — «Семь готических историй». В то время она поняла (как мы знаем из рассказа «Сновидцы»), что главная ловушка в жизни — это собственная личность: «я уже не буду одним человеком... никогда уже не вложу я всю душу, всю жизнь в одну женщину», — и что лучший совет, какой можешь дать друзьям (например, Марку Кокозе в рассказе), — это не беспокоиться «слишком о Марке Кокозе», поскольку это значит стать «его пленником и рабом»*. Таким образом, ловушкой было не столько сочинительство или профессиональное сочинительство, сколько серьезное к себе отношение и отождествление женщины и писательницы, личность которой неизбежно закрепляется публично. То обстоятельство, что скорбь по утраченным в Африке собственной жизни и любовнику сделала ее писательницей и подарила ей своего рода вторую жизнь, правильней всего было понять как шутку; и «Бог любит шутки» стало ее девизом на вторую половину жизни. (Она любила жить с девизами: начала с *navigare necesse est, vivere non necesse est* — «плыть обязательно, жить не обязательно», а потом переняла у Денниса Финч-Хэттона его *Je responderay* — «Я отвечу и дам отчет»).

Но не только страх угодить в ловушку заставлял ее в одном интервью за другим настойчиво защищаться против расхожего мнения о себе как о прирожденном писателе и «творце». Дело в том, что у нее никогда не было ни честолюбия, ни особенной тяги к писательству, не говоря уже о том, чтобы быть *писательницей*; то небольшое, что написано в Африке, можно вынести за скобки, как служившее лишь для того, чтобы «в пору засухи» (во всех смыслах слова) рассеивать ее тревоги за ферму и развеивать скуку, когда не было другой работы. Лишь однажды она «написала что-то художественное ради денег», и хотя «Ангелы-мстители» действительно принесли ей денег, результат оказался «ужасным». Нет — писать она начала, просто «чтобы зара-

* Перевод Е. Суриц.

ботать на жизнь», а «умела она только две вещи — готовить и... может быть, писать». Готовить она выучилась в Париже и позже в Африке, чтобы радовать друзей, а чтобы развлекать друзей и туземцев, она научилась рассказывать истории. «Если бы она могла остаться в Африке, она бы никогда не стала писателем». Так как «moi, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elle-même qui m'intéresse, et la façon de la raconter» («я всего лишь рассказчица. Мне интересна только история и как ее рассказать»). Чтобы начать, ей были нужны только жизнь и мир — чуть ли не любой вид мира или среды; ибо мир полон историй, событий и происшествий и странных случаев, которые только и ждут, чтобы их рассказали, и причина, почему они обычно остаются не рассказаны, согласно Исаак Динесен, — лишь отсутствие воображения: ибо только сумев вообразить то, что случилось, и повторить это в воображении, вы увидите истории, и только имея терпение рассказывать их снова и снова («Je me les raconte et reraconte»), вы сможете рассказать их хорошо. Этим она, конечно, занималась всю жизнь; но не затем, чтобы стать *писательницей*, и даже не затем, чтобы стать одним из тех мудрых и профессиональных рассказчиков, каких мы встречаем у нее в книгах. Не повторяя жизнь в воображении, нельзя быть вполне живым, «отсутствие воображения» мешает людям «существовать». «Храни верность истории, — составляет один из ее рассказчиков ученика, — храни вечную и неуклончивую верность истории», — и это значит ни много ни мало как: храни верность жизни, не выдумывай, а принимай то, что дает тебе жизнь, покажи себя достойным всего, что случается, вспоминая это и обдумывая, и тем самым — повторяя в воображении; вот так можно оставаться живым. А жить, то есть оставаться вполне живой, очень рано стало и до конца осталось ее единственной целью и желанием. «Жизнь моя, я не отпущу тебя, доколе не благословишь меня, но благослови меня — и я тебя отпущу»*. На-

* Перевод М. Ковалёвой.

града за рассказывание — это и есть способность отпустить: «Когда рассказчик верен... истории, тогда, в конце, заговорит тишина. Если предать историю, тишина — всего лишь пустота. Но мы, хранящие верность, когда произнесем последнее слово, услышим голос тишины».

Для этого, безусловно, требуется мастерство, и в этом смысле рассказывание — не просто часть жизни, но может стать самостоятельным искусством. Чтобы стать художником, требуются еще и время, и известная отрешенность от одуряющего, опьяняющего процесса самого проживания, сохранять которую в самой гуще жизни, видимо, способен только прирожденный художник. Впрочем, в ее случае жизнь как таковая от писательской жизни отделена резкой чертой. Лишь потеряв все, прежде составлявшее ее жизнь: дом в Африке и любовника, — вернувшись в Рунгстедлунд полной «неудачницей», не привезя с собой ничего, кроме тоски, скорби и воспоминаний, она стала художником и — чего с ней никогда не случилось бы в иных обстоятельствах — «преуспела»: «Бог любит шутки», и божественные шутки, как хорошо знали греки, часто бывают жестоки. Созданное ею уникально в современной литературе, зато сопоставимо с некоторыми книгами девятнадцатого века — анекдотами и рассказами Генриха Клейста и рассказами Иоганна Петера Гебеля (прежде всего вспоминается «Unverhofftes Wiedersehen» («Нечаянная встреча»)). Эвдора Уэлти сформулировала суть дела в одной краткой и предельно точной фразе: «Историю она превращала в эссенцию; эссенцию — в эликсир; а из эликсира снова принималась варить историю».

Связь жизни художника с его творчеством — всегда источник сложных проблем, и наша жажда увидеть записанным, показанным и публично обсуждаемым то, что прежде было исключительно личным делом и никого постороннего не касалось, — возможно, менее законна, нежели наше любопытство готово признать. К сожалению, в связи с книгой Пармении Майджел («*Titania*. Биография Исак Динесен» — *Parmenia Migel. «Titania. A Biography*

of Isak Dinesen». — Random House, 1967), встают вопросы иного порядка. Сказать, что это сочинение неясного жанра, было бы еще очень мягко, и хотя пять лет разысканий буд-то бы предоставили «достаточно материала... для фундаментальной биографии», обычно мы находим всего лишь фрагменты прежде изданного материала — цитаты, взятые либо из книг и интервью самой героини, либо из книги «Сборник памяти Исаак Динесен» (*Isak Dinesen: A Memorial*. Random House, 1967). О тех немногих фактах, которые обнародованы впервые, говорится с неряшливой некомпетентностью, которую любой редактор был бы обязан вымарать. (О человеке, который собирается покончить с собой (о ее отце), вряд ли можно сказать, что «у него было какое-то предчувствие... близкой смерти»; на с. 38 читаем, что ее первая любовь «останется неназванной», — однако ж не остается, и на с. 210 мы узнаем, кто это был; нам мимоходом сообщают, что ее отец «сочувствовал коммунарам и имел левые убеждения», а затем — со слов его сестры, — что «его глубоко потрясли ужасы, которые он наблюдал во время Парижской коммуны». Человек избавился от иллюзий, заключили бы мы, если бы из вышеупомянутого «Сборника» не знали, что позднее он написал книгу мемуаров, «в которой... воздавал должное патриотизму и идеализму коммунаров». Его сын подтверждает, что он сочувствовал Коммуне, и добавляет, что «в парламенте его партией были левые»). Но хуже небрежности — неуместная *delicatesse* (тактичность) относительно самого существенного нового факта, сообщенного в книге, — относительно ее венерической болезни: муж, с которым она развелась, но чье имя и титул сохранила (ради, как предполагает ее биограф, «удовольствия слышать обращение “баронесса”»), «оставил ей в наследство болезнь» — и от ее последствий она страдала до конца жизни. Несомненно, история ее болезни была бы очень интересна; ее секретарь рассказывает, до какой степени ее жизнь уходила на «героическую борьбу против неодолимых сил болезни... как у человека, сражающегося с лавиной». Но хуже всего регулярное, наивное нахальство,

столь типичное для профессиональных обожателей, очутившихся среди знаменитостей; Хемингуэй, вполне великодушно заявивший в нобелевской речи, что премию следовало дать «прекрасной писательнице Исаак Динесен», будто бы «не мог избавиться от зависти к самообладанию и утонченности Тани» и «был вынужден убивать, чтобы доказать свою мужественность, искоренить неуверенность, которую он так и не победил».

Все это было бы совершенно незачем говорить, да и всю затею лучше было бы обойти молчанием, если бы не то печальное обстоятельство, что, если можно так выразиться, заказала эту биографию сама Исаак Динесен (или баронесса Карен Бликсен?) — она просиживала с миссис Майджел часы и дни напролет, давая наставления, и незадолго до смерти напомнила ей еще раз о «моей книге», взяв обещание закончить ее, «как только я умру». Что ж, ни тщеславие, ни потребность в поклонении (грустном суррогате того высшего подтверждения человеческого бытия, какое может дать только любовь, взаимная любовь), не входят в число смертных грехов; но они оказываются непревзойденными советчиками, когда нам нужна подсказка, чтобы выставить себя на посмешище.

Никто, разумеется, не смог бы рассказать историю ее жизни так, как рассказала бы она сама, и вопрос, почему она не написала автобиографию, остается настолько же интригующим, насколько и безответным. (Как жаль, что ее биограф, судя по всему, ни разу не задала ей этого очевидного вопроса). Дело в том, что книга «Прощай, Африка», которую часто называют автобиографической, удивительно немногословна и хранит молчание чуть ли не обо всех темах, которые непременно затронул бы ее биограф. Она ничего не сообщает о несчастном браке и разводе, и только внимательный читатель догадается, что Деннис Финч-Хэттон был не просто частым гостем и другом. Более того, эта книга, как заметил Роберт Лангбаум (безусловно, лучший критик из писавших о Динесен), — «настоящая пастораль, возможно, лучшая прозаическая

пастораль нашего времени»; а будучи пасторалью и лишённая всякого драматизма (даже в рассказе о гибели Денниса Финч-Хэттона в авиакатастрофе и о последних безутешных неделях «на пустых ящиках в опустошенном доме»*), книга включает множество историй, но лишь намекает — и то самым косвенным, неуловимым образом — на подспудную историю о *grande passion*, которая служила тогда и, видимо, до самого конца источником ее сочинительства. Ни в Африке, ни в любой другой период своей жизни она ничего не скрывала; она, судя по всему, гордилась, что она любовница этого человека — который в ее описании остается странно безжизненным. Но в «Прощай, Африка» она признает их отношения лишь косвенно — «у него не было другого дома в Африке, кроме моей фермы, и он жил у меня в перерывах между своими сафари», и когда он возвращался, ферма «одаряла его всем, что там было; она говорила с ним — как умеют говорить кофейные плантации, когда после первых проливных дождей они стоят, промокшие насквозь, облитые белоснежными цветами»; тогда «мне тут же становились слышны голоса всех вещей на нашей ферме, наперебой говорящих о своей истинной сущности». А она, придумав «много всяких историй в его отсутствие», «усаживалась на пол, скрестив ноги — как положено Шахразаде»**.

Называя себя в этом контексте Шахразадой, она вкладывала в это слово больше, чем критики, которые впоследствии подхватили и развили ее намек, — больше, чем просто сочинение историй, чем «*Moi, je suis une conteuse et rien qu'une conteuse*». В «Тысяче и одной ночи» (истории которой «она ставила выше всего остального») не только коротали время рассказами; эти рассказы еще и произвели на свет трех младенцев. А ее любовник, который, «приехав на ферму, всегда спрашивал меня: “Есть у тебя новая сказка?”»**, имел что-то общее с арабским ца-

* Перевод М. Салье.

** Перевод М. Ковалёвой.

рем, который, «мучившийся бессонницей, обрадовался, что послушает рассказ»*. Деннис Финч-Хэттон и его друг, Беркли Коул, принадлежали к тому поколению молодых людей, которых Первая мировая война навсегда отучила терпеть условности и исполнять обязанности повседневной жизни, строить карьеру и играть свою роль в обществе, наводившем на них безумную скуку. Одни стали революционерами и жили в сказочной стране будущего; другие, напротив, выбрали сказочную страну былого и жили так, словно их мир «существовал лишь в прошлом»**. Их объединяла глубокая убежденность в том, что «они были ... людьми не нашего века»**. (Говоря политически, их можно назвать антилибералами, поскольку либерализм означает приятие мира, как он есть, вместе с надеждой на его «прогресс»; историки знают, до какой степени совпадают консервативная и революционная критика буржуазного мира). В обоих случаях они предпочитали стать «изгоями» и «дезертирами», согласными «расплачиваться за свое своеволие»**, нежели осесть и завести семью. Как бы то ни было, Деннис Финч-Хэттон приходил и уходил когда вздумается, и ясно, что ни о чем он не думал меньше, чем об узах брака. Привязать его и заставить вернуться не могло ничто кроме пламени страсти, а надежнейшим способом не дать пламени угаснуть от времени и неизбежного повторения, от слишком хорошего знакомства друг с другом и знания всех историй, была неистощимость в придумывании новых. Несомненно, она боялась прискучить не меньше, чем Шахразада, не меньше той сознавая, что неумение развлечь станет ее гибелью.

Отсюда *la grande passion* — с еще дикой, еще неприрученной Африкой в качестве идеальной декорации. Там можно было провести границу «между добропорядочностью и благопристойностью и разделить наших знакомых — и людей и животных — по этому принципу. Домашних жи-

* Перевод М. Салье.

** Перевод М. Ковалёвой.

вотных мы занесли в разряд добропорядочных, а диких — в разряд благопристойных, и считали, что если существование и престиж первых зависят от отношений с их сообществом, то вторые находятся в непосредственном отношении с Богом. Свиньи и домашняя птица, решили мы, достойны нашего уважения, если честно возвращают то, что в них вложено, и ведут себя соответственно ожиданиям... Себя мы отнесли к диким животным, с грустью признав недостаточность наших взносов сообществу (и нашим кредиторам), но понимая, что мы ни за что бы не сумели, даже ради самого горячего одобрения со стороны ближних, отказаться от того прямого соприкосновения с Богом, которое роднило нас с бегемотами и фламинго».

В мире эмоций *la grande passion* так же разрушительна по отношению к социальным нормам и добропорядочности, так же высокомерна, как изгои и дезертиры — по отношению к тому цивилизованному обществу, из которого они вышли. Но жизнь проживается в обществе, и, следовательно, любовь (не романтическая любовь, разумеется, лишь готовящая сцену для супружеского счастья) тоже разрушительна для жизни, как мы знаем от знаменитых любовников в истории и литературе, которые все кончили плохо. Уход от общества — не означал ли он возможность не только страсти, но и страстной жизни? Не затем ли она уехала из Дании — чтобы окунуться в жизнь, не защищенную обществом? «Что же меня заставило отдать сердце Африке?» — спрашивала она, и ответ прозвучал в песне «Учителя», чьи «слова были светильником моим ногам и светом моему пути» —

Кто почестей бежит
И любит жить на солнце,
Себе сам ищет пищи
И рад тому, чем сыт,
Сюда иди, сюда иди;
Здесь ты не встретишь
Врага иного,
Кроме зимы с ненастьем.

И если так бывает,
Что станешь вдруг ослом
И, как осел упрямый,
Покой и роскошь бросишь,
Сюда, ко мне, сюда, ко мне,
И здесь увидишь
Глупцов таких же,
Коли придешь ко мне¹.

Шахразада, в полном смысле этого имени, жившая среди «глупцов» Шекспира, которые бегут почестей и любят жить на солнце, отыскавшая место «в девяти тысячах футов над уровнем моря», откуда можно смеяться «над стремлением новоприезжих, церковных миссий, деловых людей и самого правительства — превратить Африку в добропорядочный континент», занимавшаяся только защитой туземцев, диких животных и еще более диких изгоев и дезертиров из Европы, авантюристов, ставших гидами и проводниками на сафари, «невинных как до грехопадения», — вот такой она хотела быть, так она хотела жить и такой она казалась сама себе. Отсюда не следует, что такой же она казалась и другим, и в частности — своему любовнику. Он называл ее Таня, а потом добавил еще одно имя — Титания. («В здешних людях и в этой земле столько магии», — сказала она ему; и Деннис «улыбнулся с нежной снисходительностью: “Магия не в людях, не в земле, а в глазах того, кто смотрит... Ты принесла сюда собственную магию, Таня... Титания”».) Это имя Пармения Майджел взяла названием своей книги, и это было бы хорошее название, если бы она еще и помнила, что за этим именем кроется не просто Королева фей и ее «магия». Вечно цитировавшие друг другу Шекспира любовники, в разговоре которых имя это впервые прозвучало, его полный смысл, разумеется, знали; они знали, что Королева фей преспокойно влюбилась в Основу и что свою магическую силу она оценивала не очень реалистично:

«Очищу твою смертную дебелость —
И станешь легким, как воздушный дух».

Основа, однако ж, в воздушного духа не превратился, и слова Пака точно выражают практическую суть дела:

«В чудовище Титания влюбилась...
Проснувшись, враз ослом увлечена»².

Беда в том, что магия и в ее случае оказалось крайне неэффективной. Причиной разразившейся катастрофы стала она сама, когда решила остаться на ферме, хотя и знала, что «выращивать кофе на такой высоте... нелегко, и большой прибыли эта плантация»* не принесет, а в довершение всего «о кофе она знала или узнала немного, но питала неколебимую уверенность, что интуиция подскажет ей, что делать», как после ее смерти в пронизательных и нежных воспоминаниях написал ее брат. Лишь когда ей пришлось покинуть ту землю, которая долгих семнадцать лет, благодаря финансовой поддержке со стороны семьи, позволяла ей оставаться королевой, Королевой фей, перед ней забрезжила истина. Вспоминая, уже издавека, своего африканского повара Каманте, она писала: «когда Великий шеф-повар на глазах у всех шествует в глубокой задумчивости, люди видят только тщедушного, колченогого туземца из племени кикуйю, с плоским неподвижным лицом»*. Да — все люди, кроме нее, непрерывно повторявшей все виденное в магии воображения, из которой растут рассказы. Суть дела, однако же, в том, что даже сама эта диспропорция, когда она выходит на свет, тоже может стать материалом для рассказа. Так, мы снова встречаем Титанию в «Сновидцах», только теперь она носит имя «Донна Кихота Ламанчская» и напоминает мудрому старому еврею, играющему в рассказе роль Пака, тех «танцующих змей», которых он когда-то видел в Индии: «но в тебе совершенно нет никакого яда, и если ты кого и можешь убить — то несоразмерной силой объятий... И глядя, как ты собираешься в кольца, окружаешь, обнимаешь и

* Перевод М. Ковалёвой.

в конце концов давишь крошечную мышку, право, можно живот надорвать от смеха»*. В каком-то смысле именно такое чувство испытываешь, читая страницу за страницей об «успехах» в ее жизни после Африки и о том, как она ими упивалась, невероятно их преувеличивая — когда столько энергии, столько страсти тратилось на звание «книги месяца» какого-нибудь книжного клуба и почетное членство в престижных обществах, когда прежнее трезвое знание, что скорбь лучше пустоты, что «между горем и пустотой я выберу горе» (Фолкнер), в итоге оказалось вознаграждено горстью призов, премий и званий. В ретроспективе все это, конечно, грустно; но само зрелище было, видимо, почти комедией.

Рассказы спасли ее любовь — и рассказы спасли ей жизнь, когда разразилась катастрофа. «Всякое горе переносимо, если вставить его в рассказ или рассказать о нем». Рассказ открывает смысл того, что иначе осталось бы невыносимой чередой голых случайностей. «Тихий, всеобъемлющий гений смирения», он же гений истинной веры (узнав о смерти Денниса Финч-Хэттона, ее слуга араб сказал «Бог велик» — как в еврейском кадише, молитве об умершем, читаемой ближайшими родственниками, говорится лишь: «Да святится имя Его»), — рождается из рассказа, так как, повторенные в воображении, случайности становятся тем, что она назвала бы «судьбой». Настолько слиться со своей судьбой, что никто уже не отличит танцора от танца, что ответом на вопрос «Кто вы?» станут слова кардинала «Позвольте... ответить вам по примеру древних и рассказать историю», — вот единственное стремление, достойное того факта, что нам подарена жизнь. Оно же называется гордостью, и истинная граница между людьми — в том, способны ли они «полюбить свою судьбу» или же «считают успехом то, что как успех расценивают по текущему курсу другие. Они трепещут перед своей судьбой — и не без причины». В сущности, все ее ис-

* Перевод *М. Ковалёвой*.

тории — «анекдоты судьбы»: раз за разом они рассказывают, как в итоге мы получаем право судить; или, иными словами, как мы выбираем одно из «двух направлений мыслей», которые есть у «всякого человека неглупого... Первое: что мне делать в следующую минуту, или нынче ночью, наутро, завтра вечером? И второе: для чего создал Бог мир, и море, и пустыню, коня, ветер, женщину, и янтарь, и вино, и рыбу?»*.

Действительно, рассказывание открывает смысл и при этом не впадает в ошибку, пытаясь этот смысл определить; оно заставляет смириться и примириться с жизнью как она есть, и можно даже поверить, что оно имплицитно содержит то последнее слово, какого мы ждем от «судного дня». И все же, если вслушаться в «философию» рассказывания Исак Динесен и поразмыслить в свете этой философии о ее жизни, нельзя не признать, что малейшее недоразумение, малейший сдвиг акцента в неверную сторону неизбежно все погубит. Если верно, как предполагает ее «философия», что та жизнь, которую нельзя превратить в рассказ, вообще не заслуживает внимания, то не следует ли из этого, что жизнь можно — и даже нужно — уже и проживать как рассказ, что наш жизненный долг — дать этому рассказу сбыться? «Гордость, — написала она как-то в записной книжке, — это вера в ту идею, которая была у Бога, когда он нас создавал. Гордый человек сознает эту идею и надеется ее осуществить». Из того, что нам теперь известно о начале ее жизни, представляется вполне ясным, что именно это она в молодости и пыталась сделать — «осуществить идею» и предвосхитить свою судьбу, претворив старый рассказ в реальность. Эта идея досталась ей в наследство от отца, которого она очень любила. Его смерть (ей тогда было десять лет) стала ее первым большим горем, а когда она узнала, что он покончил с собой, это стало первым большим потрясением, избавиться от которого она не захотела, — и история, которую она решила разыграть в

* Перевод М. Ковалёвой.

своей жизни, была задумана как продолжение истории ее отца. То была история о «une princesse de conte de fees (принцессе из волшебной сказки), которую все обожали», которую он узнал и полюбил до своей женитьбы и которая в возрасте двадцати лет внезапно умерла. Отец говорил ей об этом, а когда он умер, его сестра предположила, что после смерти той девушки он так и не оправился и что причиной его самоубийства стала неисцелимая скорбь. Девушка эта, как выяснилось, ее отцу приходилась кузиной, и с тех пор самым заветным желанием дочери стала причастность к этой линии отцовской семьи — к датской аристократии, и притом «породе совершенно иной», нежели ее собственная среда, как сообщает ее брат. Неудивительно, что одна из представительниц этой линии, племянница умершей девушки, стала ее ближайшей подругой, а когда «она влюбилась впервые и, по ее словам, действительно навсегда», то предметом любви оказался ее троюродный брат, Ханс Бликсен, племянник умершей девушки. А так как он не обращал на нее внимания, то — к горю и изумлению почти всех своих близких — она решила (хотя ей было уже двадцать семь лет и она могла бы быть разумнее) выйти замуж за его близнеца и вместе с ним уехать в Африку незадолго до начала Первой мировой войны. Последовали за этим события мелкие и грязные — совсем не такой материал, какой можно превратить в историю или хотя бы вставить в рассказ. (Она разошлась с мужем сразу после войны и получила развод в 1923.)

Или все-таки такой? Насколько мне известно, она не написала рассказа об этом нелепом браке, но написала несколько вещей о том, что для нее, видимо, было очевидной моралью ее молодых безумств, — о том, какой «грех» — осуществлять истории, какой «грех» — вмешиваться в жизнь по умышленной схеме, вместо того, чтобы терпеливо ждать, чтобы история сложилась сама собой; выдумывать и потом пытаться жить в соответствии с выдумкой вместо того, чтобы повторять в воображении. Самый ранний из этих рассказов — «Поэт» (в «Семи готических ис-

ториях»); два других написаны около двадцати пяти лет спустя (в биографии Пармении Майджел, к сожалению, нет хронологической таблицы) — «Бессмертная история» (в «Анекдотах судьбы») и «Эхо» (в «Последних рассказах»). В первом говорится о встрече молодого поэта крестьянского происхождения и его высокопоставленного покровителя, пожилого господина, который в молодости подпал под очарование Веймара и «великого тайного советника Гёте», в результате чего вне поэзии «не существовало для него истинного идеала»*. Увы, самые высокие устремления никогда еще не делали человека поэтом, и когда он понял, «что поэзия войдет в его жизнь извне», он выбрал себе роль «мецената», начал искать «великого поэта», достойного его попечения и отыскивал его в удобной близости — в своем собственном городе. Но, настоящий меценат, так хорошо и так давно разбираясь в поэзии, он никак не мог ограничиться выдачей денег; он считал своим долгом обеспечить великие трагедии и невзгоды, из которых, как он знал, великая поэзия черпает самое чистое вдохновение. Соответственно, он обзавелся молодой женой и способствовал тому, чтобы два его молодых питомца полюбили друг друга без всякой надежды на брак. Развязка довольно-таки кровавая: молодой поэт стреляет в своего благодетеля, и пока старик в предсмертном бреде грезит о Гёте и Веймаре, женщина, словно в пророческом озарении видя своего любовника «с петлей на шее», старика приканчивает. «Ему понадобилось, чтобы мир был прекрасен», и он захотел колдовством навести на него красоту, сказала она себе. «Ты! — крикнула она. — Поэт!»*.

Первоклассную иронию «Поэта» лучше всех оценят, наверное, те, кто понимает суть немецкого *Bildung* (образования) и его прискорбной связи с Гёте так же хорошо, как сама писательница. (В рассказе есть несколько аллюзий на стихотворения Гёте и Гейне и на сделанный Фоссом перевод Гомера. Рассказ можно было бы прочесть

* Перевод М. Ковалёвой.

и как описание пороков *Bildung*.) «Бессмертная история», напротив, задумана и написана в манере легенды. Ее герой — «баснословно богатый чаоторговец» из Кантона, по самым прозаическим причинам «уверенный в своем всемогуществе», — лишь в конце жизни встречается с книгами. Ему не нравится, что в книгах говорится о никогда не происходивших событиях, и он впадает в настоящее бешенство, когда узнает, что единственная известная ему история — о моряке, сошедшем на берег, встретившем старого господина, «самого богатого человека» в городе, улышавшем от него просьбу «как следует постараться» в постели с молодой женой старика, чтобы тот смог наконец обрести сына, и получившем за услугу монету в пять гиней, — «никогда не случалась и никогда не случится, потому-то ее и рассказывают». Тогда старик отправляется на поиски моряка, чтобы история, которую рассказывают во всех портах по всему миру, стала правдой. И все вроде бы идет хорошо — кроме того, что наутро молодой моряк отказывается признать хоть какое-то сходство между этой историей и тем, что случилось с ним самим этой ночью, отказывается взять пять гиней и оставляет героине эпизода свое единственное сокровище — «большую, блестящую розовую раковину», о которой он думает, что «быть может, другой такой нет на всем свете».

«Эхо», последний рассказ из этой категории, — это позднее продолжение «Сновидцев» из «Готических историй», истории о Пеллегрине Леони. «Певица, что потеряла голос»*, в своих скитаниях слышит его снова от мальчика Эмануэле, которого она превращает в свое подобие, чтобы ее мечта, ее лучшая и самая бескорыстная мечта сбылась — чтобы воскрес голос, приносивший людям столько наслаждения. Роберт Лангбаум, которого я уже упоминала, пишет, что здесь «Исак Динесен направила обвиняющий перст против себя самой» и что это рассказ, как указывают, во всяком случае, первые страницы, — «о кан-

* Перевод Н. Киямовой.

нибализме». Однако ничем в рассказе не подтверждается, будто певица «питалась [мальчиком], чтобы восстановить собственную молодость и воскресить Пеллегрину Леони, которую она похоронила в Милане за двенадцать лет до того». (Самый выбор наследником именно мальчика отменяет такую интерпретацию). Вывод самой певицы — «И тогда... голос Пеллегрини Леони умолкнет». Мальчик, прежде чем начать кидаться в нее камнями, обвиняет ее: «Ты ведьма! Вампир!... Теперь я знаю, что умру, если вернусь к тебе» — на следующий урок пения*. Такие же обвинения мог бы швырнуть в лицо своему меценату молодой поэт, своему благодетелю — молодой моряк и вообще все те, кого кто-то — под видом помощи — использует, чтобы сбылась его собственная мечта. (Так и сама она считала, что может выйти замуж без любви, потому что она «нужна своему кузену и, может быть, больше никому на свете», хотя на самом деле это она воспользовалась им, чтобы начать новую жизнь в Восточной Африке и жить среди туземцев, подобно своему отцу, жившему когда-то отшельником среди индейцев чиппевей. «Индейцы лучше наших цивилизованных европейцев», сказал он своей маленькой дочери, чей главный талант был никогда ничего не забывать. «Глаза у них больше, чем у нас, и они мудрее».)

Итак, первая половина жизни научила ее, что хотя и можно рассказывать о жизни истории или писать стихи, но нельзя сделать жизнь поэтической, нельзя прожить ее так, словно она произведение искусства (как сделал Гёте), или использовать ее для осуществления «идеи». В жизни может содержаться «эссенция» (где же, как не в ней?); воспоминание, повторение в воображении может эту эссенцию расшифровать и подарить тебе «эликсир»; и в конце концов тебе может даже повезти и ты что-то из этого «сделаешь», «сочинишь историю». Но сама жизнь — не эссенция и не эликсир, и если ты об этом забудешь, она только посмеется над тобой. Возможно, горький опыт на-

* Перевод *Н. Киямовой*.

смешек жизни и подготовил ее (довольно-таки поздно — когда она встретила Финч-Хэттона, ей было уже за тридцать) к *grande passion*, которая действительно встречается не чаще, чем шедевр. Как бы то ни было, именно рассказывание историй в конечном итоге сделало ее мудрой — а не «ведьмой», «сиреной» или «сивиллой», как полагало ее восторженное окружение. Мудрость — добродетель старости, и приходит она, судя по всему, только к тем, кто в молодости не был ни мудр, ни рассудителен.

Примечания

¹ У. Шекспир. Двенадцатая ночь.

² У. Шекспир. Сон в летнюю ночь.

Герман Брох

1886–1951*

І. Писатель поневоле

Герман Брох был писателем поневоле. То, что он был писателем и быть им не хотел, составляло основную черту его сущности, вдохновило драматический сюжет его величайшей книги и стало основным конфликтом его жизни. Его жизни — но не его души; ибо это не был конфликт психологический, который мог бы выразиться в душевных бореньях и не имел бы иных последствий, кроме того, что сам Брох полуиронически, полубрезгливо называл «душевым гамом». Не был это и конфликт между талантами — например, научно-математическим и поэтически-визионерским. Такой конфликт мог бы разрешиться, а даже оказавшись неразрешим, в лучшем случае произвел бы на свет беллетристику, а не настоящую литературу. К тому же, психологический конфликт или конфликт дарований ни за что не смог бы стать основной чертой человеческой сущности, так как она залегает глубже, чем все таланты и дарования, чем все психологически описуемые особенности и качества, которые из нее вырастают, развиваются по ее законам или из-за нее гибнут. Жизненный и творческий круг Броха, горизонт, в котором двигалось его творчество,

* Первоначально (на немецком языке) этот очерк служил «Введением» к 6 и 7 томам «Поэзия и познание: эссе» (*Hermann Broch. Gesammelte Werke*, Zürich, 1955.).

собственно не был кругом — он больше напоминал треугольник, стороны которого точнее всего можно обозначить так: Литература — Познание — Действие. Только он, в своей уникальности, мог заполнить поле этого треугольника.

С этими фундаментально различными человеческими деятельностями: художественным, научным и политическим творчеством — мы связываем совершенно различные таланты. Но Брех вступал в мир с требованием (ни разу не высказанным, но постоянно дававшим о себе знать), что в своей земной жизни человек должен эти три активности слить воедино. Он требовал от литературы, чтобы она обладала принудительной истинностью науки, чтобы наука так же творила «тотальность мира»¹, как произведение искусства, задача которого — «постоянное воссоздание мира»², и чтобы они вместе: насыщенное знанием искусство и ставшая визионерской наука — охватили и включили всякое практическое, даже повседневное действие человека.

Это была основная черта его сущности, сама по себе бесконфликтная. Но внутри жизни и, прежде всего, внутри ограниченного срока, отмеренного человеческой жизни, такое требование должно неизбежно привести к жизненному конфликту. Ибо внутри структуры современных позиций и профессий оно налагает чрезмерное бремя и на искусство, и на науку, и на политику. И проявлялся этот жизненный конфликт в отношении Бреха к тому факту, что он писатель; писателем он стал против желания и своей неохотой дал лично значимое и адекватное выражение как основной черте своей натуры, так и основному конфликту своей жизни.

С биографической точки зрения обозначение «писатель поневоле» как выражение жизненного конфликта приложимо к Бреху только в период после «Смерти Вергилия». В этой книге сомнительность искусства как такового стала темой самого произведения искусства; и поскольку завершение книги совпало с самым страшным потрясением эпохи — с известием о массовых убийствах в лагерях

смерти, Брех с тех пор запретил себе дальнейшее сочинительство и тем самым — привычный путь разрешения всех конфликтов. В жизни абсолютное первенство он отводил поступку (*Tat*), в творчестве — познанию. И поэтому напряжение между литературой, познанием и действием (*Handeln*) терзало его ежедневно, если не ежечасно, постоянно влияя на его повседневную жизнь и повседневную работу. (Мы еще вернемся к объективной основе этого напряжения, состоявшей в том, что Брех понимал действие (*Handeln*) как целеориентированное делание (*Tun*), а мышление — как ведущее к результату познание.)

Это имело примечательные практические последствия. Всякий раз, когда какой-нибудь знакомый (не друг, что еще ставило бы какие-то разумные рамки, но любой знакомый) попадал в беду, заболел, сидел без денег, умирал, то все заботы брал на себя Брех. (А в кругу друзей и знакомых, состоявшем, главным образом, из эмигрантов, беда, конечно, себя ждать не заставляла.) И словно уже само собой разумелось, что вся помощь придет от Бреха, не имевшего ни денег, ни времени. Снималась с него эта ответственность — неизбежно, в свою очередь, расширявшая круг его знакомств и, значит, предъявлявшая новые требования к его времени, — лишь когда он сам (не без доли злорадства) оказывался в больнице и там получал небольшую передышку, в которой трудно отказать сломанной руке или ноге.

Но это, разумеется, было самой безобидной фазой конфликта, определявшего его жизнь в Америке. Несравненно тягостнее было для него то, что за ним тянулось его писательское прошлое, а раз он действительно был писателем, он не мог уклониться от этого обязательства. Это началось с «Невинных», которые пришлось написать, когда — после войны — немецкий издатель захотел переиздать несколько старых, полузабытых рассказов Бреха в их прежнем виде. Чтобы этому помешать, он и написал эту книгу — то есть переписал старые рассказы, подгоняя их к «рамочному» повествованию, и добавил несколько

новых, включая рассказ о служанке Церлине — лучший в книге и, наверное, прекраснейший в немецкой литературе рассказ о любви. Книга, конечно, вышла хорошая, но писать он ее не хотел.

Роман, работу над которым прервала смерть Броха, относится к той же категории. В собрании его сочинений он издан под названием «Искуситель»³. В этом случае американский издатель Альфред А. Кнопф предложил Броху издать его книгу — и Брох не смог отказаться уже потому, что нуждался в деньгах. Все знали, что он держит в ящике письменного стола практически законченный роман, привезенный из Австрии. Ему оставалось только отдать американскому издателю рукопись для перевода на английский. Но вместо этого, он принялся его в третий раз переписывать — и сделал при этом уникальную, наверное, в истории литературы вещь. Роман этот писался в совершенно иной период его жизни — в самый, наверное, смятенный, в первые годы гитлеризма. В очень многих отношениях содержание книги стало ему чуждо. Но он переписал её в том самом «старческом стиле», который он описал и прославил в эссе о «Стиле мифического века»⁴. Если мы сравним двести машинописных страниц последней редакции с главами второй редакции, из которых они выросли, мы увидим, что его редактурa заключалась только в вычеркиваниях — иными словами, в том самом «абстрагировании», которое он считал типичным для старческого стиля. Из этого абстрагирования возникла скупая, очищенная проза той безупречной красоты и жизненности, то идеальное взаимодействие человека и пейзажа, какие выходят только из рук старых — постаревших — мастеров.

Разумеется, мы и без поздних неоконченных произведений смогли бы понять, что Брох не перестал быть писателем, пусть он все меньше и меньше хотел им быть. Каждое из его опубликованных эссе — по сути своей высказывание писателя. В особенности это относится к этюду о Гофманстале — блестящему эссе, насыщенному историческими прозрениями, в котором Брох анализирует

предпосылки и собственного писательского существования: еврейское происхождение и ассимиляция, блеск и нищета гбнущей Австрийской империи, ненавистная ему буржуазная среда и еще более ненавистная литературная Вена, «столица ценностного вакуума»⁵. Все его великие исторические интуиции: связь барокко и театральности и анализ театра как последнего прибежища большого стиля в бесстильную эпоху⁶; открытие «нового феномена в истории искусства — посмертная слава стала важнее прижизненной славы», и связи этого феномена с буржуазной эпохой⁷; наконец, незабываемый портрет последнего императора и его одиночества⁸ — все это, конечно, питается его собственным писательством и, хотя увидено глазами Гофмансталя (особенно портрет императора), все же увидено ещё и глазами — писательскими глазами — Броха.

Тем не менее, и его последний роман, который, если бы был завершен, наверное, стал бы еще одной книгой ранга «Смерти Вергилия», хотя и в совершенно ином стиле — скорее эпическом, нежели лирическом, — тоже писался с осознанной неохотой. Ибо если в жизни — нередко противясь и никогда от всей души — он подчинялся приоритету делания, то в творчестве и труде он, в последние годы жизни, был совершенно убежден в превосходстве познания над литературой, науки над искусством и, наконец, если не в превосходстве, то в некоем преимуществе всеобщей теории познания над наукой и политикой (и такая теория, которая поставила бы на новую основу как политику, так и теорию научного познания, предносилась ему под именем *психологии масс*). Таким образом, сочетание внешних и внутренних условий привело к своего рода лихорадке, в которой основная черта его существа, сама по себе бесконфликтная, выражалась чуть не исключительно в конфликтах. За романом, над которым он работал и который считал (разумеется, несправедливо, но какое это имеет значение?) совершенно ненужным, маячил торс «Психологии масс» — бремя работы уже сделанной и бóльшее бремя работы еще незавершенной; но за

ними обоими — еще более тяжкая и даже гнетущая — вставала его тревога о теории познания. Первоначально он собирался изложить свою эпистемологию лишь в виде ряда экскурсов к теории массовой психологии. Но в процессе работы именно эпистемологию он стал считать главной темой — и даже единственно существенной.

За романом — в котором, пусть против воли, он завершил свою писательскую эволюцию, обретя предсмертный стиль, — и за результатами научных изысканий в психологии и истории, до последнего дня продолжались неутомимые и утомительные поиски абсолюта. Вероятно, именно эти поиски с самого начала и определили его путь, а в конце жизни внушили ему идею «земного абсолюта» — ответ, утоливший его разум и утешивший его сердце.

Объективный взгляд Броча на судьбу «писателя поневоле» можно встретить чуть ли не в каждом его эссе. Но для подлинного понимания важнее всего то, как он разрешал возникавшие из-за этого конфликты и проблемы в своей прозе и какую роль в ней он отводил литературе, познанию и деланию. Для этого следует обратиться к «Смерти Вергилия», в которой, как известно, «Энеида» должна быть сожжена в интересах познания, а познание затем приносится в жертву дружбе Вергилия с императором и крайне практическим политическим требованиям эпохи, которые за этой конкретной дружбой стоят. Что «литература — всего лишь нетерпение познания»⁹; что максима «исповедь ничто, познание всё»¹⁰⁻¹¹ особенно верна для поэзии; что время, однако, требует не познания, а действия, не «научного», а «этического произведения искусства»¹², хотя искусство — благодаря своей познавательной функции — никогда не сможет порвать с «духом эпохи»¹³ и даже — с ее наукой; что, наконец, «чрезвычайная задача» современной литературы, которой «сперва пришлось пройти через все преисподние *l'art pour l'art* (искусства для искусства)», — состоит в том, чтобы «отдать все эстетическое под власть этического»¹⁴ — во всех

этих принципах он ни разу не усомнился с начала и до самого конца своего творчества. Он никогда не ставил под вопрос абсолютное, несокрушимое первенство этики, первенство действия. И никогда он не сомневался в своей конкретной современности (в своей зависимости от времени, если угодно), в жизненном плане заставлявшей фундаментальные позиции и фундаментальные требования его существа выражаться в конфликтах и проблемах.

О последнем обстоятельстве он, разумеется, никогда не говорил прямо — возможно, из-за особенной, крайне для него характерной сдержанности относительно всего, слишком связанного с личной сферой. «Проблема нашего времени — человек как таковой; проблемы людей блекнут и даже запрещены, морально запрещены. Личная проблема индивида сделалась посмешищем для богов, и они правы в своей безжалостности»¹⁵. Брех, видимо, никогда не вел дневника; в оставшихся после него бумагах не отыскалось даже записных книжек; и почти трогательно, что единственный раз, когда он прямо — а не в литературной трансформации — заговорил о своих самых личных проблемах, он говорил не о себе, а о Кафке — чтобы под очередной маской сказать то, что в «Смерти Вергилия» он хотел сказать, но не смог — по той простой причине, что литературная сила книги была слишком велика, чтобы ее концепция, атака на литературу как таковую, проявилась с полной ясностью. И вот, в английской очерке о Кафке (а по сути в косвенном самоистолковании) он пишет то, что с большей справедливостью следовало бы сказать (но никем сказано не было) о нем самом: «Он достиг стадии «или-или»: или поэзия может возвыситься до мифа, или терпит крах. Кафка, предугадывая новую космогонию, новую теогонию, которую должен был создать, борясь со своей любовью к литературе, со своим отвращением к литературе, ощущая принципиальную недостаточность всякого художественного подхода, решил (как, столкнувшись с тем же выбором, решил Толстой) оставить область литературы и попросил уничтожить его со-

чинения; он попросил об этом ради вселенной, новая мифология которой была ему дарована»¹⁶ (курсив мой).

То, что в этом очерке говорит Брех, выходит далеко за рамки ненависти к литературской позе и ее дешевому эстетству, даже за рамки резкой критики «искусства для искусства», занимающей центральное место как в его собственно критических статьях, так и в философских рассуждениях об искусстве и в ранних размышлениях об этике и теории ценности. Сомнительным у него оказывается произведение искусства как таковое. «Принципиально недостаточна» литература как таковая. С трудом поддающаяся анализу сдержанность (которую не следует путать со скромностью) помешала ему предъявить собственное творчество как образец того, о чем он говорит как критик; но конечно же, здесь он имеет в виду «Смерть Вергилия» — точно так же, как за десять лет до того в статье о Джойсе он спрятал критический отзыв о своих «Сомнамбулах» за репликой в адрес Жида, в которой говорилось, что роман не делается современным оттого, что «используется как рамка для психоаналитических или иных научных отступлений»¹⁷. Но тогда — в ранних статьях и в ранней самокритике — его интересовало только освобождение романа от его «литературности», от его подчинения буржуазному обществу, чью праздность и тягу к культуре приходится кормить «развлечением и получением»¹⁸. В «Смерти Вергилия» ему, несомненно, удалось преобразовать форму романа, вопреки присущим ей тенденциям к литературности и натурализму, в автономную литературную форму — и на этом примере продемонстрировать недостаточность литературы как таковой.

Упоминание о Толстом помогает понять, почему Брех считал литературу недостаточной. Литература не обязывает, ее познание не имеет принудительного характера, свойственного — пока религиозная картина мира еще цела — мифу, которому литература служит (иллюстрирующим примером и познавательной моделью такого служения, в котором искусство только и находит свою легитимацию, с начала и до конца для Бреха оставалась система

жизни и мышления католического Средневековья). Но искусству — и в особенности литературе — не свойственен необходимый характер принудительной очевидности и прозрачности логических высказываний; хотя литература осуществляется как раз в языке, но принудительности логоса она лишена. На вопрос, впервые вставший перед Брохом в связи с Первой мировой войной и затем — со все более неумолимой настоятельностью — встававший в связи со всеми дальнейшими катастрофами, на не единожды, но всякий раз поражавший его «как громом» вопрос: «Что мы должны делать?»¹⁹ — он мог, ему казалось, ответить, лишь если бы ответ обладал той же принудительностью, какая свойственна, с одной стороны, мифу, с другой — логосу.

Ибо для него вопрос «Что мы должны делать?», хотя и вставал в контексте двадцатого века — века «темнейшей анархии, темнейшего атавизма, темнейшей жестокости»²⁰, все же сам по себе оставался еще и основным вопросом живого и обреченного смерти человека. Соответственно, ответ на него должен быть адекватен не только эпохе, но и феномену смерти как таковому. Пусть вопрос о действии спровоцирован задачами данной эпохи, но для Броха он всегда ставится шире — это вопрос о возможности земного преодоления смерти; поэтому ответ, чтобы остаться адекватным смерти, должен обладать той же неумолимой необходимостью, что и сама смерть.

Если к этой первоначальной — и впоследствии не отброшенной — постановке вопроса, которая для Броха всегда ориентировалась на альтернативу мифа и логоса, прибавить, что в последние годы жизни он, видимо, уже не верил в «новый миф»²¹, от «Сомнамбул» до «Смерти Вергилия» остававшийся его единственной надеждой, и что во всяком случае в процессе работы над «Психологией масс» центр тяжести выводов постоянно смещался от мифа к логосу, от литературы к научности строго логического, доказательного познания, то мы увидим, насколько неизбежно основное свойство его натуры, первоначально

бесконфликтное, превращалось в жизненную проблему и жизненный конфликт во все более острых формах.

Но даже если бы он и не утратил эту веру, его отношение к литературе после «Смерти Вергилия» — а это, разумеется, означает и его отношение к себе как к писателю — вряд ли могло бы сложиться иначе. Ибо при всей важности сдвига в мышлении Броха от мифа к логосу, при всей плодотворности этого сдвига для его теории познания (сдвиг, собственно, и послужил истоком этой теории), он мало что значил для основного вопроса о желании быть или не быть писателем. Это в гораздо большей мере был вопрос критики современности и отношения писателя к своей эпохе, вопрос, который он ставил в нескольких разных плоскостях и на который всегда отвечал отрицательно. Поскольку, согласно философии искусства Броха, собственная когнитивная функция произведения искусства должна состоять в том, чтобы изображать недоступную иначе тотальность эпохи, постольку можно спросить, изобразим ли вообще мир в «состоянии распада ценностей» как тотальность. Именно так ставится вопрос, например, в очерке о Джойсе. Но в этом очерке литература все еще остается «мифологической задачей»²² и мифологическим действием, тогда как в написанной через двенадцать лет работе о Гофманстале даже поэзия Данте «уже не может быть названа мифологической в собственном смысле»²³; и если очерк о Джойсе, написанный в том настроении, которое тогда же мощно проявилось в стремительных лирических ритмах «Смерти Вергилия», еще завершается надеждой на «новый миф», на «заново упорядочивающий себя мир» как на кульминацию всех литературных стараний эпохи, то в этюде о Гофманстале мы читаем только о «желании» всякого искусства, всякого великого искусства, «решиться снова стать мифом, снова изобразить тотальность универсума»²⁴, и желание это уже опасно близко к иллюзии.

Но даже если отвлечься от этой эволюции (хочется даже сказать: этого отрезвления, регулярно игравшего

главную роль в эволюции Броха-писателя, так как само писательство для него, безусловно, было своего рода экстазом), одно он всегда знал точно: с литературой невозможно и, главное, непозволительно основывать религию. Он потому и ценил так высоко Гофмансталя (и по той же причине «поэтический символ веры»²⁵ Рильке казался ему подозрительным, хотя он, разумеется, знал, что Рильке более крупный поэт), что тот никогда не путал религию и поэзию, не окружал прекрасное «нимбом религиозности»²⁶; и когда, продолжая — и оставляя далеко позади — Гофмансталя, он говорит, что искусство «никогда нельзя возвысить до абсолюта, а потому оно должно остаться познавательным»²⁷, то, может быть, прежде он и не сформулировал бы это так резко и беспрекословно, но думал он так всегда.

II. Теория ценности

На своей нижней — одновременно самой правдоподобной и хронологически самой ранней ступени — эта писательская критика самого себя и писательства как такового смыкается с критикой искусства для искусства, от которой взяла начало и теория ценности Броха. Распад мира или разложение ценностей (из того единственного пассажа, где Брох высказывается о Ницше²⁸, ясно, что он — в отличие от бесконечно более безобидной и непритязательной академической «философии ценности» — прекрасно сознавал, что своим понятием ценности обязан Ницше) были для Броха результатом того процесса секуляризации Запада, в котором не только утратилась вера в Бога, но и раскололась платоновская картина мира, согласно которой высшая, абсолютная и потому не-земная «ценность» сужает всякому человеческому деланию его относительную и встроенную в мировую иерархию «ценность» и смысл. И тогда каждый осколок заявил претензию на абсолютность, из-за чего возникла не только «ценностная анархия», в которой можно произвольно пе-

реключаться из одной замкнутой и последовательной системы ценностей в другую, но и каждая из этих систем должна была стать непримиримым врагом всех остальных, так как каждая претендовала на абсолютность, а истинного абсолюта, с которым могли бы соразмеряться эти претензии, уже не было. Иными словами, к анархии мира и отчаянному блужданию человека в нем привели в первую очередь утрата мерила и воследовавшая безмерность, разрастание — подобно раковой опухоли — каждой из предоставленных себе областей. Так, искусство для искусства, если только оно имеет мужество принять собственные следствия, завершается идолизацией красоты, которой мы — если вдруг вообразим ее в виде пылающих факелов — готовы принести в жертву, подобно Нерону, вполне реальные человеческие тела.

То, что Брех понимал под «китчем» (а кто до него хотя бы рассматривал этот вопрос с надлежащей остротой и глубиной?), отнюдь не было простым феноменом вырождения и не относилось к подлинному искусству, как, скажем, суеверие религиозной эпохи — к религии или лженаучность современного массового человека — к науке. Нет, китч — это искусство, или искусство неуклонно превращается в китч, как только высвобождается из руководившей им ценностной системы. И искусство для искусства, которое выступало в столь пышном облачении аристократической исключительности и которому мы, как Брех, понимаете, знал, обязаны столь убедительными произведениями, — само, собственно, уже китч, точно так же, как в коммерческой области в девизе «бизнес есть бизнес» уже содержится нечестность бессовестного спекулянта, а распространенный в период Первой мировой войны лозунг «война есть война» неминуемо превращал войну в массовое убийство.

Своеобразие его философии ценности не только в том, что китч — это «зло в ценностной системе искусства», но и в том, что вообще преступник и радикальное зло для Бреха выступали прежде всего в образе литератора-эстета (именно так он понимал Нерона, а Гитлера считал

своего рода Нероном) и китча. И дело здесь не только — и даже не в первую очередь — в том, что понятным образом писателю зло открылось прежде всего в его собственной «системе ценностей», но в своеобразии искусства и его невероятной притягательности для людей: соблазнительность зла, черта соблазнительности в образе дьявола — это в первую очередь эстетический феномен. Эстетический в самом широком смысле. Литераторы-эстеты в «ценностном вакууме» — это и бизнесмены, кредо которых «бизнес есть бизнес», и политики, которые верят, что «война есть война». Они эстеты, так как зачарованы стройностью собственной системы, и они превращаются в убийц, так как они готовы ради этой стройности, ради этой «прекрасной» завершенности, принести в жертву что угодно. Из рассуждений, которые с некоторыми вариациями встречаются в его ранних работах, почти самоочевидно — по крайней мере, естественно — вытекает позднейшее различие «открытых и закрытых систем» и отождествление «догматизма» со злом как таковым.

Выше мы говорили о платонизме Броха; в ранний период творчества (в философском и эссеистическом, если и не в литературном аспекте тянувшийся непрерывно от «Сомнамбул» до «Смерти Вергилия», то есть от конца двадцатых до начала или середины сороковых годов) он и сам часто называл себя платоником. Однако если мы хотим понять смысл и причину его позднейшего перехода к земному абсолюту и к позитивно-логической эпистемологии, то должны помнить, что Брех никогда не был безусловным платоником. Главное здесь не то, что он понимал теорию идей Платона исключительно как учение о мере, то есть превращал изначально отнюдь не абсолютную, а очень тесно связанную с землей трансцендентность идей (в притче о пещере из «Государства» небо идей простерто над землей и ей отнюдь не абсолютно трансцендентно) в логически необходимую, абсолютную трансцендентность мерил, которое не могло бы измерять, не прилагаясь оно к измеряемым предметам извне и тем самым абсолютно.

Это не главное уже потому, что такое превращение идей в мерила и стандарты для человеческого поведения мы находим уже у самого Платона, а, следовательно, данное искажение, если о нем здесь вообще можно говорить, можно понять как самоискажение самого Платона. Главное здесь то, что для Броха абсолютное мерило, сохраняющее значимость для «ценностных сфер» любого рода, всегда остается этическим; лишь поэтому утрата этого мерила привела к автоматическому превращению всех ценностных сфер в неценностные, всякого добра — в зло: абсолютное и абсолютно трансцендентное мерило — это этический абсолют, который только и наделяет жизнь человека в ее различных проявлениях характером «ценности». А вот это к Платону уже не имеет совершенно никакого отношения — хотя бы потому, что понятие этического, какое мы встречаем у Броха, неразрывно связано с христианством.

Если воспользоваться примерами самого Броха: свойственная положению купца «ценность», которой все должно измеряться и которая одновременно должна служить единственной целью купеческой деятельности (*Handeln*), — это честность. Богатство, к которому может привести деятельность купца, для самой этой деятельности должно оставаться побочным продуктом, а не сознательной целью — точно так же, как красота для художника, который должен стремиться только к «хорошему», а не к «прекрасному» произведению. Стремление к богатству, стремление к красоте — это, с моральной точки зрения, погоня за эффектом, с эстетической — китч, а с точки зрения теории ценности — догматическая абсолютизация отдельной сферы²⁹. Если бы этот пример выбрал Платон (а выбрать его он не мог, как раз потому, что в деятельности купца, согласно с общим греческим воззрением, видел только приобретательство, и следовательно — вообще бессмысленное занятие), то присущую этому занятию цель он усмотрел бы в обмене благами между людьми и народами; честность, скорее всего, ему просто не пришла бы в голову. Или, если показать то же самое, выбрав, наоборот, плато-

новский пример, на который Брех только намекает: Платон определяет собственную цель всякого врачебного искусства как поддержание или восстановление здоровья; в русле дефиниции и мышления Бреха здесь место здоровья должны была бы занять помощь. Врач как тот, кому важно здоровье, и врач как тот, кто помогает, — два этих представления совершенно невозможно соединить, и кроме того сам Платон не оставляет никаких сомнений на этот счет, как нечто самоочевидное включая в число обязанностей врача обязанность не мешать умереть тем, кому он не может помочь, а не продлевать им неуместным врачебным искусством больную жизнь. В центре политической философии Платона как раз и стоит тезис, что человеческая жизнь не имеет решающего значения, что человеческие дела подчинены внечеловеческому мерилу, что не только человек не должен быть «мерой всех вещей», но и жизнь — мерой человеческих вещей. У Бреха же, напротив, как и во всякой христианской и пост-христианской философии — сперва молчаливо, а с семнадцатого века со все большей настойчивостью, — предполагается, что жизнь есть высшая ценность или же ценность в себе и что абсолютная неценность — это смерть.

Эта фундаментальная оценка жизни и смерти — не только целиком сохраняющаяся константа от первых до последних произведений Бреха, но она образует и ось, вокруг которой вращаются вся его публицистика, философия искусства, эпистемология, этика и политика. Благодаря ей в течение самого долгого периода своей жизни он стоял очень близко к христианству — без всякого догматизма или связи с церковью; ведь умирающему миру античности именно христианство принесло «благовую весть» о преодолении смерти. Что бы изначально ни означала проповедь Иисуса из Назарета, как бы изначально ни толковало его слова раннее христианство, в языческом мире эта весть могла значить лишь одно: ваша тревога за мир, который вы считали вечным и ради которого мирились со смертью, оправданна — мир действительно погибнет, и

гибель его гораздо ближе, чем вы думаете; зато у вас сохранится то, что вы всегда считали самым бrenным, — человеческая жизнь в ее индивидуальной, персональной особенности; мир умрет, но вы будете жить. Значение, которая эта «благая весть», видимо, имела для стоявшего под угрозой смерти античного мира, Брoх, обостренным в писательстве слухом, снова в ней расслышал в умирающем мире двадцатого века. То, что он однажды назвал «преступлением» Ренессанса и что он регулярно диагностировал как собственно смертоносную сторону процесса секуляризации, «потрясения прочной католической картины мира»³⁰, — это принесение человеческой жизни в жертву миру, то есть чему-то земному, во всяком случае — обреченному смерти, в Новое время. Под принесением в жертву человеческой жизни он понимал утрату абсолютной уверенности в вечности жизни как таковой.

Для понимания поздних сочинений Брoха эта его оценка христианства и секуляризации уже не важна. Но весьма важна и даже необходима для понимания самых абстрактных и по видимости (но лишь по видимости) самых специальных аргументов Брoха его изначальная оценка жизни и смерти. Всю свою жизнь он твердо верил, что смерть — это «абсолютная не-ценность», что мы, только «исходя из негативного полюса, исходя из смерти, узнаём... что означает «ценность»: она означает преодоление смерти, точнее — спасительную иллюзию, устраняющую сознание смерти»³¹. И здесь неуместно будет напрашивающееся возражение, будто перед нами — всего лишь новая вариация так сильно повлиявшего на историю западной морали смешения морального зла [Böse] и физического зла [Übel], смешения *suntum malum** и радикального морального зла; напротив, для Брoха именно глубинное тождество того и другого гарантирует существование абсолютной этической нормы. Так как мы знаем, что смерть есть абсолютное физическое зло, *suntum malum*, то мы

* Наибольшее несчастье (лат.).

можем сказать, что убийство есть абсолютное моральное зло. Если бы моральное зло не было связано с физическим, то не было бы совершенно никакого критерия, чтобы его (моральное зло) измерить.

Очевидно, что в основе этой оценки смерти и убийства лежит убеждение, что худшее, что человек способен сделать с человеком, — это умерщвление и потому невозможно более жестокое наказание, чем смертная казнь³² (и эта же оценка образует конкретную основу для границы абсолюта в двух посмертных главах «Политики»). Такая оценка смерти и убийства предполагает ограниченность опыта, свойственную не только Броху, но всему его поколению. Для военного поколения и для философии двадцатых годов в Германии характерно, что опыт смерти приобрел небывалое философское достоинство — достоинство, которым он до того обладал лишь однажды, а именно, в политической философии Гоббса — и то лишь по видимости, так как хотя страх (*Angst*) смерти и играет у Гоббса центральную роль, но речь здесь идет ни в коей мере не о страхе неизбежности, а о боязни (*Furcht*) «насильственной смерти». И несмотря на то, что в основе военного опыта лежала, несомненно, боязнь насильственной смерти, но характерно для военного поколения было именно перетолкование этой боязни в боязнь смерти как таковой и, соответственно, превращение этой боязни — в повод для выявления намного более общего и намного более центрального феномена страха. Но как бы ни обстояло дело с философским достоинством опыта смерти, ясно, что Брох оставался привязан к опытному горизонту своего поколения, и самое главное, что этот опытный горизонт оказался прорван в том поколении, для которого решающим опытом стала не война, а тоталитарная власть. Ибо сегодня мы знаем, что убийство — далеко не самое худшее, что может сделать человек с человеком, и что, с другой стороны, смерть — отнюдь не то, чего человек боится сильнее всего. Смерть не есть «суть [*Inbegriff*] всего страшного», и смертную казнь, к сожалению, ужесточить очень просто, так что тезис «Не будь

смерти, на земле не было бы страха»³³ нужно видоизменить не только в том отношении, что наряду со смертью есть невыносимая боль, но и что эту невыносимую боль человек в принципе не смог бы вынести, не будь смерти. Именно в этом заключается страшность вечных адских мук, которые человек никогда бы не придумал, если бы страх перед ними не был больше, чем страх перед вечной смертью. Возможно, в свете нашего опыта было бы своевременно открыть философское достоинство боли, на которую сегодня современная философия смотрит с тем же тайным презрением, с каким тридцать или сорок лет назад смотрела академическая философия на опыт смерти.

Но внутри своего опытного горизонта Брех сделал из опыта смерти самые радикальные выводы. Правда, не в ранней теории ценности, в которой смерть выступает лишь как *summum malum* или, предвосхищая земной абсолют, как абсолютная метафизическая реальность — нет «феномена, который по своему жизненному содержанию был бы более оторван от земли и более метафизичен, чем смерть»³⁴, — а в теории познания, согласно которой «всякое истинное познание обращено к смерти»³⁵, а не к миру, так что ценность познания, как и всякого человеческого действия (*Handeln*) следует мерить по тому, служит ли оно и в какой степени преодолению смерти. Наконец он пришел к абсолютному первенству познания, с чего начинается последний период его творчества. Он сформулировал этот принцип уже в первых набросках к «Психологии масс»: «Тот, кому удалось познать всё, уничтожил время, а значит — и смерть».

III. Теория познания

Как познанию могло бы удасться уничтожить смерть? Как человеку могло бы удасться «познать все»? Эти два вопроса сразу ставят нас в центр теории познания Бреха. Чтобы кратко наметить обе составляющие ее тематические сферы, мы должны уже сейчас привести

ответ Броха на оба эти вопроса. Ответ на первый вопрос гласит: необходимо возникающая из всеобъемлющего знания симультанность (*Simultaneität*) уничтожает последовательность (*Nacheinander*) времени, а тем самым — уничтожает и смерть; создается своего рода вечность, отображение вечности в человеческой жизни. Ответ на второй вопрос содержится в тезисе: «необходима эмпирия в себе», общая теория эмпирии³⁶, то есть система всякого возможного знания, в которой схематически предвосхищены все возможные будущие опыты («если бы можно было действительно охватить сумму всех человеческих потенций, такая модель дала бы нам схему всех возможных будущих опытов»). Посредством такой теории человек, «в силу действующего в нем абсолюта, в силу логики своего мышления, которая ему предзадана»³⁷, обретает «подобность» [*Ebenbildhaftigkeit, imageness*], которая есть «подобность в себе»³⁸ и существовала бы, даже если бы у человека не было Бога, чьим образом и подобием он был бы. Речь идет, по собственному выражению Броха, о попытке понять, не может ли теория познания, «так сказать, встать Богу за спину, чтобы смотреть на него с этой позиции»³⁹. А то и другое вместе: уничтожение времени в симультанности познания и создание эмпирии в себе (всеохватной теории опыта), в которой возмутительная случайность индивидуального содержания переживаний и опытов превращается в самоочевидную аксиоматическую (и следовательно, всегда тавтологическую) достоверность и необходимость логических утверждений, — достижимо, если обнаружить «эпистемологического субъекта», который, подобно идеальному физическому наблюдателю, репрезентирует «человеческую личность в предельной абстракции»⁴⁰. Но если физический наблюдатель репрезентирует лишь «акт видения в себе, наблюдения в себе», то «эпистемологический субъект» способен представлять целостного человека, образ человека вообще, так как познание есть высочайшая из человеческих функций.⁴¹

Сразу отведем вполне вероятное недоразумение: теория познания Броха, которую мы собираемся обсудить подробнее, — не философия в собственном смысле, и отождествлять «познание» и «мышление» здесь нельзя, как и в любом ином случае. Строго говоря, только у познания может быть цель, и Брох всегда в первую очередь имел в виду предельно практическую цель, будь то этическую, религиозную или политическую. У мышления нет настоящей цели, и если мышление не находит смысла в самом себе, то оно вообще не имеет смысла. (Это, разумеется, верно только для активности самого мышления, а не для записи мыслей, у которой гораздо больше общего с творчески-художественными процессами, нежели с самим мышлением. Запись мыслей фактически имеет и цель и задачу; подобно всякой производительной активности, она имеет начало и конец). У мышления нет ни начала, ни конца; мы мыслим, пока живем, так как не можем иначе. В конечном счете, именно поэтому кантовское «я мыслю» должно сопровождать не только всякое мое «представление», но и всякую мою активность и пассивность.

Как раз то, что Брох назвал бы «познавательной ценностью» мышления, имеет крайне сомнительный характер, а то, что философия называет истиной, имеет так же мало общего с констатацией объективно данных фактов, будь то факты мира или сознания, как и с доказуемой или демонстрируемой верностью утверждений, подчиняются ли последние аристотелевой логике закона противоречия, или преодолевающей эту логику гегелевской диалектике, или, наконец (как в случае логики Броха), ориентируются исключительно на то, является ли их содержание принудительно необходимым, то есть самоочевидным, и следовательно, абсолютно истинным.

То, что эта самоочевидность может выражаться только в тавтологических суждениях, отнюдь не служит (как постоянно подчеркивает Брох) возражением против нее: познавательная ценность тавтологии заключается в том, что она выявляет принудительный характер, свойст-

венный всякому истинному суждению. Проблема лишь в том, как освободить тавтологию от ее формальности и из круга, в котором она вращается; и вот эту проблему Брех, по его мнению, разрешил, открыв земной абсолют, обладающий как тавтологической, самоочевидной принудительностью, так и доказуемо наличным содержанием. Но познание — будь то в форме исследования или логики — отличается от мышления, как оно проявляется в литературе или философии, тем, что только познание может обладать принудительностью, что только оно может привести к необходимости и к принудительному абсолюту и что, следовательно, только из него можно развить теорию (политического или этического) делания, которая могла бы надеяться превзойти непредсказуемость и непредвидимость человеческого действия.

Брех всегда осознавал это различие между философией и познанием. В ранних сочинениях он выражал это сознание, приписывая искусству больший потенциал познания, нежели философии, которая «с тех пор, как освободилась от союза с теологией», уже не способна к «охватывающему целостность познанию» и вынуждена теперь передать его искусству⁴². Еще в этюде о Гофманстале он ссылается на Гёте, от которого Гофмансталь узнал, «что поэзия, чтобы привести человека к очищению и самоотжествлению, должна погрузиться в глубины его антиномий, — в полную противоположность философии, которая остается на краю пропасти и, не решаясь на прыжок, довольствуется лишь анализом созерцаемого»⁴³. В ранних сочинениях он ставил ниже — в отношении познавательной ценности и содержания, — чем поэзию, не только философию, но и науку; тогда он еще считал, что «когнитивная система науки никогда не достигает той (достигнутой искусством — Х. А.) абсолютной целостности мира, которая в конечном счете единственно и важна», тогда как всякое «отдельное произведение искусства есть зеркало целостности»⁴⁴. Но именно это меняется в поздних сочинениях, и самым поразительным образом эта перемена сказалась в

противопоставлении ценности и истины. Поскольку истина — с тех пор как мышление освободилось от союза с теологией — лишилась собственного доказательного базиса⁴⁵, она должна трансформироваться в познание, и лишь тогда возникает ценность — более того, она и есть трансформированная в познание истина⁴⁶. Первоначальное возражение против философии — именно, что «мышление (при отказе от внелогических и мистических средств вроде индийских), опираясь исключительно на себя и свою логику, не может дать познанию никакого результата», а когда оно за это берется, превращается «в бессодержательную словесную фантазию»⁴⁷, — остается в силе, зато теперь дело философии подхватывает из ее обессиленных рук уже не поэзия, а наука: «проблема тавтологии, которая не должна быть тавтологией,.. хотя и является проблемой философской, но ответить на вопрос о ее (проблемы) разрешимости — дело математической практики», и теория относительности показала, что то, что философия считала неразрешимыми антиномиями, в руках математики превращается в разрешимые уравнения⁴⁸.

Все упреки, сделанные Брохом, совершенно справедливы. На требование Броча: преодолеть смертность «я», преодолеть случайность, «анархию» мира (это преодоление некогда осуществила католическая картина мира в мифе об умершем и воскресшем Сыне Человеческом и Божием) — на это требование философия могла ответить только признанием в своей недостаточности. Философия только ставит вопросы, на которые некогда отвечал миф в религии и в поэзии и должна сегодня отвечать наука в исследовательской работе и эпистемологии. Миф и логос (или, банальнее говоря, религия и логика) связаны постольку, поскольку оба они, «рожденные фундаментальной структурой человека», «господствуют» над внешним аспектом мира и тем самым репрезентируют для человека «вневременность как таковую»⁴⁹. Но задача преодоления смерти дана и задана человеческому познанию не просто страстностью «желания остаться в живых», то есть голым

жизненным инстинктом, общим для человека и животного, но происходит из самой основы познающего, то есть бестелесного «я», которое как раз постольку, поскольку оно есть лишь познающий субъект, «совершенно неспособно составить представление о собственной смерти»⁵⁰.

Так как «я» неспособно представить себе собственное начало или собственный конец, то первый фундаментальный опыт человека, который он получает целиком и полностью от эмпирически данного мира, — это опыт времени, бренности и смерти. Таким образом, внешний мир изначально является «ядерному я (*Ich-Kern*)» не только как абсолютно чуждый, но и как абсолютно враждебный — и «я», собственно говоря, воспринимает его вообще не как «мир», а как «не я». Так как «эпистемологическое ядерное я» ничего не знает о бренности, то оно ничего не знает и о внешнем мире, и в чуждом ему внешнем мире ничто ему «так абсолютно не чуждо, как время»⁵¹. Так Брох приходит к крайне характерному для него и, насколько я знаю, совершенно оригинальному пониманию времени. Если все западные рассуждения о времени — от «Исповеди» Августина до «Критики чистого разума» Канта — рассматривают время как «внутреннее ощущение (*Sinn*)», то у Броха, напротив, время приобретает ту функцию, которая обычно приписывается пространству: оно есть «наивнутренний внешний мир»⁵², то есть то чувство, посредством которого внешний мир дан нам внутренне. Но это внешнее, проявляющееся в самом внутреннем, так же не принадлежит к собственной структуре «ядерного я», как смерть, размещенная внутри жизни и подтачивающая ее изнутри, не принадлежит к жизни как таковой. С другой стороны, категория пространства для Броха не есть категория внешнего мира — напротив, она непосредственно дана человеку в его «ядерном я». Захочет ли человек победить чуждое ему «не я» в мифе или в логосе, он может это сделать только «отрицая» и упраздняя время, «и упразднение это называется пространством»⁵³. Поэтому для Броха и музыка, обычно рассматриваемая как самое вре-

менное из искусств, оказывается, напротив, «трансформацией времени в пространство», «упразднением времени», а это, разумеется, всегда означает и «упразднение спешащего к смерти времени», упразднение последовательности (*Nacheinander*) и возведение ее в соположенность (*Nebeneinander*), которое он называет «архитектуризация временного процесса» и в котором совершается «также и непосредственное упразднение смерти в сознании человека»⁵⁴.

Речь, как мы видим, идет о том, чтобы достичь симультанности, которая превратит всякую последовательность в соположенность и в которой темпорально структурированное протекание мира и его опытного богатства было бы представлено так, как его видит все сразу охватывающий глаз некоего бога. В силу чуждости мира и времени (для Броха это одно и то же) человеческому «я», человек должен чувствовать родство с этим богом. Чуждая времени структура «ядерного я» указывает, что человек собственно предназначен к тому, чтобы жить в подобной абсолютности, и это подтверждается во всех специфически человеческих видах поведения. И прежде всего — в структуре языка, в котором Брех никогда не видел средство коммуникации и который не считал возникшим лишь потому, что не отдельное «я», а множество людей населяют землю и нуждаются во взаимопонимании. У него нет такой формулировки, но он мог бы сказать, что для целей коммуникации между людьми хватило бы и животных звуков. Существенно же в языке то, что он синтаксически указывает на упразднение времени «внутри предложения», так как в нем необходимым образом «субъект и объект поставлены в отношения симультанности»⁵⁵. «Миссия», возложенная на говорящего, состоит в том, чтобы сделать когнитивные элементы «слышимыми и видимыми», и в этом — «единственная задача языка»⁵⁶. Все, что застывает в симультанность предложения — то есть мысли, которая «в один-единственный миг может обнять невероятно протяженные совокупности», — изымается из временного процесса. (Вряд ли

нужно упоминать, что эти рассуждения дают в том числе и своего рода комментарий к поэтически-лирическому стилю Броха, к необычайно длинным предложениям и необычайно точным повторам в них.)

Эти размышления в области философии языка относятся к последним годам жизни Броха, когда он пытался разрешить проблему симультанности в сфере логоса. Но убеждение, что в симультанности языкового выражения дан отблеск вечности, что в языковом выражении «логос и жизнь... снова могут стать единством»⁵⁷, что «требование симультанности есть собственная цель всякого эпоса, и даже всякой поэзии»⁵⁸, он высказал уже в очерке о Джойсе. Тогда, как и впоследствии, главным для него было «привести последовательность впечатлений и переживаний к единству, *принудительно вернуть* протекание в единство симультанного, вернуть к вневременности монады (которую он впоследствии назовет «ядерное я»⁵⁹) то, что обусловлено временем»; разница в том, что позже он не только захочет «сверхвременность произведения искусства основать на понятии неделимого единства» — он захочет той же сверхвременности симультанного добиться в самой жизни. В период очерка о Джойсе он еще делал оговорку, что «это стремление к симультанности... не может отменить принудительную необходимость выражать рядоположенность и взаимопроникновение через последовательность, а однократное — через повторение». Но теперь он согласился бы с этой оговоркой лишь в том, что именно поэзия и поэтическое выражение здесь терпят поражение, зато математика (в уравнении) и, безусловно, лежащая в основе математики абсолютная логика (пусть не конкретно, но в модели всякого возможного познания) могли бы взять на себя эту — упраздняющую время, упраздняющую всякую временную последовательность в пространственной рядоположенности — функцию.

Поразительно, как часто Брох в этом контексте использовал слова «принудительность», «необходимость», «принудительная необходимость» и как сильно он надеял-

ся на принудительный характер логической аргументации. В том радикальном повороте от мифа к логосу, с которого начинается его теория познания, он сознательно хотел заменить принудительность мифической картины мира принудительной необходимостью логического довода. Принудительная необходимость — вот общий знаменатель мифической и логической картины мира. Лишь то, что необходимо и, следовательно, предстает человеку как принудительность, может притязать на абсолютную истинность. С этим отождествлением необходимости и абсолюта теснейшим образом связана та своеобразно двусмысленная позиция, которую Брех занял по вопросу о свободе человека. В сущности, он всегда ценил свободу так же невысоко, как и философию — во всяком случае, он всегда искал ее в области психологии и никогда не наделял ее метафизическим и наукоучредительным достоинством, которое он всегда признавал за необходимостью.

Свобода для Бреха — это дремлющее в каждом «я» анархическое стремление к «несвязанности» с ближним, которое уже в животном царстве представлено «животными-отшельниками»; человек, если только он следует стремлению своего «я» к свободе, — это «анархическое животное»⁶⁰. Но так как человек неспособен «обойтись без ближних, и тем самым неспособен целиком осуществить в жизни свои анархические тенденции», он пытается подчинить и поработить других людей. Мятежно-анархическая сторона «я», которая, хотя и зависит от других людей, предпочитает пребывать в полной внутренней несоотнесенности с ними именно ради своей несвязанности, уже в ранних сочинениях Бреха выступает как один из источников радикального зла — однако остается в тени чисто эстетической позиции как зла по преимуществу. В поздних сочинениях, без исключения ориентированных на эпистемологию, дело обстоит скорее наоборот. Из теории познания непосредственно вытекает политическое следствие: нужно подчинить человека в его отношениях с ближними тому же принуждению, какому он необходи-

мым образом подчинен в познании, иными словами — в своем общении с самим собой. В то, что эту политическую сферу, где человек действует вовне и вовлечен в волнение внешнего мира, можно с помощью политических же по происхождению категорий привести в порядок, Брех никогда не верил. «При рассмотрении внешнего волнения... вряд ли следует учитывать что-либо, кроме анархии», а «политика... — это механика внешнего волнения»⁶¹. Таким образом, это внешнее волнение нужно подчинить той же очевидно принудительной необходимости, что и собственное «я»; но для этого сперва нужно доказать, что это принуждение действительно человечно, то есть действительно исходит из человечности человека. Такое доказательство — политико-этическая задача теории познания; она показывает, что человечность человека проявляется как принудительная необходимость, и тем самым освобождает от анархии.

В этом месте должно стать ясно, что перед нами система, которую нетрудно представить в ее главных очертаниях по дошедшим до нас осколкам. Такая реконструкция тем более заманчива, что основные черты системы Бреха (несмотря на все сдвиги акцентов, происходившие с течением лет) установились с самого начала. В рамках этой системы упраздняющая время функция познания и его симультанности должна подтверждаться в двух конкретных проблемных областях: она должна смочь упразднить анархию мира — то есть согласовать совершенно безмирное «я» и совершенно безъяйный мир; она должна заменить «мифическое пророчество» «логическим пророчеством», чтобы принудить будущее войти в симультанность настоящего с той же достоверностью, с какой память освобождает прошлое из его прошлости; она должна доказать то «единство памяти и пророчества»⁶², которое в «Смерти Вергилия» дано лишь лирически.

Что касается первой проблемы — взаимосогласования «я» и мира, то есть избавления «я» от того радикального субъективизма, в котором «все, что человек “есть”... (ока-

зывается) принадлежащим к “я”, все, что он “имеет”, — близким к “я”, а все прочее, весь прочий мир — чуждым для “я”, даже враждебным для “я” и смертоносным»⁶³, то, на первый взгляд, Брех всего лишь пошел по тому пути, по которому до него шел всякий серьезный субъективизм и величайший предшественник которого — Лейбниц; это путь «предустановленной гармонии», путь построения «двух зданий, тождественных по плану и по фундаменту, но, в силу их бесконечного размера, а priori не подлежащих завершению, зданий, видимое возведение которых началось с разных углов, так что — хотя в течение бесконечного времени строительства они становятся все более подобны друг другу — практически они никогда не могут достичь полностью тождества и, если угодно, взаимозаменяемости»⁶⁴.

На вопрос, как же все-таки человек может «догадаться о наивнутреннем родстве своей собственной природы и природы внешнего мира»⁶⁵, он отвечал, что «предустановленная гармония... — это логическая необходимость»⁶⁶, и с этим ответом он делает решающий шаг за пределы обычных воззрений любой — не только Лейбница — монадологии. Логическая необходимость предустановленной гармонии следует из того, что объект, то есть набросок мира, Брех (совершенно в смысле Гуссерля, которому он и вообще обязан решающими стимулами) преднаходит уже в самом акте мышления, поскольку никакое «я мыслю» невозможно, кроме как в форме «я мыслю нечто». Таким образом «я» преднаходит уже в себе самом набросок «не я», и «хотя мышление — неотъемлемая принадлежность “я”, оно отлично от “я-субъекта”, и потому принадлежит равным образом и “не я”»⁶⁷.

Отсюда следует, что принадлежность «я» миру не сводится к «расширению я», достигающему зенита в экстазе, или «совлечению я», достигающему надира в панике. «Я» принадлежит миру независимо и от экстаза, и от паники. Отсюда также следует, что мир не только познается во внешнем опыте, но и до всякого опыта уже предзадан в «бессознательном». Это бессознательное не является ни

алогичным, ни иррациональным, напротив, всякая действительная логика необходимо должна включать и «логику бессознательного», проверяться в познании «эпистемологической сферы бессознательного»⁶⁸ — сферы, в которой размещен хотя и не конкретный опыт, но предшествующее всякому опыту знание об опыте вообще, об «эмпирии в себе».

В той же сфере бессознательного, полностью доступной познанию, лежит решение и ко второй проблеме: овладение симультанностью, избавление не только прошлого, но и будущего из рабства у последовательности. Но в рядоположенность будущее (подобно прошлому) переводится на этот раз благодаря сновидческому аспекту бессознательного. «Свойственный человеку и только человеку порыв в будущее» превращает будущее в «часть настоящего»; логика, выйдя за рамки аристотелевой, должна когда-нибудь смочь логически разъяснить те «озарения», из которых формируется новизна будущего. «Формальное уточнение этих областей, стань оно когда-нибудь возможно»⁶⁹, вооружило бы нас бы не больше и не меньше как точной «теорией пророчества», поскольку вручило бы нам «эскиз всех возможных будущих опытов». Само это «логическое пророчество», объект которого — то бессознательное, из которого поднимаются импульсы и «озарения» для любой новизны, есть совершенно рациональная и даже логическая дисциплина, которая воспоследует «совершенно естественным образом... из роста и углубления в исследовании основ»⁷⁰. Предпосылкой для этой «теории новизны» (что всего лишь иное имя для «логического пророчества») служит, разумеется, то, что хотя само время рассматривается как «наивнутренний внешний мир», но «всё поистине новое в мире, даже когда оно выступает в эмпирическом одеянии, всегда происходит не из собственно эмпирии, но из сферы «я», из души, из сердца, из духа»⁷¹. Иными словами, эпистемологический субъект, человеческий образ «в предельной абстракции»⁷², таков, что он несет в себе мир, и чудо познания происходит из предустановленной гармонии,

из гармонической взаимосвязи этого внутреннего мира и мира эмпирически данного.

В деталях эту гармонизацию осуществляет «система», которая в качестве «системы покорения» не только принимает мир и эмпирию, неистощимое «опытное содержание мира», но и — «покоряя их» — заново их творит⁷³; эта творческая, «систематизирующая функция логоса» есть «его сущностная и единственная манифестация»⁷⁴, посредством которой он «всякий раз заново творит мир». Познание и творчество тождественны не только в божественном акте *intuitus originarius* (первоначального усмотрения — Кант); это тождество намного непосредственнее, независимо от любого откровения, дано (как можно доказать логически-позитивным образом) в «творческой обязанности» человека, в которой он должен «непрерывно повторять сотворение мира»⁷⁵. Это тот логос, который в «будущей науке единства»⁷⁶ займет место мифа и возвратит сошедший с колеи мир в порядок «системы», а потерявшегося в анархии человека — в узы необходимости.

Если в середине тридцатых годов Брех говорил лишь в форме предчувствия и надежды, что логос на путях науки сможет освободить человека, то в конце жизни это превратилось в уверенность: «Если бы действительно все совокупное содержание мира могло быть приведено к равновесию, если бы мир действительно мог быть преобразован в целостную систему — в систему, каждая часть которой обуславливает и поддерживает другую, если бы это состояние (которого наука ищет в строгой рациональности) могло наступить, то тогда наступило бы и окончательное умиротворение бытия, освобождение мира, в которое вольются все метафизически-религиозные стремления человечества»⁷⁷.

Невозможно читать этот пассаж, не вспоминая о первой главе Евангелия от Иоанна: «*Εν αρχῇ ἦν ὁ λόγος... Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*» («В начале было Слово... И Слово стало плотью»). Но плоть, которой стал логос, — уже не мифический Сын Бога, а человеческий образ в предель-

ной абстракции. Если бы мы могли доказать (полагал Брех), если можно не спекулятивно-метафизически, а позитивно показать, что ставший плотью логос — это сам человек, тогда внутри земного и без всякой трансценденции была бы доказана «подобность как таковая», а поскольку в «подобности как таковой» человек становится независим от Того, чье он подобие, то тем самым мы упразднили бы время и смерть. Это означало бы искупление человека на земле.

IV. Земной абсолют

Квинтэссенция всего, что Брех продумал в этом направлении и что сохранилось в его наследии в виде фрагментов, содержится в понятии, в открытии «земного абсолюта». Чтобы понять, что собственно подразумевается под земным абсолютом, мы должны воздержаться от того, чтобы непосредственно приравнивать ранние высказывания Бреха о смерти как о данном на земле абсолюте (которые иногда встречаются и в поздних сочинениях) и открытие позднего периода. Связывает два понятия лишь то (а это, конечно, очень много), что оба они связаны со смертью, оба принципиально определяются опытом смерти. Однако различие очевидно. Если смерть понимается как абсолютная, неустранимая граница жизни, то можно сказать, что нет «феномена, который бы по своему жизненному содержанию был отрешеннее от земли и метафизичнее, чем смерть»⁷⁸; что в человечески-земной перспективе *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности) всегда означает и *sub specie mortis* (с точки зрения смерти)⁷⁹; что поиски абсолютной ценности стимулируются смертью, которая есть «не-ценность в себе», и что «ее абсолютности, которая есть единственная абсолютность реальности и природы, должна быть противопоставлена абсолютность, которая — опираясь на волю человека — способна сотворить абсолютность души, абсолютность культуры»⁸⁰. И несомненно,

Брох никогда не отказывался от своего фундаментального убеждения, что «где нет подлинного отношения к смерти и где постоянно не признается ее абсолютная значимость в посюстороннем, там нет истинного этоса»⁸¹. Это фундаментальное убеждение было настолько прочно, что он в «Политике», то есть в приложении своей эпистемологии к сфере анархического как такового, снова вернулся к смерти как к проявлению абсолюта на земле и поставил факт неустрашимости смертной кары в центр всей политико-правовой системы. Однако в понятии земного абсолюта Брох имел в виду не только смерть; тот абсолют, который проявляется в смерти, имеет как раз не земную природу, он очевидно начинается только после смерти, расположен по ту сторону смерти и только проявляется в земной сфере через смерть. Превращение этого потустороннего, трансцендентного абсолюта в конечный и мирской было тем самым смертным грехом секуляризации, который привел к распаду и разложению мира.

Связь земного абсолюта со смертью имеет иную природу. Здесь дело в том, чтобы упразднить сознание смерти в жизни, освободить от смерти жизнь, поскольку последняя жива, чтобы она проходила так, словно она вечна. Подобно тому, как познание должно служить тому, чтобы преодолеть «время как наивнутренний внешний мир» и, тем самым, покорить мир там, где он проявляется как наиболее близкий к «я» и потому наиболее чуждый для «я» и враждебный, так и земной абсолют стремится покорить смерть в жизни и «смертоносному миру» противопоставить «я», которое в своем ядре — познавательном ядре — сознает себя бессмертным. Даже при обращении к логическому позитивизму (правда, логическому позитивизму крайне своеобразного и оригинального толка) Брох сохраняет свое раннее (и в основе христианское) убеждение, что смерть и бренность укоренены в мире, а бессмертие и вечность — в «я» и что, следовательно, кажущаяся нам смертной жизнь на самом деле бессмертна, а кажущийся нам вечным мир на самом деле обречен смерти.

Обращение к логическому позитивизму, которое точнее всего выражается в понятии земного абсолюта, подразумевало, разумеется, молчаливую ревизию критики современности (*Zeitkritik*), первоначально выступавшей в форме критики процесса секуляризации. Ревизия эта, в свою очередь, отчетливее всего проявляется в переходе от надежды на «новый миф» к убежденности в необходимости «самого позитивистского разбожествления». Но вопрос, который этим переходом, видимо, вводился — и ответить на которой Брех собирался уже в логически-позитивной терминологии в двух посмертных фрагментах своей теории знания (в «Понятии системы» и в «Синтаксических и когнитивных элементах»), — формулируется, вероятнее всего, так: Откуда, собственно, получает «я» убежденность в собственном бессмертии? Не лежит ли в основе этой убежденности уже и доказательство этого бессмертия?

Если бы мы захотели этот вопрос соотнести с ранней, исключительно на смерть ориентированной теорией ценности, то его можно было бы сформулировать так: не соответствует ли чисто негативному, так как для «ядерного я» всегда непредвидимому, опыту смерти, который человека, в своей абсолютной безмирности сознающего себя бессмертным, поражает паникой, — некий позитивный опыт, в котором бессмертие и абсолют проявлялись бы так же ощутимо и земно-фактично, как смерть? Ответ, сведенный к кратчайшему виду, заключен в следующем предложении, которое относится к раннему периоду, но из которого Брех лишь в старости извлек все следствия: «Здание формальной логики покоится на содержательных основаниях»⁸².

Познание — если резюмировать рассуждения Бреха в намеренно упрощенном виде — выражается в двух видах знания, которым соответствуют два принципиально различных типа наук: во-первых, индуктивные опытные науки, которые себя вновь и вновь проверяют от факта к факту, от исследования к исследованию и принципиально бесконечны, незавершимы, нуждаются для

своего прогресса во всех новых фактах, во все новых открытиях; и во-вторых, дедуктивные формальные науки, которые из себя самих, по видимости независимо от всякой эмпирии, приходят к своим выведенным из аксиом результатам. Важнейшая наука индуктивного типа для Броха — физика (хотя в качестве иллюстрации он часто пользуется примером археологии, так как здесь «находка» совпадает с новым открытием, необходимым для опытной науки вообще, то есть для ее прогресса), тогда как образцовая наука дедукции — математика. К действительному познанию, выходящему за рамки просто знания, приходят прежде всего дедуктивные науки: лишь когда математика находит математическую формулу для физических, эмпирически установленных фактов, лишь тогда можно говорить о подлинном познании физических данных.

Этому соотношению между дедуктивными и индуктивными науками соответствует введенное Брохом разделение на «пра-систему» и «абсолютную систему»⁸³. Пра-система служит прямому покорению мира, его непосредственному освоению — что есть условие для поддержания жизни, включая и животную. А абсолютная система — в своей полноте для человека недостижимая — содержала бы в себе «решение всех проблем, наличных или еще имеющих случиться,.. коротко говоря, была бы познавательной системой Бога»⁸⁴. На первый взгляд кажется, что, с одной стороны, познавательная система человека должна располагаться где-то посередине между этими двумя системами покорения — системой всего живого и системой Бога, но, с другой стороны, между двумя этими системами существует столь же абсолютная противоположность, что и между индуктивным и дедуктивным методом.

Следующий шаг в рассуждении должен устранить эту противоположность или доказать, что она лишь видимая. Для этого доказывается, что, во-первых, между пра-системой и абсолютной системой имеется переход, укорененный в своеобразной итерации всякого когнитивного

процесса, и что, во-вторых, нет абсолютно дедуктивной системы, но основа всякой формальной системы всегда дана содержательно, опытно. Это означает, что всякая система покоится на трансцендентном ей самой основании, которое она должна положить как абсолют, чтобы вообще смочь начать свои дедуктивные цепочки.

Переход от пра-системы к абсолютной системе, который, с одной стороны, представляет собой переход от исключительно индуктивной науки к дедуктивному познанию, а с другой стороны — переход от животного через человека к Богу, гарантирован следующим соображением: пра-система — это система «переживаний», которые «сознаны», но не «познаны»; но это знание, заложенное уже в простом переживании и даже невозможное без переживания, есть на самом деле уже «знание о знании» — первая итерация, без которой была бы невозможна память, присущая всякому переживанию и, отождествленная с сознанием, приписываемая даже животным⁸⁵. Это знание о знании остается непосредственно связано с миром, служит прямому покорению вещей мира в их конкретной данности; но от покорения ускользает мирскость мира, которая для Броха дана в своей изначальной «иррациональности» (или, политически говоря, в своей «анархии»). И вот этому покорению служит «система познания», которая — так как она уже отрешилась от конкретных вещей мира — может покорить саму мирскость мира, его «иррациональность» как таковую и тем самым становится протоформой абсолютной системы. В ней речь идет уже не о прямом переживании и о необходимом для него «знании о знании», но о «знании о знании о знании», то есть о повторной итерации, но которая следует уже из первой итерации «знания о знании».

Между пра-системой знания о знании, в которой собственно познание еще не обретено, но в которой живое существо лишь сознает свои переживания, и абсолютной системой Бога есть, следовательно, непрерывная градация итераций, которую можно позитивно доказать. И хотя

Брох эксплицитно предостерегает от того, чтобы «представлять своего рода «ступенчатую иерархию» систем, в которой они — начиная с пра-системы и вплоть до абсолютной системы — по мере убыли своего «переживательного содержания» и прироста «когнитивного содержания» в известной степени надстраивались бы друг над другом», он тем не менее считает «несомненным, что этот путь большей частью, хотя и не всегда, ведет в направлении растущего когнитивного содержания и растущей выразимости»⁸⁶. Значение этих аргументов для доказательства фактически-позитивного существования земного абсолюта состоит в том, что те мыслительные и когнитивные процедуры, которые вообще хоть что-то знают об «абсолюте» и без предпосылки такого абсолюта были бы в принципе невысказаны, со своей стороны неразрывно связаны с чистыми активностями «переживания», так что абсолют возникает и из земных условий всякой жизни вообще.

Задача у этих рассуждений двоякая: показать земное происхождение абсолюта, показать, что он объективно вытекает из эволюции органической жизни, и в то же время доказать, что все дедуктивные системы покоятся на абсолютной эмпирической основе, невыводимой из самой системы, то есть, напротив, показать, что формальное вторгается в содержательное⁸⁷. Иными словами, доказать, что земное по самой своей сущности вторгается в абсолют, вырастает внутри него, имеет параллелью контрдоказательство, что все абсолютное укоренено в земном. Яснее всего это видно в случае математики. Как раз собственно математическое в математике нельзя математически ни доказать, ни показать, оно остается для математики «неизвестным избытком», то есть попадает в нее извнеположной ей самой сферы как нечто дополнительное и ею самой непредвиденное. То же верно как для ее собственной основы, из которой возникает все математическое и которое Брох диагностирует как «число в себе», так и для «проблемных импульсов», которые ведут к прогрессу в математическом познании. Как раз в своем прогрессе ма-

тематика остается зависима от физики⁸⁸. Но то же самое верно и для теории познания, или для самой логики, о которой можно было бы предположить, что она изначально снабжает математику ее «числом в себе» и тем самым впервые делает возможными математические операции. Ибо «к своим собственным разысканиям логик относится с тем же наивным реализмом, что и математик — к своим, то есть он, с одной стороны, будет отстраняться (по крайней мере, пока не перенесет свои размышления в ближайшую высшую категорию, то есть в металогику) от знания о целостной логической системе и о логической операбильности как от самоочевидного и неинтересного побочного феномена и, с другой стороны, еще меньше, чем математик, будет склонен обращать какое-то внимание на носителя или субъекта такого знания»⁸⁹.

Итак, есть — точно говоря — две вещи, которые по необходимости остаются вне поля зрения дедуктивных наук, логики и математики. Во-первых, именно то, что и делает их логикой и математикой, то есть логическое как таковое и математическое как таковое, они так же не способны заметить, как человек не может увидеть землю и почву, на которой стоит. И, во-вторых, они не способны заметить «носителя (своего) знания», то есть самого субъекта логических и математических операций — они всегда видят только собственную тень, а не себя самих. При этом для математики математическое в математике, то есть «число в себе», естественно, является абсолютом, и именно этот абсолют дан ей извне, находится, как можно доказать, вне ее системы. Этот абсолют не абсолютно трансцендентен, но находится на земле, пусть даже искать его нужно вне математической системы. В рамках теории науки можно сказать, что свой абсолют конкретная наука всегда получает от «ближайшей высшей» науки, так что возникает иерархия наук, которую, соответственно ее ориентации, можно понимать как единую систему. Физика получает свой абсолют от математики, математика — от эпистемологии, эпистемология — от логики, а логика зависит от металогики.

Но эта цепь, в которой абсолют — всякий раз в ином облике — передается от науки к науке, от когнитивной системы к когнитивной системе, всякий раз только и делая возможными науку и познание, — не поддается бесконечному продлению и итерациям. То, что всякий раз функционирует как абсолют, как абсолютный критерий и скрыто от того, кто им пользуется, причем скрыто именно потому, что он им пользуется, — это «носитель знания», составляющий часть самого критерия: «физическая личность» физики, которой соответствуют «математическая личность», носительница «числа в себе», и логическая личность, носительница «логической операбельности» в себе. То есть абсолют в этих науках всякий раз дан не только «содержательно» (никакая наука не смогла бы функционировать, если бы ее содержание не было привнесено в нее именно что извне), но его источник является совершенно земным и позитивным, то есть, говоря в эпистемологических категориях, доказуем на логически-позитивных основаниях: это человеческий образ в предельной абстракции, причем содержание этой абстракции может меняться — «от акта наблюдения в себе» до акта вычисления в себе и логической операции в себе. Это означает не то, что человек, каков он в своей психо-физической данности, становится мерой всех вещей, но что человек, поскольку он есть не что иное как эпистемологический субъект, носитель актов познания, — есть источник абсолюта. Происхождение абсолюта в его абсолютной, необходимой, принудительной значимости является земным.

Брох верил, что эта теория земного абсолюта непосредственно приложима к политике, и в обеих главах «Резюме» из «Психологии масс» свою эпистемологию действительно перевел — по крайней мере, фрагментарно — в идеи практической политики. Он считал это возможным потому, что всякое политическое действие конструировал в категориях тех актов, которые играют центральную роль в его теории познания и которые, в себе безмирные,

формируются, как он сам говорит, в «камере обскуре»⁹⁰. Иными словами, для него дело не в политическом действии и вообще не в действии, а в ответе на вопрос его юности — «Что же нам делать?».

Действие и делание так же не тождественны, как мышление и познание. Как познание — в отличие от мышления — имеет когнитивную цель и задачу, так и делание имеет определенные цели и должно ради их достижения управляться определенными критериями, тогда как действие, наоборот, происходит всякий раз, когда люди собраны вместе, даже если достигать и нечего. Категория «цель-средство», с которой необходимо связаны всякое делание и всякое производство, для действия постоянно оказывается губительной. Ибо и делание и производство исходят из предпосылки, что субъект «актов» полностью знает подлежащую достижению цель и подлежащий производству объект, и единственная проблема — как раздобыть пригодные средства. Эта предпосылка, в свою очередь, предполагает мир, либо в котором есть только одна воля, либо который устроен так, что в нем все активные я-субъекты достаточно друг от друга изолированы, чтобы их цели и задачи не сталкивались. Для действия же верно обратное; имеется бесконечное количество пересекающихся и сталкивающихся замыслов и «нацеливаний», которые все вместе в своей необозримости представляют мир, в который каждый человек должен поместить свое действие, хотя в этом мире ни одна цель и ни один замысел никогда не осуществлялись так, как было изначально задумано. Но и это описание (и вытекающий из него неумолимо фрустрирующий характер всякого действия, его явная тщетность) неадекватно и неточно постольку, поскольку оно по-прежнему ориентировано на делание, то есть на категорию «цель-средство». В рамках этой категории можно только согласиться с евангельскими словами: «они не знают, что делают»; в этом смысле действительно ни одно действующее лицо не знает, что оно делает; не может этого знать и знать не должно — ради

человеческой свободы, которая зависит от абсолютной непредсказуемости человеческих действий. Если выразить это с помощью парадокса (а мы неминуемо запутываемся в парадоксах, если судим действие по критериям делания), то можно сказать: всякое хорошее действие ради дурной цели на самом деле вносит в мир кое-что хорошее; всякое дурное действие ради хорошей цели на самом деле вносит в мир кое-что дурное. Иными словами, тогда как для делания и производства примат цели над средством сохраняет абсолютную значимость, то с действием верно обратное: решающим фактором всегда являются средства.

Поскольку эпистемологически Брех поместил «я» безмирно в «камере обскуре», то для него было естественно интерпретировать действие в смысле делания, а действующего — в смысле производящего, изолированного «я», субъекта конкретных актов. Но гораздо важнее то, что для него как писателя, кроме того, казалось очевидным интерпретировать, в свою очередь, делание как своего рода создание мира и уже от него (от делания) требовать того «воссоздания мира», которого он первоначально требовал от произведения искусства. Если бы политика когда-нибудь смогла стать тем, что он от нее требовал, тогда она действительно стала бы «этическим произведением искусства». В делании сходятся обе фундаментальные способности человека — творческая способность искусства и когнитивная способность, покоряющая мир способность науки. Отсюда для Бреха политика есть, собственно говоря, искусство; она есть наука, ставшая созданием мира и в то же время, — искусство, ставшее наукой. Хотя он этого нигде не говорит, но написанных фрагментов достаточно, чтобы представить его основную концепцию, по крайней мере, в общих чертах.

Во всяком случае, вот к этому, в конечном счете, стремится познание: оно хочет деяния (*Tat*). Брех отвернулся от литературы из-за ее бездеятельности, он отверг философию из-за ее лишь созерцательной, лишь мысли-

тельной позиции, чтобы в конце концов все свои надежды возложить на политику. Главной заботой Броча всегда было искупление, искупление от смерти, и в своей политике он думал об искуплении не меньше, чем в эпистемологии или поэзии. Утопические элементы политики, ориентированной на искупление, очевидны. Тем не менее, мы не должны недооценивать реализм, который руководил Брочом в конкретных размышлениях и уберег его от того, чтобы неосмотрительно и догматически перенести в область политического земной абсолют, усмотренный в теории познания.

Утешенный сознанием, что можно найти и обосновать земной абсолют и что даже политическая сфера (то есть анархическая в себе созаброшенность людей в земные условия) содержит границу абсолютности, в которой «право в себе», новое, заново формулируемое «право человека» так же относится к политическим данностям, как математика — к физике, и в которой «создающий право субъект в себе (правотворческий и потому правопослушный субъект)»⁹¹ точно соответствует «физической личности», «акту наблюдения в себе», — благодаря этим интуициям, в центр которых все больше выдвигался человеческий образ в предельной абстракции, Броч мог смириться с фактами политической сферы, как математик готов смириться с фактами физического пространства. И, наверное, прекраснейшая и поэтичнейшая метафора, с помощью которой он однажды сформулировал факты и возможности политической жизни, казалась ему и их математической формулой. «Роза ветров, функция которой — указывать, с какой из четырех стран света дует ветер истории, надписью «право творит силу» указывает на рай, надписью «сила творит несправедливость» — на чистилище, надписью «несправедливость творит силу» — на ад, но надписью «сила творит право» — на обыденное земное; и так как над человечеством всегда тяготеет угроза дьявольской бури, то оно по большей части смиренно довольствуется земным девизом «сила творит право», хотя и надеясь на рай-

ское дуновение — когда уже не будет смертной казни во всем обширном земном круге, — и все же зная, что чудо не явится, если его не принудить явиться. Чудо «право творит силу» прежде всего требует, чтобы праву была дана для этого сила»⁹².

За этими фразами мы ясно различаем то, чего он здесь не сказал и в этом контексте, наверное, и не соби-рался говорить. Из «Смерти Вергилия», но также из обра-за врача в «Искусителе» мы знаем, что для Броха все отношения с ближним в конечном счете управляются идеей «помощи», невозможностью пренебречь притяза-нием на твою помощь. Абсолютность «этического требо-вания» («единство понятия остается неприкосновенно, неприкосновенно остается этическое требование»⁹³) бы-ла для него настолько самоочевидна, что этот абсолют он даже не считал нужным доказывать. Цель этического требования лежит в «абсолютном и бесконечном»⁹⁴, что значит, что всякое этическое деяние движется в сфере абсолюта и теряется в бесконечности, в неисчерпаемос-ти притязания на помощь. Как для Броха само собой ра-зумелось ради притязания на помощь сразу прервать и отложить всякую рабочую и всякую жизненную актив-ность, так же стало ему в конце концов очевидно, что он должен отложить литературу, так как он начал сомне-ваться, сможет ли когда-нибудь литература исполнить свой долг «полной абсолютности познания»⁹⁵. Но самое главное — он начал сомневаться, способны ли литерату-ра и познание на скачок от знания о нуждах к помощи тем, кто в нужде. «Миссия», о которой Брох так часто го-ворит, «неслагаемое обязательство», которое он находит везде, где создаются «сферы обязательной необходимос-ти», в конечном счете не является ни логической, ни эпистемологической, хотя он повсюду наталкивался на нее и в логике и в эпистемологии и с их помощью дока-зывал ее наличие. Миссия эта — этическое требование, и неслагаемое обязательство — это притязание людей на помощь.

Примечания

- ¹ «Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik». Essays II, 100.
- ² «Hofmannsthal und seine Zeit: Eine Studie», op. cit., I, 140.
- ³ Der Versucher: Roman. Mit einem Nachwort des Herausgebers Felix Stoessinger, in: Broch, Gesammelte Werke, Zürich, Bd.4 (1953). К сожалению, слишком поздно (лишь из посмертных бумаг) стало известно, что роман должен был называться «Странник»; это имеет значение, так как отсюда ясно, что в последней редакции Броч главным героем романа считал врача, а не Мариуса Ратти.
- ⁴ «The Style of the Mythical Age: An Introduction to Rachel Bepaloff's "Iliad"», op. cit., I, P. 249 ff. К сожалению, эту невероятную перестройку нельзя оценить по данному изданию, так как в нём ради удобства читателя совмещены вторая и третья (последняя) редакции.
- ⁵ «Hofmannstahl...», op. cit., I, 105.
- ⁶ Ibid., 49.
- ⁷ Ibid., 55.
- ⁸ Ibid., 96 ff.
- ¹⁹ «Die mythische Erbschaft der Dichtung», op. cit., I, 237.
- ¹⁰⁻¹¹ Броч отсылает к словам Гёте «Все мои сочинения — фрагменты одной большой исповеди». См.: *Hugo von Hofmannstahl. Selected Prose*, introd. by Hermann Broch (New York, 1952), P. IX.
- ¹² «James Joyce und die Gegenwart». Essays I, 207.
- ¹³ «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 246.
- ¹⁴ «James Joyce...», op. cit., I, 208.
- ¹⁵ «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 263.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ «James Joyce...», op. cit., I, 195.
- ¹⁸ Ibid., 206.
- ¹⁹ «Das Böse in Wertsysteme der Kunst», op. cit., I, 313.
- ²⁰ «Hofmannstahl...», op. cit., I, 59.
- ²¹ «James Joyce...», op. cit., I, 210.
- ²² Ibid., 184.
- ²³ «Hofmannstahl...», op. cit., I, 65.
- ²⁴ Ibid., 60.
- ²⁵ Ibid., 125.
- ²⁶ Hugo von Hofmannstahl, op. cit., P. XV.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ «Das Böse...», Essays, I, 313. (Первая публикация — 1933)
- ²⁹ «Das Weltbild des Romans», op. cit., I, 216.
- ³⁰ «Politik. Ein Kondensat (Fragment)», op. cit., II, 227.
- ³¹ Ibid., 232 ff.

-
- 32 Ibid., 248.
33 Ibid., 243.
34 «Das Weltbild...», op. cit., I, 231.
35 «Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik», op. cit., II, 100.
36 «Über syntaktische und kognitive Einheiten», op. cit., II, 194.
37 «Politik...», op. cit., II, 204.
38 Ibid., 217.
39 Ibid., 255.
40 Ibid., 248.
41 «James Joyce...», op. cit., I, 197.
42 Ibid., 203–204.
43 Hugo von Hofmannstahl, op. cit., P. XL.
44 «Das Böse...», op. cit., I, 330.
45 «James Joyce...», op. cit., I, 203.
46 «Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse», op. cit., II, 70.
47 «Über syntaktische...», op. cit., II, 168.
48 Ibid., 201 f.
49 «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 239.
50 «Werttheoretische Bemerkungen...», op. cit., II, 74.
51 Ibid., 73.
52 Ibid., 74.
53 «Der Zerfall der Werte. Diskurse, Exkurse und ein Epilog», op. cit., II, 10.
54 «Gedanken zum Problem...», op. cit., II, 99.
55 «Über syntaktische...», op. cit., II, 158.
56 Ibid., 153.
57 «James Joyce...», op. cit., I, 209.
58 Ibid., 192.
59 Ibid., 193.
60 «Politik...», op. cit., II, 209.
61 Ibid., 210.
62 «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 245.
63 «Politik...», op. cit., II, 234.
64 «Über syntaktische...», op. cit., II, 169.
65 Ibid., 151.
66 «Das System als Welt-Bewältigung», op. cit., II, 121.
67 «Werttheoretische Bemerkungen...», op. cit., II, 67.
68 «Über syntaktische...», op. cit., II, 166.
69 «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 244.
70 Ibid., 245–246.
71 «Über syntaktische...», op. cit., II, 187.
72 «Politik...», op. cit., II, 247.
73 «Das System...», op. cit., II, 111ff.

-
- 74 «Über syntaktische...», op. cit., II, 200.
- 75 «Politik...», op. cit., II, 208.
- 76 «Über syntaktische...», op. cit., II, 169.
- 77 «Gedanken zum Problem...», op. cit., II, 98.
- 78 «Das Weltbild...», op. cit., I, 231.
- 79 «James Joyce...», op. cit., I, 186.
- 80 «Das Böse...», op. cit., I, 317.
- 81 «Hofmannstahl...», op. cit., I, 123.
- 82 «Der Zerfall der Werte...», op. cit., II, 14.
- 83 «Das System...», op. cit., II, 122ff.
- 84 Ibid.
- 85 Ibid., 134.
- 86 Ibid., 123.
- 87 «Politik...», op. cit., II, 247.
- 88 «Über syntaktische...», op. cit., II, 178 ff.
- 89 Ibid., 183.
- 90 «Werttheoretische Bemerkungen...», op. cit., II, 71.
- 91 «Politik...», op. cit., II, 219; 247 ff.
- 92 Ibid., 253.
- 93 «Der Zerfall der Werte...», op. cit., II, 40.
- 94 «Das Weltbild...», op. cit., I, 212.
- 95 «James Joyce...», op. cit., I, 204.

Вальтер Беньямин*

1892–1940

I. Маленький горбун

Богиня, которой домогаются сонмы жаждущих, Фама многолика, и слава приходит разными путями, на разный срок — от недельной известности портретов с обложки до сияния вечных имен. Посмертная слава — из самых редких и наименее привлекательных разновидностей Фамы, хотя ветрена она меньше прочих, зачастую надежнее других и лишь в считанных случаях венчает простую коммерческую ловкость. Главный выигравший уже мертв, а потому речи о продаже нет. Вот такой — непродажной и бесприбыльной — посмертной славой в сегодняшней Германии отмечено имя и дело Вальтера Беньямина, немецко-еврейского писателя, который стал известен, но не знаменит, своими публикациями в журналах и на литературных страницах газет немногим меньше, чем за десять лет до прихода Гитлера к власти и собственной эмиграции. Мало кто знал его имя, когда он решился покончить с собой той ранней осенью 1940 года, которая для многих людей его происхождения и поколения отмечена самыми черными днями войны: падением Франции, угрожающим положением Англии, тогда еще нерушимым пактом между Сталиным и Гитлером, вклю-

* В данной статье примечания, помеченные звездочкой, за исключением особо оговоренных, принадлежат *Б. Дубину*.

чая самое жуткое его следствие — тесное сотрудничество двух наиболее мощных тайных полиций Европы. Через пятнадцать лет в Германии появилось двухтомное избранное Беньямина, тут же принеся автору *succes d'estime**, намного превзошедший то внимание избранных, которое он только и успел узнать. И поскольку даже самая высокая репутация, опирающаяся на суд лучших, никогда не обеспечит писателю и художнику средств к существованию, которые может гарантировать только слава, признание толп, каковым, впрочем, не обязательно быть астрономически большими, то кажутся вдвойне справедливыми слова (принадлежащие Цицерону): «*Si vivi vicissent qui morte vicerunt*», — насколько по-другому было бы всё, «если бы одержавшие победу в смерти одержали ее в жизни».

Посмертная слава — слишком не рядовая вещь, чтобы винить в ее причудах слепоту мира или продажность литературной среды. Но не стоит считать ее и горькой наградой опередившим свое время, как будто история — это гаревая дорожка, где иные претенденты бегут с такой скоростью, что взгляду болельщиков за ними не угнаться. Наоборот, посмертной славе обычно предшествует высочайшее признание равных. К 1924-му году, когда умер Кафка, из его считанных книг не распродали и двух сотен экземпляров. Однако литературные соратники и немногие читатели, почти ненароком наткнувшиеся на его рассказы (ни один из романов тогда еще не был опубликован), твердо знали, что ушел один из лучших мастеров современной прозы. Вальтер Беньямин рано снискал подобное признание, и не только тех, чьи имена в то время были столь же неизвестны, — своего друга с юных лет Герхарда Шолема и своего первого и последнего ученика Теодора Визенгрунда Адорно, которые отвечали потом за посмертные издания его сочинений и писем¹. Незамедлительным и, хочется сказать, интуитивным признанием он

* Определенный успех (фр.).

обязан Гуго фон Гофмансталю, опубликовавшему в 1924 году беняминовское эссе об «Избирательном средстве» Гёте, и Бертольту Брехту, который позднее, узнав о смерти Бенямина, назвал ее первым настоящим уроном, который Гитлер нанес немецкой литературе. Нам не дано знать, существуют ли на свете никем не оцененные гении или это всего лишь выдумка не гениев, но с уверенностью можно сказать одно: посмертная слава — не их удел.

Слава — феномен социальный. «Ad gloriam non est satis unius opinio» («Для славы мало мнения одного-единственного»*), — мудро и педантично заметил Сенека, хотя его вполне достаточно для дружбы и любви. И ни одно общество не может существовать без классификации, без разнесения вещей и людей по классам и установленным рубрикам. Это обязательное упорядочение — основа любого социального неравенства, неравенство же, вопреки мнениям наших современников, не менее важно для социальной реальности, чем равенство — для реальности политической. Любому члену общества приходится отвечать на вопрос, *что* он собой представляет (не путать с вопросом, *кто* он такой!), каковы его роль и функция, и ответ типа «Я единственный и неповторимый» здесь не пройдет — даже не из-за скрытого в нем высокомерия, а просто из-за полной бессодержательности. В случае с Бенямином беду (если можно ее так назвать) сегодня легко предсказывать задним числом: прочитав эссе о Гёте, написанное абсолютно неизвестным автором, Гофмансталь назвал статью «совершенно бесподобной» («schlechthin unvergleichlich»), и беда в том, что он сказал чистую правду, — в тогдашней литературе ничего подобного беняминовскому эссе не было. Но и позднее беда всего выходящего из-под пера Бенямина состояла в том же: оно каждый раз оказывалось *sui generis*.

Тогда посмертная слава это, видимо, удел людей, выпадающих из рубрик, — тех, чьи труды не умещаются в ус-

* «Нравственные письма к Луцилию», СII, 13 (пер. С. Ошерова).

тановленный порядок, но и не порождают новой манеры на радость будущим классификаторам. Бесчисленные и провалившиеся все до одной попытки писать под Кафку лишний раз подчеркнули неповторимость Кафки, абсолютную оригинальность, которая существует без предшественников и обходится без последователей. По поводу таких людей обществу трудней всего прийти к согласию, и на их трудах оно всегда будет ставить знак одобрения с наибольшей неохотой. Грубо говоря, было бы так же неверно аттестовать сегодня Вальтера Беньямина литературным критиком и эссеистом, как в 1924 году аттестовать Кафку автором новелл и романов. Чтобы как следует описать Беньямина и его произведения в привычной нам системе координат, не обойтись без великого множества негативных суждений. Он был человеком гигантской учености, но не принадлежал к ученым; он занимался текстами и их истолкованием, но не был филологом; его привлекала не религия, а теология и теологический тип истолкования, для которого текст сакрален, однако он не был теологом и даже не особенно интересовался Библией; он родился писателем, но пределом его мечтаний была книга, целиком составленная из цитат; он первым в Германии перевел Пруста (в соавторстве с Францем Хесселем) и Сен-Жон Перса, а до того — бодлеровские «Tableaux parisiens»*, но не был переводчиком; он рецензировал книги и написал множество статей о писателях, живых и умерших, но не был литературным критиком; он написал книгу о немецком барокко и оставил огромную незавершенную работу о Франции девятнадцатого века, но не был историком ни литературы, ни чего бы то ни было еще. Я надеюсь показать, что он был мастером поэтической мысли, но ни поэтом, ни философом он при этом тоже не был.

В те редкие минуты, когда он пытался определить, чем занимается, Беньямин думал о себе как литературном

* «Парижские картины» (фр.) — один из разделов бодлеровской книги «Цветы зла».

критике. Пожелай он занять в жизни прочное положение, оно было бы положением «лучшего критика в немецкой литературе» (как выразился Шолем в одном из немногих опубликованных превосходных писем к другу), однако сама идея стать полезным членом общества была Беньямину на редкость противна. Он наверняка согласился бы с Бодлером: «Etre un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux»*. Во вступительном параграфе своего эссе об «Избирательном средстве» Беньямин объяснил, как он понимает задачу литературного критика. Он начинает с различения критики и комментария. (Не делая оговорок и, возможно, даже не сознавая этого, он употребил термин «Kritik», в обычном словоупотреблении означающий литературную критику, в смысле совсем ином — так как его употреблял Кант, говоря о «Критике чистого разума».)

«Критика (пишет Беньямин) интересуется истина в произведении, комментатора — его реальное содержание. Соотношение того и другого определяет основной закон писательства, согласно которому, чем более значительным являет содержание истины в произведении, тем более неприметно и интимно оно связано с его реальным содержанием. Если, таким образом, наиболее долголетними оказываются именно те произведения, истина которых глубоко погружена в их реальное содержание, то на протяжении этого существования реалии в произведении предстают перед взором читателя тем яснее, чем больше они отмирают в действительной жизни. Тем самым, однако, реальное содержание и содержание истины, которые в начале существования произведения были едины с протяженностью его жизни, затем расходятся, поскольку содержание истины сначала кажется скрытым, тогда как реальное содержание выступает на первый

* Быть полезным человеком всегда казалось мне ужасной гадостью (фр.). — Из «Дневника для самого себя. Мое обнаженное сердце» (пер. Е. Баевской).

план. Поэтому для позднейшего критика трактовка того, что бросается в глаза и представляется странным, то есть реального содержания, становится первым условием. Его можно сравнить с палеографом, рассматривающим пергамент, поверх поблекшего текста которого четко нанесены знаки другого шрифта, относящегося к нему же. Так же, как палеограф должен начинать с чтения последнего, так и критик — с комментария. И тотчас же у него появляется неоценимый критерий для создания мнения. Теперь он может поставить главный критический вопрос: что обязано чему своим существованием — видимость содержания истины реальному содержанию или, наоборот, жизнь реального содержания содержанию истины? Поэтому что, отделяясь друг от друга в произведении, они решают вопрос о его бессмертии. В этом смысле история произведений подготавливает их критику, и поэтому историческая дистанция умножает их мощь. Если метафорически сравнить растущее произведение с пылающим костром, то комментатор стоит перед ним как химик, в критик похож на алхимика. Предметами анализа для первого остаются только дерево и пепел, тогда как для второго загадку составляет лишь пламя, загадку живущего. Так критик спрашивает об истине, живое пламя которой продолжает гореть под горами погибшего прошлого и легким пеплом пережитого»*.

Критик как алхимик, предающийся темному искусству трансмутации никчемных элементов реальности в сияющее и прочное золото истины или, скорее, прослеживающий и истолковывающий исторический процесс, который несет за собой эту чудесную метаморфозу.. Что бы мы ни думали о подобной фигуре, вряд ли она соответствует тому, что обычно подразумевается под литературным критиком.

Но, кроме простого выпадения из рубрик, есть в жизни тех, кто «одержал победу в смерти», другая, менее

* Перевод *Н. Берновской*.

объективная черта. Я говорю о неудаче. Мимо этого фактора, крайне значимого в беньяминовской судьбе, пройти невозможно, настолько остро сам Беньямин, вероятнее всего, никогда не думавший и не мечтавший о посмертной славе, сознавал свою неудачливость. В текстах и в устных беседах он обычно ссылался на «маленького горбуна» — сказочную фигуру из знаменитого сборника немецкой народной поэзии «Des Knaben Wunderhorn».

Will ich in mein' Keller gehn, Will ich in mein Kuechel gehn,
Will mein Weinlein zapfen; Will mein Suepplein kochen;
Steht ein bucklicht Maennlein da, Steht ein bucklicht Maennlein da,
Taet mir'n Krug wegschnappen. Hat mein Toepflein brochen*.

Горбун — старый знакомец Беньямина, который впервые встретился с ним еще ребенком, обнаружив стихок в книжке для детей и запомнив навсегда. Но только однажды (в финале «Берлинского детства на пороге века»), предвосхищая смерть, он попытался охватить взглядом «всю жизнь», как она «проходит перед взором умирающего», и без обиняков сказал, кто и что ужаснуло его в детские годы и сопровождало потом до самого конца. При любой из бесчисленных катастроф, случающихся в детстве, его мать, как миллионы матерей в Германии, обычно говорила: «Привет от Нескладехи» («Ungeschikt laesst gruessen»). И ребенок, конечно, понимал, о чем речь. Мать имела в виду «маленького горбуна», по воле которого вещи затевают с ребенком всяческие каверзы: это он подставил вам подножку, чтобы вы упали, и выбил чашку у вас из рук, чтобы она раскололась вдребезги. Потом ребенок вы-

* Когда я в погреб ввечеру
Спускаюсь к бочкам винным,
Меня ждет маленький горбун,
Чтоб завладеть кувшином.

Когда на кухню прихожу,
Горшок снимаю с полки,
Меня ждет маленький горбун,
И мой горшок — в осколки.

«Волшебный рог мальчика (нем.) — сборник немецких народных песен, составленный Л.А. фон Арнимом и К. Brentано (вышел в 1805–1808 гг., многократно переиздавался).

рос и понял то, о чем не догадывался ребенком: это не он подстрекал «человечка» тем, что на него смотрел, — как ребенок, который хочет докопаться до причин страха, — это горбун не сводил с него глаз, так что неуклюжесть стала его бедой. Потому что «тот, на кого смотрит этот человек, становится рассеянным. Ни на человека, ни на самого себя не обращает внимания. И стоит потерянный перед кучкой осколков» («Schriften», I, 650–652)*.

Благодаря недавно опубликованной переписке, мы теперь знаем в общих чертах жизнь Бенямина. В этом смысле ее определенно хочется представить как вереницу подобных «кучек», поскольку ему самому она, без сомнения, именно такой и рисовалась. Но самое главное то, что он отлично знал о таинственном хитросплетении, где, по его мастерскому диагнозу Пруста, «слабость и гений... сливаются воедино». И, конечно, говорил и о себе, когда, полностью соглашаясь с Жаком Ривьером, приводил его слова о Прусте, который «умер от той же неопытности, которая позволила ему создать его произведения... Он умер потому, что не умел разжечь огонь или отворить окно»**. Как и Пруст, он был решительно не способен изменить «условия жизни, даже если они грозили его уничтожить» (С уверенностью лунатика несчастная судьба всегда вела его в самую гущу сегодняшних или завтрашних бед. Скажем, угроза бомбардировок зимой 1939–1940 годов заставила его бежать из Парижа в поисках более безопасного места. Однако на Париж не упало ни одной бомбы, а Мео, куда отправился Бенямин, было центром дислокации войск и, видимо, одним из немногих мест во Франции, которым в эти месяцы странной войны угрожала действительная опасность.) Вместе с тем, он, как и Пруст, имел все основания благословлять несчастную судьбу и повторять диковинную молитву, которой заканчивается народный стишок и завершаются воспоминания Бенямина о детстве:

* Перевод *Н. Берновской*.

** «К портрету Пруста» (пер. *Н. Берновской*).

Liebes Kindlein, ach, ich bitt,
Bet fuers bicklicht Mannlein mit.
(Ах, жизнь у каждого одна:
Дитя, молись за горбуна.)

Задним числом можно угадать перепутанную сеть заслуженных наград, непомерных подарков, неуклюжести и неудачи, сплетенную для Бенъямина жизнью, уже по первому, исключительно счастливому случаю, которым открылся его писательский путь. При посредничестве одного из друзей ему удалось опубликовать эссе «“Избирательное сродство” Гёте» в журнале Гофмансталя «Neue Deutsche Beitrage» (1924–1925). Эту работу, шедевр немецкой прозы и единственный образец подобного масштаба на фоне немецкого литературоведения в целом и исследований творчества Гёте в частности, отвергла уже не одна редакция, так что восторженное одобрение Гофмансталя подоспело как раз в тот момент, когда Бенъямин уже почти «разуверился найти хоть у кого-нибудь дружественный прием» («Briefe», I, 300). Но, видимо, никто так и не понял, насколько решительным был крах, в данных обстоятельствах неизбежно связанный с этой удачей. Первый публичный успех мог дать автору единственную материальную гарантию — право писать вторую диссертацию, что было начальной ступенью университетской карьеры, к которой Бенъямин тогда готовился. Это, конечно, не обещало средств к существованию (жалования приват-доценты не получали), но, вероятно, должно было убедить его отца, по обычаю тех времен, материально поддерживать сына до получения им полного профессорства. Сегодня не уместается в голове, как Бенъямин и его друзья еще могли сомневаться, что диссертация для конкурса на должность самого обыкновенного преподавателя должна была закончиться для него только одним: катастрофой. Когда члены комиссии позднее признавались, что ни слова не понимают в представленной Бенъямином работе «Происхождение немецкой барочной драмы», труд-

но было им не поверить. Как они могли понять автора, если больше всего он гордился «сочинением, состоящим по преимуществу из цитат — самой невероятной мозаичной техникой из всех, что можно себе представить», и главную суть своего труда видел в шести предварявших его эпиграфах, «ничего равного или подобного которым... не сумел бы подобрать никто» («Briefe», I, 366)? Представьте себе настоящего мастера, создавшего уникальную вещь, чтобы потом предложить ее для продажи на первом этаже ближайшего универмага. По правде говоря, ни антисемитизм, ни недоброжелательство к чужаку (а первую диссертацию Бенъямин защитил в Швейцарии и не был ничьим учеником), ни обычная академическая подозрительность ко всякому, кто выходит за рамки гарантированной посредственности, были тут совершенно ни при чем.

Однако в Германии того времени существовали и другие пути. Но здесь как раз и вмешались бенъяминовская неуклюжесть и неудачливость, причем именно эссе о Гёте отняло у Бенъямина единственную возможность университетской карьеры. Как часто бывало у Бенъямина, его работу питала полемика, и предметом его атаки на сей раз стала книга Фридриха Гундольфа о Гёте. Критика была резкой, и все-таки Бенъямин мог надеяться скорее на понимание Гундольфа и других членов кружка, сложившегося вокруг Стефана Георге — группы, чей интеллектуальный мир чувствовал в юности почти своим, — чем «истеблишмента»; возможно, ему и не нужно было бы числиться среди членов кружка, чтобы заслужить академическую аккредитацию под покровительством кого-то из них, ведь как раз к тому времени они стали находить себе весьма удобную опору в академическом мире. Но одного он не должен был делать ни под каким видом: бросаться в атаку на самого крупного и самого вероятного члена академии изо всего кружка с таким неистовством, что каждый — как объяснял он задним числом позднее — должен был понять: он «не имеет ничего общего ни с академией... ни с монументами, воздвигнутыми людьми на-

подобие Гундольфа или Эрнста Бертрама» («Briefe», II, 523). Итак, Бенъямин сделал именно то, что делать было насторого запрещено. И по неуклюжести или неудачливости разгласил это прежде, чем его приняли в университетскую среду.

Нельзя сказать, чтобы он сознательно пренебрегал необходимой осмотрительностью. Напротив, он все время помнил, что «Нескладеха не сводит с него глаз» и окружал каждый шаг столькими предосторожностями, как никто другой. Но всякий раз эта система предупредительных мер на случай опасности, включая упомянутую Шолемом «китайскую учтивость»², странным и загадочным образом не учитывала реальной угрозы. Точно так же, как он бежал из ничем не угрожавшего Парижа в опасный Мео, то есть, прямо на фронт, он и в эссе о Гёте непомерно тревожился из-за того, что Гофмансталь может болезненно воспринять осторожное критическое замечание по адресу Рудольфа Борхардта, одного из самых активных сотрудников его журнала. О чем он совершенно не беспокоился, так это о своей «атаке на идеологию школы Георге... уж в этом месте им будет трудно не заметить мой выпад» («Briefe», I, 341). И они его заметили. Мало кто был так изолирован, как Бенъямин, так отчаянно одинок. Даже авторитет Гофмансталя, «нового покровителя», как в первом приступе восторга назвал его Бенъямин («Briefe», I, 327), не помог переломить ситуацию. Голос Гофмансталя был слишком слаб по сравнению с совершенно реальной силой школы Георге, влиятельной группы, в которой, как во всех подобных сообществах, ценилась только идеологическая лояльность, поскольку лишь идеология — а не уровень и не качество сделанного — могут сплотить группу в одно целое. При всей демонстративной отстраненности от политических сфер, последователи Георге настолько же хорошо разбирались в основополагающих принципах литературного маневрирования, как профессора — в основах академической политики, а репортеры и журналисты — в азбуке «ты — мне, я — тебе».

А Бенъямин не понимал, что к чему. Он никогда не знал, как устраивают подобные вещи, не научился вращаться среди подобных людей, даже в ту пору, когда «напасти извне, обступающие временами, как волки, со всех сторон» («Briefe», I, 298), уже приоткрыли ему глаза на то, как делаются дела. Но лишь только он пытался приспособиться, завязать связи, чтобы опереться хоть на какую-то твердую почву, дело проваливалось.

Большую статью о Гёте, написанную с марксистских позиций — в середине двадцатых Бенъямин едва не вступил в коммунистическую партию, — так и не напечатали ни в Большой Советской Энциклопедии, для которой она предназначалась, ни в нынешней Германии. Клаус Манн, заказавший Бенъямину рецензию на «Трехгрошовый роман» Брехта для своего журнала «Sammlung», вернул рукопись автору, поскольку тот запросил за нее 250 французских франков (около 10 тогдашних долларов), а Манн соглашался только на 150. Заметки о брехтовской поэзии при жизни Бенъямина опубликованы не были. А самые серьезные трудности, в конце концов, возникли у него с Институтом социальных исследований, который первоначально входил (и сегодня опять входит) в состав Франкфуртского университета, потом перебрался в Америку, и от которого Бенъямин в финансовом отношении зависел. Ведущие умы Института, Теодор В. Адорно и Макс Хоркхаймер, принадлежали к «диалектическим материалистам». Для них мышлению Бенъямина «не хватало диалектики». Он мыслил в «материалистических категориях», которые «совершенно не совпадали с марксистскими» и которым «не доставало опосредующих звеньев», как, например, в эссе о Бодлере, где Бенъямин «напрямую, едва ли не в причинных категориях» соотносил «некоторые явные элементы надстройки... с соответствующими элементами базиса». В результате оригинальнейшая бенъяминовская работа «Париж времен Второй империи в творчестве Бодлера» не была опубликована ни в журнале Института, ни в посмертном двухтомнике со-

чинений автора. (Две части недавно все-таки появились в печати: «Der Flaneur» — в декабрьском номере «Die Neue Rundschau» за 1967 год, а «Die Moderne» — в мартовском номере «Das Argument» за 1968-й.)

Беньямин был, вероятно, самым странным марксистом в этом движении, и без того вместившем в себя, неведомо как, целый набор диковин. В теоретическом плане его увлекло одно: учение о надстройке, лишь вкратце намеченное Марксом, но получившее затем непомерную роль в марксизме, поскольку к нему присоединилось непомерное множество интеллектуалов, которые интересовались исключительно надстройкой. Беньямин использовал учение о базисе и надстройке как эвристический и методологический стимул, вряд ли вникая в его исторический или философский контекст. В полную силу его увлекало другое: то, что дух и его материальные проявления связаны настолько тесно, что буквально во всем можно видеть бодлеровские соответствия, которые высвечивают, проясняют друг друга и при подобной взаимосоотнесенности уже не нуждаются в истолковательском или объяснительном комментарии. Его занимала взаимосвязь между уличной сценкой, спекуляциями на фондовой бирже, стихотворением, мыслью — та скрытая линия, которая их соединяет и дает историку или филологу основание считать все это принадлежностью одной эпохи. Когда Адорно критиковал Беньямина, который «во все глаза следит за новостями» («Briefe», II, 793), он, со своей стороны, был совершенно прав: именно это Беньямин делал и хотел делать. Под сильнейшим влиянием сюрреализма он «пытался поймать профиль истории в самых ничтожных образах реальности, буквально в ее клочках» («Briefe», II, 685). Беньямин испытывал страсть ко всему маленькому, даже крошечному; Шолем рассказывает о его намерении уместить сотню строк на обычном листочке записной книжки и о восхищении двумя пшеничными зернами в еврейском отделе музея Клюни, «на которых родственная душа выгравировала полный текст “Шема Исраэль”»³. Для него величина объекта была обратно про-

порциональна его значимости. Эта далекая от простого чудачества страсть к мелочам напрямую следовала у Бенъямина из единственной картины мира, имевшей на него решающее воздействие, — из гётевской убежденности в фактическом существовании *Urphaenomen*, изначального феномена в его конкретике, который предстоит открыть за миром явлений и в котором «значение» (то и дело повторяющееся у Бенъямина гётевское *Bedeutung*) и явление, слово и вещь, идея и опыт будут неразрывны. А чем мельче предмет, тем полнее в его предельно концентрированную форму входит все остальное; отсюда восторг Бенъямина перед тем, что два пшеничных зерна могут вместить «Шема Исраэль», саму суть иудаизма, и мельчайшая суть являет себя в мельчайшем предмете, причем и та, и другой дают начало чему-то третьему, чья значимость, тем не менее, не сводится к его истоку. Иными словами, если что и зачаровывало Бенъямина с самого начала, то никогда не идеи — всегда только феномены. «В так называемом прекрасном самом парадоксальном то, что оно вообще существует наяву» («Briefe», I, 349), и этот парадокс — проще говоря, чудо явления — во все времена составляли самый центр его интересов.

Насколько бенъяминовские штудии были далеки от марксизма и диалектического материализма, видно по их центральному предмету — фигуре фланера⁴. Ему, бесцельному гуляке поперек городских толп в нарочитом противоречии с их торопливой и целенаправленной активностью, вещи сами раскрывают свой тайный смысл: «Подлинная картина прошлого проскальзывает мимо» («О понимании истории»)*, и лишь бесцельно блуждающий фланер может этот смысл воспринять. Адорно тонко подметил роль статики в бенъяминовской мысли: «Чтобы понять Бенъямина, нужно почувствовать, как в каждой его фразе предельное возбуждение преобразуется в нечто статичное, — у него статическое понятие о самом движении» («Schriften», I, XIX). И действительно, вряд ли можно найти что-нибудь

* Перевод Н. Берновской.

менее «диалектическое», чем такой взгляд на мир, для которого «ангел истории» (из тезиса девятого) не движется диалектически в направлении будущего, но «взор его обращен в прошлое». «Там, где появляется цепь наших событий, там он видит сплошную катастрофу, которая громоздит друг на друга развалины и швыряет их к его ногам. Он хотел бы задержаться, разбудить мертвых и вновь соединить разбитое». (Речь, видимо, идет о конце истории.) «Но из рая дует штормовой ветер» и «неудержимо гонит его в будущее, ангел поворачивается к нему спиной, а гора развалин перед ним вырастает до неба. То, что мы считаем прогрессом, и есть этот ветер»*. Ангел, которого Беньямин увидел на рисунке Клее «Ангелус Новус», — последнее преобразование фланера. Так же, как фланер в *жесте* бесцельного гуляния поворачивается спиной к толпе, даже если она его толкает и сносит, так и «ангел истории», не видящий ничего кроме ширящихся руин прошлого, несется в вихре прогресса спиной к будущему. Считать, будто подобная мысль может хотя бы шевельнуться ради последовательного, диалектически постижимого, рационально объясняемого процесса, — конечно же, явный абсурд.

Точно так же очевидно, что подобная мысль не стремится и никогда не приходит к связным, общим и обоснованным суждениям, замещая их, по критическому замечанию Адорно, «суждениями метафорическими» («Briefe», II, 785). Поглощенный прямо и тут же предъявляемыми конкретными фактами, единичными случаями и событиями, чье «значение» очевидно, Беньямин не слишком интересовался теориями или «идеями», которые не предполагали четкой и зримой внешней формы. При подобном усложненном, но по-прежнему в высшей степени реалистическом образе мысли связь между базисом и надстройкой по Марксу становилась, в точном смысле слова, метафорической. Так, возведя — совершенно в духе беньяминовской мысли — отвлеченное понятие «ра-

* Перевод Н. Берновской.

зум» (*Vernunft*) к его истоку, глаголу «воспринимать, слышать» (*vernehmen*), мы как бы вернули слово из области надстройки к его чувственному базису или, напротив, преобразили понятие в метафору, если понимать эту последнюю в изначальном, не аллегорическом смысле глагола «переносить» (*metapherein*). Потому что метафора устанавливает связь, непосредственно воспринимаемую чувствами и не требующую интерпретации, аллегория же всегда идет от абстрактного понятия и затем подыскивает нечто осязаемое, которое будет, причем скорее всего — произвольно, его представлять. Для того чтобы понять аллегория, ее нужно объяснить, нужно найти решение загадки, которую она представляет, так что зачастую трудоемкая интерпретация аллегорических фигур походит на разгадывание головоломок, пусть даже для этого требуется не больше изобретательности, чем для аллегорического представления смерти в виде скелета. Со времен Гомера метафора выступает тем элементом поэтики, который руководит познанием, устанавливая *соответствия* между предметами, физически самыми отдаленными друг от друга. Так непомерному ужасу и печали, охватившим сердца ахейн, в «Илиаде» соответствует двойной ветер с севера и запада, обрушившийся на темную зыбь моря («Илиада», IX, 1–8), а движение войск, ряд за рядом идущих на битву, соответствует бегу морских валов, клубимых вихрем, которые вздымаются посреди моря, гряда за грядой катятся к берегу и с громом дробятся о скалы («Илиада», IV, 422–428). Метафора — это средство восстановить единство мира, опираясь на поэзию. В Беньямине хуже всего понимают как раз то, что он, не поэт, тем не менее обладал *поэтической мыслью*, а потому видел в метафоре величайший подарок языка. Языковой «перенос» позволяет придать материальную форму невидимому («Господь — надежный наш оплот») и тем самым сделать его открытым для опыта. Беньямин мог ничтоже сумняшеся воспринимать марксистскую концепцию надстройки как конечное воплощение метафорической мысли именно потому, что без малейших забот и хлопот об «опосредовании»

напрямую соотносил надстройку с так называемым «материальным» базисом, означавшим для него целостность чувственно воспринимаемого мира. Он был явно зачарован тем, что другие клеймили как «вульгарный марксизм» и «недиалектическое мышление».

Не исключаю, что Беньямину, чье духовное существование определял и одушевлял Гёте — не философ, а поэт — и чей интерес, хоть он и учился философии, привлекали почти исключительно поэты и прозаики, было легче общаться с поэтами, нежели с теоретиками, будь то диалектического, будь то метафизического склада. И в этом смысле дружба с Брехтом — уникальная тем, что крупнейший из живущих немецких поэтов встретился здесь с самым значительным из современных ему критиков, о чем оба прекрасно знали, — бесспорно была второй и куда более важной удачей всей жизни Беньямина. Она сразу же вызвала самые неблагоприятные последствия: настроила против Беньямина немногочисленных друзей, поставила под угрозу его связи с Институтом социальных исследований, чьих «внушений» у него были все основания «слушаться» («Briefe», II, 683), и не стоила ему шолемовской дружбы только благодаря терпеливой верности и неподражаемому великодушию Шолема во всем, касавшемся друга. И Адорно, и Шолем проклинали то, что последний назвал «разрушительным воздействием» Брехта⁵ — явно не диалектическое использование марксистских категорий и бесповоротный разрыв с любой метафизикой; но главная беда была в том, что Беньямин, обычно шедший на компромиссы даже если в этом не было такой уж необходимости, признавал и ценил дружбу с Брехтом именно как последний предел, за которым кончалось не только послушание, но и вообще всяческая дипломатия: «Согласие с тем, что делает Брехт, — одна из важнейших и стратегически необходимых точек всей моей сегодняшней позиции» («Briefe», II, 594). В Брехте он нашел поэта редкой интеллектуальной мощи и, что было для него в ту пору не менее важно, человека из левых, который, при всех толках о ди-

алектике, был не большим диалектиком, чем он сам, но ум которого отличался необыкновенной близостью к реальному миру. Рядом с ним он мог свободно предаваться тому, что Брехт называл «грубой мыслью» («das plumpe Denken»): «Главное — научиться мыслить грубо. Мысль о сущем — всегда грубая мысль», — говорил Брехт, а Беньямин, проясняя, добавлял: «Многие представляют себе диалектику как любовь к тонкостям... Напротив, звеном и составной частью диалектики должна быть грубая мысль: она соотносит теорию с практикой... мысли нужно быть грубой, чтобы привести себя в действие»⁶. Так или иначе, в грубой мысли Беньямина привлекала, кажется, соотнесенность не столько с практикой, сколько с реальностью; эта реальность для него самым прямым образом выражалась в пословицах и поговорках обыденного языка. «Пословицы — школа грубой мысли», — писал он в том же кругу размышлений. Именно от искусства превращать пословицы и поговорки в литературную речь у Беньямина — как и у Кафки, для которого фигуры речи часто становились источником вдохновения и служили ключом ко всевозможным «загадкам», — способность писать прозу, так зачаровывающе и зачарованно близкую к реальности.

Стоит взглянуть на жизнь Беньямина, как всюду видишь в ней «маленького горбуна». Задолго до эпидемии Третьего рейха тот уже разыгрывал свои каверзы, доводя издателей, посуливших Беньямину годовой аванс за работу внутреннего рецензента или редактора журнала, до банкротства как раз в канун выхода первого номера. Позже он позволил великолепной антологии писем немецких авторов, любовно подготовленной Беньямином и сопровождаемой его замечательным комментарием, все-таки выйти из печати под титулом «Deutsche Menschen» и с эпиграфом «Von Ehre ohne Ruhm/ Von Grösse ohne Glanz/ Von Würde ohne Sold» («О чести без славы/ О величии без блеска/ О благородстве без награды»); но потом позаботился, чтобы она закончила свои дни в подвале

разорившегося швейцарского издателя — ее так и не ото-слали в нацистскую Германию, вопреки намерениям Бен-ьямина, на этот случай подписавшего сборник псевдонимом. В каковом подвале книга и была обнаружена в 1962 году в тот самый момент, когда в Германии вышло в свет ее новое издание. (Это, пожалуй, тоже можно приписать «маленькому горбуну»: его злой волей многое из того, что потом оборачивается удачей, сначала предстает бедой. Таков же случай с переводом «Анабазиса» Алексиса Сен-Леже Леже (Сен-Жон Перса). Бен-ьямин, работе «особого значения не придававший» («Briefe», I, 381), взялся за нее только потому, что с заказом тут, как и на перевод Пруста, ему помог Гофмансталь. Перевод появился в Германии только после войны, но позволил Бен-ьямину войти в контакт с Леже, а тот, занимая дипломатический пост, сумел вовремя вмешаться и убедил французское правительство не интернировать Бен-ьямина вторично — привилегия, которой удостоились тогда немногие из эмигрантов.) Затем на смену козням пришли «кучки осколков», последней из которых, перед катастрофой на испанской границе, стала угроза, что перебравшийся в Нью-Йорк Институт социальных исследований, «единственная материальная и моральная опора» бен-ьяминовского существования в Париже («Briefe», II, 839), оставит его без поддержки. «Сами обстоятельства, до невероятного осложнившие мою ситуацию в Европе, могут сделать для меня невозможной эмиграцию в США», — писал Бен-ьямин в апреле 1939 года («Briefe», II, 810), еще под свежим впечатлением того «удара», который ему нанесло в ноябре тридцать восьмого письмо Адорно, отвергшего первый вариант бен-ьяминовского труда о Бодлере («Briefe», II, 790).

Шолем совершенно прав: после Пруста чувство теснейшего личного сродства среди современных авторов у Бен-ьямина вызывал Кафка. И недаром он — конечно же, помня о «пространствах руин и полях разрушений» в собственном творчестве — писал: «Для понимания оставшегося после Кафки требуется, среди прочего, просто-на-

просто признать, что он потерпел крах» («Briefe», II, 614). Метко сказанное Беньямином о Кафке вполне приложимо к нему самому: «Обстоятельства этого краха — самые разные. Напрашивается даже такая мысль: стоило ему убедиться в поджидающем крахе, как все остальное произошло с ним уже *en route**, словно во сне» («Briefe», II, 764). Беньямину было не обязательно читать Кафку, чтобы думать, как Кафка. Не прочтя еще ничего кроме «Кочегара», он уже приводил в эссе о гётевском «Избирательном сродстве» слова Гёте: «Надежда, как небесная звезда, промелькнула у них над головами», — а заключительные слова этой работы звучат так, будто их написал сам Кафка: «Надежда дана нам только ради надежды»**.

26 сентября 1940 года на франко-испанской границе, уже по пути в Америку, Вальтер Беньямин покончил с собой. Причин тому было множество. Гестапо конфисковало его квартиру в Париже вместе с библиотекой («важнейшую ее половину» он сумел в свое время вывезти из Германии) и многими рукописями, так что у него были все основания беспокоиться за судьбу остальных, которые, благодаря посредничеству Жоржа Батая, оказались в Национальной библиотеке перед отлетом Беньямина из Парижа в Лурд, в свободную зону⁷. Как ему было жить без библиотеки? Как зарабатывать на жизнь без оставшихся в рукописях пространных цитат и выписок? Кроме того, его совершенно не тянуло в Америку, где ему, как он не раз говорил, скорее всего, не найдут никакого другого применения, кроме как возить по стране, показывая за плату в качестве «последнего европейца». Но прямой причиной беньяминовского самоубийства стал неожиданный удар судьбы. Из-за мирного соглашения между вишистской Францией и Третьим рейхом, эмигранты из гитлеровской Германии — *les refugies provenant d'Allemagne****, как их

* Попутно, само собой (фр.).

** Перевод Н. Берновской.

*** Эмигранты, выходцы из Германии (фр.).

официально именовали во Франции, — оказывались под угрозой высылки на родину, но, вероятно, только в тех случаях, когда они представляли политическую оппозицию. Для спасения этой категории эмигрантов — надо отметить, никогда не включавшей неполитизированную массу еврейства, которая потом и оказалась в наибольшей опасности, — Соединенные Штаты через свои консульства в свободной зоне распространяли особые визы. Усилиями Института в Нью-Йорке Бенъямин одним из первых получил такую визу в Марселе. Дальше он быстро добился испанской транзитной визы, дававшей ему право доехать до Лиссабона, чтобы оттуда отплыть в Америку. Однако у него не было визы на выезд из Франции, которая еще требовалась в этот период и в которой французское правительство неизменно отказывало эмигрантам из Германии в угоду гестапо. Вообще говоря, это не составляло особых трудностей с тех пор, как довольно короткая и не слишком трудная дорога через горы до Пор-Бу стала хорошо известна и не охранялась французскими пограничниками. Но от Бенъямина, страдавшего тяжелой сердечной недостаточностью, даже самый короткий путь требовал большого напряжения, и до Пор-Бу он добрался совершенно без сил. В испанском прибрежном городке группа эмигрантов, к которой он присоединился, узнала, что именно в этот день Испания закрыла границу, и испанские пограничники не принимают виз, выданных в Марселе. Эмигрантам было предложено тем же путем на следующее утро вернуться во Францию. Ночью Бенъямин лишил себя жизни, и пораженные его самоубийством пограничники разрешили оставшимся проследовать в Португалию. А через несколько недель было снято и запрещение на въезд. Днем раньше Бенъямин проехал бы безо всяких помех; днем позже в Марселе бы уже знали, что испанская граница временно закрыта. Катастрофа могла произойти только в тот исключительный день.

II. Тёмные времена

Тому, кто при жизни не в силах справиться с жизнью, одна рука нужна, чтобы отбиться от отчаяния, порожденного собственной судьбой... другой же рукой он может записывать то, что видит под руинами, ибо видит он иначе и больше, чем окружающие: он ведь мертвый при жизни и все же живой после катастрофы.*

Франц Кафка «Дневники»,
19 октября 1921

Самочувствие человека, во время кораблекрушения привязавшего себя к мачте, которая вот-вот рухнет. И все же у него есть шанс подать оттуда знак, сулящий спасение.

Вальтер Беньямин.
Письмо к Герхарду Шолему,
17 апреля 1931

Часто эпоха метит своим клеймом тех, кто был меньше других подвержен ее воздействию, кто держался от нее дальше прочих и кому пришлось поэтому вынести больше остальных. Так было с Прустом, с Кафкой, с Карлом Краусом, так было и с Беньямином. Его жесты, поворот головы при вслушивании и разговоре; его походка; его манеры, а особенно — манера говорить, вплоть до выбора слова и особенностей синтаксиса; наконец, его бросавшиеся в глаза идиосинкратические вкусы, — все было настолько старомодным, точно его ненароком вынесло из девятнадцатого века в двадцатый, как мореплавателя — на берег чужой земли. Чувствовал ли он себя в тогдашней Германии как дома? Сомневаюсь. Впервые оказавшись во Франции в 1913 году,

* Перевод Е. Кацевой.

совсем молодым человеком, он через несколько дней ощущал себя на улицах Парижа «едва ли не уютнее» («Briefe», I, 56), чем на знакомых с детства улицах Берлина. Он мог почувствовать уже тогда и несомненно почувствовал двадцатью годами позже, насколько путешествие из Берлина в Париж означает перемещение во времени — не из одной страны в другую, а из двадцатого века назад в девятнадцатый. Франция была *nation par excellence*, культура которой задавала европейский уровень прошлого века и ради которой Османн перестроил Париж, «столицу девятнадцатого столетия», как называл его Беньямин. Конечно, тогдашний Париж еще не был космополитичным городом, но он был городом глубоко европейским, а потому — уже, по крайней мере, с середины девятнадцатого столетия — с беспрецедентной естественностью открытым для всех изгнанников. Этому не могли помешать ни явная ксенофобия его обитателей, ни утонченные придирки местной полиции. Еще задолго до эмиграции Беньямин знал, «какая это редкость — найти француза, который станет разговаривать с вами дольше четверти часа» («Briefe», I, 445). Позднее, когда он обосновался в Париже как эмигрант, врожденное достоинство удерживало его от сближения, не давая беглым знакомствам (главным среди них был Андре Жид) перерасти в прочные связи и не способствуя новым контактам. (Как мы недавно узнали, Вернер Крафт устроил ему встречу с Шарлем дю Бо, чей «восторг перед немецкой литературой» сделал его ключевой фигурой в кругу эмигрантов из Германии. Со связями у Вернера Крафта было куда лучше — это ли не ирония судьбы!¹) В поразительном по трезвости обзоре сочинений и писем Беньямина, а также литературы о нем, Пьер Миссак отметил, как болезненно должен был Беньямин переживать тот факт, что не находит во Франции должного «приема»².

Но, даже раздражая и оскорбляя, город как таковой вознаграждал за все. Бульвары, которые Беньямин открыл для себя еще в 1913 году, строились из домов, «возведенных, казалось, не для того, чтобы жить в них, а слов-

но камни — для того, чтобы между ними прогуливаться» («Briefe», I, 56). Этот город, который можно, идя через через старые ворота, обходить по кругу, остался именно тем, чем были когда-то обнесенные глухими стенами и защищенные от внешнего мира средневековые города: по сути интерьером, но без тесноты средневековых улочек, — просторно застроенным и распланированным интерьером на открытом воздухе с небесным сводом, словно величественной крышей над головой. «Тонкость всех здешних искусств и всей здешней деятельности в том, что они бережно хранят осколки оригинала и их первоначальное великолепие» («Briefe», I, 421). Это помогает добиваться нового блеска. Однообразные фасады, которые тянутся вдоль улиц наподобие внутренних перегородок в квартире, дают в Париже чувство физической защищенности, как ни в одном другом городе. А связывающие большие бульвары и спасающие от ненастья галереи настолько зачаровали Бенямина, что свой давно задуманный главный труд о девятнадцатом веке и его столице он чаще всего и называл просто «Работой о пассажах» («Passagenarbeit»). Эти галереи были для него символом Парижа: соединяя в себе внутреннее и внешнее, они представляли истинную природу этого города как бы в форме самой сущности. Чужак чувствует себя в Париже как дома, потому что может здесь жить в городе, как в собственных четырех стенах. И как в квартире живут и обустроивают ее, чтобы жить, а не просто спать, есть и работать, точно так же и в городе живут, бродя по нему без цели и смысла, но зная, что всегда найдут пристанище в бесчисленных кафе, которые провожают вас, улица за улицей, и мимо которых течет жизнь города — река прохожих. Париж и по сей день единственный из гигантских городов, который можно с удобствами обойти пешком и оживленность которого больше, чем любого другого, зависит от уличных пешеходов, так что современный автотранспорт угрожает самому существованию Парижа по причинам далеко не техническим. Пустыня американских пригородов или жилые квар-

талы многих городов мира, вся уличная жизнь которых сведена к мостовой, а пешеход может шагать по тротуару, урезанному теперь до тропки, миля за милей, не встречая живой души, — полная противоположность Парижа. Тому, что в других городах неохотно допускают, кажется, лишь для отбросов общества — глаzeniu по сторонам, безделью, фланерству, — парижские улицы всегда и гостеприимно открыты. Поэтому уже со времен Второй империи город был настоящим раем для всех, кому не нужно зарабатывать на жизнь, делать карьеру, добиваться своей цели, иначе говоря, раем для богемы, и не только художников и писателей, но и для тех, кто присоединяется к ним, поскольку не может — потеряв дом или родину — адаптироваться ни политически, ни социально.

Вне этих рамок города, который стал для юного Бенямина решающим жизненным опытом, мы вряд ли поймем, почему ключевой фигурой им написанного стал фланер. До какой степени прогулка определяла сам шаг беняминовской мысли, яснее всего видно из особенностей его походки, которую Макс Рихнер описывает как «смесь продвижения и промедления, обоих разом»³. Это была походка фланёра, замечательная тем, что фланёров, вместе с денди и снобами, породил девятнадцатый век, эпоха благополучия, когда дети из семейств верхней прослойки среднего класса безо всякой работы располагали доходом, а потому не имели ни малейших причин беспокоиться. И точно так же, как этот город научил Бенямина фланёрству, тайному стилю походки и мысли девятнадцатого века, он, естественно, заронил в него особые чувства к французской словесности, что почти непреодолимо отрезало его от интеллектуальной жизни, обычной для тогдашней Германии. «В Германии я чувствую, до чего мои попытки и интересы чужды людям моего поколения, тогда как во Франции есть определенные силы — такие писатели, как Жироду и особенно Арагон, движение сюрреалистов, — которые, насколько я вижу, работают над тем же, что занимает и меня», — сообщал

он Гофмансталу в 1927 году («Briefe», I, 446), когда, вернувшись из Москвы и убедившись в неосуществимости литературных планов под коммунистическим флагом, Беньямин принялся укреплять свои «парижские позиции» («Briefe», I, 444–445). (Восемью годами раньше он писал о «невероятном чувстве родства», которое пробудил в нем Шарль Пеги: «Ничего из написанного никогда не трогало меня так глубоко и вызывало такого чувства сопричастности» («Briefe», I, 217).) Как бы там ни было, укрепить ему ничего не удалось, и рассчитывать на удачу тут не приходилось. Иностранцы — а, по-видимому, Париж по сей день манит к себе тех, кто родился за пределами Франции, — могли занять какое-то положение в столице только в первые послевоенные годы. С другой стороны, Беньямин искал положения, которого в то время не существовало нигде и которое, на самом деле, определилось и было опознано лишь позднее. Это было положение «привязавшего себя к мачте», откуда ненастье различимо не в пример лучше, чем из безопасной гавани, даже если отчаянные сигналы «кораблекрушения», знаки одиночки, который не умеет плавать ни по течению, ни против, едва замечают как те, кто в жизни не выходил в штормовое море, так и те, кому любое ненастье нипочем.

На взгляд постороннего, это была позиция свободного писателя, живущего пером. Однако, как заметил, кажется, только Макс Рихнер, Беньямин и в этом отношении был «наособицу», поскольку «публиковался редко, и никто никогда в точности не знал ... до какой степени он живет на средства из других источников» (там же). Подозрения Рихнера целиком оправданы. До эмиграции «другие источники» были в полном распоряжении Беньямина; больше того, за внешней видимостью свободного писательства шла жизнь еще более свободного, хоть и находившегося под постоянной угрозой, *homme de lettres*, чьим истинным домом служила библиотека, собранная с исключительной тщательностью, но вряд ли способная

помочь в работе. Ее составляли сокровища, чья ценность, как не раз подчеркивал Беньямин, доказывалась тем фактом, что он их даже не открывал, — иными словами, эта библиотека была надежно защищена от любого использования или пригодности для профессиональных нужд. Подобного образа жизни в Германии не знали, как не знали и того рода занятий, который для Беньямина — и только потому, что приходилось зарабатывать, — из этой жизни проистекал. Занятий не историка литературы, ученого, в чьем распоряжении — необходимое количество пухлых томов, а критика и эссеиста, для которого даже эссе слишком растянуто на потребу публике и который, не плати ему издатели построчно, всегда предпочел бы лапидарный афоризм. Беньямин наверняка осознавал, что его профессиональные амбиции направлены на то, чего попросту нет у него на родине, где, вопреки Лихтенбергу, Лессингу, Шлегелю, Гейне и Ницше, афоризм никогда ни во что не ставили и обычно с неодобрением видели в критической мысли подрывное начало, место которого, если таковое вообще есть, — разве что в газете на полосе культуры. Не случайно Беньямин выбрал для выражения своих амбиций французский язык: «Le but que je m'avais propose... c'est d'etre considere comme le premier critique de la litterature allemande. La difficulte c'est que, depuis plus de cinquante ans, la critique litteraire en Allemagne n'est plus consideree comme un genre serieux. Se faire une situation dans la critique, cela... veut dire : la recreer comme genre». («Цель, которую я перед собой вижу, — стать крупнейшим критиком немецкой литературы. Беда в том, что последние полстолетия литературная критика в Германии не рассматривается как серьезный жанр. Занять место в критике значит... возродить ее как жанр» («Briefe», II, 505).)

Конечно же, выбором профессии Беньямин обязан французским влияниям в юношеские годы — близости великого зарейнского соседа, внушившей ему такое глубокое чувство сродства. Но еще характернее то, что даже

этот профессиональный выбор был связан с тяжелыми временами и финансовыми тяготами. Попробуй мы обозначить в социальных категориях ту «профессию», к которой Беньямин себя непроизвольно, хотя, быть может, и не очень тщательно готовил, нам пришлось бы сделать шаг назад, в вильгельмовскую Германию, где он вырос и где сложились его первые планы на будущее. И тогда мы сказали бы, что Беньямин готовился к одному — к «профессии» частного коллекционера и полностью независимого ученого, к тому, что по-немецки называется «Privatgelehrter». По обстоятельствам времени те исследования, к которым он приступил накануне Первой мировой войны, могли быть завершены только в рамках университетской карьеры, однако некрещеным евреям доступ к подобной карьере, как и любой гражданской службе, был закрыт. Им разрешалось защищать первую диссертацию и, в лучшем случае, достигать ранга неоплачиваемого экстраординарного профессора — карьера, скорее обещающая, чем обеспечивавшая надежный доход. Докторантура, на которую Беньямин решился только «с расчетом на поддержку семьи» («Briefe», I, 216), а затем стремление защитить диссертацию заведомо предполагали, что семья готова обеспечить ему требуемый доход.

После войны ситуация резко изменилась: с инфляцией значительная часть буржуазии обеднела, если не полностью разорилась, и в Веймарской республике университетская карьера открылась даже перед некрещеными евреями. Неудачный оборот с первой диссертацией ясно дает понять, до чего мало Беньямин принимал в расчет изменившиеся обстоятельства и насколько им продолжали владеть довоенные представления о финансовых материях. Как предполагалось с самого начала, защита диссертации Беньямином должна была, представив «доказательство публичного признания», призвать «к порядку» его отца («Briefe», I, 293): тот был обязан обеспечить сыну, которому в ту пору перевалило уже за тридцать, подобающий и, добавим, соизмеримый с его социальным статусом доход. Даже

сблизившись с коммунистами, Беньямин ни на секунду не усомнился в том, что, при всех хронических раздорах с родителями, он имеет право на подобную поддержку и что их требования, чтобы он «зарабатывал себе на жизнь», «совершенно неприемлемы» («Briefe», I, 292). Когда его отец позже объявил, что не может, а скорее не желает увеличить сумму, которую он каждый месяц так или иначе выплачивал, это, естественно, пошатнуло основы всего беньяминовского предприятия. Вплоть до смерти родителей в 1930-е годы Беньямин всегда мог решить проблему средств к существованию, попросту вернувшись в родительский дом, где вначале размещался с собственной семьей (женой и сыном), а после разрыва с ними — достаточно скорого — один. (Развод был оформлен лишь в 1930 году.) Очевидно, что подобное устройство причиняло ему немало мучений, но столь же очевидно, что при всех возможностях он никогда всерьез не рассматривал никакого иного варианта. Поразительно и другое: вопреки постоянным финансовым тяготам, Беньямин все эти годы непрерывно увеличивал свою библиотеку. Единственная попытка отказаться от разорительной страсти — он посещал крупнейшие аукционы, как другие ходят играть в казино, — и готовность «в случае нужды» даже кое-что продать закончились порывом «заглушить боль подобного решения» («Briefe», I, 340) свежими покупками. Точно так же единственная попытка положить конец финансовой зависимости от родителей закончилась предложением отцу выдать ему разом «сумму, достаточную, чтобы приобрести долю в делах букинистической лавки» («Briefe», I, 292). Таково было единственное прибыльное занятие, которое Беньямин, по крайней мере, рассматривал. Но и здесь дальше рассмотрения дело, как водится, не пошло.

Учитывая реальность Германии двадцатых годов и понимание Беньямином того факта, что он никогда не сумеет зарабатывать на жизнь пером — «Есть места, где я могу заработать минимальные средства, и места, где я могу жить на этот минимум, но мест, где у меня будет и то,

и другое, на свете не существует» («Briefe», II, 563), — его жизненная установка может поразить кого-то как пример непростительной безответственности. Но никакой безответственности тут не было. Разумней предположить другое: обедневшему богачу так же трудно поверить в свою бедность, как разбогатевшему бедняку — в свое богатство. Первый ослеплен безрассудством, которого совершенно не осознает; второй одержим скаредностью, а по сути — прежним безграничным страхом перед завтрашним днем.

Больше того, в своем отношении к финансовым проблемам Бенъямин был не одинок. Напротив, его взгляд на эти вещи разделяло целое поколение немецко-еврейских интеллектуалов, хотя, вероятно, никому из них он не обошелся так дорого. В основе здесь лежал склад ума их родителей, удачливых деловых людей, которые не слишком высоко ценили собственные достижения и мечтали о том, что их сыновья посвятят себя куда более высоким предметам. Это был секуляризованный вариант старой еврейской веры в то, что «ученые люди», знающие Тору или Талмуд, иными словами, божественный закон, составляют подлинную элиту народа и не должны отягощать себя столь низменными занятиями, как добыча денег или их зарабатывание. Речь не о том, что у этого поколения не было конфликтов с отцами. Наоборот, литература эпохи подобными конфликтами переполнена, и если бы Фрейд жил и вел исследования в другой стране, в пределах другого языка, а не в немецко-еврейской среде, поставившей ему пациентов, мы, вероятней всего, никогда бы даже не услышали об Эдиповом комплексе⁴. Но как правило эти конфликты разрешались претензиями сыновей на то, чтобы стать гениями, или, как при обращении отпрысков многих благополучных семейств в коммунистическую веру, посвятить себя благу человечества, — в любом случае, вдохновляться предметами более возвышенными, чем добывание денег. Так или иначе, отцы заранее принимали это как довод, вполне извиняющий отказ

зарабатывать на жизнь. Там же, где подобные претензии не предъявлялись или не принимались, катастрофа оказывалась неминуемой. Именно таков был случай Бенъямина: отец никогда не признавал его претензий, и отношения между ними всегда были очень плохими. Случай Кафки был иным. Может быть, оттого что он, скажем так, и вправду был гением, Кафка оказался почти свободен от мании собственной гениальности, с недавней его окружение, никогда не претендовал на роль гения и обеспечил себе финансовую независимость обыкновенной работой в пражской страховой конторе. (Конечно, его отношения с отцом тоже были очень плохи, но по иным причинам.) Но и Кафка, стоило ему занять подобную позицию, увидел в ней «соревнование самоубийц», словно бы подчинившись приказу, который гласил: «Вырой себе могилу собственными руками»⁵.

Как бы там ни было, для Бенъямина ежемесячная финансовая поддержка оставалась единственно возможной формой дохода. Ради нее он после смерти родителей был готов — или думал, что готов — буквально на все: изучать иврит за триста марок в месяц, если сионисты видят в этом какой-то прок, или, с полагающейся «приправой» опосредований, мыслить на диалектический манер за тысячу французских франков, если иначе с марксистами нельзя. Тот факт, что ни того, ни другого он, при всей позднейшей нужде и одиночестве, не сделал, заслуживает восхищения, и только бесконечно терпеливый Шолем, с огромным трудом выхлопотавший другу стипендию Иерусалимского университета на изучение иврита, мог год за годом переносить бенъяминовские откладывания. Меньше всего, разумеется, окружающие были готовы платить за то единственное «место», для которого Бенъямин считал себя рожденным, — место *homme de lettres*, об уникальных возможностях которого не подозревали и не могли подозревать ни сионисты, ни марксисты.

Мы сегодня видим в *homme de lettres* скорее безвредную, маргинальную фигуру — он для нас как бы уравнился

в правах с *Privatgelehrter*, всегда несшим в себе нечто комическое. А вот Бенъямин, испытывавший такую близость ко всему французскому, что язык стал «своеобразным алиби» его существования («Briefe», II, 505), наверняка помнил истоки *homme de lettres*, вышедшего из предреволюционной Франции и сделавшего в годы Революции необыкновенную карьеру. В отличие от позднейших писателей и литераторов, «*ecrivains et litterateurs*», как даже Ларусс определял *hommes de lettres*, никто из этих людей, живших в мире писанного и печатного слова, но прежде всего окруженных книгами, не был обязан и не собирался ни писать, ни читать по обязанности, зарабатывая на жизнь. Расходясь в этом с классом позднейших интеллектуалов, предлагающих свои услуги либо государству в качестве экспертов, специалистов или чиновников, либо обществу — в сферах развлечения и образования, *hommes de lettres* всегда стремились держаться поодаль как от государства, так и от общества. Их материальное существование основывалось на нетрудовых доходах, а интеллектуальные установки опирались на решительный отказ интегрироваться как в политическую, так и в социальную систему. Исходя из этой двойной независимости, они и могли себе позволить тот взгляд свысока, без которого не было бы ни презрительных догадок о поведении людей у Ларошфуко, ни умудренной проницательности Монтеня, ни афористичной колкости паскалевской мысли, ни смелости и широты политических размышлений Монтескье. Я не задаюсь сейчас целью обсуждать обстоятельства, в конечном счете превратившие *hommes de lettres* в революционеров восемнадцатого века, или совокупность причин, которые раскололи их преемников в девятнадцатом и двадцатом столетиях на класс «культурных людей», с одной стороны, и профессиональных революционеров, с другой. Я упоминаю этот исторический фон лишь потому, что начало культуры редчайшим образом соединилось в Бенъямине с началом революции и мятежа. Как будто накануне исчезновения фигуре *homme de lettres* было предназначено еще раз предстать во всей

полноте задатков, хотя — или скорее, из-за того, что — она к этому моменту катастрофически утратила материальную основу, и чисто интеллектуальная страсть, делавшая эту фигуру настолько привлекательной, могла теперь раскрыться во всех наиболее выразительных и впечатляющих возможностях.

Конечно, у Бенямина было вполне достаточно причин бунтовать против своих истоков, немецко-еврейской среды имперского общества Германии, и его противостояние Веймарской республике, в которой он отказался стать профессионалом, тоже было в немалой степени оправдано. В «Берлинском детстве на пороге века» Бенямин описывает дом, в котором рос, как «давно предназначенный для него... мавзолей» («Schriften», I, 643)*. Характерно, что его отец торговал картинами и антиквариатом. Семья была зажиточная, прошла суровый опыт ассимиляции, один дед принадлежал к православию, другой — к реформатской церкви. «В детстве я был пленником старых и новых кварталов западного Берлина. В те времена клан моих родственников селился в двух этих районах, принося с собой упрямство пополам с самодовольством и превращая местожительство в гетто, которое рассматривалось как потомственный лен» («Schriften», I, 634). Упрямство относилось к еврейскому происхождению — только из упрямства за него и держались. Самодовольство же внушалось положением в обществе среди не евреев, где они, как ни крути, кое-чего добились. Чего именно — демонстрировалось в дни, когда ждали гостей. По таким случаям глубины серванта, служившего средоточием дома и «с полным основанием напоминавшего храмовый алтарь», открывались и можно было «извлечь на свет сокровища, словно кумиров, ждущих поклонения». Тогда вынимался весь «домашний запас серебра», так что выставлялось «не в десять, а в двадцать и тридцать раз больше обычного. И когда я смотрел на эти нескончаемые ряды кофейных ложечек и подставок

* Перевод *Н. Берновской*.

для ножей, ножичков для фруктов и вилок для устриц, наслаждение их изобилием боролось во мне со страхом, что глазам ожидавшихся гостей все они предстанут на одно лицо, как наши обычные столовые ножи» («Schriften», I, 632). Даже ребенок понимал: что-то здесь в корне не так, и не просто потому, что рядом жили бедняки («Бедняки — для обеспеченных детей моего возраста они существовали только как нищие. И я заметно продвинулся в понимании вещей, когда бедность впервые открылась мне в позорном виде плохо оплачиваемой работы» («Schriften», I, 632)), но и потому, что «упрямство» для внутреннего употребления и «самодовольство» для употребления внешнего рождали атмосферу неуверенности и неловкости, которая вряд ли благоприятствует ребячьему росту. Это относилось не только к Беньямину, берлинским западным кварталам или Германии. Вспомним, с какой страстью Кафка пытался убедить сестру отдать ее десятилетнего сына в интернат, чтобы уберечь от «того особого умственного настроя, который особенно опасен в богатых семьях пражских евреев и которого от ребенка не скроешь... настроя мелочного, нечистого и коварного»⁶.

Речь идет о том, что, начиная с 1870–1880-х годов, получило название «еврейского вопроса» и на протяжении этих десятилетий существовало в подобном виде только в немецкоязычных странах Центральной Европы. Сегодня, после катастрофы европейского еврейства, сам вопрос отпал и полностью вычеркнут из памяти, хотя от случая к случаю с ним, бывает, еще встречаешься в языке старшего поколения немецких сионистов, чьи умственные привычки восходят к первым десятилетиям двадцатого века. Кроме того, этот вопрос всегда занимал лишь еврейскую интеллигенцию и ничего не значил для большинства евреев Центральной Европы. Но для интеллектуалов он имел громадное значение, поскольку принадлежность к еврейству, вряд ли игравшая хоть какую-то роль в их умственном обиходе, в решающей мере определяла их жизнь в обществе, а потому представлялась им

первостепенной проблемой морали. Именно в форме морали еврейский вопрос определил, говоря словами Кафки, все «ужасное внутреннее состояние этого поколения»⁷. Даже если нам сегодня, после всего произошедшего поздней, названная проблема может показаться пустяковой, мы не можем ее здесь обойти, поскольку без нее не понять ни Бенямина, ни Кафку, ни Карла Крауса. Для простоты я сформулирую проблему так, как она формулировалась и без конца обсуждалась в ту пору — например, в статье под названием «Немецко-еврейский Парнас» («Deutsch-jüdischer Parnass»), наделавшей много шума после того, как Мориц Гольдштейн в 1912 году опубликовал ее в известном журнале «Der Kunstwart».

По Гольдштейну, проблема в том виде, как ее представляет себе еврейская интеллигенция, одной стороной обращена к нееврейскому окружению, а другой — к ассимилированному еврейскому сообществу и, на взгляд Гольдштейна, неразрешима. «Для нееврейского окружения мы, евреи, распоряжаемся интеллектуальной собственностью народа, который отрицает за нами право и способность это делать». И далее: «Продемонстрировать, что доводы наших противников абсурдны, и доказать, что их враждебность ни на чем не основана, не составит труда. Но что это даст? Их неприязнь неподдельна. Опровергните все клеветнические высказывания, исправьте все искажения, устраните всю ложь о евреях, — антипатия к ним останется непоколебимой. Тому, кто этого не уяснил, не поможет ничто». Неспособность это понять — вот что было непереносимо в еврейском сообществе, представители которого, с одной стороны, хотели остаться евреями, а с другой — не хотели признать свою принадлежность к евреям: «Мы намерены во весь голос обсуждать проблему, от которой они увиливают. Мы вынудим их признать свою принадлежность к еврейству или принять крещение». Но даже если это получилось бы, если бы двуличие упомянутой среды удалось вывести на свет и преодолеть, что бы это дало? «Скачок в современную еврейскую сло-

весность» для того поколения был все равно невозможен. Отсюда вывод: «Нас связывает с Германией безответная любовь. Найдем же в себе достаточно мужества, чтобы вырвать ее из наших сердец... Я сказал, что мы *должны* этого захотеть, и сказал также, почему мы этого не можем. Я видел свою цель в том, чтобы поставить проблему. Не моя вина в том, что у меня нет ее решения». (Лично для себя господин Гольдштейн решил проблему шесть лет спустя, став редактором отдела культуры в газете «*Vossische Zeitung*». А что еще он мог сделать?)

Наверное, можно было бы не слишком считаться с Морицем Гольдштейном, который, де, попросту воспроизводит здесь то, что Бенъямин по другому поводу назвал «ядром как вульгарного антисемитизма, так и сионистской идеологии» («*Briefe*», I, 152–153), если бы мы, на куда более серьезном уровне, не столкнулись с похожей формулировкой проблемы и таким же признанием ее неразрешимости у Кафки. В письме Макс Броду о немецко-еврейских писателях Кафка высказался в том смысле, что еврейский вопрос или «отчаяние, порожденное этим, служило для них вдохновением. Вдохновение это не менее почетное, чем любое другое, но при ближайшем рассмотрении все-таки с некоторыми печальными особенностями. Первоначально их отчаяние находило возможность разрядки не в немецкой литературе, как может показаться на первый взгляд», поскольку сама проблема не имела никакого касательства к немцам. Немецко-еврейские писатели «жили между тремя невозможностями... невозможность не писать», ведь без этого они не могли бы дать выход своему вдохновению; «невозможность писать по-немецки» — Кафка говорил об использовании ими немецкого языка как о «громком, или молчаливом, или даже мучительном для самого себя присвоении чужой собственности, которую ты не получил по наследству, а лишь ухватил (более или менее) мимоходом и которая остается чужой собственностью, даже когда нельзя указать ни на малейшую ошибку в языке», и, наконец,

«невозможность писать по-другому», поскольку другого языка у них не было. «Сюда едва ли не стоит добавить, — подытоживал Кафка, — четвертую невозможность, невозможность писать (ибо отчаяние не было чем-то, что можно успокоить творчеством)», — как обычно поступают поэты, которым богом суждено говорить обо всем, что терпят и выносят люди. Скорее, отчаяние «было врагом жизни и творчества, творчество здесь было чем-то временным, как для того, кто пишет свое завещание перед тем, как повеситься»⁸.

Проще всего продемонстрировать, что Кафка заблуждался и что его собственные книги, написанные чистейшим немецким языком двадцатого века, наилучшим образом опровергают его взгляды. Но подобная демонстрация не только обличает плохой вкус, но и лежит на поверхности. Сам Кафка знал об этом лучше многих («Когда я, не выбирая, пишу какую-нибудь фразу, — отметил он однажды в дневнике, — то она уже совершенна»⁹), так же, как он единственный знал, что «маушельн» (смесь немецкого с идиш), столь презираемый говорящими по-немецки, будь они евреями или нет, занимает в рамках немецкого языка законное место, представляя собой один из его многочисленных диалектов. А поскольку он правильно считал, что «в немецком языке действительно живыми являются лишь диалекты, а кроме них лишь глубоко личный литературный язык»*, то, конечно же, перейти с маушельн или идиш на литературный немецкий ничуть не менее законно, чем с нижненемецкого наречия или швабского диалекта. Стоит прочесть заметки Кафки о завораживавших его спектаклях еврейского театра, чтобы убедиться: его привлекали не столько еврейские особенности, сколько живость языка и жеста.

По правде говоря, нам сегодня несколько трудно уяснить себе эти проблемы или принять их всерьез. И прежде всего из-за соблазна перетолковать и ложно опознать их

* Перевод М. Харитонова.

как всего лишь реакцию евреев на антисемитизм окружающих, а стало быть — как выражение ненависти к себе. Но судить так о людях человеческого масштаба и интеллектуального достоинства Кафки, Крауса и Бенямина было бы неппростительной ошибкой. Столь пронзительную критику с их стороны вызывал вовсе не антисемитизм, а реакция на него еврейских средних слоев, с которыми волей-неволей отождествляли себя интеллектуалы. Точно также дело здесь было не в апологетическом настрое официальных представителей еврейства, чаще всего недостойном, но едва ли затрагивавшем интеллектуалов. Дело было в малодушном отрицании самого факта, что антисемитизм существует и широчайшим образом распространен, в стремлении укрыться от реальности, со всем хитроумием самообмана обставленном еврейской буржуазией, — стремлении, за которым для Кафки, и не для него одного, скрывалось зачастую неприязненное и всегда высокомерное отделение себя от еврейского народа, от так называемых *Ostjuden* (евреев Восточной Европы), при том что на них, тем не менее, перекладывалась вина за антисемитизм. Главным во всем этом была утрата реальности, поддержанная и усиленная богатством этих слоев. «Для бедняков, — писал Кафка, — большой мир с его, скажем так, суетой труда неотвратимо наполняет хижину... но ему никогда не проникнуть в застойный, отравленный воздух прекрасно мебелированной семейной квартиры, которым дышат дети»¹⁰. Люди, которых я назвала, боролись против еврейского сообщества, поскольку оно не давало им жить в большом мире на свой страх и риск, безо всяких иллюзий — например, быть готовым к убийству Вальтера Ратенау (в 1922 году): для Кафки было «удивительно, как долго ему еще дали жить»¹¹. В конечном счете, остроту проблемы определяло то, что она проявлялась не просто — или не в первую очередь — в виде разрыва между поколениями, от которого можно было бы ускользнуть, бросив дом и семью. Лишь считанным немецко-еврейским писателям эта проблема представляла именно так, и этих избранных окружало множество других,

которые теперь забыты, но на фоне которых первые выделяются только сейчас, когда потомки задались вопросом, кто есть кто. («Их политическая функция, — писал Бенъямин, — заключалась в том, чтобы составлять не партии, а клики, литературная функция — создавать не школы, а моды, а экономическая функция — рождать не производителей, а посредников. Посредников или хлыщей, которые умели распорядиться своей бедностью, как будто были богачами, и перебатывали свою скучающую пустоту в возгласы изумления. Невозможно было удобнее устроиться в тогдашней неудобной ситуации»¹².) Кафка, в уже цитированном письме сведший эту ситуацию к «языковым невозможностям», оговорившись, что «можно назвать их и совсем иначе», увидел в ней «языковую середину» между, так сказать, диалектом пролетариев и литературной прозой высших слоев, «не что иное, как прах, которому придается видимость жизни, лишь когда живые еврейские руки копаются в нем»*. Вряд ли нужно добавлять, что подавляющее большинство еврейских интеллектуалов принадлежало как раз к этой «середине». По Кафке, они представляли собой «преисподнюю немецко-еврейской словесности», в которой Карл Краус распорядился на правах надзирателя и надсмотрщика, не замечавшего, до какой степени «он сам принадлежит этой преисподней вместе с наказуемыми»¹³. То, что из другой, нееврейской перспективы эти вещи могли выглядеть совсем иначе, очевидно, стоит лишь в одном из бенъяминовских эссе прочесть о Карле Краусе слова Брехта: «Когда эпоха наложила на себя руки, то вот эти руки» («Schriften», II, 174)**.

Доступные формы бунта для евреев этого поколения (Кафка и Мориц Гольдштейн были на десять лет старше Бенъямина) предлагали сионизм и коммунизм, и стоит отметить, что чаще всего их отцы осуждали сионистскую разновидность мятежа куда жестче, нежели

* Перевод М. Харитонова.

** Перевод Н. Берновской.

коммунистическую. Оба пути вели из царства иллюзий в мир реальности, от двуличия и самообмана — к честной жизни. Но такими они видятся лишь на расстоянии. Во времена, когда Бенъямин сначала испытывал на себе половинчатый сионизм, а потом, по сути, столь же половинчатый коммунизм, приверженцы обеих идеологий смотрели друг на друга с предельной враждебностью: коммунисты поносили сионистов как еврейских фашистов¹⁴, а сионисты именовали еврейскую коммунистическую молодежь «красными сторонниками ассимиляции». Замечательным и, вероятно, единственным в своем роде образом Бенъямин ухитрялся долгие годы оставлять перед собой открытыми оба пути; давно будучи марксистом, он по-прежнему думал о переезде в Палестину и не позволил даже на волосок перевесить мнениям своих марксистски-ориентированных друзей, в особенности — евреев. Это ясно показывает, что «положительная» сторона той и другой идеологии интересовала его в самомалейшей степени и что в обоих случаях для него был важен «отрицательный» заряд критики всего существующего, освобождение от буржуазных иллюзий и фальши, позиция вне литературного и академического истеблишмента. Бенъямин воспринял этот радикально критический настрой еще в юности, вероятно, не догадываясь, к какой изоляции и одиночеству он его в конце концов приведет. Так, например, в письме 1918 года он пишет, что общая черта Вальтера Ратенау с его претензией представлять Германию во внешних сношениях и Рудольфа Борхардта, выражающего ту же претензию в делах духовных, — их «воля ко лжи», «объективная двуличность» («Briefe», I, 189 и далее). Ни тот, ни другой не хотят «служить» своими произведениями делу (Борхардт — «духовным и языковым богатствам» народа, Ратенау — нации), а используют свой труд и талант как «особые средства, подчиненные абсолютной воле к власти». Точно так же литераторы ставят свой дар на службу карьере или социальному статусу: «Быть литератором значит жить под знаком всего

лишь интеллекта, как заниматься проституцией значит жить под знаком всего лишь секса» («Schriften», II, 179). Как проститутка предаёт чувственную любовь, так литератор предаёт дух, и именно это духовное отступничество лучшие из евреев не могли простить коллегам по литературной жизни. В том же духе Бенъямин писал пять лет спустя — через год после убийства Ратенау — близкому немецкому другу: «Евреи сегодня губят даже лучшее немецкое дело, которое берутся публично защищать, поскольку любое их публичное заявление продажно (в глубочайшем смысле слова) и никаких доказательств его подлинности представлено быть не может» («Briefe», I, 310). Дошло до того, что он считал законными только частные, почти «тайные отношения между немцами и евреями», поскольку «любые немецко-еврейские отношения на публике приносят один вред». В этих словах немало правды. Написанные с точки зрения еврейского вопроса, как он стоял в ту пору, они лишний раз доказывают, каким темным было время, о котором можно по справедливости сказать: «Свет публичности погружает во мрак всё» (Хайдеггер).

Еще в 1913 году Бенъямин увидел для себя в позиции сионистов «возможность, а потому, возможно, и необходимость» («Briefe», I, 44), оценив ее как двойной бунт против родительского дома и немецко-еврейской литературной жизни. Двумя годами позже он познакомился с Герхардом Шолемом, в котором первый и единственный раз встретил «иудаизм вживе»; вскоре началась курьезная, бесконечная, почти на двадцать лет растянувшаяся примерка к переезду в Палестину. «При некоторых условиях, в которых нет ничего невозможного, я готов и даже едва ли не решился [переехать в Палестину]. Евреи здесь в Австрии — имею в виду хороших людей, не занятых деланием денег, — только об этом и говорят» («Briefe», I, 222). Вместе с тем, ему виделось в этом плане «нечто насильственное» (там же, 208), неосуществимое, пока оно не стало неизбежным. Когда же финансовая и политическая неиз-

бежность подступила вплотную, он вновь вернулся к проекту — и не поехал. Трудно сказать, насколько серьезно он продолжал относиться к вопросу после разрыва с женой, происходившей из среды сионистов. Но известно, что даже в парижском изгнании он заявлял, что может «отправиться в Иерусалим не раньше октября-ноября, когда в работе будет поставлена более или менее окончательная точка» («Briefe», II, 655). То, что в письмах может показаться нерешительностью, словно он колебался между сионизмом и марксизмом, на самом деле, не исключая, связано с горькой мыслью, что оба решения не только объективно ложны и не соответствуют реальной обстановке, но привели бы его лично к псевдоспасению, как это спасение ни называй — Москвой или Иерусалимом. Он чувствовал, что лишил бы себя позитивных познавательных преимуществ собственной позиции — «привязанного к мачте, которая вот-вот рухнет» и «мертвого при жизни и все же живого» среди руин. Он свыкся с безнадежным уделом, который отвечал реальности, и хотел остаться здесь, чтобы «денатурировать» то, что выходит из под пера, «как метиловый спирт... даже рискуя сделать его непригодным для потребления» живущих ныне, но с расчетом надежнее сохранить для неведомого будущего.

Неразрешимость еврейского вопроса для этого поколения не сводилась к необходимости говорить и писать по-немецки или к факту, что их «производственные мощности» размещались на территории Европы, а в беньяминовском случае — в западных кварталах Берлина либо в Париже, — на сей счет у него «не было ни малейших иллюзий» («Briefe», II, 531). Главное было в другом. Решало здесь то, что эти люди не собирались «возвращаться» ни в ряды еврейского народа, ни к иудаизму. Они и хотеть такого не могли — и не потому, чтобы верили в какой-то «прогресс» и автоматическое упразднение антисемитизма, как и не потому, что были слишком «ассимилированы» и оторваны от своего еврейского наследия, а потому, что любая традиция и культура, равно как любая «при-

надлежность к», уже была для них в равной степени под вопросом. Вот почему предлагаемое сионистами возвращение в лоно еврейства отдавало для них фальшь; каждый из них мог бы сказать то, что однажды сказал о себе как о части еврейского народа Кафка: «...Мой народ, если я вообще принадлежу к какому-то народу»¹⁵.

Спора нет, еврейский вопрос был крайне важен для этого поколения еврейских писателей и многое объясняет в личном отчаянии каждого из них, которое столь остро ощущено едва ли не во всем, что вышло из-под их пера. И все же наиболее дальнзоркие из них приходили через свои личные конфликты к куда более общей и кардинальной проблеме — к вопросу о значимости западной традиции как целого. Вот почему не учение марксизма, а революционное движение к коммунизму обладало для них наибольшей привлекательностью: оно выводило за рамки всего лишь критики существующего социально-политического порядка и принимало в расчет целостность политических и духовных традиций. Как бы там ни было, для Бенъямина данный вопрос о прошлом и о традиции как таковой был ключевым, и именно в том смысле, в котором Шолем, предостерегая друга от опасностей для его мысли со стороны марксизма и, может быть, даже не сознавая всей важности проблемы, этот вопрос сформулировал. Бенъямин, писал он, избежал опасности пожертвовать своим предназначением — сделаться «законным продолжателем самых плодотворных и самых подлинных традиций Гаманна и Гумбольдта» («Briefe», II, 526). Шолем только не понял, что подобный возврат к прошлому и его продолжение как раз и были тем пунктом, от которого «моральность интуитивной мысли», призываемая Шолемом, удерживала Бенъямина¹⁶.

Иным хочется думать, будто те немногие, кто не искал укрытия от гроз эпохи и заплатил за свое одиночество сполна, по крайней мере могли видеть в себе провозвестников новой эры. Мысль утешительная, но неверная. В эссе о Карле Краусе Бенъямин задавал себе вопрос, не

стоит ли Краус «на пороге нового времени»? И отвечал: «Да вовсе нет! Потому что он стоит у порога мировой истории». У этого порога действительно находились те, кто стал потом первопроходцами «нового времени». По сути, его заря виделась им закатом, а история вместе с традициями, приведшими к этому закату, представлялась пространством руин¹⁷. Никто не выразил этого яснее, чем Бен-Ямин в его тезисах «О понимании истории», и нигде он не говорил об этом с такой недвусмысленностью, как в письме из Парижа, датированном 1935 годом: «Сегодня я почти не чувствую внешнего принуждения, чтобы пытаться приделывать нашему миру в его нынешнем виде голову или хвост. Многие цивилизации на этой планете погибли в крови и страхе. Естественно, каждый желал бы этой планете дожить до цивилизации, забывшей о крови и страхе; я даже... готов допустить, что нашу планету это и ждет. Но чрезвычайно сомнительно, что именно мы сумеем принести подобный подарок на вечеринку по случаю сто- или четырехсотмиллионного из ее новорожденных. А если так, то планета, в конце концов, накажет нас, своих безголовых доброжелателей, сервировав нам на сладкое Страшный Суд» («Briefe», II, 698).

Что ж, за протекшие с тех пор тридцать лет, говоря по правде, мало что изменилось.

III. Ловец жемчуга

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But does suffer a sea-change
Into something rich and strange.*

The Tempest, I, 2*

Передаваясь в качестве традиции, прошлое обретает авторитет; предъявляя себя в виде истории, авторитет становится традицией. Вальтер Беньямин знал: пришедшие на его время разрыв традиций и утрата авторитетов непоправимы. Поэтому, считал он, необходимо найти новые способы относиться к прошлому. И стал первопроходцем этих путей, открыв, что передачу прошлого заменило цитирование, а на место авторитетности встала странная способность прошедшего частично присутствовать в настоящем, лишая его «душевного покоя», бездушного спокойствия самодовольных. «Мои цитаты — вроде налетчиков с большой дороги: совершают вооруженные нападения и освобождают бездельников от привычной убежденности» («Schriften», I, 571). По Беньямину, примером которому тут служил Краус, эта новая роль цитат порождена глубочайшим разочарованием — но разочарованием не в прошлом, которое-де «не проливает больше свет на будущее» и обрекает человеческий разум на «блуждания во тьме», как у Токвиля, а разочарованием в настоящем — и тягой к его разрушению. Поэтому сила цитат для Беньямина — «в их способности не сохранить, а,

* Отца ищи не здесь, не здесь,/ Пять сажений воды над ним./ И он одрагоценен весь/ Преображением морским./ Где кость была, зацвел коралл./ В глазницах жемчуг замерцал. — «Буря», I, 2 (пер. О. Сороки).

наоборот, отряхнуть прах, вырвать из контекста, разрушить» («Schriften», II, 192). На самом деле, первооткрыватели и приверженцы этой разрушительной силы вдохновлялись вначале совсем другой задачей — задачей сохранить. И только потом, не желая, чтобы их и дальше дурачили обступившие со всех сторон профессиональные «охранители», они, в конце концов, пришли к открытию, что разрушительная мощь цитаты — «последняя надежда сохранить от этого времени хотя бы что-то, сохранить единственным способом: вырвав силой». В форме «фрагментов мысли» цитаты несут двойную функцию: прерывают поток изложения вмешательством «запредельной силы» («Schriften», I, 142–143) и, вместе с тем, до предела концентрируют в себе то, что излагается. Цитаты у Бенъямина — при всем гигантском различии — сопоставимы по нагрузке разве что с библейскими цитатами в средневековых текстах, где они сплошь и рядом замещают внутреннюю последовательность аргументации.

Я уже упоминала, что главной страстью Бенъямина было собирательство. Началось это, и очень рано, с того, что он сам окрестил «библиоманией», но вскоре разрослось до явления куда более характерного, но уже не столько для человека, сколько для его трудов: до коллекционирования выписок. (Однако и книги он не переставал собирать никогда. Перед самым падением Франции он всерьез задумал обменять приобретенное им недавнее собрание сочинений Кафки в пяти томах на несколько первых изданий его ранних вещей, — предприятие, совершенно непостижимое для любого, кроме библиоманов.) «Внутренняя потребность иметь библиотеку» («Briefe», I, 193) заявила о себе примерно в 1916 году, когда Бенъямин в своих исследованиях обратился к романтизму, «последней школе, которая еще раз спасла традицию» («Briefe», I, 138). О том, что и в этой, столь характерной для наследников и последышей страсти к прошлому таилась определенная разрушительная сила, Бенъямин догадался много позже, потеряв веру и в традицию, и в нерушимость мира.

(Об этом он задумается позднее.) А в те дни, ободренный Шолемом, он еще верил, что отчуждением от традиции обязан, вероятно, своему еврейству и что путь назад для него не закрыт, как не закрыт он для его друга, который как раз готовился в ту пору переехать в Иерусалим. (В двадцатых, когда его еще не донимали всерьез финансовые заботы, Бенъямин собирался выучить иврит.) Он никогда не заходил на этом пути так далеко, как Кафка, который после всех усилий прямо заявил, что не выносит ничего еврейского, кроме хасидских преданий, приспособленных Бубером для современного употребления, — «во всем остальном я поддаюсь течению, и каждый новый ветер опять сносит меня в сторону»¹. Так должен ли он, вопреки сомнениям, вернуться к прошлому Германии или Европы и найти опору в литературной традиции?

Возможно, в начале двадцатых годов, до обращения к марксизму, проблема формулировалась для него именно так. Как раз тогда Бенъямин выбрал темой своей диссертации эпоху барокко в Германии — выбор, в высшей степени характерный для всего многозначного и пока не распутанного клубка вставших перед ним проблем. Дело в том, что для немецкой литературной и поэтической традиции барокко, за исключением великих церковных хоралов, никогда по-настоящему не существовало. И Гёте был прав, говоря, что в его восемнадцать лет немецкой литературе было ровно столько же. Точную пару бенъяминовскому, вдвойне барочному, выбору составляло диковинное решение Шолема прийти к иудаизму через каббалу — то есть, такую часть еврейской словесности, которая не передавалась и принципиально не передаваема в рамках установленной еврейской традиции, поскольку всегда имела для нее явный привкус незаконного. Совершенно ясно — по крайней мере, так оно представляется сегодня — что выбор подобных предметов исследования вовсе не был «возвращением» к традиции, будь она немецкой, европейской или иудаистской. За ним стояло молчаливое допущение, что на самом деле прошлое говорит только через то, что не пе-

редается из поколения в поколение, и чья видимая близость к настоящему связана как раз с его экзотичностью. Любые отсылки к обязательным авторитетам тут исключены. На место непреложных истин встают предметы, в том или ином отношении значимые либо интересные, а это значит — и никто не чувствовал этого острее, чем Бенъямин, — что «весомость истины... утрачена» («Briefe», II, 763). Самую замечательную из особенностей, которые образовывали эту «весомость истины», составляло (по крайней мере для Бенъямина, чей юношеский интерес к философии вдохновлялся теологией) то, что истина была связана с тайной, а откровение этой тайны обладало авторитетностью. Истина, говорил Бенъямин незадолго до того, как полностью убедился в неустранимом разрыве традиции и утрате авторитетов, — это не «разоблачение, уничтожающее тайну, а откровение, которое ее удостоверяет» («Schriften», I, 146). С тех пор, как истина снизошла к людям в определенный момент истории, — под видом ли греческой алетейи, воочию усматриваемой духовным зрением и схватываемой нами как «несокрытость» («Unverborgenheit» по Хайдеггеру), либо через воспринимаемое на слух Божье слово, как это известно из европейских религий откровения, — именно «весомость» делает ее доподлинно ощутимой, так что ее можно передавать по традиции из рода в род. Традиция преобразует истину в мудрость, и мудрость — это весомость передаваемой традиции. Иначе говоря, даже снизойди истина в наш сегодняшний мир, она бы не привела к мудрости, поскольку не обладает теми свойствами, которые приобретаются только через всеобщее признание ее ценности. Бенъямин обсуждает эти вопросы в связи с Кафкой и пишет, что Кафка, понятно, «далеко не первым столкнулся с подобной ситуацией. Многие пытались к ней приноровиться, держась истины или того, что полагали истиной в данную минуту, и скрепя сердце отказывались от ее способности быть передаваемой. Подлинный гений Кафки состоял в том, что он испробовал совершенно новый подход: пожертвовал исти-

ной, сохранив верность ее способности передаваться» («Briefe», II, 763). Он сделал это, радикально преобразив традиционные притчи или сочинив новые в традиционном стиле²; как бы там ни было, они «не смиренно покоятся у ног учения», как агадические сказания в Талмуде, а «внезапно поднимают мощную длань» против него. Но даже Кафка, нырнув на самое дно прошлого, не смог избавиться от характерной двойственности: воли к сохранению вместе с волей к разрушению. Он стремился сохранить прошлое, даже если оно не содержало истины, хотя бы ради «новой красоты уходящего» (смотри бенъяминовское эссе о Лескове); с другой стороны, он знал, что самый верный способ стряхнуть с себя чары традиции — это оторвать шекспировские «rich and strange» («роскошное и диковинное»), кораллы и жемчуга, от того, что передавалось из рода в род одним неделимым целым.

Бенъямин дает образец подобной двойственности по отношению к прошлому, исследуя поглощавшую его самого страсть собирателя. Мотивы коллекционерства многообразны и не всегда легко постижимы. Как заметил Бенъямин (вероятно, первым), собирательство — страсть детей, для которых вещи — еще не товар и оцениваются независимо от полезности, а вместе с тем — любимое развлечение богатых, которые имеют вполне достаточно, чтобы не нуждаться ни в чем полезном, а потому могут позволить себе роскошь — сделать «преображение вещей» («Schriften», I, 416) занятием в жизни. Для этого они непременно должны видеть во всем прекрасное, что требует «незаинтересованного созерцания» (по Канту). Так или иначе, коллекционная вещь обладает ценностью лишь для любителя, но не имеет потребительской стоимости. (Бенъямин еще не подзревал о том, что коллекционирование может стать в высшей степени надежной и зачастую чрезвычайно выгодной формой помещения капитала.) А поскольку коллекционерство может распространяться на любую категорию предметов (не ограничиваясь предметами искусства, которые в любом случае отделены от повседневного мира пред-

метов потребления, так как ничему не «служат») и тем самым искупает предмет, который не подчинен теперь никакой цели, но обладает внутренней ценностью, Бенъямин мог бы сказать, что страсть коллекционера сродни страсти революционера. Подобно революционеру, коллекционер «воображает себя создателем не просто далекого или бывшего мира, но, вместе с тем, мира лучшего, где люди, конечно же, не только будут обеспечены всем необходимым лучше, чем в повседневной жизни, но где они освободят вещи от ярма полезности» («Schriften», I, 416). Итак, коллекционирование — это искупление вещей и, соответственно, искупление людей. Даже в чтении книг для настоящего библиофила есть что-то подозрительное. «И вы все это читали?» — передает Анатолий Франс вопрос гостя, пораженного его библиотекой. «И десятой части не прочел. Но, думаю, вы тоже не каждый день пользуетесь своим севрским фарфором?..» (из эссе Бенъямина «Распаковывая библиотеку»). (В бенъяминовской библиотеке хранились коллекции редкой детской книги и книг психически больных; поскольку он не питал интереса ни к детской психологии, ни к психиатрии, эти книги, как многое другое среди его сокровищ, были буквально ни для чего не нужны, не служа ни развлечению, ни обучению.) Отсюда и фетишистский характер, который Бенъямин явно придает собираемым вещам. Для коллекционера, как и для работающего на него рынка, решающей становится ценность подлинности, которая замещает «культ ценности», выступая его секуляризованной формой.

В этих, как и многих других, соображениях Бенъямина есть бесхитростный блеск, не характерный для тех погружений в глубины, где он, как правило, крепко держит себя за руку. На самом деле, здесь перед нами поразительные примеры *фланирования* его мысли, работы его ума, когда мыслящий, на манер городского *фланёра*, попросту вверяется себе, отпуская интеллект на ознакомительную прогулку. И как блуждания среди сокровищ прошлого составляют роскошную привилегию получившего

наследство, так и «коллекционерский взгляд на мир — это, в высшем смысле слова, взгляд наследника» («Распаковывая библиотеку»): обладая вещами — а «владение представляет собой самую глубокую связь с вещами из всех возможных» — он переносится в прошлое, чтобы, не отвлекаясь на настоящее, добиться «возрождения прошедшего». Поскольку же это «глубочайшее влечение» собирателя не имеет ни малейшего общественного смысла, а выражается лишь в чисто частных любительских утехах, то и «все сказанное с точки зрения настоящего коллекционера» обречено выглядеть «чужаком» вроде совершенно жан-полевского портрета писателя из тех, «что пишут книги не потому, что они бедны, а потому, что недовольны книгами, которые им вполне по карману, но совершенно не нравятся». Впрочем, при ближайшем рассмотрении в этом чужаке проглядывают примечательные и далеко не безобидные свойства. Назову одно: сам этот — характерный для эпох общественного помрачения — шаг, когда собиратель не просто укрывается от публичности в приватность четырех домашних стен, но и забирает с собой ради их украшения бесчисленные сокровища, бывшие прежде достоянием общества. (Речь, понятно, не о нынешнем коллекционере, собирающем все, что имеет или, по его оценке, могло бы иметь рыночную стоимость, либо же способно повысить его социальный статус, а о коллекционере, который, подобно Бенъямину, ищет странные предметы, по мнению других не стоящие ничего.) Тем самым, в его страсти к прошлому как таковому, порожденной презрением к какому бы то ни было настоящему и потому, скорее всего, безразличной к любым объективным характеристикам, проявляются черты, из-за которых мы вряд ли можем быть так уж уверены, что традиция — его единственная путеводная нить и что традиционные ценности при любых обстоятельствах будут в его руках в полной безопасности.

Традиция упорядочивает прошлое, но не просто хронологически, а в первую очередь систематически: она от-

деляет позитивное от негативного, правоверное от еретического, вычленяет неизменное и значимое из массы незначительных или всего лишь занятных мнений и данных. Страсть же коллекционера не только не систематична, она граничит с хаосом, и не потому, что она — страсть, а потому, что не руководствуется качествами предмета (тем, что поддается классификации), но зажигается его «подлинностью», единичностью, которая ускользает от любой систематической классификации. Дело традиции — различать, дело коллекционера — уравнивать различия; и подобное уравнивание — когда «позитивное и негативное... предпочтение и отвержение неразрывны» («Schriften», II, 313) — сказывается, даже если коллекционер специально сосредоточен на традиции и заботливо устраняет все, что ею не утверждено. Коллекционер выставляет против традиции критерий подлинности; авторитетному он противопоставляет знак изначального. Выразим этот образ мысли в теоретических понятиях: коллекционер замещает содержание чистой оригинальностью или достоверностью, тем, чему лишь французский экзистенциализм придал качество *reçu*, отделив его от любых других сколько-нибудь конкретных характеристик. Если довести этот образ мысли до логического завершения, мы получим странным образом перевернутый первичный импульс коллекционера: «Подлинная картина может быть старой, но подлинная мысль — только новой. Она принадлежит настоящему. Само это настоящее может быть убогим, избитым. Но каким бы оно ни было, его нужно твердо взять за рога, чтобы суметь добиться с его помощью ответа от прошлого. Это бык, чьей кровью нужно наполнить сосуд, чтобы над его краями показались тени умерших» («Schriften», II, 314). Тогда из этого настоящего, принесенного в жертву, чтобы вызвать прошлое, родится «смертоносный толчок мысли», которая обращена против традиции и авторитетов прошлого.

Наследник и оберегатель неожиданно превращается в разрушителя. «Истинная и глубочайшим образом непонятая страсть коллекционера всегда анархична и разру-

шительна. Соединять с приверженностью к вещам, индивидуальным образчикам, заботливо выстроенным на полках предметам упрямый и сокрушительный протест против всего типичного, всего упорядоченного, — вот его диалектика»³. Собиратель разрушает контекст, в котором его образец составлял лишь часть гораздо большего и живого целого, а поскольку он ценит только подлинное, то непременно стирает с избранной вещи любые признаки типичного. Фигура коллекционера, столь же старомодная, как и фланёра, может приобрести у Бенямина такие современные черты лишь потому, что сама история — тот разрыв традиции, который пришелся на начало нашего века, — уже избавила его от задачи разрушать, и ему теперь нужно лишь поклониться и выбрать драгоценные останки из кучки осколков. Скажу иначе: вещи сегодня сами поворачиваются — особенно к человеку, мужественно не закрывающему глаза на окружающее, — теми сторонами, которые прежде открывались только чудаковатому взгляду коллекционера.

Я не знаю точно, когда Бенямину открылось поразительное совпадение его старомодных пристрастий с реалиями эпохи, — должно быть, в середине двадцатых, когда он начал всерьез работать над Кафкой, прямо перед этим открыв в Брехте поэта, который впервые чувствует себя в двадцатом веке как у себя дома. Я не хочу сказать, будто от коллекционирования книг к (совершенно исключительному у него) коллекционированию цитат Бенямин перешел в одну ночь или даже за один год, хотя в письмах есть некоторые свидетельства вполне сознательного перехода. Как бы там ни было, невозможно представить Бенямина тридцатых годов без маленьких записных книжек в черных обложках, которые он везде таскал с собой и неустанно испещрял цитатами из того, что жизнь и чтение приносили ему в качестве дневного улова «жемчугов» и «кораллов». От случая к случаю он читал выдержки из них вслух, демонстрируя окружающим как отдельные образцы из тщательно подобранной и драго-

ценной коллекции. И в этой коллекции, никак не сводившейся к чудачеству, можно было вслед за темными любовными стихами восемнадцатого века обнаружить заметку из последней газеты, а вслед за «Der erste Schnee» Гёкинга — датированное летом 1939 года венское объявление, сообщающее, что местная газовая компания «прекратила подавать газ в квартиры евреев. Потребление газа еврейским населением приносит газовой компании невосполнимые убытки, поскольку наиболее активно газ потребляют те, кто уже не платит по счетам. Евреи используют его специально для самоубийства» («Briefe», II, 820). Тени умерших и вправду являются здесь только из жертвенной чаши, наполненной кровью настоящего.

Может быть, тесное сродство между разрывом традиции и чудаковатой с виду фигурой коллекционера, увлекающего свои клочки и обрывки из-под обломков прошлого, лучше всего иллюстрируется тем потрясающим, но лишь на первый взгляд, фактом, что, кажется, вплоть до нашего времени не было другой эпохи, которая сделала бы из подержанных и старинных вещей, по большей части забытых традицией на обочине, набор пособий для всеобщего образования, распространяемых в сотнях тысяч копий среди школьников всего мира. Это поразительное возрождение, и прежде всего — классической культуры, с сороковых годов особенно заметное в, казалось бы, обходившейся без традиций Америке, для Европы началось уже в двадцатые. Начало ему положили те, кто острее других осознал непоправимость этого разрыва традиций, — в Германии, и не только в ней, первым и крупнейшим из них стал Мартин Хайдеггер, своим необычайным и необычайно скорым успехом в двадцатые годы обязанный «вслушиванию в традицию, которая не оставлена в прошлом, а озабочена настоящим»⁴. У не подозревавшего об этом Бенямина гораздо больше общего с замечательным хайдеггеровским ощущением живых глаз и живых костей, которые превращены морем в жемчуга и кораллы, а потому могут быть спасены и возвращены

настоящему только насильственным отрывом от контекста и истолкованием с помощью «смертоносного удара» новой мысли, чем с диалектическими ухищрениями его друзей-марксистов. И если цитированный выше пассаж из эссе о Гёте звучит так, словно его написал Кафка, то вот эти слова беньяминовского письма 1924 года к Гофман-сталю кажутся выдержкой из какого-нибудь хайдеггеровского эссе сороковых-пятидесятых годов: «В литературных опытах меня ведет убежденность в том... что каждая истина обитает в родном доме, родовом дворце языка, что этот дворец выстроен из древнейших *logoi* и что для обитающей в нем истины те или иные науки, при всех их находках, остаются чем-то низшим, поскольку ведут себя в языковых пространствах подобно кочевникам и убеждены в знаковом характере языка, а это убеждение порождает безответственную произвольность терминологии каждой из них» («Briefe», I, 329). В ранней работе Беньямина по философии языка слова «противостоят любой коммуникации, направленной вовне», так же как истина представляет собой «смерть желания». Стремящийся к истине ведет себя, как герой притчи о саисском изображении под покрывалом, «и не из-за таинственной чудовищности того, что должно быть обнажено, а по самой природе истины, перед которой даже чистейший огонь поиска угасает, словно в воде» («Schriften», I, 131, 152).

Начиная с эссе о Гёте, цитаты составляют сердцевину каждого беньяминовского текста. Сам этот факт отделяет им написанное от научных текстов любого рода, где функция цитаты — подтвердить и документировать высказанную точку зрения, почему она спокойно может быть перенесена в примечания. У Беньямина — совсем другое. Работая над исследованием немецкой трагедии, он хвастал своей коллекцией из «более чем шестисот совершенно систематично и ясно выстроенных цитат» («Briefe», I, 339). Как и позднейшие записные книжки, эта коллекция была не сборником выписок, чья цель — облегчить подготовку работы, а составляла саму работу, написание текста кото-

рой было уже делом вторичным. Работа заключалась для него в извлечении фрагментов из их первоначального контекста и выстраивании заново таким образом, чтобы они иллюстрировали друг друга и были способны отстоять свое право на существование именно в таком, свободно плавающем виде. В конце концов, это было нечто вроде сюрреалистского монтажа. Беньяминовский идеал произведения, состоящего из одних цитат, выстроенного настолько мастерски, что оно способно обойтись безо всякого сопроводительного текста, может кого-то поразить, до того оно чужаковато в своей крайности и, к тому же, саморазрушительности. Но и того, и другого в нем не больше, чем в современных ему сюрреалистских экспериментах, питавшихся из тех же источников. В той мере, в какой сопроводительный текст автора оказывается все-таки необходимым, важно сделать его таким, чтобы сохранить верность исходной «цели подобных исследований»: «проникать в глубины языка и мысли... бурением, а не рытьем» («Briefe», I, 329), то есть, не разрушая всего исследуемого объяснениями, которые должны обеспечить причинную или системную связь. При этом Беньямин вполне осознавал, что его новый метод «бурения» ведет к известной «принудительности понимания... чей не слишком изящный педантизм предпочтительнее, однако, нынешней практически всеобщей привычки это понимание подделывать». Ровно так же он отдавал себе отчет в том, что его метод может стать «причиной некоторых неясностей» («Briefe, I, 330). Самым важным для Беньямина было уйти от всего сколько-нибудь напоминающего сопереживание, для которого данный предмет исследования уже несет некое готовое содержание, а то само по себе передается либо может быть передано читателю или зрителю: *«Ни одно стихотворение не предназначено читателю, ни одна картина — зрителю, ни одна симфония — слушателю»** («Задача переводчика» (курсив мой)).

* Здесь и далее в данной статье пер. Е. Павлова.

Эта достаточно рано сформулированная мысль может быть эпиграфом ко всем литературно-критическим работам Беньямина. Ошибется тот, кто увидит в ней еще одну дадаистскую пощечину публике, которая, впрочем, уже и в те годы вполне притерпелась к любым разновидностям самых причудливых шоковых эффектов и всевозможных «актерств». Беньямин имеет здесь в виду мысленные вещи (прежде всего — языковой природы), которые, говоря его словами, «сохраняют свое основное и, быть может, наиболее важное значение, если применяются не только по отношению к человеку. К примеру, можно говорить о незабываемой жизни или незабываемом моменте даже тогда, когда все о них забыли. А именно, если бы сущность жизни или момента не допускала забвения, этот предикат отнюдь не был бы ошибочным: он всего-навсего заключал бы в себе требование, человеком невыполнимое, и являлся тем самым ссылкой на сферу, где оно может быть исполнено, — память Бога» («Задача переводчика»). Позже Беньямин отказался от этих теологических рамок. Но не от самой теории и не от своего метода — бурить, чтобы добраться до сути в виде цитат, как добывают бурением воду, добираясь до источника, скрытого в земных глубинах.

Беньяминский метод — что-то вроде современного варианта ритуальных заклинаний. Вызываемый им сегодня дух — это духовная сущность прошлого, которая претерпела, как у Шекспира, «морское преобразование», так что живые глаза отца обратились в жемчужины, а его живые кости — в кораллы. Цитировать для Беньямина значит именовать, и для него истину на свет дня выводит скорее имя, чем речь, скорее слово, чем предложение. Судя по предисловию к «Происхождению немецкой барочной драмы», Беньямин рассматривал истину как слуховой феномен: отцом философии был для него даритель имен «Адам, а не Платон». А потому и традиция была формой, в которой это «имясловие» передавалось, то есть, опять-таки, феноменом по сути слуховым. Он потому и

чувствовал такое родство с Кафкой, что Кафка, вопреки расхожим интерпретациям, не обладал «дальнозорким или пророческим видением», а прислушивался к традиции, тот же, «кто вслушивается, не видит» («Макс Брод. «Франц Кафка. Биография»»).

Понятно, почему философские интересы Бенъямин с самого начала сосредоточились на философии языка и почему именование посредством цитирования стало для него, в итоге, единственно возможным и приемлемым способом относиться к прошлому без опоры на традицию. Любой период собственного прошлого, неясный для него, как неясен он сегодня для нас, должен пройти, по Бенъямину, окончательную проверку языком, потому что лишь в языке прошлое присутствует неискоренимо, отмечая всяческие попытки отделаться от него раз и навсегда. Греческий *polis* будет лежать в основе нашего политического существования — служить для него уровнем моря — до тех пор, пока мы пользуемся словом «политика». Именно этого не могут понять исследователи семантики, с полным основанием ополчаясь против языка, как бастиона, за которым укрывается прошлое — его, как они выражаются, неразбериха. Они совершенно правы, говоря, что, в конечном счете, любая проблема сводится к проблеме языка, — они только не представляют себе всех последствий того, что сказали.

Бенъямин еще не мог читать Витгенштейна, не говоря уж о его последователях, но знал об этом куда больше многих, поскольку проблема истины с самого начала представлялась ему «откровением... которое должно быть услышано, иными словами, принадлежит к сфере метафизического слуха». Поэтому язык для него был, в первую очередь, не даром речи, отличающей человека от прочих живых существ, а, напротив, «сущностью мира... из которой возникает сама речь» («Briefe», I, 197), — позиция, неожиданно близкая к мысли Хайдеггера, что «человек может общаться лишь в той мере, в какой говорит вслух». Это «язык истины, который в тишине и спокойствии хра-

нит все высшие тайны, над раскрытием которых бьется человеческая мысль» («Задача переводчика»), и это именно тот «истинный язык», который мы невольно подразумеваем, переводя с одного языка на другой. Вот почему Беньямин помещает в центр своего эссе «Задача переводчика» поразительную цитату из Малларме, в которой разговорные языки со всем их многообразием и многообразием, этим вавилонским смешением, заглушают *immortelle parole**, которое невозможно даже помыслить, поскольку «думать – означает писать без бумаги и чернил, шепотом». Это оберегает голос истины от того, чтобы быть услышанным на земле просто в силу физической, осязаемой очевидности. Какому бы теоретическому пересмотру ни подвергал потом Беньямин эти теологически-метафизические допущения, основной, решающий для всех его литературно-критических штудий подход оставался неизменным: исследовать не полезные или коммуникативные функции языковых образований, а понять эти высказывания в их кристаллизованной, а потому неизбежно фрагментарной форме как бесцельные и безадресные проявления «сущности мира». А разве это не значит, что язык для Беньямина – феномен по сути поэтический? И это как раз то, о чем в последней, не процитированной у Беньямина фразе из афоризма Малларме сказано с недвусмысленной ясностью: «Seulement, sachons n'existerait pas le vers: lui, philosophiquement remunere le defaut des langues, completely superieur»⁵. Все это еще раз, пусть и в несколько более сложной форме, говорит о том, что я уже упоминала: в написанном Беньямином перед нами предстает, может быть, и не уникальный, но исключительно редкий дар *поэтической мысли*.

Этот ум, живой настоящим, бьется над «обломками мыслей», которые он сумел вырвать у прошлого и собрать вокруг себя. Как ловец жемчуга, достигающий дна не для того, чтобы копать грунт и доставлять его на поверхность,

* Бессмертное слово (фр.).

а чтобы добраться до «роскошного и диковинного», до спящих в глубине жемчужин и кораллов и поднять их наверх, этот ум роется в глубинах прошлого не за тем, чтобы воскресить его прежним и внести свой вклад в возрождение ушедшей эпохи. Его ведет вера в то, что, при всей подверженности живого смертоносному действию времени, процесс разложения есть, вместе с тем, процесс кристаллизации, что в глубинах моря, где затонула и распалась существовавшая некогда жизнь, что-то из прежнего «морем преобразено» и уцелело в заново кристаллизовавшихся формах и образах, неподвластных стихии, как если бы они только и ждали ловца жемчуга, который спустится к ним однажды и заберет с собою в мир живых, — в качестве «обломков мысли», в качестве чего-то «роскошного и диковинного», а, может быть, и в качестве вечных «Urphänomene»*.

Примечания

I. Маленький горбун

¹ *Benjamin*. Schriften. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1955; Briefe. Frankfurt a. M., 1966, 2 vols. В дальнейшем я буду ссылаться на эти издания.

² См.: Ежегодник института Лео Бека, 1965, с. 117.

³ Там же.

⁴ Классическое описание фланёра оставил Бодлер в знаменитом эссе о Константене Гисе «Le Peintre de la vie moderne» — см. в издании «Плеяды», с. 877–883. Беньямин часто ссылается на него косвенно и напрямую цитирует его в своем эссе о Бодлере.

⁵ И тот, и другой вернулись к этой теме: Шолем — выступая с мемориальной лекцией в Институте Лео Бека, где сказал: «По-моему, брехтовское воздействие на все, что Беньямин писал в тридцатые годы, было губительным, а в некоторых отношениях и разрушительным», Адорно — в заявлении своему ученику Рольфу Тидеманну; по его словам, Беньямин сознался, будто написал «свое «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» с тем, чтобы

* Прафеномены (нем.).

радикальностью превзойти Брехта, внушавшего ему страх» (приведено в книге: *Rolf Tiedemann. Studien zur Philosophie Walter Benjamin.* Frankfurt, 1965, p. 89). То, что Беньямин боялся Брехта, кажется невероятным, и Адорно, по-моему, на этом не очень настаивает. В остальном же, скорее, похоже, увы, на то, что Беньямин сделал такое признание из страха перед Адорно. Беньямин действительно был очень робок в отношениях с людьми, не считая старых знакомых, но боялся он только тех, от кого зависел. Он попал бы в зависимость от Брехта, прими он его предложение перебраться из Парижа в куда более дешевую Данию, поближе к Брехту. Как известно, Беньямин серьезно задумывался об исключительной «зависимости от одного человека» в этой чужой стране с ее «почти незнакомым языком» («Briefe», II, 596, 599).

⁶ Из рецензии на «Dreigroschenroman». См.: «Versuche über Brecht». Frankfurt, 1966, p. 90.

⁷ Насколько известно на нынешний день, почти все их удалось спасти. Спрятанные в Париже рукописи, следуя распоряжениям Беньямина, позже отослали Теодору В. Адорно; согласно Тидеманну (op. cit, p. 212), они находятся в «частном собрании» Адорно во Франкфурте.

II. Тёмные времена

¹ См.: «Walter Benjamin hinter seinen Briefen». «Merkur», март 1967.

² См.: *Pierre Missac. «L'Eclat et le secret: Walter Benjamin» // Critique, №№ 231–232, 1966.*

³ Недавно скончавшийся издатель «Neue Schweizer Rundschau» Макс Рихнер был одной из самых образованных и тонких фигур в интеллектуальной жизни эпохи. Вместе с Адорно, Эрнстом Блохом и Шолемом он опубликовал свои «Erinnerungen an Walter Benjamin» в журнале «Der Monat» (сентябрь 1960 года).

⁴ Кафка, чей взгляд на эти вещи был гораздо реалистичней, чем у любого из его современников, писал, что «отцовский комплекс, которым кое-кто духовно питается, относится... к еврейству отца... при неявном согласии отца (эта неявность была возмутительна)» на то, чтобы сын покинул еврейскую почву, тогда как дети «задними лапками прилипли к еврейству отца, а передними не могли нащупать никакой новой опоры» (*Franz Kafka. Briefe, p. 337 (пер. М. Харитонова)*).

⁵ Ibid., p. 55.

⁶ Ibid., p. 339.

⁷ Ibid., p. 337.

⁸ Ibid., pp. 336–338.

⁹ *Franz Kafka. Tagebücher, p. 42 (пер. Е. Кацевой).*

¹⁰ *Franz Kafka. Briefe, p. 347 (пер. М. Харитонова).*

¹¹ Ibid., p. 378.

¹² Из лекции «Der Autor als Produzent», прочитанной в Париже в 1934 году. Беньямин цитирует в ней более раннее эссе о левых интеллектуалах. См.: «Versuche über Brecht», p.109.

¹³ Процитировано в книге: *Макс Брод. Franz Kafkas Glauben und Lehre.* — Winterthur, 1948.

¹⁴ Брехт, например, говорил Беньямину про его эссе о Кафке, что оно поддерживает и убаготворяет еврейских фашистов. См.: «Versuche», p. 123.

¹⁵ *Franz Kafka. Briefe*, p.183.

¹⁶ В цитированной выше статье Пьер Миссак приводит этот же пассаж и пишет: «Sans sous-estimer la valeur d'une telle réussite [d'être le successeur de Hamann et de Humboldt], on peut penser que Benjamin recherchait aussi dans le Marxisme un moyen d'y échapper». («Не преувеличивая значимости подобного успеха [стать преемником Гаманна и Гумбольдта], можно предположить, что Беньямин искал в марксизме, кроме всего прочего, возможность этого успеха избежать».)

¹⁷ В голову тут же приходит стихотворение Брехта «К бедному Б.Б.»:
Von diesen Städten wir bleiben: der durch sie hindurchging, der Wind!
Fröhlich machet das Haus den Esser: er leert es.
Wir wissen, dass wir Vorläufige sind
Und nach uns wird kommen: nichts Nennenswertes.

(«От этих городов останется ветер, насквозь их продувший!/ Дома набивают едою утробы нам./ Мы знаем — мы здесь не навечно,/ Но чем нас заменят? Да ничем особенным». — Перевод *К. Богатырева.*)

Стоит напомнить еще замечательный афоризм Кафки в «Заметках 1920 года» под общим титулом «ОН»: Все, что он делает, кажется ему, правда, необычайно новым, но и, соответственно этой немислимой новизне, чем-то необычайно дилетантским, едва даже выносимым, неспособным войти в историю, порвав цепь поколений, впервые оборвав напроць ту музыку, о которой до сих пор можно было по крайней мере догадываться. Иногда он в своем высокомерии испытывает больше страха за мир, чем за себя» (пер. *С. Анта*).

У истоков подобного настроения стоял, опять-таки, Бодлер: «Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pouvait durer, c'est qu'elle existe. Que cette raison est faible, comparée a toutes celles qui annoncent le contraire, particulièrement a celle-ci: qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel?.. Quant à moi qui sent quelquefois en moi le ridicule d'un prophète, je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un medecin. Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les foules, je suis comme un homme lasse dont l'oeil ne voit en arriere, dans les anneés profondes, que desabusement et amertume, et devant lui qu'un orage ou rien de neuf n'est contenu, ni enseignement ni douleur». — Из «Дневника для самого себя», издание «Плеяды», с. 1195–1197. («Земной мир придет к своему концу. Единственная причина, по которой он мог бы существовать и далее, состоит в

том, что он существует. Но как зыбка эта причина в сравнении с теми, что предвещают обратное, в частности, например, вот с такой: осталось ли у земного мира хоть какое-нибудь предназначение во вселенной?.. Ну а я, подчас ощущающий в себе нелепую чужаковатость пророка, — я знаю, что никогда мне не удастся обрести человеколюбие врача. Затертый в этом гнусном мире, затертый и помятый людскими толпами, я подобен измученному человеку, который, озираясь назад, в глубь годов, видит лишь разочарование да горечь, а глядя вперед — грозу, не несущую в себе ничего нового, ни знания, ни скорби» (пер. *Е. Баевской*.)

III. Ловец жемчуга

¹ *Franz Kafka*. Briefe, p. 173.

² Сборник их под названием «Притчи и парадоксы» недавно вышел двуязычным изданием (Нью-Йорк, Шокен Букс, 1961).

³ *Benjamin*. «Lob der Puppe» // *Literarische Welt*, Jan.10, 1930.

⁴ См.: *Martin Heidegger*. *Kants These über das Sein*. — Frankfurt, 1962, p. 8.

⁵ Афоризм Малларме. См. его «Variations sur un sujet», с подзаголовком «Crise des vers» в издании «Плеяды», с. 363–364: «Да, только, не забудем, исчезнет тогда стих: он, говоря философски, возмещает недостаточность языков, — высшее дополнение их» (пер. с *фр. И. Стаф*).

Бертольт Брехт 1898–1940

*You hope, yes,
your books will excuse you,
save you from hell:
nevertheless,
without looking sad,
without in any way
seeming to blame
(He doesn't need to,
knowing well
what a lover of art
like yourself pays heed to),
God may reduce you
on Judgement Day
to tears of shame,
reciting by heart
the poems you would
have written, had
your life been good *.*

I

Когда, в 1941 году, Бертольт Брехт искал — и нашел — приют в Америке, он отправился в Голливуд, «чтобы стать одним из продавцов» на «рынке, где покупают ложь», и куда бы он ни пришел, его встречали слова «Spell your name» [«Ваша фамилия по буквам»]¹. В немецкоязычных странах он был знаменит с начала двадцатых, и ему не очень-то понравилось снова оказаться неизвестным и бедным. В 1947 году его вызвали в Комиссию по антиамериканской

* Ты надеешься своими книгами оправдаться, /спастись от ада, и тем не менее / ничуть не опечалюсь, не обвиняя / (оно и лишнее — ведь Он прекрасно знает, / что важно поклонникам искусства / таким, как ты), Бог в судный день / может превратить тебя в слезы стыда, / читая наизусть стихотворения, которые бы ты / написал, будь твоя жизнь хорошей (У. Х. Оден).

деятельности; он явился с билетом до Цюриха в кармане, выслушал горячие похвалы за «сотрудничество» и уехал из страны. Но когда Брехт попробовал поселиться в Западной Германии, оккупационные власти отказали ему в разрешении². Этот отказ оказался пагубным почти в равной степени и для Германии, и для самого Брехта. В 1949 году он переехал в Восточный Берлин, получил под свое начало театр — и, впервые в жизни, полную возможность наблюдать с близкой дистанции коммунистический вариант тоталитарной власти. Он умер в августе 1956 года.

После смерти Брехта его имя стало известно на всем европейском континенте — даже в России, — а также в англоязычных странах. За исключением «Семи смертных грехов мелкого буржуа» — второстепенной вещи, переведенной У. Х. Оденем и Честером Калманом (их великолепный перевод «Расцвета и упадка города Махагони» остается не издан), — и «Галилея», переведенного Чарльзом Лафтоном и самим Брехтом, ни одна его пьеса и, увы, почти ни одно его стихотворение не выходили в переводе на английский, достойном этого великого поэта и драматурга; и ни одна его пьеса — за исключением «Жизни Галилея» с Чарльзом Лафтоном, продержавшейся в Нью-Йорке шесть представлений в конце сороковых, и, может быть, «Кавказского мелового круга» в Линкольн-центре в 1966 году — не была как следует поставлена на англоязычной сцене. Достоверный, хотя и не блестящий перевод первого стихотворного сборника Брехта — *Die Hauspostille*, — вышедшего в 1927 году, сделанный Эриком Бентли, с хорошими примечаниями Гуго Шмидта, вышел в издательстве Grove Press под названием *Manual of Piety* (Учебник благочестия). (Ниже я иногда буду цитировать этот перевод.) Но у славы есть своя динамика, и хотя иногда трудно понять, почему люди, не знающие ни слова по-немецки, должны восхищаться и восторгаться Брехтом по-английски, все же этому восхищению и восторгу стоит порадоваться, поскольку они вполне заслуженны. Слава прикрыла и обстоятельства, заставившие Брехта уехать в Восточ-

ный Берлин, и это тоже радует, если вспомнить то время, когда второразрядные критики и третьеразрядные писатели безнаказанно его обличали³.

Однако политическая биография Брехта, своего рода показательный случай проблематичных отношений между поэзией и политикой, — предмет отнюдь не мало-важный, и теперь, когда его слава упрочилась, настало, видимо, время задать кое-какие вопросы без риска недо-разумений. Конечно, догматическая и часто смехотворная приверженность Брехта коммунистической идеологии сама по себе едва ли должна всерьез нас беспокоить. В стихотворении, написанном во время войны в Америке, но напечатанном только теперь, Брехт сам указал на единственно важный здесь пункт. Обращаясь к немецким поэтам, жившим в гитлеровской Германии, он говорит:

Вы, поющие Гитлера,
будьте осторожны! Я...
...знаю:
он скоро умрет и, умирая,
переживет свою славу, но
даже если бы он необитаемой землю
сделал, ее покорив, ни одна
песнь не смогла бы, его воспевая,
остаться нетленной. Конечно, замрет
крик боли даже всех континентов
быстрее, чем успеет хвалу
палачу заглушить. Конечно,
и у тех, кто поет злодея,
голоса благозвучны. И все же
самой прекрасной считается предсмертная песнь лебедя:
он поет без страха»⁴.

Брехт был и прав и неправ; ни одно стихотворение, воспевающее Гитлера или его войну, смерть Гитлера не пережило, так как ни у одного из воспевателей не было «благозвучного голоса» (единственное немецкое стихотворение, которое останется от последней войны, — это стихотворение самого Брехта «Крестовый поход детей,

1939», баллада с трогательно горькими интонациями народной песни, рассказывающая о пятидесяти пяти военных сиротах и собаке из Польши, которые отправились в «ein Land, wo Frieden war» — «в страну, где мир», — не зная дороги). Но голос самого Брехта достаточно благозвучен в обращенных к поэтам строках, и не совсем ясно, почему он их не напечатал — если только не предположить, что он понимал: простая замена имени обратит стихотворение бумерангом против него самого — как быть с его одой Сталину и восхвалением сталинских преступлений, написанными и напечатанными, когда он жил в Восточном Берлине, но милосердно не включенными в собрание его сочинений? Разве он не понимал, что делает? Разумеется, понимал:

«Сегодня мне снились пальцы, указывающие на меня, словно на прокаженного. Натруженные, сломанные пальцы.
Вы не знаете! крикнул я,
сознавая свою вину»⁵.

Говоря о поэтах, всегда чувствуешь себя неловко; поэтов надо цитировать, а не рассуждать о них. Специалисты по литературе (среди которых есть теперь и «брехтоведы») научились избавляться от этой неловкости, но я к ним не принадлежу. Однако голос поэтов имеет отношение к нам всем, не только к критикам и литературоведам; он имеет к нам отношение и как к частным лицам, и как к гражданам. С политической точки зрения — как граждане — мы вправе говорить даже не об «ангажированном» поэтах, но все же не-литератору такой разговор дается проще, если в жизни и творчестве писателя политические позиции и обязательства играли первостепенную роль — как это было у Брехта.

Первым делом следует отметить, что поэты не часто отличались гражданскими добродетелями; Платон — сам великий поэт в обличьи философа — не первый сердился на поэтов. С ними всегда бывало нелегко; они часто проявляли прискорбную склонность к неблагоприятному поведе-

нию, и в нашем веке их поведение иногда вызывало у граждан даже более сильную тревогу, чем когда-либо прежде. Достаточно вспомнить случай Эзры Паунда. Правительство Соединенных Штатов решило не предавать его суду за измену в военное время, так как он мог бы сослаться на невменяемость, после чего жюри поэтов сделало, в каком-то смысле, именно то, на что правительство не решилось, — оно судило Паунда, и в итоге присудило ему премию как лучшему поэту 1948 года. Поэты его наградили, несмотря на дурное поведение или невменяемость. Они судили поэта; не их дело было судить гражданина. А поскольку они сами были поэты, они, возможно, думали словами Гёте: «Dichter sünden nicht schwer» (Поэты грешат не тяжко); то есть поэты не несут слишком тяжкое бремя вины, когда ведут себя дурно, — не стоит принимать их грехи совершенно всерьез. Но строка Гёте относится к иным грехам — грехам простительным, о каких говорил сам Брехт, когда — в неудержимом стремлении говорить наименее приятную правду, которое было одним из его главных достоинств, — он сказал женщинам: «Я тот, на кого вы не можете положиться»⁶, прекрасно понимая, что женщинам от мужчины в первую очередь требуется именно надежность — а ее от поэта можно ждать в последнюю очередь. Ждать ее от поэта нельзя потому, что те, чье дело — парить, должны уклоняться от силы тяжести. Они не должны быть связаны, а потому не могут нести столько же ответственности, сколько несут другие.

И Брехт, как теперь выясняется, прекрасно это понимал, хотя никогда не признавался в этом публично. Он часто думает (сказал он в разговоре в 1934 году) «о трибунале, который бы меня допрашивал. «Отвечайте-ка — насколько вы серьезны?» Тогда мне пришлось бы признать: я не вполне серьезен. Я слишком много думаю о ремесле, о развитии театра, чтобы быть до конца серьезным. Но ответив «нет» на этот важный вопрос, я бы прибавил еще более важное утверждение, а именно — что такое мое отношение разрешено». Разъясняя, что он имеет в виду, он предложил

представить следующую ситуацию: «Предположим, вы читаете превосходный политический роман, а потом узнаете, что его автор — Ленин; вы изменили бы свое мнение и о книге и об авторе — и оба раза не в лучшую сторону»⁷.

Но грехи бывают разные. Несомненно, грехи Эзры Паунда были намного тяжелее. Дело не в том, что он идиотски поверил в риторику Муссолини. В своих злобных радиопередачах он пошел гораздо дальше самых худших речей Муссолини, защищая политику Гитлера и просясь как один из самых злобных жидоедов по обе стороны Атлантики. Разумеется, он не любил евреев уже до войны и не любил их после, и эта нелюбовь — его частное дело, не имеющее политического значения. Совершенно другое дело — возвещать эту неприязнь всему миру в тот момент, когда евреев миллионами убивают. Однако Паунд смог сослаться на невменяемость и выйти сухим из воды там, где Брехт — совершенно нормальный и очень умный — выйти сухим не мог. Грехи Брехта были меньше, чем у Паунда, но он согрешил более тяжко, потому что был просто поэтом — а не безумным поэтом.

Ибо — несмотря на отсутствие у поэтов тяжести, надежности и ответственности — они очевидно не могут выйти сухими откуда угодно. Но где именно провести границу, мы, их сограждане, вряд ли можем решить. Вий-он чуть не кончил на виселице (кто знает, может быть и заслуженно), но песни его по-прежнему радуют нам сердце, и за них мы его чтим. Нет более надежного способа выставить себя идиотом, как читая поэтам мораль, хотя многие серьезные и солидные люди этим занимались. К счастью для нас и для поэтов, нам не нужно ни пускаться в эти нелепые хлопоты, ни опираться в суждениях на наши обыденные критерии.

Поэта следует судить по его стихам, и хотя ему многое дозволено, неверно, будто «у тех, кто поет злодейства, голоса благозвучны». По крайней мере, это неверно в случае Брехта; его оды Сталину, этому великому отцу и убийце народов, звучат так, словно состряпаны самым бездар-

ным подражателем Брехта. Самое худшее, что может случиться с поэтом, — это перестать быть поэтом, и именно это случилось с Брехтом в последние годы жизни. Возможно, он думал, что оды Сталину не имеют значения. Разве они не были написаны от страха и разве он всегда не считал, что перед лицом насилия оправдано почти что угодно? В этом заключалась мудрость его «г-на Койнера» — правда, тот примерно в 1930 году был несколько разборчивее в выборе средств, чем его создатель двадцать лет спустя. В темные времена — говорится в одном из рассказов — агент властей явился в дом к человеку, который «научился говорить нет». Агент расположился в доме, поел и перед тем, как улечься спать, спросил: «Будешь мне прислуживать?». Человек уложил его в постель, укрыл одеялом, стерег его сон и подчинялся ему семь лет. Но что бы он ни делал, он ни произносил ни слова. Когда семь лет прошли, агент разжирел от еды, спанья, отдавания распоряжений и умер. Человек завернул его в равное одеяло, выбросил из дома, вычистил постель, покрасил стены, вздохнул с облегчением и ответил «Нет»⁸. Неужели Брехт забыл мудрость г-на Койнера — не говорить «да»? Как бы то ни было, нам сейчас важен тот печальный факт, что немногочисленные стихотворения последних лет жизни, опубликованные посмертно, слабы и убоги. Исключений мало. Есть часто цитируемая острота по поводу рабочего восстания в 1953 году: «после восстания 17 июня... писали, что народ не оправдал доверия руководства и может вернуть его, только удвоив трудовые усилия. Не проще ли было бы руководству распустить народ и выбрать себе другой?»⁹. Есть несколько очень трогательных строк в любовных и детских стихотворениях. И самое важное, есть гимны бесцельности, из которых лучший звучит как полубессознательная вариация на тему знаменитого стихотворения Ангелуса Силезиуса «Ohne warum» («У розы нет почему; она цветет, потому что цветет, она не думает о себе, не спрашивает, видят ли ее»)¹⁰. Брехт пишет:

Ach, wie sollen wir die kleine Rose buchen?
Plötzlich dunkelrot und jung und nah?
Ach, wir kamen nicht, sie zu besuchen
Aber als wir kamen, war sie da.

Eh sie da war, ward sie nicht erwartet.
Als sie da war, ward sie kaum geglaubt.
Ach, zum Ziele kam, was nie gestartet.
Aber war es so nicht überhaupt?¹¹

Само то, что Брехт вообще мог писать такие стихи, указывает на неожиданный и решительный сдвиг в состоянии поэта; лишь его ранняя поэзия — в «Учебнике благочестия» — свидетельствует о такой же свободе от мирских целей и забот, зато вместо ликования или вызова мы чувствуем спокойную ясность — спутницу изумления и благодарности. Единственное действительно совершенное произведение последних лет — это два четверостишия, подражающие известной детской песенке и потому непереводимые¹²:

Sieben Rosen hat der Strauch
Sechs gehör'n dem Wind
Aber eine bleibt, dass auch
Ich noch eine find.

Sieben Male ruf ich dich
Sechsmal bleibe fort
Doch beim siebten Mal, versprich
Komme auf ein Wort.

[Семь на ветке красных роз
Ветру — первых шесть
Мне — седьмая, чтобы я
Ей сестру нашел.

Семь тебя окликну раз
Первых шесть найди
На седьмой пообещай
Сразу же прийти].

Все говорит о том, что поэт обрел новый голос — может быть, «предсмертную песнь лебедя», которая «считается самой прекрасной», — но когда этому голосу бывало нужно прозвучать, он словно утрачивал силу. Вот единственный объективный и потому бесспорный знак того, что Брехт преступил довольно широкие границы, установленные для поэтов, пересек черту, отмечавшую для него область дозволенного. Ибо эти границы, увы, нельзя различить извне и почти невозможно даже угадать. Они подобны незаметным барьерам, которые, почти невидимые невооруженным глазом, стоит человеку их перейти — или даже не перейти, а всего лишь о них споткнуться, — вдруг вырастают в стены. Обратного пути нет; что бы он теперь ни делал, он натывается на стену. И даже теперь, задним числом, трудно определить, почему это произошло; единственное свидетельство того, что шаг был сделан, дано поэзией — а она говорит лишь о мгновении, когда это случилось, когда человека настигло наказание. Ибо единственное — кроме смерти — существенное наказание, какое поэт может понести, — это, разумеется, внезапная утрата того, что в течение всей истории человечества считалось божественным даром.

Брехта эта утрата настигла сравнительно поздно — что дает нам какое-то представление о широте прав, которыми пользуются живущие по законам Аполлона. Она не случилась, когда он стал коммунистом; в двадцатые годы — и даже в начале тридцатых быть коммунистом в Европе (по крайней мере для тех, кто не был в гуще событий и мог не знать, до какой степени Сталин уже превратил партию в тоталитарное движение, готовое к любому преступлению и к любому предательству — даже предательству революции) было не грехом, а всего лишь ошибкой. Однако не случилась она и тогда, когда Брехт не порвал с партией ни во время московских процессов, на которых некоторые его друзья оказались среди подсудимых; ни во время гражданской войны в Испании, когда он не мог не знать, что русские сделали все возможное ради поражения Испанской

республики, используя несчастья испанцев для того, чтобы расправиться с антисталинистами внутри и вне партии. (В 1938 году он сказал: «на самом деле у меня там [в Москве] нет друзей; и у людей в Москве тоже нет друзей — как у мертвых»¹³). И она не случилась, когда во времена советско-германского пакта Брехт промолчал — и, разумеется, не порвал с партией; напротив, годы в изгнании — сначала в датском городе Сведенборге, а потом в Санта-Монике, были в творческом отношении лучшими годами его жизни, по продуктивности сравнимыми только с его молодостью, когда он еще был свободен от влияния идеологии и не подчинялся никакой политической дисциплине. Она случилась, наконец, после того как он поселился в Восточном Берлине, где он мог наблюдать изо дня в день, что такое для народа жизнь при коммунистическом режиме.

При этом нельзя сказать, что он хотел там поселиться; с декабря 1947 до осени 1949-го он ждал в Цюрихе разрешения поселиться в Мюнхене¹⁴, и только когда ему пришлось отказаться от надежды на это разрешение, он решил вернуться на родину — вооружившись против всех случайностей чешским паспортом (вскоре обмененным на австрийский), швейцарским банковским счетом и западно-германским издателем. До этой несчастной минуты он тщательно избегал близких контактов со своими друзьями с Востока. В 1933 году, когда многие его друзья имели глупость поверить, что смогут найти убежище в Советской России, он отправился в Данию, а когда в начале войны он бежал из Европы, то хотя он поехал в Америку через Владивосток, он практически не задержался в Москве, даже и не рассматривая Россию (это была эпоха советско-германского пакта) как возможное убежище. Совершенно независимо от того факта, что он никогда не пользовался расположением русской компартии (с начала и до конца его ценила только свободная аудитория в западных странах), у него, конечно, было предчувствие, что поэтическая дистанция, которую он мог сохранять по отношению к политике коммунистов даже в пору самой глубокой привер-

женности «делу» (видимо, он никогда не был членом партии), не выдержала бы натиска советской реальности, как она не выдержала бесконечно менее ужасного натиска реальности Германии Ульбрихта. Элемент игры, столь важный в его творчестве, не уцелел бы в непосредственной близости с теми самыми ужасами, с которыми он привык играть. В конце концов, одно дело — говорить своим друзьям и знакомым, когда они с вами несогласны: «И вас мы расстреляем, когда придем к власти», — и совершенно другое — жить там, где с теми, кто не согласен с действительно захватившими власть, происходят вещи намного худшие, чем расстрел. Самого Брехта не трогали — даже в последние годы перед смертью Сталина. Но поскольку он не был идиотом, он, безусловно, знал, что его личная безопасность обеспечена тем, что Восточный Берлин в пятидесятые годы был исключительным местом, витриной Востока, и отчаянно соревновался с Западным сектором — отстоящим всего на несколько перегонов метро. В этом соревновании «Берлинский ансамбль» — репертуарный театр, который Брехт под эгидой восточногерманского правительства создал, возглавлял, для которого писал и ставил, — был и остается по сей день ценнейшим достоянием восточногерманского режима, как и — наверное — единственным выдающимся культурным достижением послевоенной Германии. Таким образом, семь лет Брехт мирно жил и работал на глазах — в сущности, под защитой — западных наблюдателей, но в бесконечно более тесном контакте с тоталитарным государством, чем когда-либо прежде за всю свою жизнь, и наблюдая страдания собственного народа собственными глазами. И вследствие этого ни одна пьеса и ни одно великое стихотворение не были созданы за эти семь лет, и он даже не закончил начатую в Цюрихе пьесу «Salzburger Totentanz» («Зальцбургская пляска мертвых»), которая — судя по фрагментам, которые я знаю только по английскому переводу Эрика Бентли, — могла бы стать одной из его великих пьес¹⁵. Брехт признавал свое положение, признавал, что в Восточном

Берлине он не может писать. Сообщается, что незадолго до смерти он купил дом в Дании и обдумывал переезд в Швейцарию¹⁶. Никто так, как он, не рвался домой («Не вбивай ни гвоздя, вешай пиджак на стул... Зачем листать чужую грамматику? Известие, зовущее тебя домой, написано на знакомом языке») — но умирая, он думал только об эмиграции.

Отсюда — наравне с великим поэтом и драматургом Бертольтом Брехтом — у нас есть и случай Бертольта Брехта. И этот случай касается всех граждан, которые хотят жить в общем с поэтами мира. Его нельзя оставить на усмотрение кафедр литературоведения, оно подлежит ведению и тех, кто изучает политику. Хроническое дурное поведение поэтов и художников было политической — и иногда моральной — проблемой, начиная с античности. В нижеследующем обсуждении нашего случая я буду придерживаться двух тезисов, о которых уже упоминала. Во-первых, хотя в принципе Гёте был прав и поэтам позволено больше, чем обычным смертным, поэты тоже могут согрешить так тяжко, что им придется нести полное бремя вины и ответственности. И, во-вторых, единственный способ однозначно определить тяжесть их грехов — это прислушаться к их поэзии; что значит, как я предполагаю, что способность написать хорошую строчку не целиком принадлежит самому поэту, но нуждается в некотором содействии — что способность эта ему доверена и он может ее лишиться.

II

Для начала я должна привести несколько — очень немного — биографических фактов. Нам незачем вдаваться в личную жизнь Брехта, относительно которой он был сдержаннее — менее словоохотлив, — чем любой другой писатель двадцатого века (а сдержанность, как мы увидим, была одним из его достоинств, многих досто-

инств), но именно поэтому мы обязаны обратить внимание на редкие биографические намеки в его стихах. Брехт, родившийся в 1898 году, принадлежал к поколению, которое можно назвать первым из трех «потерянных». Люди его поколения, вступившие в мир в траншеях и на полях сражений Первой мировой войны, изобрели или присвоили этот термин, чувствуя, что стали непригодными для нормальной жизни; нормальность оказалась бы предательством того ужаса и того товарищества посреди ужаса, которые превратили их в мужчин, и, чтобы не предавать то, что несомненное всего было их собственностью, они предпочли стать потерянными — как для мира, так и для самих себя. Эта позиция, общая для ветеранов всех стран, превратилась в своего рода духовную атмосферу, когда за ними последовали еще два таких же «потерянных» поколения: первое, родившееся лет десять спустя (в девятисотые годы), узнало — из довольно убедительных уроков инфляции, массовой безработицы и революционных беспорядков — непрочность всего, что еще уцелело в Европе после четырех лет бойни; следующее, родившееся спустя еще десяток лет (в десятые годы), для вступления в мир получило на выбор нацистские концлагеря, испанскую гражданскую войну или московские процессы. Три эти группы, годов рождения приблизительно 1890–1920, были достаточно близки по возрасту, чтобы во время Второй мировой войны образовать единую группу — как солдаты или как эмигранты и изгнанники, как участники движения Сопротивления или как узники концлагерей и лагерей смерти, или как гражданские лица под ливнем бомб, те жители разрушенных городов, о которых Брехт, за несколько десятилетий перед тем, сказал в стихотворении:

Мы жили, легкое поколение
В домах, считавшихся крепостями
Мы возвели башни Манхеттена
И тоненькие антенны, развлекающие
Атлантический океан.

От наших городов останется то, что сквозь них
проходило, — ветер!
Дом радует гостя: гость его покидает.
Мы знаем, что мы мимолетны
И после нас не настанет ничто, о чем стоило бы
говорить.

Это стихотворение из «Учебника благочестия» — «О бедном Б.Б.» — единственное, которое он посвятил теме потерянных поколений. Название, разумеется, ироническое; в заключительных строках он говорит, что «в грядущих землетрясениях, надеюсь, моя сигара не догорит в горечи», и это, в каком-то смысле, вообще характерно для его позиции — он, так сказать, переворачивает ситуацию: потеряно не только это невесомое племя, но и мир, который должен был их приютить. Никогда не думавший в категориях жалости к себе — даже в самом высшем смысле, — Брехт представлял довольно одинокую фигуру среди всех своих современников. Называя себя потерянными, они смотрели и на эпоху и на себя глазами девятнадцатого века; им было отказано, говоря словами Фридриха Геббеля, в «die ruhige reine Entwicklung» (в спокойном, чистом раскрытии всех способностей) — и они ответили ожесточенностью. Негодуя на то, что мир не предоставил им безопасного крова для индивидуального развития, они начали создавать специфическую литературу — главным образом, романы, в мире которых ничто не имеет значения, кроме психологических отклонений, социальных мук, личного отчаяния и общей разочарованности. Это не нигилизм; более того — назвать этих писателей нигилистами значило бы сделать им совершенно незаслуженный комплимент. Они не забирались достаточно глубоко — они были слишком сосредоточены на себе, — чтобы увидеть реальные проблемы; они помнили всё и забыли всё существенное. В еще одном стихотворении из «Учебника благочестия» есть две почти случайные строки, в которых Брехт выразил свое отношение к вопросу о том, как относиться к воспоминаниям молодости:

Hat er sein ganze Jugend, nur nicht ihre Träume vergessen
Lange das Dach, nie den Himmel, der drüber war¹⁷.

Одним из больших достоинств Брехта было то, что он никогда не жалел себя — вряд ли даже хоть когда-нибудь собой интересовался, — но у этого достоинства была иная основа, бывшая даром и — подобно всем таким дарам — отчасти благословением, отчасти проклятием. Он говорит об этом в единственном по-настоящему личном стихотворении, которое когда-либо написал, и хотя оно относится к периоду «Учебника благочестия», он его не публиковал; он не хотел, чтобы его знали. Стихотворение, которое относится к числу самых лучших его произведений, называется «Der Herr der Fische»¹⁸ — то есть хозяин царства рыб, царства молчания. В нем рассказано, как этот хозяин выходит на землю людей, рыбаков, всплывая и погружаясь с регулярностью луны, всем незнакомый и всем свой (allen unbekannt und allen nah), и как он садится с ними, не помня их имен, но интересуясь их делами — ценами на сети и доходом от рыбы, их женами и их уловками со сборщиками налогов.

Sprach er so von ihren Angelegenheiten
Fragten sie ihn auch: Wie stehn denn deine?
Und er blickte lächelnd um nach alle Seiten
Sagte zögernd: Habe keine.

Некоторое время все шло хорошо. «Он разговаривал об их делах, а когда они спрашивали его: «А твои-то как?» — он, улыбаясь, озирался по сторонам, отвечал потом: «А у меня их нет»». Наконец настает день, когда они становятся настойчивее.

Eines Tages wird ihn einer fragen:
Sag, was ist es, was dich zu uns führt?
Eilig wird er aufstehn; denn er spürt:
Jetzt ist ihre Stimmung umgeschlagen¹⁹.

И он знает, почему их настроение переменялось; ему нечего им предложить, и хотя, когда он появлялся, его

принимали, но никогда не приглашали, потому что он только украшал их беседы.

So, auf Hin- und Widerreden
Hat mit ihnen er verkehrt
Immer kam er ungebeten
Doch sein Essen war es wert.

(Так — обращаясь и откликаясь —
Он общался с ними
Он всегда являлся незваный
Но он отработывал свой обед.)

Когда они захотят от него большего, «тот, кому нечего предложить, вежливо уйдет — отпущенный раб. И от него не останется ни малейшей тени, ни щербинки в плетенке стула. Но он согласен, чтобы на его месте другой показал себя более богатым. Он никому не запрещает говорить там, где он молчал».

Höflich wird, der nichts zu bieten hatte
Aus der Tür gehn: ein entlassener Knecht.
Und es bleibt von ihm kein kleinster Schatte
Keine Höhlung in des Stuhls Geflecht.

Sondern er gestattet, dass auf seinem
Platz ein anderer sich reicher zeigt.
Wirklich er verwehrt es keinem
Dort zu reden, wo er schweigt.

Этот автопортрет, брехтовский портрет художника в юности — так как, несомненно, именно этим стихотворением и является, изображая поэта во всей его отрешенности, с его смесью гордости и смирения: «всем незнакомый и всем свой», и потому одновременно отвергаемый и принимаемый, годный только для того, чтобы «Hin- und Widerreden» («обращаться и откликаться»), бесполезный для повседневной жизни, молчащий о себе, словно тут не о чем и говорить, любопытный и алчный до малейшей дозы реальности, какую может уловить, — этот портрет дает хотя бы намек на то, до чего трудно, видимо, было молодому

му Брехту освоиться в мире других людей. (Есть еще одно высказывание о себе, своего рода стихотворение в прозе позднейшего периода: «Я вырос сыном состоятельных людей. Родители повязали мне воротничок, воспитали привычку к чужим услугам, и преподали искусство приказывать. Но когда я вырос и огляделся, люди моего класса, приказы и услуги мне не понравились. И я оставил мой класс и перебрался к маленьким людям»²⁰. Наверное, это достаточно правдиво, хотя звучит отчасти как манифест. Это не автопортрет, а изящный способ говорить о себе). Можно поставить ему в заслугу то, что мы лишь по нескольким ранним строчкам можем догадываться, кем он был в самом личном смысле. Тем не менее, некоторые стороны его позднейшего, явного поведения можно понять, опираясь именно на эти ранние строчки.

Во-первых, имелась — причем с самого начала — странная склонность Брехта к анонимности, безымянности, и чрезвычайное отвращение ко всякой позе — к башне из слоновой кости и к еще более раздражающей фальши «народного пророка» или «рупора» истории и ко всем прочим товарам, какие в двадцатые годы предлагала покупателям «распродажа ценностей» («*der Ausverkauf der Werte*» было своего рода лозунгом эпохи). Но здесь сказывалась не только естественная неприязнь очень умного и прекрасно воспитанного человека к дурным интеллектуальным манерам его среды. Брехт страстно стремился стать (или во всяком случае, считаться) заурядным человеком — не отмеченным особыми дарами, а таким же, как все. И ясно, что эти две тесно связанные личные склонности — к анонимности и к заурядности — вполне развились задолго до того, как он выбрал их в качестве позы. Они его предрасположили к двум — лишь внешне противоположным — чертам, позднее сыгравшим большую роль в его творчестве. Это, во-первых, его опасная тяга к нелегальной работе, которая требует заметать следы, прятать лицо, стирать индивидуальность, терять имя, «говорить, но скрывать говорящего, побеждать, но скрывать победите-

ля, умирать, но прятать смерть»²¹. Совсем молодым, задолго до того, как даже задумать какой-нибудь «Гимн нелегальной работе»²², он написал стихотворение на смерть своего брата, который «умер тайно и быстро разложился, потому что полагал, что никто его не видит»²³. И, во-вторых, это его странное упорство в собирании вокруг себя так называемых «сотрудников», которые нередко бывали тусклыми посредственностями — будто он снова и снова утверждал: всякий может делать то, что делаю я; это вопрос выучки, и никакие особые таланты не нужны и даже не желательны. В очень раннем «Послании о самоубийстве», изданном посмертно, он разбирает причины, которые можно было бы привести для такого шага и которые не обязаны быть истинными причинами, поскольку последние показались бы слишком «возвышенными»: «Во всяком случае, не должно казаться, что человек слишком высокого о себе мнения»²⁴. Сказано очень точно — и вдвойне верно для тех, кто, подобно Брехту, склонен иметь о себе очень высокое мнение — не из-за славы или лести, а из-за объективных проявлений таланта, которые они не могут не замечать. И если он доводил эту позицию до абсурдных крайностей — абсурдной переоценки нелегального аппарата коммунистической партии, абсурдных требований к своим «сотрудникам» научиться тому, чему невозможно научиться, — то следует признать, что литературная и интеллектуальная среда в Германии двадцатых годов внушала такое искушение расправиться с напыщенностью, которому трудно было противостоять даже и без особенных склонностей Брехта. Иронические строки о собратях-поэтах в «Трехгрошовой опере» бьют точно в цель:

Ich selber könnte mich durchaus begreifen
Wenn ich mich lieber gross und einsam sähe
Doch sah ich solche Leute aus der Nähe
Da sagt' ich mir: Das musst du dir verkneifen²⁵.

Брехт открыто говорит о себе еще в одном стихотворении — наверное, самом знаменитом. Оно входит в чис-

ло «Свендборгских стихотворений» — цикла, написанного в эмиграции в Дании в тридцатые годы, — и называется «К потомкам»²⁶. Как и в более раннем «Бедном Б.Б.», речь идет о катастрофах эпохи и о необходимости стоически относиться ко всему происходящему с самим тобой. Но теперь, когда «грядущие землетрясения» уже случились, даже редкие непосредственно биографические аллюзии оказываются устранены. («О бедном Б.Б.» начинается и завершается подлинными биографическими сведениями: «Я, Бертольт Брехт, родом из черных лесов. Моя мать принесла меня в города, когда я был у нее внутри. И холод лесов останется со мной до смертного дня». Его мать была родом из Шварцвальда (Черного леса), и из посмертно опубликованных стихотворений на ее смерть мы знаем, что она была ему очень близка²⁷). Это стихотворение о тех, кто «живет в темные времена», и его ключевые строки гласят:

В города приходил я в годину смуты,
Когда там царил голод.
К людям приходил я в годину возмущений.
И я восставал вместе с ними.
Так проходили мои годы,
Данные мне на земле.
Я ел в перерыве между боями.
Я ложился спать среди убийц.
Я не благоговел перед любовью
И не созерцал терпеливо природу.
Так проходили мои годы,
Данные мне на земле.

В мое время дороги вели в трясину.
Моя речь выдавала меня палачу.
Мне нужно было не так много. Но сильные мира сего
Все же чувствовали бы себя увереннее без меня.
Так проходили мои годы,
Данные мне на земле.

...О вы, которые выплывете из потока,
Поглотившего нас,

Помните,
Говоря про слабости наши
И о тех мрачных временах,
Которых вы избежали.
...Увы,
Мы, готовившие почву для всеобщей приветливости,
Сами не могли быть приветливы.
...Подумайте о нас
Снисходительно*.

Действительно — давайте так и сделаем, давайте думать о нем его снисходительно — хотя бы потому, что его настолько сильнее поражали катастрофы эпохи, чем все, касавшееся его лично. И не будем забывать, что успех ни разу не вскружил ему голову. Он знал, что «wenn mein Glück aussetzt, bin ich verloren» («если моя удача меня покинет, я пропал»). Его гордостью был расчет не на таланты, а на удачу, представление о себе не как об исключительном, а как об удачливом человеке. В стихотворении, написанном несколькими годами позже, во время войны, когда он подсчитывал свои утраты, перечисляя умерших друзей — если назвать только тех, кого назвал он сам, — Маргарет Штеффин, «маленькая учительница из рабочего класса», которую он любил и которая приезжала к нему в Данию; Вальтер Беньямин, самый крупный литературный критик межвоенной Германии, который, «устав от гонений», покончил с собой; и Карл Кох²⁸ — он расшифровал то, что подразумевалось в раннем стихотворении: «Я знаю, конечно: только благодаря удаче я пережил столько друзей. Но сегодня во сне я слышал, как они говорят обо мне — “выживают те, кто сильнее”. И я возненавидел себя»²⁹. Кажется, это был единственный раз, когда его уверенность в себе пошатнулась; он сравнил себя с другими, а уверенность в себе всегда покоится на отказе пускаться в такие сравнения, к лучшему они или к худшему. Но это был всего лишь сон.

* Перевод Е. Эткинда.

Так что в каком-то смысле Брехт тоже почувствовал себя потерянным — не потому, что его индивидуальные таланты не развернулись так, как были должны или могли бы, и не потому, что мир его ранил (что действительно произошло), но потому, что задача оказалась слишком велика. Поэтому, когда он чувствует, что вода поднимается, он не оглядывается мечтательно вспять — как прекраснее всех оглядывался Рильке в своем позднем творчестве, — но обращается к тем, кто выплывает из этого потопа, и это обращение к будущему — к потомкам — не имеет ничего общего с «прогрессом». Его выделяло то, что он понимал, как смертельно смешно было бы мерить вал событий аршином личных упований — отвечать, например, на всемирную катастрофу безработицы мечтой о карьере и размышлениями о собственном успехе или провале, или на катастрофу войны — идеалом гармоничной личности, или отправляться в эмиграцию, как это сделали многие его коллеги, жалуясь на утраченную известность или разбитую жизнь. И тени сентиментальности нет в брехтовском прекрасном и прекрасно точном определении беженца: «Ein Vote des Unglücks» («вестник беды»)³⁰. Весть вестника, разумеется, не относится к нему самому. Беженцы несли с собой из страны в страну, с континента на континент — «меняя страны чаще, чем башмаки» — не только собственные беды, но и огромную беду всего мира. Если же большинство из них стремились забыть свою весть, даже не успев узнать, что приносящего дурные вести никто не любит, — что ж, разве не в этом всегда и заключалась проблема с вестниками?

Эта остроумная — и гораздо более, чем остроумная, — фраза «вестники беды» о беженцах и эмигрантах — пример огромного поэтического ума Брехта, этого высшего дара сжатости, обязательного условия всякой поэзии. Вот еще несколько примеров его крайне сжатого и потому очень искусного мышления. В стихотворении о стыде быть немцем, написанном в 1933 году:

Hörend die Reden, die aus deinem Haus dringen, lacht man.
Aber wer dich sieht, der greift nach dem Messer³¹.

Или в антивоенном воззвании, обращенном ко всем — и восточным и западным — немецким деятелям культуры в начале пятидесятых: «Великий Карфаген воевал трижды. После первой войны он еще был великой державой, после второй — еще обитаемой. После третьей — неразличимой»³². В двух простых предложениях с большой точностью схвачена вся атмосфера тридцатых и пятидесятых годов. И та же искусная краткая ясность проявляется — может быть даже сильнее — в следующей истории, опубликованной несколько лет назад в одном нью-йоркском журнале. Брехт был в Америке во время московских процессов и, как мы читаем, посетил человека, который оставался левым, но был яростным антисталинистом и активно участвовал в контр-процессе под эгидой Троцкого. Разговор зашел об очевидной невинности московских подсудимых, и Брехт, после долгой паузы, наконец сказал: «Чем они невиннее, тем больше заслуживают смерти». Эта фраза производит шокирующее впечатление. Но что он в сущности сказал? Чем они невиннее в чем? Разумеется, в том, в чем их обвиняют. А в чем их обвиняли? В заговоре против Сталина. Соответственно, именно потому, что они не конспирировали против Сталина и были невинны в «преступлении», в этой несправедливости была какая-то справедливость. Разве не было прямым долгом «старой гвардии» помешать одному человеку, Сталину, превратить революцию в одно гигантское преступление? Незачем говорить, что хозяин Брехта не понял, что имелось в виду; он возмутился и попросил гостя покинуть его дом. Так, один из редких случаев, когда Брехт высказался против Сталина, пусть в своей издевательски уклончивой манере, пропал впустую. Хотя Брехт не собирался порывать с партией, это едва не случилось — и, оказавшись на улице, он, боюсь, облегченно вздохнул — удача все еще его не оставила³³.

III

Таким был этот человек: одаренный пронизательным, нетеоретическим, несозерцательным умом, доходящим до сути дела, не молчаливый, но необычайно скрытый и сдержанный и не склонный красоваться, держащийся на отшибе и, может быть, робкий, во всяком случае не занятый собственной персоной, но невероятно любопытный («жаждущий знания Брехт», как он сам себя назвал в «Песне о Соломоне» из «Трехгрошовой оперы»), и — самое первое и важное — поэт, то есть некто, кто должен сказать неговоримое, кто обязан не молчать тогда, когда все молчат, и кто поэтому обязан стараться не говорить слишком много о вещах, о которых все говорят. Ему было шестнадцать лет в начале Первой мировой войны, и в последний год войны его призвали санитаром — так что мир впервые явился ему в виде арены бессмысленной резни, а речь — в виде воинственного пустословия. (Его ранняя «Легенда о мертвом солдате» — о солдате, которого комиссия врачей выкапывает из могилы и находит годным к строевой службе, — вдохновлена расхожим комментарием к призывной политике в конце войны — «Man gräbt die Toten aus» («Они выкапывают мертвецов») — и остается единственным немецким стихотворением Первой мировой войны, которое стоит помнить)³⁴. Но решающим фактором для его ранней поэзии стала не сама война, а мир, возникший из нее уже после того, как «стальной ураган» — *Stahlgewitter* Эрнста Юнгера сделал свое дело. У мира этого было свойство, которое редко замечают, но которое Сартр, после Второй мировой войны, описал с большой точностью: «Когда инструменты сломаны и негодны к использованию, когда планы потерпели крах, а старания бессмысленны, мир предстает с детской и страшной свежестью, подвешенный в вакууме, без орбиты». (У двадцатых годов в Германии много общего с сороковыми и пятидесятыми во Франции. В Германии после Первой мировой войны произошел обрыв традиции, ко-

торый следовало признать как совершившийся факт, как политическую реальность, как бесповоротно пройденную грань — и именно это произошло и во Франции двадцать пять лет спустя. С политической точки зрения, это был упадок и гибель национального государства; с социальной — трансформация классовой системы в массовое общество; с духовной — подъем нигилизма, который долгое время оставался делом немногих, а потом внезапно превратился в массовое явление). В глазах Брехта, четыре года разрушений очистили мир, ураганы унесли с собой все человеческие следы, всякую опору, включая культурные объекты и моральные ценности — и проторенные пути мышления, и жесткие стандарты оценки, и прочные вехи нравственного поведения. Словно мир ненадолго стал таким же невинным и свежим, как в день творения. Остались только чистота стихий, простота неба и земли, человека и животных, самой жизни. Именно жизнь и полюбил молодой поэт — все, что земля, в своем голом наличии, имеет предложить. И эта детская, страшная свежесть послевоенного мира отразилась в ужасающей невинности ранних персонажей Брехта — пиратов, авантюристов, детубийц, «влюбленной свиньи Малхуса» и Якоба Апфельбека, который убил отца и мать, а потом продолжал жить словно «полевая лилия»³⁵.

В этом — дочиста умытом — мире Брехт с самого начала был у себя дома. Если бы захотеть его классифицировать, то можно сказать, что по натуре и склонностям он был анархист, но было бы совершенно неверно считать его очередным членом той школы разложения и болезненной зачарованности смертью, которую в его поколении лучше всего, наверное, представляли в Германии — Готфрид Бенн, а во Франции — Луи-Фердинанд Селин. Персонажи Брехта — даже утопленницы, медленно плывущие вниз по течению, возвращаясь в безмерную природную пустыню всеобъемлющего покоя; даже Мазепа, привязанный к лошади и мчащийся к смерти, — влюблены в жизнь и в дары земли и неба, вплоть до того, что до-

бровольно принимают смерть и разрушение. Последние две строфы «Баллады о Мазепе»³⁶ входят в число поистине бессмертных строк немецкой поэзии:

Drei Tage, dann musste alles sich zeigen:
Erde gibt Schweigen und Himmel gibt Ruh.
Einer tritt aus mit dem, was ihm zu eigen:
Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen
Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.

Drei Tage lang ritt er durch Abend und Morgen
Bis er alt genug war, dass er nicht mehr litt
Als er gerettet ins grosse Geborgen
Todmüd in die ewige Ruhe einritt.

Перевод этих строк [на английский язык], сделанный Бентли, мне кажется неточным, а сама я, безусловно, не в силах перевести их надлежащим образом. Они говорят о завершении трехдневной скачки к смерти — к молчанию, дару земли; к покою, дару неба. «Три дня, а потом все должно проявиться: земля дает молчание, небо дает покой. Человек выехал в путь с тем, что ему принадлежало: с землей и конем, с терпением и молчанием, потом к этому добавились небо и стервятники. Три дня он скакал, и вечером и утром, и состарился так, что уже не страдал, когда, спасенный и смертельно усталый, прискакал в вечный покой». В этой гибельной песне есть великолепная, торжествующая витальность, и эта же самая витальность (чувство, что жить — это наслаждение и что наслаждаться всем — это признак жизни) заставляет нас восхищаться лирическим цинизмом и сарказмом песен в «Трехгрошовой опере». Недаром Брехт так щедро черпал из немецких переводов Вийона — что немецкий закон, к сожалению, назвал плагиатом. Он славит ту же самую любовь к миру, ту же благодарность за землю и небо, за самую возможность родиться на свет и быть живым — и Вийон, я уверена, не стал бы возражать.

Согласно нашей традиции, бог этой бездумной, беспечной, безоглядной любви к земле и небу — это великий

финикийский идол Ваал, бог пьяниц, обжор, распутников. «Ваал влюблен в эту планету — хотя бы потому, что других нету», говорит молодой Брехт в «Хорале о великом Ваале», первая и последняя строфы которого — великая поэзия, особенно прочтенные подряд:

Als im weissen Mutterschosse aufwuchs Baal
War der Himmel schon so gross und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wundersam
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.

Als im dunklen Erdenschosse faulte Baal
War der Himmel noch so gross und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wundersam
Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war³⁷.

И снова важнее всего небо — небо, которое было до человека и которое будет, когда человека не станет, и поэтому самое лучшее для человека — любить то, что на краткий срок ему дано. Будь я литературоведом, мне пришлось бы сейчас обратиться к центральной роли неба в стихах Брехта — и особенно в его редких, очень красивых любовных стихотворениях. Любовь — в «Воспоминании о Мари А.»³⁸ — это чистая белизна облачка на фоне еще более чистой лазури летнего неба, сгустившаяся на несколько мгновений и исчезающая с порывом ветра. Или, как в «Расцвете и упадке города Махагони», любовь — это вереница журавлей в небе, летящая мимо облака, — совмещение в прекрасном небе облака и журавлей на несколько мгновений полета³⁹. Разумеется, в этом мире нет ни вечной любви, ни даже заурядной верности. Нет ничего, кроме интенсивности мгновения; то есть нет ничего, кроме страсти, которая даже чуть более брэнна, чем сам человек.

Ваал никак не может быть богом какого бы то ни было социального порядка, и его царство населено изгоями общества — париями, которые, находясь вне цивилизации, обладают более интенсивным — и потому более подлинным — отношением к солнцу, которое всходит и захо-

дит с величавым равнодушием и освещает всех живых тварей. Так, например, в «Балладе пиратов» корабль несет диких, пьяных, грешных богохульников, взявших курс к аду, к уничтожению⁴⁰. Собравшись на обреченном корабле, пьяные от рома, от темноты, от неожиданных ливней, больные от зноя и от холода, во власти всех стихий, они рвутся к гибели. И вот звучит рефрен: «О Небо, светлая, ясная синева! Огромный ветер, дующий в паруса! Пусть пройдут и ветер и небо! Лишь бы нам осталось море вокруг Святой Марии!»:

Von Branntwein toll und Finsternissen!
Vom unerhörten Güssen nass!
Vom Frost eiswasser Nacht zerrissen!
Im Mastkorb, von Gesichtern blass!
Von Sonne nackt gebrannt und krank!
(Die hatten sie in Winter lieb)
Aus Hunger, Fieber und Gestank
Sang alles, was noch übrig blieb:
O Himmel, strahlender Azur!
Enormer Wind, die Segel bläh!
Lasst Wind und Himmel fahren! Nur
Lasst uns um Sankt Marie die See!

Я цитирую первый куплет этой баллады — задуманной как речитатив, для которого Брехт сочинил музыку, — потому что она иллюстрирует еще один, очень заметный в этих гимнах к жизни, элемент — адскую гордыню, присущую всем авантюристам и изгоям Брехта, гордыню абсолютно беспечных людей, которые покорятся только катастрофическим природным силам, а не обыденным тревогам респектабельной жизни, не говоря уже о возвышенных тревогах респектабельной души. Та философия, с которой Брехт родился на свет — в отличие от заимствованных впоследствии у Маркса и Ленина доктрин, — сформулирована в «Учебнике благочестия», особенно ясно — в двух безупречных стихотворениях, «Большом благодарственном гимне» и «Против искушения» (второе позже было

включено в «Расцвет и упадок города Махагони»). «Большой гимн» — точная имитация великого барочного церковного гимна «Lobe den Herren» («Хвали Господа») Иоахима Меандера, который каждый немецкий ребенок знает наизусть. Пятая и последняя строфа у Брехта гласит:

Lobet die Kälte, die Finsternis und Verderben!
Schauet hinan:
Es kommet nicht auf euch an
Und ihr könnt unbesorgt sterben⁴¹.

«Против искушения» состоит из четырех пятистиший, восхваляющих жизнь не вопреки, а благодаря смерти:

Lasst euch nicht verführen!
Es gibt kein Wiederkehr.
Der Tag steht in den Türen;
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:
Es kommt kein Morgen mehr.
...Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher⁴².

Нигде больше в современной литературе, насколько я знаю, так ясно не понято, что (говоря словами Ницше) «смерть Бога» не обязательно ведет к отчаянию, но, напротив, устраняя страх перед Адом, может привести к истинному ликованию, к новому «да» жизни. Здесь вспоминаются два отчасти сопоставимых пассажа. В первом, у Достоевского, черт говорит почти теми же словами Ивану Карамазову: «Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог». Второй — слова Суинберна:

Житьем насытись сладким,
Без долгих жалких слов
Благодареньем кратким
Благодарим богов
За то, что жизнь прервется,

Что мертвый не проснется,
Что в океан вольется
Слабейший из ручьёв.

Но у Достоевского эта мысль внушена чертом, а у Суинберна — усталостью, отказом от жизни — как от вещи, которую ни один человек не захочет иметь дважды. А у Брехта мысль об отсутствии Бога и отсутствии загробной жизни ведет не к тревоге, но к избавлению от страха. И Брехт так легко уловил эту сторону вопроса, видимо, благодаря католическому воспитанию; он, очевидно, полагал, что что угодно будет лучше, чем проводить жизнь на земле, надеясь на Рай и боясь Ада. Против религии в нем восставали не сомнение и не желание; в нем восставала гордость. В его вдохновенном отрицании религии и похвале Ваалу, богу земли, есть почти взрывчатая благодарность. Нет ничего, говорит он, более великого, чем жизнь, и ничего иного нам не дано — и подобную благодарность вряд ли встретишь в модном нигилизме или в реакции на него.

Правда, в ранних стихах Брехта элементы нигилизма есть, и никто, наверное, не сознавал их острее, чем он сам. Среди посмертно изданных стихотворений есть несколько строк под названием «Der Nachgeborene», или «Родившийся поздно», которые резюмируют нигилизм лучше, чем целые философские библиотеки: «Я признаю, что у меня нет надежды. Слепцы говорят о выходе. Я вижу. Когда все ошибки израсходованы, напротив садится как последний товарищ — ничто»⁴³. «Расцвет и упадок города Махагони», единственная откровенно нигилистическая пьеса Брехта, рассматривает последнее заблуждение, уже его собственное, — будто того, что жизнь имеет предложить — великих радостей еды, питья, блуда и драки, — может хватить человеку. Город этот — вроде городка золотоискателей, созданный с единственной целью — веселить людей, обеспечить им счастье. Его девиз «Vor allem aber achtet scharf / Dass man hier alles dürfen darf» («Главное, помните, что здесь все дозволено»). Для упадка горо-

да есть две причины — первая, очевидная, в том, что даже в городе, где все позволено, не позволяется не иметь денег для уплаты долгов; а за этой банальностью стоит другая причина — догадка, что город веселья в конце концов породит смертельную скуку, поскольку это будет место, где «ничего никогда не происходит» и где человек сможет спеть: «Почему бы мне не съесть мою шляпу, если больше нечего делать?»⁴⁴.

Таким образом, финалом первой встречи поэта с миром оказалась скука — финалом великолепного, славящего жизнь, ликующего периода, когда он легко порхал по джунглям города, прежде бывшего одним из великих европейских городов, и мечтал о джунглях всех других городов, мечтал о всех континентах и о семи морях, влюбленный только в землю, небо и деревья. Но когда двадцатые подошли к концу, он, видимо, начал понимать, что — не с поэтической, а с человеческой точки зрения — легкость эта обрекала его на незначительность — что джунглями мир является только метафорически, а в реальности это поле битвы.

IV

Вернуло Брехта к реальности и почти убило его поэзию сострадание. Когда воцарился голод, он взбунтовался вместе с теми, кто голодал: «Мне говорят: ты ешь и пьешь — и радуйся этому! Но как я могу есть и пить, если я краду пищу у голодного, и если мой стакан воды нужен умирающему от жажды?»⁴⁵. Сострадание, несомненно, было самой острой и самой главной страстью Брехта — и поэтому той, которую он тщательнее и неумелее всего скрывал; оно слышится почти в каждой его пьесе. Даже посреди циничного веселья «Трехгрошовой оперы» звучат мощные, обвинительные строки:

Erst muss es möglich sein auch armen Leuten
Vom grossen Brotlaib sich ihr Teil zu schneiden⁴⁶.

И то, что там пелось издевательски, осталось его лейтмотивом до самого конца:

Ein guter Mensch sein! Ja, wer wär's nicht gern?
Sein Gut den Armen geben, warum nicht?
Wenn alle gut sind, ist Sein Reich nicht fern
Wer sässe nicht sehr gern in Seinen Licht?⁴⁷.

Этот лейтмотив — острое искушение быть добрым в том мире и в тех условиях, которые делают доброту невозможной и саморазрушительной. Драматический конфликт в пьесах Брехта почти всегда один и тот же: тот, кто, движимый состраданием, пытается изменить мир, не может позволить себе быть добрым. Брехт инстинктивно открыл то, чего постоянно не замечали историки революции: современные революционеры, от Робеспьера до Ленина, были движимы страстью сострадания — *le zèle compatissant* (сострадательным пылом) Робеспьера, еще достаточно наивного, чтобы открыто признать это мощное влечение к «*les hommes faibles*» (слабым людям) и к «*les malheureux*» (несчастным). «Классики» — то есть на жаргоне Брехта Маркс, Энгельс и Ленин — «были самыми сострадательными из людей», но от «невежественных натур» их отличало знание, как «преобразовать» сострадание в «гнев». Они понимали, что «сострадание — это то, в чем не отказывают тем, кому отказывают в помощи»⁴⁸. Поэтому Брехт убедился — может быть, сам того не зная, — в мудрости совета, который Макиавелли дал государям и политикам: они должны научиться, как «не быть добрыми», и он разделяет с Макиавелли то сложное и по видимости двусмысленное отношение к доброте, которое давало повод к наивным или ученым недоразумениям — как в его случае, так и в случае его предшественника.

«Как не быть добрым» — это тема «Святой Иоанны скотобоен», великолепной ранней пьесе о чикагской девушке из Армии спасения, которая приходит к пониманию, что в час расставания с миром важнее будет, сделал ли ты мир лучше, чем был ли ты добрым. Чистота, бесст-

рашие и невинность Иоанны повторяются и в других пьесах Брехта — у Симоны из «Видений Симоны Машар» — девочки, которая во время немецкой оккупации мечтает о Жанне д'Арк, и у Груше из «Кавказского мелового круга», где как раз и сформулирована окончательно вся дилемма доброты: «Ужасно искушение быть добрым» («Schrecklich ist die Verführung zur Güte») — искушение почти непреодолимое в своей притягательности, опасное и подозрительное по своим последствиям (кто знает, к какой цепи событий приведет сделанный по первому побуждению шаг? И не отвлечет ли человека даже простой жест от более важных обязанностей?), но и неотвратимо ужасное для того, кто, слишком занятый собственным ли выживанием или спасением всего мира, искушению не поддастся:

Знай, женщина, кто не идет на зов беды,
Кто глух к мольбе, тот не услышит никогда
Ни ласкового голоса любви,
Ни щебета дрозда, ни радостного вздоха,
Каким приветствует усталый виноградарь
Вечерний благовест.

(пер. С. Анта)⁴⁹

Поддастся человек этому искушению или нет и как он будет решать неизбежные для доброго человека конфликты — это постоянные темы пьес Брехта. В «Кавказском меловом круге» Груше поддается искушению, и все кончается хорошо. В «Добром человеке из Сычуани» проблема решается раздвоением роли — женщина, которая слишком бедна, чтобы быть доброй, которой доброта буквально не по карману, становится жестоким дельцом в течение дня, зарабатывает кучу денег, дурача и эксплуатируя людей, а вечером раздает дневной барыш тем же самым людям. Это было практическим решением, а Брехт был очень практический человек. Тема эта присутствует и в «Мамаше Кураж» (независимо от толкований самого Брехта), и даже в «Галилее». И всякие сомнения относительно подлинности этого сострадания развеются, если

мы прочтем последнюю строфу финальной песни из экранизации «Трехгрошовой оперы»:

Denn die einen sind im Dunkeln
Und die andern sind im Licht.
Und man siehet die im Lichte
Die im Dunkeln sieht man nicht⁵⁰.

Начиная с Французской революции, когда, подобно наводнению, огромный поток бедняков впервые выплеснулся на улицы Европы, было много революционеров, которые — подобно Брехту — действовали из сострадания и, стыдясь, свое сострадание прятали под прикрытием научных теорий и холодной риторики. Однако очень немногие среди них понимали, какое оскорбление к загубленной жизни бедняков добавлял тот факт, что их страдания оставались в темноте и даже не упоминались в истории человечества.

Mitkämpfend fügen die grossen umstürzenden
Lehrer des Volkes
Zu der Geschichte der herrschenden Klassen
die der beherrschten⁵¹.

Так сформулировал это Брехт в странно барочном гекзаметрическом переложении «Коммунистического манифеста», которое должно было войти в задуманную им длинную дидактическую поэму «О природе человека» (по образцу «Природы вещей» Лукреция) и которое оказалось почти полной неудачей. Как бы то ни было, он понимал страдания бедняков и возмущался не только самими страданиями, но и их безвестностью; подобно Джону Адамсу, он думал о бедном человеке как о невидимом человеке. И именно из-за этого негодования, возможно, даже в большей степени, чем из-за жалости или стыда, он начал мечтать о дне, когда роли переменятся, когда осуществятся слова Сен-Жюста — «Les malheureux sont la puissance de la terre» («Несчастные — это сила земли»).

Более того, именно из чувства солидарности с угнетенными Брехт так много стихотворений написал в форме баллады. (Подобно другим мастерам нашего века — например, У. Х. Одену, — он обладал характерной для пришедших к шапочному разбору виртуозностью в обращении с поэтическими жанрами прошлого и потому имел свободу выбора.) Дело в том, что баллада, выросшая из народных и уличных песен и — подобно негритянским спиритуэлам — из бесконечных куплетов, которыми служанки оплакивали неверность любовников и невинность детоубийц — «Die Mörder, denen viel Leides geschah» («Убийцы, которым выпало много скорби»), — баллада всегда была кладезем устной поэзии, тем жанром искусства (если можно это назвать искусством), в котором обреченные на безвестность и забвение люди пытались сохранить собственную историю и создать собственное поэтическое бессмертие. Нет нужды напоминать, что народная песня вдохновляла великую поэзию на немецком языке и до Брехта. Голоса служанок слышны в некоторых из самых прекрасных песен немецких поэтов — от Мёрике до молодого Гофмансталя, и уже до Брехта мастером жестокого романса был Франк Ведекинд. Таким образом, у баллады, в которой поэт становится рассказчиком, были великие предшественники, включая Шиллера и поэтов до и после него, и благодаря им баллада утратила наряду с первоначальной грубостью и большую часть народности. Но ни один поэт до Брехта не обращался с такой последовательностью к этим народным жанрам и не добился такого безусловного успеха в возведении их в ранг великой поэзии.

Если суммировать все это: легкость и стремление не столько к тяжести, сколько к тяготению, направленному к центральной точке, к центру современного мира; притом страсть, почти естественная — или, как сказал бы Брехт, животная — неспособность переносить вид чужих страданий, — то, в условиях того времени, его решение примкнуть к коммунистической партии легко понять. В случае Брехта главным фактором такого решения было то, что

Партия не только сделала дело обездоленных своим делом, но и располагала корпусом сочинений, к которым можно было обращаться при любых обстоятельствах и которые можно было цитировать так же бесконечно, как Священное писание. Это восхищало Брехта сильнее всего. Задолго до того, как он прочел все эти книги — едва примкнув к своим новым товарищам — он начал говорить о Марксе, Энгельсе и Ленине как о «классиках»⁵². Но важнее всего было то, что партия обеспечила ему повседневный контакт с тем, что его состраданием уже было угадано как реальность — с тьмой и холодом в этой юдоли слез.

Bedenkt das Dunkel und die grosse Kälte
In diesem Tale, das von Jammer schallt⁵³.

С этого момента ему уже не пришлось бы съедать свою шляпу — было чем заняться и помимо этого.

И вот тогда-то, разумеется, и начались его трудности — и наши трудности с ним. Едва он успел примкнуть к коммунистам, как обнаружил, что для превращения дурного мира в добрый, мало «не быть добрым», но нужно и самому стать дурным, что ради уничтожения гнусности нужно самому стать готовым на любую гнусность. Ибо — «Кто ты? Утони в грязи, обнимись с мясником, но измени мир, мир нужно изменить!». Троцкий — даже в изгнании — утверждал: «Правым можно быть только с партией и через партию, ибо других путей для реализации правоты история не создала», а Брехт развивал идею: «У одного человека два глаза, у партии тысяча глаз, партия видит семь государств, один человек видит один город... Одного человека можно уничтожить, но партию уничтожить нельзя. Ибо она авангард масс и ведет свою борьбу методами классиков, которые почерпнуты из знания реальности»⁵⁴. Обращение Брехта в коммунистическую веру было не таким простым, каким кажется в ретроспективе. Иногда противоречия, ереси прокрадывались даже в самые боевые его стихи: «не давай себя уговорить, смотри своими глазами; чего ты не знаешь сам, ты вообще не знаешь;

проверь счет — платить по нему тебе»⁵⁵. (А разве у партии нет тысячи глаз, которыми она видит то, чего я не вижу? Разве партия не знает семь государств, а я — только город, в котором живу?) Однако это были лишь случайные оплошности, и когда партия — в 1929 году, после того как Сталин на шестнадцатом съезде партии объявил о ликвидации и правого, и левого уклона — приступила к ликвидации собственных членов, Брехт понял, что в данный момент требование партии — это защита права на убийство собственных товарищей и невинных людей. В «Принятых мерах» он показывает, каким образом и по каким причинам убивают невинных, добрых, гуманных, тех, кого возмущает несправедливость и кто первым приходит на помощь. Принятые меры — это убийство члена партии его же товарищами, и пьеса не оставляет сомнения, что с человеческой точки зрения он был лучшим из них. Оказывается, что именно из-за своей доброты он и стал помехой для революции.

Когда пьесу впервые сыграли — в начале тридцатых в Берлине, — она вызвала всеобщее негодование. Сегодня мы понимаем, что в своей пьесе Брехт сказал лишь ничтожную часть страшной правды, но в то время — за несколько лет до московских процессов — это понятно не было. Те, кто уже тогда — и внутри и вне партии — были убежденными противниками Сталина, возмущались тем, что Брехт написал пьесу в защиту Москвы, тогда как сталинисты яростно отрицали, что хоть какие-то наблюдения этого «интеллигента» соответствуют фактам русского коммунизма.

Никогда Брехт не получал меньше благодарности от своих друзей и товарищей, чем с этой пьесой. Причина очевидна. Он сделал то, что всегда делают поэты, если дать им волю: он сказал правду — по крайней мере, ту часть правды, которую тогда мог увидеть тот, кто хотел видеть. Ибо простой фактической правдой было то, что невинных людей действительно убивают и что коммунисты, хотя и не перестали сражаться с врагами (это случи-

лось позже), уже начали убивать своих друзей. Это было только начало, которое большинство еще извиняло как эксцесс революционного энтузиазма, но Брехт был достаточно умен, чтобы увидеть в этом безумии метод, хотя он, разумеется, не предвидел, что те, кто будто бы работает ради Рая, уже начали строить Ад на земле и что нет такой гнусности или измены, которую бы они не были готовы совершить. Брехт показал правила, по которым ведется адская игра, и, конечно же, ждал аплодисментов. Увы, он упустил маленькую деталь: ни намерениям, ни интересам партии отнюдь не отвечало высказывание правды — тем более одним из ее самых известных приверженцев. Напротив, с точки зрения партии, задача состояла в том, чтобы обмануть мир.

Перечитывая пьесу, вызвавшую когда-то такое возмущение, начинаешь сознавать, какие страшные годы отделяют нас от времени, когда она была написана и впервые поставлена. (Позже, в Восточном Берлине, Брехт ее не возобновил, и насколько я знаю, она не ставилась и в других театрах; правда, несколько лет назад она пользовалась странным успехом у американских студентов). Когда Сталин готовился уничтожить старую гвардию большевистской партии, то поэтической интуиции оказалось достаточно, чтобы понять, что в ближайшее десятилетие лучшие элементы движения будут убиты. Но то, что действительно случилось — и сегодня уже почти позабыто, заслоненное еще более мрачными ужасами, — рядом с предвидением Брехта — как настоящая буря рядом с бурей в стакане воды.

V

Для моей цели — то есть для изложения тезиса, что реальные грехи поэта караются богами поэзии, — «Принятые меры» — очень важная пьеса. Дело в том, что с художественной точки зрения, это вовсе не плохая пьеса. В ней есть замечательные стихотворные вставки, в числе кото-

рых «Рисовая песня» — заслуженно знаменитая — ее четкие, ударные ритмы звучат очень неплохо даже сегодня:

Weiss ich, was ein Reis ist?
Weiss ich, wer das weiss!
Ich weiss nicht, was ein Reis ist
Ich kenne nur seine Preis.

Weiss ich, was ein Mensch ist?
Weiss ich, wer das weiss!
Ich weiss nicht, was ein Mensch ist
Ich kenne nur seine Preis⁵⁶.

Несомненно, пьеса защищает — и вполне серьезно, а не издевательски и не с саркастической серьезностью Свифта — вещи не то что безнравственные, но невыразимо отвратительные. И все же тогда поэтическая удача Брехта не покинула, потому что он все еще говорил правду — отвратительную правду, с которой он ошибочно пытался примириться.

Поэтически грехи Брехта впервые обнаружили, когда нацисты захватили власть и ему пришлось столкнуться с реальностью Третьего рейха. Он эмигрировал 28 февраля 1933 года — на следующий день после поджога Рейхстага. Упрямая ориентация на «классиков» не позволила ему назвать политику Гитлера тем, чем она была фактически. Он начал лгать и написал суконный прозаический диалог «Страх и нищета Третьего рейха», предвосхищающий его поздние так называемые «стихотворения», которые были просто разбитым на строки газетным текстом. К 1935 или 1936 году Гитлер покончил с голодом и безработицей; с этого момента у Брехта, верного ученика «классиков», уже не осталось ни единого предлога, чтобы не славить Гитлера. В поисках такого предлога он просто отказался признать то, что было ясно всякому — что реальными жертвами гонений были не рабочие, а евреи, что дело было не в классе, а в расе. По этому поводу у Маркса, Энгельса или Ленина не было сказано ни строчки, комму-

нисты эту очевидность отрицали — это всего лишь уловка правящих классов, утверждали они — и Брехт, упрямо отказываясь «смотреть своими глазами», послушно встал в строй. Он написал несколько стихотворений о жизни в нацистской Германии — все без исключения очень плохие. Одно из них, вполне типичное, называлось «Похороны агитатора в цинковом гробу»⁵⁷. Речь идет о нацистском обычае отправлять семьям останки людей, забитых насмерть в концлагерях, в запаянных гробах. Брехтовскому агитатору выпала эта участь, потому что он проповедовал «еду досыта, крышу над головой, хлеб для детей»; короче говоря, он был сумасшедшим, потому что в то время никто в Германии не голодал, и нацистский лозунг Volksgemeinschaft («народной общности») отнюдь не являлся всего лишь пропагандой. Кому бы понадобилось расправляться с таким агитатором? Действительно ужасным — и единственным, о чем надо было говорить, — было то, *как* этот человек погиб, — то, что его пришлось спрятать в цинковый гроб. Цинковый гроб был действительно важен, но Брехт не пошел по пути, указанному в заглавии; в его изложении участь агитатора практически ничем не хуже той участи, какая могла выпасть противнику любого капиталистического правительства. И это была ложь. Брехт хотел сказать, что между странами с капиталистическим строем разница — только в степени. И это была двойная ложь, потому что в капиталистических странах противников строя не забивали до смерти и не отправляли семьям в запаянных гробах, а Германия уже не была капиталистической страной, как вскоре — к своему большому огорчению — узнали господа Шахт и Тиссен. А что же Брехт? Он бежал из страны, где каждый мог есть досыта, имел крышу над головой и мог накормить своих детей. Вот так обстояло дело, и Брехт не решился это признать. Даже его антивоенные стихи этого времени были заурядными⁵⁸.

Однако, как бы плохи ни были его сочинения этих лет, это был еще не конец. Годы эмиграции — продолжаюсь и унося его все дальше и дальше от хаоса послевоен-

ной Германии — имели самое благотворное влияние на его творчество. Было ли в тридцатые годы место спокойнее, чем скандинавские страны? И в чем бы он — верно или ошибочно — ни обвинял Лос-Анджелес, безработными пролетариями и голодными детьми это место не славилось. Хотя сам он не согласился бы с этим и на смертном одре, стихи доказывают, что он понемногу начал забывать «классиков» и его ум начал обращаться к темам, не имевшим ничего общего с капитализмом или классовой борьбой. В Свендборге написаны такие стихи, как «Легенда о возникновении книги Дао дэ цзин на пути Лао-цзы в эмиграцию», которое — повествовательное по форме и не делающее ни малейшей попытки экспериментировать с языком или мыслью — принадлежит к числу самых спокойных и, странно сказать, самых утешительных стихотворений нашего века⁵⁹. Как и очень многие стихотворения Брехта, оно наставительно (в его мире поэты и наставники всегда были соседями), но на этот раз преподаёт урок ненасилия и мудрости:

Dass das weiche Wasser in Bewegung
Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.
Du verstehst, das Harte unterliegt.

«Что мягкая вода в движеньи побеждает со временем мощный камень. Видишь ли, жесткое терпит поражение». И жесткое действительно терпит поражение. Это стихотворение еще не было напечатано, когда в начале войны французское правительство решило поместить немецких беженцев в концлагеря, но весной 1939 года Вальтер Беньямин, вернувшись из Дании от Брехта, привез это стихотворение в Париж, и оно — очень быстро, словно хорошие новости, — разошлось из уст в уста — источник утешения, терпения, стойкости — именно тогда, когда такая мудрость была нужнее всего. Возможно, не лишено значения, что в свендборгском цикле вслед за стихотворением о Лао-цзы идет «Посещение изгнанных поэтов». Подобно Данте, поэт спускается в ад и встречает своих умерших коллег, которые некогда не

ладили с властями земного мира. Овидий и Вийон, Данте и Вольтер, Гейне, Шекспир и Еврипид весело беседуют и дают ему насмешливые советы, но вдруг «из самого темного угла послышался голос: «А знает ли кто твои стихи наизусть? И те, кто знает, уцелеют ли они?» — «Это забытые, — тихо сказал Данте, — Уничтожили не только их тела, их творения также». Смех оборвался. Никто не смел даже переглянуться. Пришелец побледнел» (пер. *Б. Слуцкого*)⁶⁰. Что ж, Брехту беспокоиться было не о чем.

Еще примечательнее, чем эти стихотворения, написанные в те годы пьесы. После войны, несмотря на все усилия «Берлинского ансамбля», на каждом представлении «Галилея» в Восточном Берлине каждая реплика звучала открытой декларацией враждебности режиму и именно так воспринималась. До этого момента Брехт сознательно отказывался — с помощью так называемого эпического театра — от создания сколько-нибудь индивидуализированных персонажей, но теперь внезапно его пьесы заполнились реальными людьми, которые, если и не были характерами в традиционном смысле, то, безусловно, были уникальными и индивидуальными фигурами — Симона Машар и Добрый человек из Сычуани, Мамаша Кураж, Груше и судья Аздак из «Кавказского мелового круга», Галилей, Пунтилла и его слуга Матти. Сегодня все пьесы этого цикла входят в репертуар хороших театров в Германии и за ее границами, но когда Брехт их написал, они остались незамеченными. Несомненно, эта поздняя слава — дань заслугам самого Брехта — заслугам не только поэта и драматурга, но и чрезвычайно талантливого театрального режиссера, имевшего в своем распоряжении великую немецкую актрису, Елену Вайгель, ставшую его женой. Но это не отменяет того факта, что все пьесы, поставленные им в Восточном Берлине, были написаны не в Германии. Когда он туда вернулся, его поэтические способности начали увядать с каждым днем. Видимо, он наконец-то понял, что столкнулся с ситуацией, которую объяснить или оправдать не может никакая цитата из «классиков». Он попал в ситуацию, в которой само

его молчание — не говоря уже об иногда звучавших похвалах палачам — было преступно.

Беды Брехта начались одновременно с его политической ангажированностью (как мы сказали бы сегодня, поскольку тогда этого понятия не было). Ему захотелось большего, чем быть просто голосом — каким он был сначала. Чьим голосом? Не своим собственным, разумеется, но голосом мира и всего реального. Но этого ему оказалось мало. Именно то, что он считал реальностью, отдаляло его все дальше от реальности времени, в котором он жил. Не превращался ли он в то, что сильнее всего презирал, — в очередного великого и одинокого поэта, завершителя немецкой традиции? Не упустил ли он уже шанса стать тем, кем он действительно хотел быть — народным певцом? И все же, когда он бросился в так называемую гущу событий, то свою поэтическую отрешенность, не говоря уже об остром и тонком уме, он, волей-неволей, внес и во вновь обретенную реальность. Не недостаток мужества, а именно эта отрешенность от реальности заставила его не порывать с партией, которая убивала его друзей и вступила в союз с его заклятым врагом, и заставила закрыть глаза — из уважения к «классикам» — на то, что действительно происходило у него на родине — что в свои более прозаические минуты он понимал лучше любого другого. В заключительных замечаниях к «Карьере Артуро Уи» — сатире на «неодолимый» подъем Гитлера к власти, не принадлежащей к числу его великих пьес, — он отмечал: «Великих политических преступников нужно разоблачать всеми средствами, и особенно насмешкой. Поскольку они прежде всего никакие не великие политические преступники, а виновники великих политических преступлений, что отнюдь не одно и то же... Как неудача предприятий Гитлера не означает, что Гитлер был идиотом, так и размах его предприятий не означает, что он был великим человеком»⁶¹. Это значительно больше, чем большинство интеллигентов понимали в 1941 году, и именно этот необычайный ум, сверкающий как молния среди вороха марксистских трюизмов,

так мешает хорошим людям простить Брехту его грехи или примириться с тем фактом, что он мог грешить и писать хорошие стихи. Но в конце концов, когда он вернулся в Восточную Германию (прежде всего по творческим соображениям, поскольку ее правительство собиралось предоставить ему театр — то есть ради именно того «искусства для искусства», которое он так яростно обличал почти тридцать лет подряд), — кара его настигла. Теперь реальность поглотила его до такой степени, что он уже не мог быть ее голосом; ему удалось попасть в самую ее гущу — и оказалось, что это плохое место для поэта.

Вот чему случай Бертольта Брехта мог бы нас научить и вот что мы должны учитывать, судя его сегодня — ибо мы должны это сделать, — и воздавая ему благодарность за все, чем ему обязаны. Отношение поэтов к реальности действительно таково, как сказал о нем Гёте: «поэты грешат не тяжко», они не могут нести то же бремя ответственности, что и обычные смертные. Они нуждаются в некоторой отрешенности, но не стоили бы ни гроша, если бы их непрерывно не искушала надежда обменять эту отрешенность на то, чтобы стать как все. На такую надежду Брехт поставил свою жизнь и искусство, как мало какие поэты до него; она привела его к триумфу и катастрофе.

В начале этих рассуждений я предположила, что мы должны предоставлять поэтам известный простор, какой мы не захотели бы предоставить друг другу. Я не отрицаю, что этим могла оскорбить нравственное чувство многих людей; более того, если бы Брехт был еще жив, он бы, несомненно, первый яростно возражал против подобной исключительности. (В посмертно изданной книге «Me-ti», которую я упоминала выше, он предлагает приговор для «хорошего человека», вставшего на дурной путь. «Послушай, — говорят ему после допроса, — мы знаем, что ты наш враг. Поэтому сейчас мы поставим тебя к стенке. Но из уважения к твоим заслугам и достоинствам, это будет хорошая стенка, и мы расстреляем тебя хорошими пуля-

ми из хороших ружей, и закопаем тебя хорошей лопатой в хорошей земле».) Однако равенство перед законом, которое мы обычно принимаем за мерило и для моральных суждений, — отнюдь не абсолют. Каждое суждение открыто для прощения, каждый акт осуждения может превратиться в акт прощения; судить и прощать — две стороны одной медали. Но эти две стороны устроены по разным правилам. Достоинство закона требует, чтобы мы были равны — чтобы имели значение только наши поступки, а не лицо, их совершившее. Акт прощения, напротив, учитывает личность; ни одно помилование не милует убийство или воровство, но только убийцу или вора. Мы всегда прощаем кого-то, а не что-то, и именно поэтому люди полагают, что только любовь может прощать. Но — с любовью или без нее — мы прощаем взирая на лица, и если справедливость требует, чтобы все были равны, то милосердие настаивает на неравенстве — на неравенстве, подразумевающим, что каждый человек есть — или должен быть — чем-то большим, чем все, что он совершил или чего достиг. В молодости, прежде чем принять «полезность» как высший критерий для оценки людей, Брехт понимал это лучше, чем кто-либо другой. В «Учебнике благочестия» есть «Баллада о секретах всех и каждого», первая строфа которой в переводе Бентли звучит так:

Everyone knows what a man is. He has a name.
He walks in the street. He sits in the bar.
You can all see his face. You can all hear his voice
And a woman washed his shirt and a woman combs his hair.
But strike him dead! Why not indeed
If he never amounted to anything more
Than the doer of his bad deed or
The doer of his good deed.

(Всякий знает, что такое человек. У него есть имя.
Он ходит по улице. Он сидит в баре.
Его лицо вы можете видеть, его голос можете слышать
И женщина выстирала ему рубашку и женщина
причесывает ему волосы.

Но убейте его! — он это заслужил
Если он никогда не был больше
Чем делатель своих дурных дел
И делатель своих добрых дел.)

Критерий, управляющий этой сферой неравенства, выражен в старой римской пословице: «*Quod licet Jovi non licet bovi*» («что позволено Юпитеру, не позволено быку»). Но, к нашему утешению, это неравенство обоюдоостро. Один из признаков того, что поэт имеет право на такие привилегии, каких я здесь для него требую, — состоит в том, что есть вещи, делая которые, он не сможет остаться собой. Задача поэта — чеканить слова, которыми мы живем, и, безусловно, никто не собирается жить словами, которые Брехт написал, славя Сталина. Простой факт, что он был способен написать такие невероятно плохие стихи — намного хуже, чем у любого пятиразрядного рифмоплета, виновного в тех же грехах, показывает, что *quod licet bovi non licet Jovi* — что позволено быку, не позволено Юпитеру. Ибо можешь ли ты славить тиранию «благозвучным голосом» или нет, но фактом остается то, что обычные интеллектуалы и литераторы не караются за свои грехи утратой таланта. Ни один бог не склонялся над их колыбелью; ни один бог не станет им мстить. Есть множество вещей, которые позволены быку и не позволены Юпитеру; то есть тем, кто хоть в чем-то подобен Юпитеру — или, вернее, получил благословение Аполлона. Поэтому горечь старой пословицы обоюдоострая, и пример «Бедного Б.Б.», не истратившего на себя и капли жалости, может научить нас, как трудно быть поэтом в этом веке или в любое иное время.

Примечания

¹ Почти все стихотворения Брехта существуют в нескольких вариантах. Всюду, где не указано иначе, я буду цитировать по Собранию сочинений, выходящему с конца пятидесятых в Западной Германии (изд. Suhrkamp) и в Восточном Берлине (изд. Aufbau-Verlag). Первые две

цитаты взяты из стихотворений «Голливуд» и «Сонета в эмиграции», Gedichte 1941–1947, VI. Первые две строфы «Сонета в эмиграции» примечательны тем, что содержат личную жалобу — вещь крайне редкая а поэзии Брехта.

Verjagt aus meinem Land muss ich nun sehn
Wie ich zu einem neuen Laden komme, einer Schenke
Wo ich verkaufen kann das, was ich denke.
Die alten Wege muss ich wieder gehn
Die glattgeschliffenen durch den Tritt der Hoffnungslosen!
Schon gehend, weiss ich noch nicht: zu wem?
Wohin ich komme hör' ich: Spell your name!
Ach, dieser «name» gehörte zu den grossen!

(Изгнанный из моей страны, теперь я должен подумать,
как открыть новую лавку, какое-то заведение,
где я смогу продать то, что думаю.
Я снова должен ходить старыми путями,
намертво утоптаннами шагами безутешных!
Уже выйдя, я еще не знаю: к кому иду?
Куда бы я ни пришел, я слышу: spell your name!
Ах, это «name» когда-то было громким!)

² Мартин Эсслин, автор книги «Брехт: человек и его творчество» (M. Esslin. Brecht: The Man and His Work. Anchor Books, 1961), недавно заявил, что Брехт «мог вернуться в Германию, как только бы захотел... в то время немцам было трудно не попасть в Германию, а уехать из нее» («Brecht at Seventy», tdr, Fall 1967). Это заблуждение; но верно то, что Брехт «хотел получить не немецкий паспорт, чтобы оставить открытыми пути отхода».

³ Чтобы избежать недоразумений — с коммунистическими критиками Брехту везло не больше, и его слова о них, сказанные в 1938, равно применимы и к «антикоммунистам»: «Лукач, Габор, Курелла... враги производства. Производительность им подозрительна. Она ненадежна, она непредсказуема. Никогда не угадаешь, что выйдет из производительности. А сами они не хотят производить. Они хотят изображать *аппаратчиков*, контролировать других. В каждой их критике заключена угроза» (См.: Вальтер Бенъямин. «Разговоры с Брехтом» // W. Benjamin. Versuche über Brecht. — Frankfurt, 1966).

⁴ «Briefe über Gelesenes», Gedichte, VI.

⁵ «Böser Morgen» Gedichte 1948–1956, VII. Славословия Сталину заботливо убраны из «Собрания сочинений». Единственные следы можно найти только в посмертно опубликованных заметках «Me-ti» (Prosa, V). Здесь Сталин прославляется как «полезный человек», и оправдываются его преступления (стр. 60 сл., и 100 сл.). Сразу после

смерти Сталина Брехт написал, что тот был «воплощением надежды для угнетенных пяти континентов» (Sinn und Form, Bd.2, 1953, S.10). Ср. также стихотворение в Gedichte II, 2, 1950, S.128.

⁶ «In mir habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen» — из «Vom armen V.B.», последнего стихотворения из Hauspostille, Gedichte 1918–1929, I.

⁷ *Walter Benjamin*, op. cit., SS. 118–119.

⁸ «Geschichten vom Herrn Keuner», Versuche 1–3, Berlin, 1930.

⁹ «Die Lösung» (Gedichte, VII).

¹⁰ Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann (1657), I, 289 (Werke, München, 1949, III).

¹¹ «О, как же нам объяснить маленькую розу?/ Внезапно темно-красную и юную и близкую?/ О, мы пришли не к ней,/ но когда мы пришли, она уже была. / Пока ее не было, ее не ждали./ Когда уже была, в нее едва верилось./ О, сбылось то, что и не начиналось./ Но разве не так всегда и бывает?» (Gedichte, VII).

¹² Ibid., S. 84.

¹³ *Benjamin*, op. cit., S.133.

¹⁴ Эсслин (op. cit.) отмечает, что «в официальной восточногерманской версии возвращение Брехта в Восточный Берлин обычно датируется октябрём 1948 года; в это время Брехт действительно приезжал в Восточный Берлин, однако потом вернулся в Цюрих», и только «к концу 1949-го Брехт согласился переехать в Восточный Берлин». В октябре 1949 года он еще писал: «В Восточном Берлине у меня нет никакого официального положения или обязанностей, и я не получаю жалованья».

¹⁵ В *The Jewish Wife and Other Short Plays*, Evergreen Paperbacks.

¹⁶ См.: *Marianne Kesting*. Bertolt Brecht. Hamburg, 1959, S.155.

¹⁷ «Он забыл свою юность, но не ее мечты, давно забыл крышу, но не небо над нею». «Ballade von den Abenteuern», Gedichte, I, 79.

¹⁸ Ibid., S.42.

¹⁹ «Однажды кто-нибудь из них его спросит: скажи-ка, почему ты к нам ходишь? И он быстро встанет; потому что видит — их настроение переменялось».

²⁰ «Verjagt mit gutem Grund» (Hundert Gedichte, Berlin, 1951).

²¹ «Aus einem Lesebuch für Stadtebewöhner» (1930), Gedichte I.

²² Gedichte 1930–1933, III.

²³ Стихотворение «Meines Bruders Tod», безусловно написанное до 1929; Gedichte 1913–1929, II.

²⁴ «Epistel über den Selbstmord», ibid.

²⁵ «И я хотел великим быть не в меру,
Быть одиноким я хотел и чистым,
Но, присмотревшись к сим идеалистам,
Сказал себе: «Не следуй их примеру!»

(пер. С. Анта, с изменениями).

- ²⁶ Весь цикл, включая «An die Nachgeborenen», см.: Gedichte 1934–1941, IV.
- ²⁷ См. два стихотворения, «Von meiner Mutter» и «Meiner Mutter», в Gedichte II.
- ²⁸ «Die Verlustliste», Gedichte VI.
- ²⁹ «Ich, der Überlebende», ibid.
- ³⁰ «Die Landschaft des Exils», Gedichte VI.
- ³¹ «Deutschland», Gedichte, III. «Слушая речи, доносящиеся из твоего дома, весь мир хохочет. Но тот, кто тебя увидит, хватается за нож».
- ³² M. Kesting, op. cit., S. 139.
- ³³ *Sidney Hook*. «A Recollection of Bertolt Brecht» (The New Leader, October 10, 1960). — Согласно Бенъямину (op. cit. p. 131), Брехт был в курсе всего, что Троцкий писал в тридцатые годы; он говорил, что эти сочинения доказывают законность подозрений, требующих скептического взгляда на русские успехи. Если бы эти подозрения подтвердились, то пришлось бы публично выступить против русского режима, но «к счастью или к несчастью, как угодно», подозрение — это еще не уверенность. Интересный отчет об отчаянных попытках Брехта примириться со сталинским режимом можно теперь найти в любопытном томике афоризмов, написанных главным образом в тридцатые годы и найденных в его бумагах после его смерти. Он был составлен Уве Джонсоном и вышел в 1965 году под названием Me-ti, Buch der Wendungen, что Эсслин совершенно верно переводит как «Book of Twists and Turns».
- ³⁴ «Die Legende vom toten Soldaten», Gedichte, I.
- ³⁵ Все стихи из Hauspostille, Gedichte, I.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ «Der Choral vom Grossen Baal», ibid. Перевод первой и последней строф:
«Когда Ваал рос в белых недрах своей матери, небо было уже таким большим и тихим и бледным, юным и голым и невероятно чудесным, каким Ваал любил его, когда появился.
Когда Ваал гнил в темных недрах земли, небо было все еще таким большим и тихим и бледным, юным и голым и невероятно чудесным, каким Ваал любил его, когда был жив».
- ³⁸ «Erinnerung an die Marie A.», Gedichte, I.
- ³⁹ «Die Liebenden», Gedichte, II.
- ⁴⁰ «Ballade von den Seeräubern» — Hauspostille, Gedichte, I.
- ⁴¹ «Grosser Dankchoral», ibid. «Хвалите холод, тьму и гибель! Посмотрите ввысь: вы не имеете никакого значения и вы можете без страха умереть». Согласно примечаниям Гуго Шмидта к переводам Эрика Бентли («Manual of Piety»), английский вариант этого гимна — «Praise ye the Lord the Almighty, the King of creation» — известен по пресвитерианским молитвенникам.
- ⁴² «Gegen Verführung», ibid. «Не дайте себя соблазнить! Никакого возврата нет. День стоит в дверях; вы уже чувствуете ночной ветер: утро уже не

настанет... Как страх может вас коснуться? Вы умираете вместе со всеми зверями, и потом ничего не будет».

⁴³ Gedichte, II.

⁴⁴ «Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny» — Stücke (1927–1933), III.

⁴⁵ «An die Nachgeborenen», op. cit.

⁴⁶ «Добиться надо бы, чтоб голь сначала от пирога хоть ломтик получала» (пер. С. Анна). Из песни «Denn wovon lebt der Mensch?» — Gedichte, II.

⁴⁷ «Стать добрым! Кто не хочет добрым стать?

Раздать бы бедным все добро свое!

Какая бы настала благодать,

какое было б райское житье!» (пер. С. Анна).

Из песни «Über die Unsicherheit menschlicher Verhältnisse», ibid.

⁴⁸ Цитаты из Me-ti, Buch der Wendungen.

⁴⁹ Der Kaukasische Kreisekreis (1944–1945), Stücke, X.

⁵⁰ «На свету живут вот эти

В темноте живут вон те

Нам и видно тех, кто в свете,

Но не тех, кто в темноте». Gedichte, II.

⁵¹ «Участвуя в борьбе, великие ниспровергатели, великие учителя народа присоединяют к истории угнетателей историю угнетенных», Gedichte, VI.

⁵² Приятно прочесть у Бенямина (op. cit.), что и у Брехта бывали сомнения. Он сравнивает марксистских теоретиков с попами (Pfaffen) которых он ненавидел глубокой ненавистью, унаследованной от бабки. Подобно священникам, марксисты образуют камарилью; «марксизм предоставляет слишком много возможностей для интерпретации».

⁵³ «Не забывайте о великой стуже

в юдоли нашей, стонущей от бед» (пер. С. Анна).

Из «Schlusschoral» «Трехгрошовой оперы», Gedichte, II.

⁵⁴ Цитаты из Die Massnahme — единственной ортодоксально коммунистической пьесы Брехта. См.: «Ändere die Welt: sie braucht es» и «Lob der Partei» в Gedichte, III.

⁵⁵ «Lob des Lernens», ibid.

⁵⁶ «Знаю ли я, что такое рис? Не знаю, кто это знает! Я не знаю, что такое рис, я знаю только его цену. Знаю ли я, что такое человек? Не знаю, кто это знает! Я не знаю, что такое человек, я знаю только его цену». «Song von der Ware», ibid.

⁵⁷ «Begräbnis des Hetzers im Zinkgrab», Gedichte, III.

⁵⁸ Судя по всему, позже Брехт вернулся к этому вопросу. В статье «Другая Германия: 1943», в феврале 1968-го без указания источника опубликованной в журнале Saw!, издаваемом SDS («Студенты за демократическое общество»), он попробовал объяснить, почему немецкий рабочий класс поддержал Гитлера. Причина в том, что «с безработицей (в Третьем рейхе) было покончено. Более того, скорость и мас-

штабы этих перемен были настолько беспрецедентны, что казались настоящей революцией». Объяснялось это, согласно Брехту, военным производством, и «правда в том, что [рабочие] заинтересованы в войне, пока они не могут или не хотят отвергнуть систему, при которой живут». «Этот режим должен был выбрать войну, потому что весь народ нуждался в войне только при этом режиме и потому должен искать иную систему».

⁵⁹ «Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration», Gedichte, IV.

⁶⁰ «Besuch bei den verbannten Dichtern», *ibid.*

⁶¹ Заметки «Zu Der Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui» — Stücke, IX.

Вальдемар Гуриан 1903–1954

Человек с множеством друзей, всем своим друзьям он был другом — мужчинам и женщинам, священникам и мирянам, людям в разных странах и практически из всех сфер жизни. Именно благодаря дружбе мир стал для него родным — и он был как дома всюду, где у него были друзья, независимо от их страны, языка и социального происхождения. Зная, как тяжело он болен, он отправился в последнюю поездку в Европу, потому что, сказал он, «перед смертью я хочу попрощаться с друзьями». Прощался он с друзьями и когда вернулся и несколько дней провел в Нью-Йорке — прощался осознанно и чуть ли не систематически, без намека на страх или жалость к себе или сентиментальность. Всю жизнь не умевший выражать душевные чувства без величайшей неловкости, это прощание он сумел провести с какой-то отстраненностью, неловкости не испытывая — и потому не внушая. Видимо, со смертью он был знаком очень близко.

Он был поразительный и поразительно странный человек. Большой соблазн — оправдать эту характеристику указанием на размах и глубину его интеллектуальных способностей, а всегдашнее впечатление, будто он явился ниоткуда, — объяснить с помощью тех скудных фактов, какие известны о начале его жизни. И все же любые подобные объяснения окажутся по отношению к нему непо-

правимо неточными. Не его ум, а его личность была паразитической, и начало его биографии не казалось бы странным, если бы он не относился к нему с тем же неразговорчивым равнодушием, какое выказывал относительно всех личных фактов и обстоятельств своей частной и профессиональной жизни, словно они, как и любые всего лишь факты, только скучными и могут быть.

При этом он никогда не пытался что-либо утаить. На любые прямые вопросы он всегда отвечал охотно. Он родился в еврейской семье в Санкт-Петербурге (фамилия «Гуриан» — это русификация более известной фамилии «Лурье») и, поскольку родился он в царской России начала века, то из самого места рождения ясно, что его семья была ассимилированной и зажиточной — так как только таким евреям (обычно коммерсантам и врачам) разрешалось жить в больших городах вне черты оседлости. Ему, видимо, было около девяти лет, когда — за несколько лет до начала Первой мировой войны — мать перевезла его и его сестру в Германию и перевела в католичество. Познакомившись с ним в Германии в начале тридцатых, я, насколько помню, не знала ни о его русском детстве, ни о еврейском происхождении. Он уже был хорошо известен как немецкий католический журналист и писатель, ученик философа Макса Шелера и Карла Шмитта — знаменитого профессора конституционного и международного права, который позже стал нацистом.

Нельзя сказать, что события 1933 года отбросили его вспять к его истокам. Дело было не в том, что теперь его вынудили осознать свое еврейское происхождение, а в том, что теперь он счел необходимым говорить о нем публично, поскольку оно перестало быть фактом частной жизни; оно стало политическим вопросом, а для него сама собой разумелась солидарность с гонимыми. Он сохранял эту солидарность и постоянный интерес к судьбе евреев до первых послевоенных лет; замечательный краткий очерк истории немецкого антисемитизма в «Статьях об антисемитизме» (Нью-Йорк, 1946) — сви-

детельство этого интереса и в то же время — редкой способности, с какой он становился «экспертом» в любой заинтересовавшей его области. Однако, когда годы гонений миновали и антисемитизм перестал быть центральным политическим вопросом, его интерес угас.

Иначе обстояло дело с русским происхождением — на протяжении всей его жизни оно играло совершенно иную, действительно главную роль. В нем не только была какая-то «русскость» (что бы это ни значило), но он никогда не забывал язык своего раннего детства, хотя полная и радикальная перемена обстановки заставила его провести всю взрослую жизнь в немецкоязычной среде. Его жена была немкой, и поэтому у него в Нотр-Дам домашним языком был немецкий. Но все русское так сильно действовало на его вкус, воображение и психику, что по-английски и по-французски он говорил с заметным русским акцентом, хотя мне говорили, что по-русски он говорит хотя и бегло, но не как на родном языке. Никаких поэтов и писателей (может быть, за исключением — в последние годы — Рильке) не любил он так сильно и не знал так хорошо, как русских. (В небольшом, но важном русском разделе его библиотеки хранилось зачитанное до дыр, с вылетавшими страницами, детское издание «Войны и мира», с типичными иллюстрациями начала века, к которому он возвращался всю свою жизнь и которое, когда он умер, нашли у него на ночном столике). И в обществе русских — пусть даже незнакомых — ему было проще, чем в другом окружении, словно он оказывался среди своих. Его обширные интеллектуальные и политические интересы, на первый взгляд, влекли его во все стороны сразу. На самом же деле, у них был центр — Россия: ее идейная и политическая история, ее влияние на Западный мир, необычные духовные традиции, религиозная страстность, проявившаяся сначала в своеобразном народном сектантстве, а позже в великой литературе. Он стал видным специалистом по большевизму, потому что ничто не привлекало его так сильно и не затрагивало так глубоко, как русский дух во всех его проявлениях.

Не могу сказать, нанесли ли случившиеся в начале его жизни три разрыва: распад семьи, отрыв от родины и родного языка и полная перемена социальной среды, вызванная обращением в католическую веру (для собственно религиозных конфликтов он был еще слишком мал и, скорее всего, до обращения не получил никакого религиозного воспитания), — сколько-нибудь глубокую рану его личности, но я уверена, что объяснить ими его странность совершенно невозможно. Однако и из уже сказанного должно, я думаю, стать ясно, что если такие раны и существовали, то залечил он их верностью — то есть просто тем, что оставался верен ключевым своим детским воспоминаниям. Во всяком случае, верность друзьям, верность всем, кого он когда-либо знал, всему, что он когда-либо любил, стала основной тональностью, на которую была настроена вся его жизнь — настолько, что наиболее чуждым ему грехом хочется назвать грех забвения — возможно, один из кардинальных грехов в человеческих отношениях. Его память была каким-то заколдованным и колдовским местом, словно ей воспрещалось кого бы то ни было или что бы то ни было отпускать. Она намного превосходила простую способность, необходимую для науки и эрудиции, в которых, впрочем, послужила одним из главных его инструментов для объективных достижений. Напротив, это его эрудиция была лишь иной формой его колоссальной способности хранить верность. Верность эта заставляла его следить за творчеством каждого автора, хоть раз вызвавшего у него интерес и доставившего хоть какое-то удовольствие, пусть он никогда с ним и не встречался, — как она же заставляла его без всяких условий и оговорок помогать не только друзьям, когда тем бывало трудно, но и после их смерти — их детям, пусть он никогда их не видел и даже не хотел видеть. С годами число умерших друзей естественным образом возрастало; и хотя я ни разу не видела, чтобы он бурно переживал какое-то горе, я замечала чуть ли не сознательную педантичность, с какой он постоянно упоминал их имена, словно боясь,

что по какой-то его оплошности они окончательно покинут сообщество живых.

Все это было и реально, и — при ближайшем знакомстве — достаточно заметно, но нисколько не передает необычайной странности огромного человека с очень крупной — даже для него — головой, с широкими щеками, между которыми торчал неожиданно маленький, слегка вздернутый нос — единственная юмористическая деталь его лица, так как глаза у него были скорее грустные, хотя и ясные, а улыбка, в которую внезапно расплывались мясистые щеки и подбородок, слишком уж напоминала улыбку внезапно обрадованного мальчишки, чтобы заключать в себе юмор — одно из самых, наверное, взрослых качеств. Что это человек необычный, всякий, конечно, замечал сразу — даже те, кто познакомился с ним лишь в поздние годы, когда необычность и пугливость — не робость и уж ни в коем случае не приниженность, но инстинктивное уклонение души и тела от мира — уже сгладились, как будто отступив под бременем официального положения и общественного признания. Необычным с первого же взгляда казалось, по моему, то, что он был совершенным чужаком в мире вещей, которые мы постоянно используем и применяем, среди которых мы движемся, их не замечая и потому почти не сознавая, что вся жизнь в каждом своем движении укоренена в неподвижных и неживых вещах, ими окружена, направляема и обусловлена. Внезапно об этом задумавшись, мы осознаем зазор между живыми одушевленными телами и неподвижными объектами, зазор, постоянно заполняемый употреблением, применением, покорением мира неодушевленной материи. Но у него этот зазор расширился до, так сказать, открытого конфликта между человечностью человека и вещественностью вещей, и его неуклюжесть производила такое трогательное, бесспорно человеческое впечатление, поскольку все вещи она показывала как всего лишь материю, как объекты в самом буквальном смысле слова, именно как *ob-jecta*, нечто, брошенное навстречу человеку — и потому лежащее у него на пути и препятствующее

щее его человечности. Казалось, идет непрерывная битва между этим человеком, сама человечность которого не допускает существования вещей и который отказывается признать в себе их потенциального изготовителя и привычного властителя, и самими объектами — битва, в которой он удивительным и практически необъяснимым образом не мог ни одержать решительной победы, ни потерпеть окончательного поражения. Вещам обычно удавалось выжить в лучшем состоянии, чем можно было надеяться; а его преткновения никогда не выливались в настоящую катастрофу. И конфликт, странный и трогательный сам по себе, становился еще типичнее оттого, что само его огромное тело было похоже на самую первую, как бы изначальную «вещь», в которой впервые воплотилась неприемлемая вещьественность мира.

Люди Нового времени, для кого способность управляться с вещами и двигаться в захваченном объектами мире стала столь важной частью образа жизни, мы легко поддаемся искушению принимать неуклюжесть и пугливость за полупатологические феномены, особенно если их нельзя объяснить чувством неполноценности, которое мы считаем «нормальным». Однако предыдущие эпохи, скорее всего, знали, что определенные комбинации человеческих черт, нас поражающие своей странностью, принадлежат если и не к обычному, то все же к хорошо известному типу. Свидетельство этому — множество серьезных и комических средневековых историй о толстяках и тот факт, что обжорство считалось одним из смертных грехов (что нам не легко понять). Дело в том, что объективная альтернатива изготовлению, использованию, применению и владению вещами — это попытка избавиться от препятствий путем их поглощения, и посреди современного мира он был идеальным примером этого как бы средневекового решения. (Другим примером мне кажется Честертон, и я подозреваю, что на большую долю его глубокое проникновение не столько в философию, сколько в личность Св. Фомы происходило из простой симпатии одного неуклюжего толстя-

ка к другому.) И в данном случае поглощение это началось, как оно и должно начинаться, когда оно подлинно, с еды и питья, к которым у него, пока он был здоров, были гаргантюанские способности и в которых он черпал какое-то триумфальное наслаждение. Однако по отношению к умственной пище он обладал еще большей вместимостью, а его любопытство, подстрекаемое памятью столь же гаргантюанских размеров, отличалось той же поглощающей ненасытностью. Он был ходячей энциклопедией, что каким-то интимным образом гармонировало с размерами его тела. Медлительности и неуклюжести его телесных движений сопутствовала быстрота в поглощении, переваривании, сообщении и сохранении информации — ничего сравнимого я ни у кого другого не наблюдала. Его любопытство походило на его аппетит: отнюдь не любопытство — часто безжизненное — эрудита и специалиста, оно возбуждалось от почти всего существенного в сугубо человеческом мире, в политике и литературе, философии и богословии, равно как и от простых сплетен, анекдотических пустяков и бесчисленных газет, которые он считал своим долгом ежедневно прочитывать. Поглощать и умственно усваивать все связанное с человеческими делами и, в то же время, с великолепным равнодушием пренебрегать всем в физической сфере — будь то естественнонаучные вопросы или «знание» того, как вогнать гвоздь в стену, — так, казалось, он мстит тому общечеловеческому факту, который требует от души жить в теле, а от живого тела — двигаться посреди «мертвых» вещей.

Такое отношение к миру и делало его столь человеческим, а иногда — столь уязвимым. Называя кого-то человеческим, мы обычно имеем в виду какую-то особую доброту и мягкость, доступность или что-нибудь подобное. По той причине (уже упоминавшейся), что мы приспособились к миру рукотворных вещей и легко в нем движемся, мы склонны отождествлять себя с нашими изделиями и поступками и часто забываем, что величайшая привилегия каждого человека — сущностно и непрестанно превосхо-

дить все, что он может произвести или достичь, — не только после всякого труда и достижения оставаться все еще не истощенным, совершенно неистощимым источником дальнейших достижений, но в самой своей сущности стоять вне их, оставаться ими не затронутым и не ограниченным. Мы знаем, что люди ежедневно и охотно от этой привилегии отказываются и целиком отождествляются с тем, что делают, гордясь своим умом или трудом или гением, и действительно — плодом такого отождествления могут стать замечательные вещи. Но как бы поразительны они ни были, при такой позиции неизменно теряется характерно человеческое свойство величия — то, что человек более велик, чем что-либо рукотворное. Истинное величие, даже в произведениях искусства, в которых борьба между величием гения и еще большим величием человека протекает всего острее, возникает лишь тогда, когда за осязаемым и постижимым творением мы чувствуем существо, остающееся более великим и более таинственным, так как само произведение указывает на стоящую за ним личность, чья сущность не может быть ни исчерпана, ни полностью раскрыта ничем из того, что она способна сделать.

Это характерно человеческое свойство величия — уровень, интенсивность, глубина, страстность самого существования — было знакомо ему в поразительной степени. Сам обладая им как самой естественной в мире вещью, он глазом знатока распознавал его и в других — причем совершенно независимо от их положения или достижений. Здесь он никогда не ошибался, и это оставалось его окончательным критерием, ради которого он отбрасывал не только поверхностные мерки мирского успеха, но и законные объективные критерии, которые он, при этом, знал в совершенстве. Сказать о человеке, что у него безошибочное чутье к качеству и существенности, — значит не сказать ничего, сказать банальный комплимент. И все же в тех редких случаях, когда люди таким чутьем обладали и не променивали его на более легко распознаваемые и приемлемые ценности, оно неизменно уводило их далеко

— далеко за границы условностей и принятых в обществе критериев — и вело прямо к опасностям той жизни, которую уже не защищают стены объектов и опоры объективных оценок. Это означает дружить с людьми, между которыми на первый и даже на второй взгляд нет ничего общего, постоянно открывать тех, кому только невезение или какой-то странный выверт таланта помешали стать собой; это означает систематически — хотя и не обязательно осознанно — отвергать все, даже самые почтенные критерии достопочтенности. Это неизбежно приведет к образу жизни, который многих обидит, окажется беззащитен перед множеством упреков, подвержен регулярным превратным толкованиям; начнутся постоянные конфликты с властями предержажими — причем без всякого сознательного умысла со стороны оскорбителя и без всякой злонамеренности со стороны оскорбленных, а лишь по той причине, что власть обязана руководствоваться объективными критериями.

Обычно его спасали от неприятностей не только — и может быть даже и не в первую очередь — его огромные умственные способности и высочайший уровень его достижений. Скорее, его спасала та странно мальчишеская — иногда слегка плутовская — невинность, которая казалась совершенно неожиданной в таком непростом и нелегком человеке и которая сияла непобедимой чистотой всякий раз, как улыбка озаряла унылый обычно пейзаж его лица. Окончательно обезоруживало даже тех, кого возмущала какая-нибудь его темпераментная вспышка, то, что он никогда не хотел обидеть всерьез. Для него провокация — он ли провоцировал, его ли провоцировали — была, в сущности, средством вывести на свет те реальные и существенные конфликты, которые мы — в приличном обществе — так усердно стараемся замять, прикрыть бессмысленной вежливостью, той псевдо-чуткостью, которую мы называем «тактичным отношением к чужим чувствам». Он ликовал, когда ему удавалось взломать барьеры так называемого приличного общества, потому что эти барьеры он

считал барьерами между душами людей. Источником этого ликования были невинность и мужество — невинность тем более обаятельная, что проявлялась в человеке, который обладал невероятным пониманием путей мира сего и которому поэтому требовалось все его мужество, чтобы сохранить изначальную невинность живой и невредимой. Он был очень мужественным человеком.

У древних мужество считалось политической добродетелью *par excellence*. Мужество (в полном смысле этого многозначного слова), наверное, и толкнуло его в политику — непонятный, на первый взгляд, выбор для человека, первой страстью которого были, несомненно, идеи, а самый глубокий интерес вызывали, безусловно, конфликты в человеческом сердце. Политика для него была полем битвы не тел, а душ и идей — единственной сферой, где идеи могли принять форму и образ, чтобы сразиться, а, сражаясь, проявиться как истинная реальность человеческого удела и сокровеннейшие руководители человеческого сердца. Так понятая, политика была для него своего рода осуществлением философии или, говоря точнее, сферой, где плоть материальных условий человеческого сосуществования пожирается страстью идей. Поэтому его политическое чутье оказалось, в сущности, чутьем к драматизму в истории, в политике, во всех столкновениях человека с человеком, души с душой, идеи с идеей. И как в научной работе он искал драматических кульминаций, когда все внешнее сожжено и идеи и люди сталкиваются в какой-то бесплотной наготе (то есть при отсутствии той самой материальной среды, без которой обычно свет духа для нас так же нестерпим, как свет солнца в безоблачном небе), так и в общении с друзьями он иногда казался почти одержим страстью выискивать зародыши драмы, возможности для крупной, ослепительной битвы идей, для грандиозного сражения душ, в котором все сразу вышло бы на свет.

Делал он это нечасто. Удерживала его не нехватка мужества, которого у него был скорее избыток, чем недостаток, но крайне развитая чуткость, далеко превосходив-

шая любую вежливость и сочетавшаяся с той детской пугливостью, от которой он так и не избавился. Больше всего он боялся конфуза — ситуации, когда он поставил бы кого-то в неловкое положение или сам бы в него попал. Неловкие положения — всю глубину которых исследовал, видимо, один Достоевский — это, в каком-то смысле, обратная сторона той ослепительной триумфальной битвы идей и душ, в которой человеческий дух иногда может освободиться от всех условий и обусловленностей. Если во время битвы идей, в наготе схватки, люди — в экстазе самодовления — свободно парят над своими обычными условиями и защитными оболочками, не обороняя, но утверждая абсолютно без всяких оборонительных сооружений то, *кто* они есть, то конфуз их обнажает и ставит в центр внимания в тот момент, когда они меньше всего готовы себя показать, когда вещи и обстоятельства как бы по внезапному сговору лишают душу ее естественных оборонительных заграждений. Беда здесь в том, что конфуз направляет огни рампы на то самое беззащитное я, которое человеку по силам свободно показывать только в высшем напряжении мужества. Конфуз играл большую роль в его жизни (не только его пугая, но и маня), потому что на уровне человеческих отношений — единственном уровне, который он всегда и в любых аспектах был готов признать — он воспроизводит отчуждение человека от мира вещей. Как вещи были для него мертвыми объектами, враждебными живому существованию человека вплоть до превращения его в их беспомощную жертву, так и в неловких ситуациях люди падают жертвой обстоятельств. Это само по себе унижительно, и вряд ли имеет значение, окажется ли выставленное на свет чем-то постыдным или чем-то почетным. Гениальность Достоевского сказалась в том, что все эти стороны конфуза он свел в единую ситуацию: когда в «Идиоте» в знаменитой сцене приема князь разбивает дорогую вазу, то разоблачается его неловкость, неспособность приноровиться к миру рукотворных вещей, и в то же время это разоблачение

самым неопровержимым образом показывает его «доброту», показывает, что он слишком «добр» для этого мира. Унизителен здесь тот факт, что он разоблачен как тот, кто *есть* добр и не быть добрым не может, как не может не быть неловким.

Унижение — это предел конфуза. С инстинктом неповиновения условностям и любым властям в нем сочеталась — даже было тесно связана — подлинная страсть к бесправным, обездоленным и униженным, к тем, с кем жизнь или люди обошлись дурно, с кем поступили несправедливо. Обыкновенно стремившийся лишь туда, где замечал ум и духовное творчество, в таких случаях он забывал все свои прочие критерии; даже паническая боязнь скуки не мешала ему лезть из кожи ради встреч с такими людьми. Он неизменно становился их другом и следил за дальнейшими событиями в их жизни с вниманием, равно далеким и от нескромного любопытства, и от сострадания. Его манили не столько люди, сколько их история, сама их драма, словно слушая новую порцию сведений, он, затаив дыхание, повторял себе снова и снова — такова жизнь, такова жизнь. Он питал глубокое и подлинное уважение к тем, кого жизнь отметила, чтобы написать свою собственную историю — не только имеющую обычный печальный конец, но состоящую как бы из серии плохих концов, и к таким людям он никогда не выказывал жалости, словно не смея их жалеть. Единственное, за что он брался (разумеется, кроме — при всякой возможности — помощи) — это целенаправленно вводить их в общество, в контакт с другими его друзьями, чтобы отменить — насколько это было в его власти — то клеймо унижения, которое общество неизменно добавляет к бесправиям неудачи. Драматическая реальность жизни и мира, как он ее понимал, не могла быть полной, не могла даже начать разворачиваться вне общества обездоленных и униженных.

Это проникновение в истинную природу унижения и эта страсть к угнетенным так хорошо нам знакомы по великим русским писателям, что трудно не заметить, на-

сколько «русским» он был в своем христианстве. Однако в нем это русское чувство к тому, что составляет сущность человеческой жизни, было неразрывно связано с совершенно западным чувством реальности. Именно в этом чувстве он и был христианином и католиком. Бескомпромиссный реализм, составлявший, наверное, главную черту его работ по истории и политологии, для него был естественным результатом христианской доктрины и католического воспитания. (Он от души презирал любых утопистов и неустанно их обличал за отсутствие мужества прямо смотреть на реальность.) Он прекрасно знал, что именно им он обязан способностью оставаться тем, кем он был — чужаком в мире, всюду не совсем дома, и в то же время реалистом. Ему было бы легко приспособиться, потому что мир он знал очень хорошо; еще легче — и более сильным искушением по всей вероятности — для него было бы спрятаться в какой-нибудь утопизм. Но все его духовное существование зиждилось на решении никогда не приспособливаться и никогда не прятаться — что, собственно, значит, что оно зиждилось на мужестве. Он оставался чужаком, и всякий раз когда он приходил, казалось, что он пришел ниоткуда. Но когда он умер, друзья оплакивали его так, словно умер и их покинул родной человек. Он достиг того, что составляет наш общий долг — свой дом он построил в этом мире и он обосновался на земле как дома — благодаря дружбе.

Рендэл Джеррел 1914–1965

Я познакомилась с ним вскоре после войны — он приехал в Нью-Йорк, чтобы редактировать книжную колонку журнала «Nation», временно заменяя Маргарет Маршалл, а я тогда работала для издательства «Schocken Books». Свело нас «дело» — под большим впечатлением от некоторых его военных стихов я попросила его перевести несколько немецких стихотворений для моего издательства, а он отредактировал (надо бы сказать — перевел на английский) несколько моих рецензий для «Nation». Деловые люди, мы завели привычку вместе завтракать — за эти завтраки (точно не помню, но предполагаю) по очереди платили наши работодатели: в то время все мы были еще очень бедными. Первой книжкой, которую он мне подарил, были «Потери» (Losses) — надписал он ее так: «Ханне (Арендт) от ее переводчика Рендэла (Джеррела)», в шутку напоминая мне о своем имени, по которому я редко к нему обращалась — но не вследствие, как он полагал, какой-то европейской нелюбви к обращению по имени: на мой неанглийский слух Рендэл звучало нисколько не фамильярнее, чем Джеррел — более того, имя и фамилия звучали очень похоже.

Не помню, когда я наконец собралась пригласить его в гости; его письма дѣла не поправят — все они без даты. Но в течение нескольких лет он регулярно бывал у

нас — а о ближайшем визите извещал примерно так: «Прошу записать в ваш ежедневник «сб. 6 окт., вс. 7 окт. — уикенд американской поэзии»». И именно в это визит всегда и превращался. Он часами читал мне английские стихи — классические и современные, очень редко — свои, которые, правда, с какого-то времени стал присылать по почте, как только стихотворение сходило с пишущей машинки. Он открыл для меня целый новый мир звуков и размеров и учил меня своеобразной тяжести английских слов — их относительный вес, как и в любом языке, определяется в конечном счете поэтическим употреблением и поэтическими критериями. Всем, что я знаю об английской поэзии и, наверное, о духе этого языка, я обязана ему.

Не ко мне или к нам, а к нашему дому его в самом начале привлекло то, что там говорили по-немецки. Ибо —

Я верю —

верю, верю —

Из всех краев мне по сердцу немецкий.

«Немецким краем», очевидно, была не Германия, а немецкий язык — который он еле знал и упрямо отказывался учить — «уввы, мой немецкий ни на йоту не продвинулся: когда я перевожу, где мне взять время, чтобы его учить? А когда не перевожу, то о немецком забываю», — написал он мне после моей последней — не очень настойчивой — попытки приучить его к грамматике и словарю.

Доверьем, Любовью и чтением Рильке,
А не с *Wörterbuch*'ами¹ учат немецкий.

Для него так оно, в общем-то, и было: именно так он прочел сказки братьев Гримм и «Волшебный рог мальчика», словно вполне освоившись в странной и насыщенной поэзии немецких сказок и народных песен, которые настолько же непереводаемо немецкие, насколько «Алиса в

стране чудес» — непереводаемо английская. Во всяком случае, в немецкой поэзии он любил именно фольклорную стихию и узнавал ее в Гёте и даже в Гёльдерлине и Рильке. Мне часто казалось, что из той страны, которую воплощал для него немецкий язык, он и сам был родом: он походил, даже деталями внешности, на персонажа из сказочной страны; словно в человеческие города он попал с каким-то волшебным ветром или вышел из заколдованного леса, в котором мы проводим детство, и, захватив с собой волшебную флейту, не просто надеется, но ждет, что все и вся присоединятся к нему в полночной пляске. Я имею в виду вот что: Рендэл Джарелл остался бы поэтом, даже не написав ни единого стихотворения — как Рафаэль из поговорки, даже родившись безруким, остался бы великим художником.

Ближе всего я узнала его в начале пятидесятых — несколько зимних месяцев он прожил в Принстоне, который ему показался «намного более принстонским, чем — даже чем Принстон». На уикенды он приезжал в Нью-Йорк — оставляя за собой, как сам он говорил, неубранные комнаты, невымытые тарелки и бог знает сколько уличных котов, которых он приваживал. Едва он переступал порог, меня охватывало чувство, что мой дом заколдовали. Как ему это удавалось, я так и не поняла, но в доме не оставалось ни единой вещи — из предметов одежды, посуды, мебели, — которая бы слегка не изменилась, утратив по ходу перемены свою повседневную прозаическую функцию. Это поэтическое преобразование становилось досадно реальным, если он решал (что случалось нередко) вместе со мной отправиться в кухню — развлекать меня, пока я готовлю ужин. Или же он выбирал кабинет моего мужа и вовлекал его в долгий, жаркий спор о достоинствах и ранге писателей и поэтов — и до меня доносились задорные голоса, пытавшиеся друг друга переспорить, а главное перекричать, — кто правильнее судит о «Киме», какой поэт выше — Йейтс или Рильке (Рендэл, разумеется, отстаивал Рильке, а мой муж — Йейтса), и тому подобное, часами напролет. Как на-

писал Рендэл после очередного поединка глоток, «у энтузиаста всегда вызывает священный трепет встреча с еще большим энтузиастом — как если бы второй в мире толстяк встретил первого».

Ту страну, откуда он был родом, он описал в стихотворении о сказках братьев Гримм «Märchen»²:

Настороже, настороже; всегда хоть шорох.

Тот лес, где...

...Луч вспыхивал по нашему хотенью,

И до полуночи мы верили в хотенье,

И до полночи веровали в жизнь.

Речь совершенно не идет о человеке, бегущем от мира и строящем себе воздушный замок; напротив, он шел на лобовое столкновение с миром. А мир, к его постоянному изумлению, был таким, каким был, — населенным не поэтами и читателями поэзии, принадлежавшими, по его мнению, к одной расе, а телезрителями и читателями «Ридерс Дайджест» и, самое худшее, новым племенем — «современными критиками», существующими уже не «ради пьес, рассказов и стихов, которые они критикуют», а ради самих себя, знающими, «как делаются стихотворения и романы», тогда как бедный писатель «их просто сделал. Если бы во время конкурса на лучшую ветчину к вам подошла бы свинья, вы бы на нее прикрикнули — пошла вон, свинья! Что ты понимаешь в ветчине?». Иначе говоря, мир не ждал поэта, не благодарил его за подаренную роскошь, вроде бы не нуждался в его «незапамятной власти с помощью слов наделять вещи этого мира зримостью, осязаемостью и жизнью» и потому обрекал его на неясность, а затем упрекал за то, что он слишком «неясен» и непонятен, пока наконец «поэт не говорил — раз вы меня не хотите читать, я сделаю так, что и не сможете». Упреки эти были довольно банальны, более того — настолько банальны, что сперва я не могла понять, почему он вообще обращает на них внимание. Лишь постепенно до меня дошло, что ему не хотелось быть одним из «немногих счаст-

ливцев, которые с каждым днем все немногочисленнее и все несчастнее» — по той простой причине, что он был демократ в душе «с естественнонаучным образованием и радикальной молодостью», «достаточно старомодный, чтобы, подобно Гёте, верить в Прогресс». И лишь еще позже, должна сознаться, я поняла, что его великолепное остроумие (имею в виду безошибочность его смеха) не просто следствие его недоверия к легковесности и пошлости любого рода или его веры в то, что все, с кем он сталкивается, обладают его абсолютным (как бывает абсолютный слух) чутьем к качеству, безукоризненным вкусом во всем, что касается искусства и людей, но и — как он сам отметил в «Неясности поэта» — насмешливый и самонасмешливый «тон человека, привыкшего к беспомощности». Я рассчитывала именно на избыток его веселости, думала или надеялась, что ее хватит, чтобы отвлечь все беды, которые ему так явно грозили, — потому что его смех мне казался таким точным и правильным. Разве ученая или высокоумная чепуха о «приспособленности» могла выжить после вот такой, например, его фразы (из «Картинок из учреждения»): «Президент Роббинс до того хорошо приспособился к своей среде, что иногда было невозможно различить, где тут среда, а где президент Роббинс»? А если чепуху нельзя уничтожить смехом, то на что же еще нам надеяться? На то, чтобы опровергнуть пункт за пунктом всю чепуху, произведенную нашим столетием, потребовалось бы десять жизней, а в итоге опровергатели оказались бы так же неотличимы от своих жертв, как президент колледжа Роббинс — от своей среды. Как бы то ни было, у Рендэла не было иной защиты от мира, кроме его великолепного смеха и стоящего за смехом колоссального мужества.

Когда — незадолго до его смерти — я видела его в последний раз, смеха этого почти не осталось и он почти смирился с поражением. Именно это поражение он предвидел более чем за десять лет до того в стихотворении под названием «Разговор с дьяволом»:

Нестрогий, простодушный, незаурядный читатель —
У меня есть такие: жена, сиделка, призрак-другой —
Если я пишу для кого-то, я писал для вас;
Поэтому прошепчите, когда я умру: «Нас было слишком мало»
И напишите на могиле (если умеете писать; я почти не умел),
Что я — что я — да что угодно подойдет —
Я доволен... И все же — все же вас действительно было слишком
мало,
Может быть, я должен был писать для ваших братьев,
Изоощренных, заурядных, строгих других?

Примечания

¹ Словарь (нем.).

² Сказка (нем.).

Именной указатель

- Августин Блаженный 103, 104, 152
Адамс Джон 270
Адорно, Теодор В. 176, 186–191, 193, 234, 235
Арагон, Луи 199
Аристотель 25
- Баллок, Ален 69
Батай, Жорж 194
Бебель, Август 45, 48, 64, 68
Бенн, Готфрид 261
Бентли, Эрик 239, 248, 262, 281, 285
Беньямин, Вальтер 175–179, 181–210, 212, 214, 215, 217, 219–225, 227–236, 257, 277, 283–286
Бернштейн, Эдуард 61–63, 65, 70
Бертрам, Эрнст 185
Бликсен, Ханс 125
Блох, Эрнст 235
Бодлер, Шарль 178, 179, 186, 193, 234, 236
Борхардт, Рудольф 185, 214
- Брехт, Бертольт 8, 21, 177, 186, 191, 192, 213, 227, 234–236, 238–251, 253–255, 258, 260–287
Брод, Макс 210, 232, 236
Брох, Герман 130–157, 159–165, 167, 169, 170–172
- Вайгель, Елена 278
Ведекинд, Франк 271
Вийон, Франсуа 243, 262, 278
Вольтер, Франсуа Мари 78, 278
Вольф, Юлиус 60
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 50, 101, 103, 106–109, 149
Гейне, Генрих 126, 201, 278
Гёльдерлин, Фридрих 303
Гёте, Иоганн Вольфганг 13, 15, 31, 52, 126, 128, 150, 172, 177, 183–186, 191, 194, 221, 229, 242, 249, 280, 305
Гитлер, Адольф 29, 30, 45, 69, 92, 141, 175, 177, 240, 243, 275, 279, 286

-
- Гоббс, Томас 146
Гольдштейн, Мориц 209, 210, 213
Гомер 104, 126, 190
Гофмансталь, фон Гуго 150, 177, 185, 193
Гундольф, Фридрих 194, 185
Гуриан, Вальдемар 288, 289
Гуссерль, Эдмунд 157
- Данте, Алигьери 139, 277, 278
Дейчер, Исаак 69
Джеррел, Рендэл 301
Джойс, Джеймс 137, 139, 154
Джонсон, Уве 285
Дзержинский, Ф.Э. 52
Динесен, Исак (Бликсен, Карен) 112, 114–117, 124, 127
Дифенбах, Ганс 57, 69
Достоевский, Ф.М. 73, 82, 265, 266, 298
Дрейфус, Альфред 70
Дю Бо, Шарль 197
- Еврипид 278
- Жид, Андре 197
Жироду, Жан 199
Жорес, Жан 56
- Иогихес, Лео 57–59
Йейтс, Уильям Батлер 303
- Калман, Честер 239
Кант, Иммануил 38, 89, 92, 97, 99, 101, 107, 109–111, 159, 179
- Каповилла, Лорис 79
Каутский, Карл 45, 63, 65
Кафка, Франц 40, 136, 176, 178, 192–194, 196, 205, 208–213, 217, 220–223, 227, 229, 232, 235, 236
Кеннеди, Жаклин 80
Клаузевиц, Карл 70
Клинггер, Курт 74
Кнопф, Альфред 133
Коул, Беркли 119
Краус, Карл 196, 209, 212, 213, 217–219
Крафт, Вернер 197
- Лангбаум, Роберт 117, 127
Ландауэр, Густав 47
Ларошфуко, Франсуа де 206
Лев XIII, папа 80
Леви, Пауль 67
Левине, Евгений 47, 59
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 157
Ленин, В.И. 50–52, 66–68, 70, 268
Лесков, Н.С. 223
Лессинг, Готхольд Эфраим 11–23, 35, 37–43, 107, 201
Либкнехт, Карл 45, 46, 59, 60, 69
Лихтхайм, Георг 47
Лукреций 270
Люксембург, Роза 44–50, 52–56, 58–65, 68–70
Лютер, Мартин 73
- Майджел, Пармениа 115, 117, 121, 126
Макиавелли, Никколо 268
Малларме, Стефан 233, 237

- Маркс, Карл 50, 268
Мархлевский, Юлиан 52
Маршалл, Маргарет 301
Мёрике, Эдуард 52, 271
Меринг, Франц 50, 58, 69
Мильеран, Александр 45
Миссак, Пьер 197, 236
Монтень, Мишель 206
Монтескье, Шарль Луи 206
Мэдисон, Джеймс 106
- Неттл, Дж. П. 44, 45, 47–50, 52–58, 62, 65, 69
Ницше, Фридрих 54, 55, 82, 140, 201, 265
- Оден, Уистен Хью 238, 239, 271
Ольснер, Фред 68
- Пабст 46
Папен, Франц фон 77
Парвус (Гельфанд, А.Л.) 63
Парменид 9, 39
Паунд, Эзра 242, 243
Пий XII, папа 77
Платон 9, 39, 106, 142–144, 231, 241
Плеханов, Г.В. 45, 58, 63
Пруст, Марсель 178, 182, 193, 196
- Ратенау, Вальтер 47, 212, 214, 215
Ривьер, Жак 182
Рильке, Райнер Мария 140, 258, 290, 302, 303
Рихнер, Макс 199, 200, 235
- Робеспьер, Максимилиен де 23, 268
Розенфельд, Курт 48
Ронкалли, Анджело Джузеппе (Иоанн XXIII, папа) 71–74, 76–78, 81
Руссо, Жан-Жак 21–23, 35
- Саррот, Натали 92
Сартр, Жан Поль 8, 260
Свифт, Джонатан 275
Селин (Детуш), Луи-Фердинанд 261
Сен-Жон Перс 178, 193
Сен-Жюст, Луи Антуан 270
Сталин, И.В. 49, 68, 69, 175, 241, 243, 244, 246, 248, 259, 273, 274, 282–284
Суварин, Борис 69
Суинберн, Алджернон 265, 266
- Троцкий, Л.Д. 45, 59, 259, 272, 285
- Ульбрихт, Вальтер 248
- Финч-Хэттон, Деннис 113, 117–119, 123, 129
Фолкнер, Уильям 31, 123
Фома Кемпийский 84
Фрейд, Зигмунд 204
- Хаазе, Гуго 47
Хайдеггер, Мартин 9, 215, 222, 228, 232
Хайден, Конрад 69

Хальберг, Вернер 70
Хатч, Олден 83
Хемингуэй, Эрнест 117
Хессель, Франц 178
Хоркхаймер, Макс 186
Хоххут, Рольф 78
Хрущев, Н.С. 80
Хуан де ла Крус 72

Цеткин, Клара 48
Цицерон, Марк Туллий 25, 85,
96, 176

Шекспир, Уильям 121, 129, 231,
278
Шелер, Макс 289

Шлегель, Фридрих 42, 201
Шмидт, Гуго 239, 285
Шмитт, Карл 289
Шолем, Герхард 176, 179, 185,
187, 191, 193, 196, 205, 215, 217,
221, 234, 235
Штифтер, Адальберт 95

Энгельс, Фридрих 268, 272, 275
Эрцбергер, Маттиас 47
Эслин, Мартин 283, 284, 285

Юнгер, Эрнст 260

Ясперс, Карл 85, 86, 88–96,
99–103, 105, 106, 108–111

Содержание

- 5От редакции
- 7Предисловие (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 11О человечности в темные времена: мысли о Лессинге
(пер. с нем. *Г. Дашевского*)
- 44Роза Люксембург. 1871–1919 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 71Анджело Джузеппе Ронкалли: христианин на престоле
Св. Петра с 1958 по 1963 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 85Карл Ясперс. *Laudatio* (пер. с нем. *Г. Дашевского*)
- 96Карл Ясперс: гражданин мира? (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 112Исак Динесен. 1885–1963 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 130Герман Брох. 1886–1951 (пер. с нем. *Г. Дашевского*)
- 175Вальтер Беньямин. 1892–1940 (пер. с англ. *Б. Дубина*)
- 238Бертольт Брехт. 1898–1940 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 288Вальдемар Гуриан. 1903–1954 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 301Рендэл Джеррел. 1914–1965 (пер. с англ. *Г. Дашевского*)
- 307Именной указатель

Ханна Арендт

ЛЮДИ В ТЕМНЫЕ ВРЕМЕНА

Серия «Культура политика философия»

Художественное оформление серии *Ф. Домогацкого*

Ответственный за выпуск *О. Карпова*
Компьютерная верстка *О. Козак*

ЛР № 00972 от 14.02.2000 г.

Подписано в печать 12.04.2003. Формат 84x108/32.
Бумага офсетная. Гарнитура Petersburg. Печать офсетная.
Печ. л. 9,75. Тираж 1 500 экз. Заказ № 862.

Московская школа политических исследований.
121854, ГСП-2, Большая Никитская ул., 44-2, комн. 22.
e-mail: msps@co.ru
<http://www.msps.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Московская типография № 6»
115088, Москва, Ж-88, Южнопортовая ул., 24

ISBN 5-93895-042-2



9795938950428