

Юрий Пуцаев

Политика и дружба

Московская школа
политических исследований
2009

ББК 66.3(2)6

П 91

Редактор: Людмила Кеишман

Дизайн обложки Анны Хохловой

Книга издана при поддержке Шведского агентства по международному развитию и сотрудничеству, Института «Открытое общество» и группы компаний «Рольф»

П 91 Пушаев Ю. Политика и дружба. — М.: Московская школа политических исследований. — 2009. — 256 с.

Сквозным мотивом книги является озадаченность автора тесно связанными между собой вопросами: почему политика оказывается способна рассорить хороших друзей и даже сделать их врагами? Другой вопрос продолжает начатую еще Аристотелем тему дружбы в политике: может ли гражданская дружба быть этическим основанием государства? Насколько вообще значимы дружба, аффективные связи между людьми для политической сферы?

В книге причудливо переплетаются истории дружбы и вражды от античных времен до наших дней, политические перепалки и скандалы в русском сегменте Живого Журнала. На ее страницах встречаются мыслители и действующие лица разных исторических эпох: Аристотель и Ханна Арендт, Перикл и Цицерон, Цезарь и Брут, Павлик Морозов и Сталин, Путин и Медведев и многие другие...

ББК 66.3(2).6

ISBN 978-5-93895-103-7

© Ю. Пушаев, 2009

© Московская школа

политических исследований, 2009

Если мы устраним из природы узы благожелательности, то ни дом, ни город не уцелеют; даже обработка земли прекратится. Если это еще непонятно, то все могущество дружбы и согласия можно оценить, взглянув на картину распрей и разногласия. И в самом деле, какой дом столь прочен, какая гражданская община столь крепка, чтобы ненависть и раздоры не могли разрушить их до основания?

*Цицерон.
Лелий, или о дружбе.*

Оказывается, я связан не только со своими товарищами. Через них я связан со всей своей страной.

*Антуан де Сент-Экзюпери.
Военный лётчик.*

Итак, два почтенные мужа, честь и украшение Миргорода, поссорились между собою! и за что? за вздор, за гусака. Не захотели видеть друг друга, прервали все связи, между тем как прежде были известны за самых неразлучных друзей!..

Когда я услышал об этом, то меня как громом поразило! Я долго не хотел верить: боже праведный! Иван Иванович поссорился с Иваном Никифоровичем! Такие достойные люди! Что ж теперь прочно на этом свете?

*Н. В. Гоголь.
Как Иван Иванович поссорился с Иваном Никифоровичем.*

Что до политических событий, само собою умирилось бы общество, если бы примиренье было в духе тех, которые имеют влияние на общество. А теперь уста ваши дышат желчью и ненавистью. Зачем вам с вашей пылкою душою вдаваться в этот омут политический, в эти мутные события современности, среди которой и твердая осмотрительная многосторонность теряется? Как же с вашим односторонним, пылким, как порох, умом, уже вспыхивающим прежде, чем еще успели узнать, что истина, как вам не потеряться? Вы сгорите, как свечка, и других сожжете. О, как сердце мое ноет [в эту минуту за вас!].

Из неотправленного письма Гоголя Белинскому.

Войны братьев тяжки.

Еврипид.

Предисловие

Политика и дружба — связь этих, так сказать, феноменов или явлений неопределённа и неочевидна. На то, что она существует, должна существовать, указывает хотя бы традиционная политическая риторика: “содружество независимых государств”, “друг народа” (что, кстати, подразумевает, что где-то рядом скрывается и “враг народа”), “Сталин лучший друг физкультурников”, и т.д. Правда, у трезвомыслящего современного человека подобные выражения вызывают скорее скепсис: с какой стати в общем-то совершенно мне неизвестные, посторонние люди набиваются ко мне в друзья? В каком смысле я вообще могу быть другом для лично незнакомых мне людей, для профессиональных политиков? И разве не научены все мы горьким опытом истории и жизни, что у политиков свои дела, а у нас, простых людей, свои, и лучше попросту держаться от них подальше?

И действительно, дружба — это лично моё, где я по определению имею дело с очень небольшим кругом близких мне людей. Политика же — это сфера публичная, где я вступаю в отношение сразу ко всем людям, лично мне незнакомым. Пусть в политике так называемая личная дружба играет определённую роль. У каждого политического лидера есть свои соратники или помощники. Чтобы эта группа, или, как сейчас говорят, команда, могла эффективно добиваться своих целей, её участникам желательно считать свои отношения дружескими, надеяться, что они всегда могут положиться друг на друга. Сфера политического предстаёт тогда как арена соперничающих между собой за власть группировок, каждая из которых состоит из лидера и его группы поддержки, его друзей или свиты соратников. Но кто в политике слишком благово-

лит узкой группе “своих”, делает это, как правило, за счёт всех остальных. Не случайно в Древних Афинах Аристид Справедливый не заводил себе друзей, чтобы, угождая им, не чинить несправедливость, а также не обижать друзей отказом выполнять их пожелания. Самое парадоксальное, как пишет Плутарх, это то, что Аристид опасался, что, приобретя поддержку множества друзей, он станет слишком могущественным, а это может вскружить ему голову и толкнуть на несправедливые поступки*. Окружать себя друзьями, добиваясь политического влияния, было свойственно сторонникам олигархии. Они объединялись в Афинах в дружеские сообщества, *гетериии*, и боролись за власть с демосом, преследуя сугубо свои узкие интересы. Также про Перикла Плутарх писал, что, занявшись политикой, он отказался от “приглашений на обеды и всякого рода дружеских, коротких отношений”**.

На семинаре Московской школы политических исследований в Голицино в 2008 году депутат английского парламента от Лейбористской партии Фабиан Гамильтон говорил примерно следующее (воспроизвожу его слова приблизительно, по памяти): «Типичный молодой двадцатипятилетний англичанин, если его спросить об отношении к политикам, скажет, что все они заняты лишь собственным преуспеванием и не заботятся о простых людях. Дескать, погрузились с головой в “корыто” и заняты лишь его содержимым. Однако, — сказал Гамильтон, — если кто-то из них вошёл со мной в контакт, если я ему чем-то помог как депутат, он скажет: “Да, этот парень Гамильтон, в общем-то, неплохой, как-то мне даже помог. Но вообще-то все политики одинаковы, думают только о себе”. Вот если бы я мог с каждым своим избирателем поговорить лично хотя бы полчаса, — продолжил Гамильтон, — это сильно повлияло бы на ситуацию. Люди тогда перестали бы считать нас, политиков, обманщиками и корыстолюбцами. Но ведь это невозможно, когда в моём городе Лидс, откуда я избираюсь, живёт чуть меньше миллиона населения».

В условиях больших государств, где граждане уже по определению не могут все лично знать друг друга (в отличие от ан-

* Плутарх. Параллельные жизнеописания. Аристид, 2.

** Плутарх. Там же. Перикл, 8.

тичного полиса, где теснота личных связей делала возможным разговор о политической дружбе), вместе с эмансипацией от религии возникают представления об автономной политике со своими законами, независимыми от этики, морали. И для политика главным становится делать своё политическое дело, воспринимая остальное как второстепенное. Иначе он проиграет, окажется непрофессионалом. Дружба, будучи по Аристотелю “разновидностью добродетели, или [во всяком случае, чем-то] причастным добродетели”*, будет цениться и соблюдаться в той мере, в какой она не противоречит собственно политическим интересам и целям, как и любое другое качество, которое древние называли добродетелью.

Политика — это сфера, где, как утверждал Макиавелли, “казаться” неизмеримо важнее чем “быть”**. Следовательно, дружба или дружественность в политике предстаёт либо как маска лицемерия, либо как одно из несущественных явлений на сцене политической жизни, которой за кулисами движут совсем другие, внеэтические или внеморальные правила и зависимости.

Дружба подразумевает непосредственную симпатию к другому человеку как таковому. Но разве можно быть уверенным в том, что истинный политик не переступит через личную симпатию, если вдруг интересы борьбы за власть и политического выживания потребуют противоположного? Если он и будет защищать “своих”, то разве опять-таки не исходя из прагматического политического интереса? Вообще, кто такие “свои” для политика? Тем более если речь идёт не о корыстном интересе сохранения собственной власти, а об интересе общем, об общем благе. Разве политик вообще не должен жертвовать “личным” ради “общего”? Интересно, что совсем недавно в русском сегменте Живого Журнала (о самом ЖЖ ниже) между людьми, так или иначе причастными к политическим занятиям (публицисты и политтехнологи), вдруг

* Аристотель. Никомахова этика (далее — НЭ). 1155 а 2–3.

** “Государю нет необходимости обладать всеми названными добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Дерзну прибавить, что обладать этими добродетелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть обладающим ими — полезно” (Н. Макиавелли. Государь. М., 2008. С. 62).

вспыхнула дискуссия вокруг категоричного тезиса: “В политике друзей не бывает”.

Сомнений по поводу увязывания воедино политики и дружбы добавляет и то, что политика неотделима от феномена власти. К власти кто-то стремится, чтобы действовать в интересах общего блага (и тогда маккиавелиевское преимущество “казаться” по отношению к “быть” в политике тем более получает мощную санкцию, оправдание), либо исходя из “воли к власти”, либо (что, наверное, бывает чаще всего) ради первого и из-за второго одновременно. Вот что, например, утверждал классик немецкой социологии Макс Вебер:

Политика, судя по всему, означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства, между группами людей, которые оно в себе заключает... Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо как к средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти “ради нее самой”, чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает*.

Но где власть, там уже неравенство, иерархия в отношениях. А где неравенство, там, казалось бы, не может быть дружбы. Ведь дружба предполагает равенство. Так в обычной жизни интуиция умного подчиненного уже сама по себе заставляет его держаться от начальника на расстоянии и на каком-то инстинктивном уровне подозрительно относиться к приглашениям вышестоящего вдруг начать общение на короткой ноге, по-дружески. Настойчивое стремление снять эту дистанцию неслучайно кажется фальшивым, притворным. Подчиненный почувствует себя неловко, если начальник, приглашая его к откровенности, вдруг начнет с ним нарочито доверительный разговор о личных делах или станет ему, словно своему старому приятелю, рассказывать непристойные анекдоты. Ведь в этом якобы дружеском разговоре начальник всегда может позволить себе гораздо больше, чем подчиненный, например оборвать разговор, когда захочет, или потом использовать откровенность подчиненного ему во вред.

* М. Вебер. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 646.

Однако заметим следующее. Категоричное отрицание этой связи, выведение дружеских отношений за пределы политического обескураживает, делает мир в каком-то смысле безнадежным. Он становится враждебным или, в лучшем случае, безразличным, обезличенным. То есть такой мир перестаёт восприниматься как собственно человеческий. Он ужимается до маленького кружка лично знакомых мне людей, за пределами которого никому нельзя доверять и ни на кого нельзя полагаться. Скандальность такой ситуации, ситуации, по сути, исчезновения мира, даёт понять, что эта связь всё-таки должна быть.

На размышления о связи политики и дружбы наталкивает и то, что порой сама политика властно вторгается в то, что зовётся “личными отношениями”, когда политическое мышление и политическая практика определённого рода вдруг сами начинают проблематизировать дружбу (или семью, или веру). Феномен “политического” в таком мышлении приобретает чудовищную способность к экспансии, расширению. Поскольку для определённого типа мышления *политика* — это всё, то политическим вопросом становится всё, в том числе и личные отношения. Так, например, член ЦКК ВКП(б) С. Гусев в своём выступлении на XIV съезде партии в 1925 году говорил:

Ленин нас когда-то учил, что каждый член партии должен быть агентом ЧК, то есть смотреть и доносить... У нас есть ЦКК, у нас есть ЦК, я думаю, что каждый член партии должен доносить. Если мы от чего-нибудь страдаем, то это не от доношительства, а от недоношительства. Можно быть прекрасными друзьями, но раз мы начинаем расходиться в политике, мы вынуждены не только рвать нашу дружбу, но идти дальше — идти на доношительство*.

После подобных требований ты уже вольно или невольно оказываешься в этой теме, хотя бы потому, что элементарно ситуация заставляет определиться, доносить на друга или нет.

Итак, вторжение самой политики в область личных отно-

* Цит. по: Д. Волкогонов. Ленин. Политический портрет. Книга I. М., 1994. С. 32.

шений — вот что может побудить обратиться к теме соотношения дружбы и политики.

Второй повод для обращения к этой теме может возникнуть от, возможно, сугубо личного и трудно формулируемого ощущения радикальной нехватки чего-то подобного дружеским отношениям в *современном* обществе. Это некое предощущение того, что мир в целом может погрузиться в раздор, распад. Тут тема дружбы приобретает уже не только личное измерение. Частые ссоры из-за политики, враждебное отношение людей друг к другу вследствие разных политических убеждений показывают, что под вопросом оказывается весь нынешний уклад жизни, её строй. Оказывается, что отсутствие сходства в политических убеждениях способно разрушать любые человеческие связи, вплоть до самых тесных.

Тема “Дружба как политическая добродетель” возникает в условиях угрозы войны, на её фоне. Р 1εμοϝ, угрожающий дружбе и миру, может быть как внешним, так и внутренним. Приходя извне, он являет своеобразный “момент истины” для мира, которому он грозит уничтожением. Война снимает и устраняет все социальные посреднические механизмы и перегородки, которые люди выстраивают между собой, обнажает тот факт, что в конечном счёте всё упирается в личность и личные связи. И побеждает та страна и тот мир, где они оказались крепче, сильнее.

Какой мир имеет больше шансов на выживание? Тот, где, в частности, несмотря на все его неурядицы и даже ужасы, *осуждается* модель поведения князя Андрея Курбского, бежавшего от тиранствующего безумца Ивана Грозного и перешедшего на сторону врага, литовского князя и польского короля Сигизмунда II. Вот что пишет Н. Карамзин в “Истории государства Российского”: “Бегство не всегда измена; гражданские законы не могут быть сильнее естественного: *спасаться от мучителя*; но горе гражданину, который за тирана мстит отечеству”**.

Как говорил про Карамзина Н. Эйдельман, великий историк считает естественным бегство Курбского, но никогда не простит ему вступления во вражескую армию.

* Война (древнегреч.).

** Цит. по: Н. Эйдельман. Последний летописец. М., 2004. С. 171.

Одно только расположение к своим соотечественникам, память о былой совместной жизни не должны позволить поддаться орудие: ведь когда-то мы были вместе!

* * *

Таким образом, о соотношении дружбы и политики, о роли дружбы в политике зачастую размышляли в исторических ситуациях, близких, что называется, к экстремальным. В истории культуры эта тема имела не отвлечённый академический, научный интерес: размышления эти были по поводу событий “здесь и сейчас”. Аристотель писал о важности политической дружбы для благополучия государства в своих этических трактатах в период заката классического античного полиса и установления эллинистических монархий. Цицерон создал свой известный трактат “Лелий, или о дружбе” в последний, самый решающий момент многолетних гражданских войн в Древнем Риме.

3 июля 1941 года И. Сталин в обращении к советскому народу по поводу начавшейся войны сказал: “Товарищи! Граждане! *Братья и сестры!* Бойцы нашей армии и флота! К вам обращаюсь я, *друзья мои!*” (курсив мой. — Ю. П.). Можно по-разному относиться к личности И. Сталина и его роли в истории России, но, наверно, и убеждённый антисталинист не сможет не признать, что это были именно те политические слова, которые были нужны в тот момент.

Можно привести пример и из нашей совсем недавней истории. В 2005 году в России, после так называемых оранжевых революций в Грузии, на Украине и в Киргизии, перед возможной угрозой “оранжевой революции” уже “здесь и сейчас”, многие критики Путина перешли на сторону тогдашнего российского режима. Готовые мириться с тем, что они воспринимали как его очевидные недостатки и изъяны, недавние критики сами, по доброй воле, стали охранителями. За ними даже закрепилось ироническое прозвище “цепные псы режима” (собака — символ преданности и дружественности по отношению к своему хозяину, а посаженная на привязь, она угроза посторонним), которое они сами иронично использовали в свой адрес. Действительно, ни один политический режим не устоит без кого-то вроде цепных псов, служащих ему не за страх, а за совесть. Но в этой самоиронии был и элемент самодистанци-

рования от власти и заведомой политической ангажированности. Ирония над своей “собачьей” ролью “охранителей” снижает пафос. Она означала некоторое пространство свободы, которое они посчитали необходимым за собой сохранить.

Иллюстрацией того, что о дружбе в политике чаще всего начинают говорить и думать в экстремальных ситуациях (в частности, на войне), можно считать проникновенную речь Тараса Бульбы о товариществе. Он произносит эту знаменитую речь, чтобы ободрить своих боевых друзей перед решающей битвой с поляками*. Так и Аристотель в “Никомаховой этике” говорит, что неслучайно как к друзьям обращаются к соратникам по оружию или к спутникам по совместному плаванию. В древности дальнейшее плавание на кораблях по ненадёжной водной стихии было почти так же опасно и непредсказуемо, как участие в войне. Иными словами, нужду в друзьях испытывают особенно остро тогда, когда на горизонте появляются враги. Р 1еmојi fil *а в этом смысле неразрывно связаны друг с другом.

Экстремальные исторические ситуации выбивают общество из привычной колеи. Они смешивают разные социальные слои, сближают ранее разделённых малопроеходимыми социальными границами людей. Все вдруг оказываются, словно в одной лодке во время бури, в большой опасности, которая уравнивает подчинённых и начальников, население и власть. Власть вспоминает о дружбе в моменты сильнейшего внешнего давления, когда сама “вертикаль власти” оказывается под

* — Хочется мне вам сказать, панове, что такое есть наше товарищество. Вы слышали от отцов и дедов, в какой чести у всех была земля наша: и грекам дала знать себя, и с Царьграда брала червонцы, и города были пышные, и храмы, и князья, князья русского рода, свои князья, а не католические недоверки. Все взяли бусурманы, все пропало. Только остались мы, сырые, да, как вдовица после крепкого мужа, сирая, так же как и мы, земля наша! Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство! Вот на чем стоит наше товарищество! Нет уз святее товарищества! Отец любит свое дитя, мать любит свое дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь свое дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек. Бывали и в других землях товарищи, но таких, как в Русской земле, не было таких товарищей... Пусть же знают они все, что такое значит в Русской земле товарищество! Уж если на то пошло, чтобы умирать, — так никому ж из них не доведется так умирать!.. Никому, никому!.. Не хватит у них на то мышинной натуры их!

** Дружба (древнегреч.).

угрозой. Поэтому, как ни странно, нормальная ситуация в государстве, когда ему не грозят внешние опасности или внутренние раздоры и распад, — это когда риторика дружбы в нём неактуальна. Здоровый человек не замечает своего здоровья. Так же, наверно, и государство.

Может ли власть злоупотреблять риторикой дружбы и дружественности так, что может показаться, что она намеренно занимается мистификациями? Естественно, может. Но не обязательно тут подозревать злой умысел. Властная риторика может быть оборотной стороной того же ощущения опасности из-за нехватки политических дружеских отношений в обществе, попыткой «заговорить» ситуацию нужды в гражданской дружбе. О политической дружбе начинают слишком много говорить тогда, когда, подспудно или явно, ощущается её нехватка. Так в Советском Союзе очень много говорили о нерушимой дружбе между разными народами. Однако эта дружба вдруг оказалась предельно уязвимой, хотя были произнесены миллиарды слов и написаны тысячи книг на эту тему.

В политической риторике уверенные по тону суждения в несомненном наличии чего-либо зачастую на самом деле означают тревожную нехватку, недостаток того, о существовании чего так много говорится. Если о чём-то слишком много говорят, значит, этого чего-то ощутимо не хватает. Так, речи Г. О. Павловского о “могущественном гражданине” осенью 2007 года скорее говорили о нехватке “первого гражданина”, о его отсутствии. Иногда стоит внимательно послушать, о чем с пафосом говорят политические риторы, для того, чтобы ещё точнее определить болевые точки страны. Например, слова первого заместителя главы администрации Президента РФ В. Ю. Суркова в лагере движения “Наши” на о. Селигер о том, как нам всем надо срочно заняться инновациями, о том, что и страна, и власть нуждаются в изобретательстве и “дерзких” людях”*, находятся в резком контра-

* «Мы ничего не изобретаем... У нас много болтовни о каких-то мифических “высоких технологиях”, которых, правда, никто не видел. Мы должны требовательно и самокритично посмотреть вокруг себя: мы одеты во все импортное, мы строим из импортных материалов... Мало стремиться к повышению уровня потребления. Надо поднимать желание менять мир...
...Надо находить людей, приобретать людей, заниматься людьми штучно,

сте с тем, что практически ничего для поиска таких людей не предпринимается. Слова об остром желании, чтобы у нас снова появились передовая наука и техника, либо сознательно прикрывают скрытое отсутствие этого желания, либо являются всего лишь реакцией Суркова на отсутствие этого желания как у самого общества, так и у самых могущественных людей “наверху”, которые определяют политику и экономику в стране. Будь это иначе, поиск “дерзких людей” хоть как-то выразился бы в делах.

Для нас тема “Политика и дружба” как перекрестье “общего” и “личного” оказалась интересна ещё и тем, что определённом, предельно обобщённом политическом строю или, точнее, его идеальном типу можно поставить в соответствие определённые личные отношения и связи. Первый — классическая монархия. Это своего рода государство-семья, где монарх властвует над своими подданными, словно отец над детьми. Модельными для монархии будут «правильные» семейные отношения с их жёсткой иерархией, обязательностью, любовью старших и младших друг к другу и т.д. Дружба же может мыслиться как этическая основа демократического устройства в государстве-политии*, где политика — это *res publica*, “общее дело” формально равноправных сограждан, а не только дело государя и немногих властвующих. Такое государство в его идеальном замысле — это исходно союз равных, которые “как бы” договорились между собой решать политические дела путём речей и переговоров, компромиссов, взаимного согласия, а не посредством неоспариваемого указа и беспрекословного послушания. Тип государства-политии представлен в истории двумя вариантами — античным полисом и современной либеральной демократией. О сходстве и существенной разнице между ними в контексте нашей темы мы будем говорить ниже.

тратить на это кучу времени и денег. Увидели способного мальчика или девочку — надо его поближе, пусть будет где-то рядом, дайте ему первые восемь копеек на опыт с какой-нибудь железкой, похвалите его, проявите к нему уважение. Мы должны поощрять дух экспериментаторства. Нам нужны дерзкие люди”. (<http://www.izvestia.ru/politic/article3118667/>)

* Термины “государство-полития” и “государство-семья” я позаимствовал у В. В. Библихина, из его “Введения в философию права”. М., 2005.

Гражданская дружба, понимаемая как внутренняя основа государства-политии, не поддаётся формализации в виде общественных институтов или ритуалов. Политическая дружба — это ещё и настроение, а как можно формализовать внутренний настрой? В чём-то это удавалось одному из самых политических народов, существовавших на Земле, — древним римлянам. Слово «друг» (*amicus*) фигурировало у них в политической и юридической лексике. Хотя *amicitia* (дружба) и была у них связью неформальной, право признавало друзей как институт, поскольку одним из способов отпущения рабов на волю была *manumissio inter amicos* (отпущение раба на волю среди друзей). Союзным народам римляне давали официальное звание *amici populi Romani* (друзья римского народа).

* * *

Итак, представляется, что тема “Политика и дружба” как предмет для размышлений может возникать непосредственно из жизни, когда вдруг замечают, как между старыми друзьями начинают возникать такие политические разногласия, которые способны привести к разрыву их отношений. В непосредственном личном окружении вдруг оказываются люди, для которых политические разногласия изначально являются непреодолимым препятствием для приятельных отношений с другими людьми, когда руководствуются правилом: с людьми *таких взглядов* у меня никакие отношения невозможны.

Тогда и могут возникать следующие вопросы. Что означает ситуация, когда политические оппоненты уже в принципе не могут быть друзьями в личном плане? Как вообще возникает та грань, за которой сколько-нибудь приятельные личные отношения между людьми разных политических убеждений становятся невозможными, и что к этой грани может подвести? Как и почему политика *разводит* друзей?

И это не только вопросы сохранения, что называется, хороших личных отношений, но в целом — проблема хранения мира во всей многозначности этого слова. Ведь ситуация личных ссор по политическим причинам, когда она становится типичной, — показатель какой-то ненормальности общества,

своего рода “знак беды”. Что касается нас, живущих в России, то это затрагивает и мой личный мир, то есть мир моих родственников, друзей и знакомых; это имеет отношение и к Большому Русскому миру, то есть и к нынешней России, и к странам СНГ, в которых Русский мир сегодня переживает особенно сложные времена; но это также затрагивает и человеческий мир в целом, который уже не делится на русский, американский, грузинский, казахский или какой-то ещё.

Все эти миры (личный мир, мир страны, общий человеческий мир) взаимосвязаны, не существуют один без другого. Хранение одного на всех, целого мира вершится в том числе “здесь и сейчас”, в моём личном мире. А его сохранность и благополучие, в свою очередь, зависят от сохранения гражданского мира, чтобы общественные распри не провели непроходимую черту между «своими», между близкими людьми.

В целом в такой огромной и сложно-содержательной стране, как Россия, стремление к “охранению” её мира вполне естественно. В России живут вместе люди множества разных национальностей и культур. Россия — это страна, где встретились друг с другом не только главные мировые религии (христианство, ислам и буддизм), но даже и (на что мало обращают внимания в этом контексте) традиция атеизма с религиозной традицией в целом, если взять советскую эпоху и советское историческое наследие так, как оно продолжает жить в современной России. Может быть, в каком-то смысле Россия надолго теперь обречена на реакционность, то есть на оборонительную позицию, на попытку удержать и не растерять своё историческое богатство, своё предназначение быть историческим пространством для встреч и контактов разных миров.

* * *

Эта книга довольно эклектична по материалу. Во-первых, в ней использован опыт наблюдений за неформальными, чаще всего сумбурными и порой до отвращения грубыми дискуссиями на политические темы в современном русском Интернете, особенно — в Живом Журнале (Livejournal.com). В ЖЖ-обсуждениях активное участие принимают, в частности, известные политические журналисты и публицисты, ко-

торые завели себе личные блоги (онлайн-дневники, доступные для чтения любому пользователю Интернета). Этот новый вид коммуникации представляет собой в каком-то смысле дополнительную сторону современной русской политической публицистики, пока скрытую от широкой аудитории СМИ.

Сам феномен Живого Журнала любопытен и неоднозначен. У него двойственная роль. С одной стороны, он политичен в том смысле, что в нём звучит разноголосица мнений и царит свобода высказываний по широкому спектру именно политических проблем. С другой стороны, он способствует виртуализации политики, переводу её в режим ни к чему не обязывающего разговора. Ведь политика — это ещё и действие, пусть и сопряжённое со словом. Живой Журнал в значительной степени делится на сегменты с полуслова понимающих друг друга единомышленников, которые уже не ищут выхода в общий мир. В этих разделённых “мирках” высказывают не какие-то глубокие мысли и переживания, а скорее питаются взаимной энергией общего приятия и отрицания посредством общих, деиндивидуализированных эмоций и представлений. Парадоксальным образом в Интернете в целом царит скорее свобода слова, чем свобода мысли.

Интернет-трёп на разных форумах и в ЖЖ в каком-то смысле заменил собой посиделки на кухнях советского времени. Обладателю своего блога кажется, что если он написал какой-то пост на политическую тему, то тем самым он уже оказывает какое-то влияние на ситуацию, уже участвует в политической жизни, уже обозначил своё в ней присутствие. Между тем с его мнением кроме его единомышленников может никто и не ознакомиться. У высказавшегося же будет ощущение, словно он что-то действительно совершил. Но это скорее иллюзия политического действия, а не само действие.

Стоит, наверно, признаться, что главный повод к написанию этой книги дал личный опыт автора. Пусть фрагментарный и, возможно, слишком субъективный, но именно личные впечатления от новых неожиданных поворотов в общении со старыми знакомыми послужили первой причиной или толчком для написания данной книги, заставили обратиться к классическим философским текстам о политике. Непонимание между старыми знакомыми из-за политики возникло

внезапно, выскочив, словно чёртик из табакерки. Что же произошло между раньше отлично относившимися друг к другу людьми? Было ли прежнее взаимопонимание иллюзией? Или просто таков общий ход жизни, что многочисленные в юности дружбы исчезают по разным причинам, и политика тут только повод?

Также в книге рассматриваются некоторые исторические и литературные казусы и из далекой античности, и из гораздо более близких нам времён, имеющие, по мысли автора, модельный, показательный характер.

В итоге эта книга представляет собой довольно эклектичную смесь древних исторических казусов, классических философских текстов и современных полемических перепалок на политические темы.

Очень важным для автора явилось чтение трактатов Аристотеля*, анализ его идей о дружбе, политике и государстве. Определяющую роль тут сыграло не только то, что Аристотель является крупнейшим теоретиком дружбы. Рассмотрению этого феномена у него посвящены целиком восьмая и девятая книги “Никомаховой этики”, седьмая книга “Евдемовой этики” и шесть глав “Большой этики”. Главное, что для Аристотеля тема дружбы имела и непосредственное политическое и государственное значение. Осмелимся предположить, что если бы он вдруг увидел заголовок нашего сочинения, то заявленная тема — “Политика и дружба” — не показалась бы ему странной.

Как сказал С. С. Аверинцев, “Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор”**. “Не прочитан” тут, конечно, означает, что его общий подход и мировоззрение не усвоены в своём жизненном значении, не стали каким-то важным элементом в строительстве жизни. Неслучайно у нас в России всегда лучше знали Платона, чем Аристотеля. Но именно Аристотель обозначил дружбу как основание государства-политии. Сегодня, когда Россия после революции 1991

* Преимущественно трех его этик (“Никомаховой”, “Евдемовой”, “Большой”) и “Политики”.

** С. С. Аверинцев. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 328.

года представляет собой, на наш взгляд, странный и неустойчивый симбиоз государства-семьи и государства-политии, обращение к Аристотелю определяется не только академическим, но и непосредственно жизненным интересом.

Автор будет следовать аристотелевскому пониманию дружбы как сложного феномена, то есть подразделять феномен дружбы на то, что можно назвать ее разными видами. Согласно Аристотелю, дружеские, приятельные отношения возникают на разных основаниях: из удовольствия, на основе пользы, сходства характеров и т.д. Соответственно, и виды дружб бывают разные. В споре с Аристотелем стоиков, доказывавших, что настоящая дружба только одна, что она не обращает внимания на пользу или удовольствие, нерушима и вечна, а иные отношения не стоит и называть дружбой, более прав, думается, Аристотель. В его пользу говорят даже простые житейские соображения. Ведь иначе как тогда, например, называть юношескую дружбу, которая с возрастом чаще всего проходит?

Тема дружбы будет иметь два аспекта: мы будем говорить, во-первых, о дружбе личной, между отдельными людьми в контексте политики. И, во-вторых, мы будем говорить о дружбе иного вида, дружбе политической, общегражданской как основе государства-политии. Два этих вида дружбы в ходе нашего повествования будут встречаться, расходиться, чтобы встретиться снова, они зависят друг от друга, но всё же это разные феномены.

В заключение я хочу сердечно поблагодарить В. Л. Корovina, ознакомившегося с рукописью книги и давшего автору ряд полезных советов и рекомендаций, а также главу издательских программ “Московской школы политических исследований” Ю. П. Сенокосова, доброжелательное внимание которого сделало возможной публикацию этой книги.

I

Живой Журнал и виртуализация политики

Считается, что одна из определяющих черт Интернета — недостаточная дифференцированность содержания. Известная метафора Сети как “помойки” содержит не строго уничижительный смысл. Как в помойном ведре всё сваливается в аморфную кучу и, слипшись, лежит вместе, так в Сети вместе находятся, сопряжены (*linked*) совершенно разные содержания. Как информационный источник Интернет и удобен необозримым количеством самых разных сведений, и в то же время ненадёжен в силу неотсортированности и невыверенности своей информации. Сведения в Сети очень быстро добываются в огромных количествах, но отсутствие иерархии и неопределённость или вовсе анонимность авторства не позволяют относиться к интернетовской информации с достаточным доверием.

Если брать Живой Журнал, то он всё же обладает определенной структурностью и различённостью. В частности, ориентироваться в нём позволяют сообщества так называемых френдов. В ЖЖ человек сам выбирает себе собеседника (“френдит”), следит за его высказываниями (постами) в своей френд-ленте. Он сам решает, вступать ли ему в беседу или нет, кому отвечать, а кому нет в ответ на комментарии уже к своим постам. Поэтому Живой Журнал может рассматриваться как источник политических и социологических наблюдений. В частности, анализируя “посты” и комментарии политически ангажированных пользователей ЖЖ и их дискуссии, можно попытаться разглядеть, что стоит за витринной стороной политики и что, витая в воздухе, не находит четкого выражения в обычном политическом формате.

ЖЖ постепенно становится одной из самых модных сред общения, куда влекут “жадность до новостей” и беспокойный

нрав*, порой даже слишком беспокойный. Поэтому для наблюдателя современных политических и коммуникационных нравов он может оказаться весьма любопытен. В нём проговаривается бесконечное множество тем и личность говорящего выступает более откровенно.

Живой Журнал — это в каком-то смысле торжество коммуникации как таковой, общение ради общения. Она становится возможна в любое время суток из любого места Земли с любым пользователем, был бы только выход в Интернет. Её признак — отсутствие формальной иерархии. Каждый в принципе может говорить с кем угодно и о чём угодно. Маститый журналист, известный политик (блоги себе начали заводить и профессиональные политики), никому не известный начинающий пользователь здесь в принципе равны, уравниваются таким форматом общения. ЖЖ в этом смысле как кольт, “великий демократизатор” в коммуникационной сфере. Если слово — тоже оружие, то им здесь вооружен любой обладатель своего блога.

ЖЖ отличает лёгкость и доступность коммуникации. В нём всегда есть место разговору. Можно, например, зайти на сайт поисковой системы “Яндекс” и зайти в её подраздел “Блоги”. Там на самом заметном месте помещены ссылки на 30 самых обсуждаемых сейчас в Живом Журнале постов или тем. И вы можете присоединиться к любой “ЖЖ-толпе”, включиться в то или иное обсуждение.

Если личный блог — это своего рода СИИ (“средство индивидуальной информации” — автор термина А. Носик), то пространство ЖЖ как совокупность этих блогов и их встреч — это место для встречи разных СИИ. Обычное “общественно-политическое” СМИ является рупором какой-то одной идео-

* “ЖЖ — это заповедник коммуникативной демократии. Виртуальный Гайд-парк российской политики. Впрочем, не только внутривосточной — именно в ЖЖ разворачиваются наиболее острые полемики по проблемам российско-украинских или российско-грузинских отношений и т.д. Та самая виртуальная “народная дипломатия”, о которой так любят говорить, но которая далеко не всегда напоминает праздничные фестивали и учтивые разговоры представителей vip-общественности между собой” (А. Юсуповский. Политика и блогосфера: особенности русского виртуального Гайд-парка. http://russ.ru/layout/set/print/layout/set/print/politics/docs/politika_i_blogosfera_osobennosti_russkogo_virtual_nogo_gajd_parka).

логии, и в этом смысле оно монологично. Оно не впустит в свое пространство носителей чуждой идеологии, разве что только в качестве объекта критики. Живой Журнал же представляет собой огромную Сеть встреч и споров, визуально данных на одной Интернет-странице, а также ссылок на другие такие же страницы. Поэтому в пространстве ЖЖ представители разных идеологий имеют возможность непосредственно встретиться друг с другом и вступить в открытый спор. Можно даже сравнить ЖЖ с афинской агорой, где шумно и свободно обсуждались любые политические и общественные происшествия*.

Действительно, про ЖЖ, как и про древнегреческий полис, с известной долей справедливости можно сказать, что это одна из самых болтливых форм человеческого существования. Уже сам способ ведения дневника в Живом Журнале свидетельствует о разговоре как о самоцели в нём, разговоре ради разговора. Автор дневника пишет пост и ждёт откликов, комментариев к нему. Если откликов нет или их очень мало, это, как правило, расценивается как неудача. “Комментатор” же в свою очередь рассчитывает на внимание автора к своей записи и ответ на неё. ЖЖ — это дневник, но который ведут

* Афиняне “чаще всего направляются на а г о р у, наиболее посещаемое место во всем городе. Почти каждого из жителей привлекают туда или его личные, или общественные дела. Многие идут туда для того, чтобы развлечься, другие — потому, что этого требуют их занятия. В известные часы площадь, освободившись от рыночной толкотни, представляет открытое поле для желающих насладиться зрелищем толпы или самим себя показать. Вокруг площади находятся лавочки торговцев благовониями, мянел, цирюльников и т. д., куда входит всякий желающий и где шумно обсуждаются государственные интересы, семейные происшествия, пороки и смешные стороны частных лиц. Из среды этих сборищ, непрерывно расходящихся и снова группирующихся, сыпятся тысячи остроумных или ядовитых стрел, направленных против граждан, появляющихся на прогулке в небрежной одежде или же не боящихся выставить напоказ возмутительную роскошь, — ибо этот в высшей степени насмешливый народ любит прибегать к шуткам, тем более опасным, что в них тщательно скрываются его недоброжелательство и антипатия. Иногда попадают избранные кружки и слышатся поучительные разговоры под разными портиками, разбросанными по городу. Ненасытная жадность афинян до новостей, являющаяся следствием их деятельного ума и праздной жизни, заставляет их искать общества друг друга” (П. Гиро. Частная и общественная жизнь греков. СПб.: Алетейя, 1995. С. 191–192).

столько же для себя, сколько для других. Ведение своего ЖЖ — это прежде всего способ завязать разговор, стремление к разговору.

В Живом Журнале существует и практика публикации записей с отключенной возможностью их комментирования, или, скажем, “подзамочных” постов, которые может видеть только ограниченный круг лиц. То есть круг собеседников в данном случае ограничивается. Но такие герметичные дневники не характерны для политически ангажированных ЖЖ-юзеров, которые в своей ЖЖ-переписке обращаются к неограниченному кругу лиц и рассчитывают на всеобщий отклик. В этом выражается свойство политического как сферы всеобщего интереса, не замкнутой на ограниченный круг лиц. Поэтому в политическом сегменте ЖЖ такое помещение постов под замок, если оно и случается, часто означает поражение говорившего. Он не выдержал проверки публичностью, открытым спором, и ушёл в знакомый и бесконфликтный для него мир единомышленников.

Однако, естественно, сходство ЖЖ с античным форумом имеет свои границы. Любая аналогия хромает, и эта в том числе. Во-первых, форум в античности всё-таки был главной городской площадкой, на которой вершилась общественная жизнь города, где по определённым правилам обсуждались самые значительные события в жизни города-государства. В отличие от агоры Живой Журнал — это среда неофициального, “теневого” или “сумеречного” (в смысле чего-то среднего между публичным и частным, дневным светом и ночным мраком) общения. И наше сравнение обладания своим блогом в Интернете с обладанием кольтом и легализацией огнестрельного оружия неслучайно. При легализации оружия ты им можешь пользоваться по своему разумению (или отсутствию оного). В пространстве ЖЖ каждый в принципе может говорить что угодно по любому поводу и в адрес кого угодно. В этом смысле Живой Журнал развращает. В слабо контролируемой “живости” Живого Журнала есть и свои заметные отрицательные стороны.

Уже сам “формат” ЖЖ провоцирует на излишнюю поспешность и резкость, и поэтому в его пространстве довольно легко, например, столкнуться с просто откровенным хамст-

вом. ЖЖ отличает возможность мгновенного отклика, реакции (отсюда склонность к чрезмерной поспешности в вынесении мнения), и “бестелесность” участника разговора, его виртуальность. Поэтому враждебность и антипатию к оппоненту можно в принципе и не скрывать (ведь ты в безопасности), если нет внутренних ограничений. Гораздо легче (потому что это безнаказанно) быть резким и грубым в виртуальном пространстве, чем сказать непосредственно в лицо оппоненту какие-то крайние вещи.

Вообще особенность Интернета как коммуникационной среды состоит, казалось бы, в гигантски выросшей способности интенсифицировать общение, устанавливать контакты с массой самых разных людей, сближать их несмотря ни на какие физические расстояния между ними. Наконец-то у человека эпохи сверхурбанизации появилась возможность избавиться от чувства одиночества, характерного для жителей мегаполисов. Ведь в любое время я могу выйти в Сеть и установить контакт, наладить общение.

Между тем вполне возможно, что Интернет ещё больше загоняет в ситуацию замкнутости и одиночества, *если он становится основной средой общения*. Он опасен как раз тем, что создаёт иллюзию самодовлеющей, самодостаточной сферы “коммуникации ради коммуникации”, в которой в принципе можно провести всю жизнь, находя там нужную информацию, сетевых друзей и виртуальных врагов. Но в нём я никогда не имею дела с человеком как таковым, с его живыми интонациями, выражением лица, непосредственно выражаемыми эмоциями, *с его реальным присутствием*. Представьте, что в прошлом, когда такую большую роль играло эпистолярное общение, люди бы и знакомились только по переписке, и ограничивались бы во взаимоотношениях между собой в дальнейшем только ею, и это было бы нормой поведения. Такую форму коммуникации можно было бы признать скорее суррогатом общения, а не самим общением.

Коммуникация в ЖЖ лишена важных свойств действительного общения. Ты словно говоришь не с самим человеком, а с его “голым мнением”. Виртуальная среда обедняет человека. Он присутствует в ней искажённым образом. Подвох в том, что это обеднение и искажение присутствия в Ин-

тернете скрадывается, выступает не так явно. Тот же эпистолярный жанр предполагает известный церемониал, который подчёркивает, что это не личное общение лицом к лицу, что оно условно, на расстоянии, ведётся по правилам. В ЖЖ разговорный стиль общения, как в обычной жизни, создаёт впечатление вроде несомненной близости. Однако человек при этом превращается лишь в строчки и юзерпик на мониторе. Ты видишь лишь высказывания, строки на экране компьютера, в то время как при личном общении незаменимую роль играет интонация, выражение лица и т. д.

В Живой Журнал по большей части специально идут вступить в спор. Со своим мнением нередко гордо носят, словно с флагом. В ответ тоже сталкиваются с одним только “голым мнением”, что тут же порождает конфликт. Немотивированная грубость в пространстве ЖЖ, которую провоцируют виртуальность и бестелесность, настолько заметна, что нельзя отказать в остроумии следующему замечанию Г. Павловского:

Роль блогов в современной мне жизни субъективно напоминает роль собраний домкомов, профкомов, низовых партсобраний и коммунальных обсуждений в 20–30-е годы в СССР. Та же знакомая мне по стенограммам съездов и рассказам Михаила Зощенко атмосфера хамства, немотивированной травли и низости как нормы. Эксперимент над человеком под прессингом лая анонимов и под кайфом личного эго. Это острый опыт, для меня предпочтительный на расстоянии. Но напомним, что без собраний 20–30-х годов не было бы Зощенко, Платонова, Булгакова, Ильфа*.

Эффект коммунальности при общении в ЖЖ возникает оттого, что в его пространство может зайти каждый. Встреча незнакомых людей, к тому же не вынужденных хоть как-то притираться друг к другу (им всё-таки вместе не жить, как в коммунальной квартире), ещё больше провоцирует переход к “низовым” формам общения. Возможность вступления в разговор на античной агоре сама по себе была привилегией. Она была доступна только свободным жителям полиса, а потому

* Г. Павловский. Онлайн-интервью в журнале “Эксперт”.
<http://www.expert.ru/interview/2007/03/28/pavlovsky/>

одновременно накладывала и определённую ответственность. В ЖЖ слово даётся каждому, что зачастую способствует и безответственности, и очень быстрому переходу на немотивированный “лай”. Практика “подзамочных” постов или “забанивания”, о чём мы писали чуть выше, во многом объясняется желанием оградить себя от агрессивных чужаков.

Забавно тут и то, что попытка вызвать кого-то “в реал” за откровенную грубость воспринимается как неуместная и курьёзная. И дело тут не только в том, что умный человек не станет вызывать на дуэль, скажем, осла, если тот его случайно лягнёт на базаре. В ЖЖ во многом деформируется само понятие нормы в силу того, что за её нарушение невозможно призвать к ответу, и грубость получает статус чего-то близкого к плохой погоде: неприятно, конечно, но куда от этого денешься?

Вообще ЖЖ разделяет с другими электронными носителями такое их свойство, как летучесть и полупрозрачность, нестабильность содержащейся в них информации. Если допустить вероятность какого-то глобального сбоя в Сети или страшного вируса, который вдруг всё уничтожит, то от этой популярнейшей на сегодня среды общения не останется буквально и следа. Печатные носители информации гораздо более надёжны и менее уязвимы. Примечательно досадное восклицание публициста М. Кононенко, когда его дневник был запрещён к ведению комиссией по этике компании, владеющей русским Живым Журналом: “Вы стёрли семь лет моей жизни”! Предельно демократичная, казалось бы, среда Интернета, где всему находится место, словно скрывает неумолимого Стирателя, Терминатора. Замещение реальности виртуальностью, столь удобной для фантазий насчёт собственного “Я” и игр в жанре “театр одного актёра”, вполне последовательно мстит тем, что всю эту жизнь понарошку можно очень легко стереть, нажав всего одну кнопку.

Одно из коварных свойство ЖЖ заключается в том, что в нём происходит виртуализация политики. Она также связана с отсутствием или незадействованностью тела. Обладание собственным блогом и возможность свободно высказываться на политические темы создают у автора дневника чувство причастности к политической жизни. Но возможность сво-

бодно высказываться может не иметь ничего общего с политикой как с *res publica*, “общим делом”. Возможность беспрепятственно самовыражаться на политические темы без каких-либо следствий и последствий напоминает выхолощенные из соображений комфорта и безопасности продукты, лишенные своего главного свойства, своей “субстанции”. Так Славой Жижек в книге “13 опытов о Ленине” пишет об элементарной постмодернистской операции получения объекта, лишённого своей самости, субстанциальности: кофе без кофеина, пиво без алкоголя, секс без прямого телесного контакта. Добавим сюда и политику, если при занятиях ею отсутствуют действие и риск.

Можно было бы предположить, что в сегодняшних условиях стесненности для политической деятельности в России политическая жизнь перетекает в том числе и в ЖЖ. Недаром российский ЖЖ от, например, американского отличается гораздо большей политизированностью. Как утверждает один из самых первых участников российского ЖЖ Антон Носик,

исторически сложилось, что русскоязычная аудитория этого сервиса не похожа на участников социальных сетей практически ни одной страны мира. Средний возраст американского пользователя ЖЖ — 18 лет, количество друзей — десять. Это девушка, которая делится со своими друзьями историями из личной жизни, говоря простым языком, ведет дневник... В русском сегменте ЖЖ среднестатистический автор несколько старше, у него сотни друзей-читателей, он считает себя журналистом, освещает серьезные вопросы, и деятельность сотен и тысяч таких авторов вполне подпадает под действие закона о СМИ*.

Однако политизированность не значит политичность. Участие в политике предполагает выход в общий мир. Оно сопряжено с действием и риском. Слово в политике претендует на действенность. Оно не является в ней просто средством самовыражения, “донесения своей позиции до общественности”. В настоящей политике обязательно должно быть задействовано и тело, хотя бы в смысле той порции возможного риска,

* Цит. по: С. Скрыпников. Цена экзгибиционизма. Журнал “Эксперт”. http://www.expert.ru/printissues/expert/2006/39/prodazha_livejournal/print

которому оно может подвергнуться в качестве платы за политический поступок. Но какой риск может быть для пишущего в Живом Журнале на политические темы?

Виртуальность или суррогатность политики в Живом Журнале особенно ясно проявилась в предложении устраивать виртуальные пикеты прямо в самом ЖЖ. Тут даже долго стоять на ногах не придётся. Затраты на подобный “пикет” вообще минимальны. Никуда не надо идти, достаточно лишь нажать несколько клавиш на клавиатуре.

Впрочем, отдалённо пикеты напоминают в ЖЖ практику “перепощивания” и ссылок на какой-то громкий пост. Это само по себе достаточно информативно, но вряд ли тут можно придумать что-то большее. Ведь пикет предполагает конкретное общее место сбора поблизости от адресата обращения, прямое воздействие на этого адресата в виде ли громкого обращения по мегафону или воспрепятствования куда-то попасть. Но как первое, так и второе в ЖЖ невозможно. Это его естественный предел в смысле какой-то политической или квазиполитической площадки.

II

Введение в проблему

Где-то к 2003 году в политизированных “интеллигентских” кругах накопилась критическая масса споров, по итогам которых стало понятно, что спорящие вряд ли придут к согласию по ряду злободневных политических тем: чеченская война, “разгон” НТВ в 2001 году, теракт на “Норд-Осте”, отношение к советскому прошлому. Всё это было до 2003 года. После начавшегося “дела ЮКОСА” взаимное непонимание стало ещё явственнее.

Вообще вероятность ссор из-за политики между знакомыми и друзьями резко возрастает в какие-то кризисные моменты, во время, что называется, политических обострений. Один из последних всплесков подобных обострений личных отношений, в том числе и в Живом Журнале, можно было наблюдать в ноябре — начале декабря 2007 года во время предвыборной кампании в Государственную думу РФ. Политически озабоченные люди опять напропалую выясняли отношения и отрясали чей-нибудь прах со своих ног. Перед этим была похожая весна с так называемыми Маршами несогласных.

В принципе это понятно. На то оно и обострение: *menshlich, zu menschlich**. Событие провоцирует на отклик, вызывает подать голос. Эти отклики на то или иное событие — его дальнейшее развитие. Оно обрастает мнениями и интерпретациями, продолжающими его, увеличивается в своей значимости подобно снежному кому.

Начнём с того, что укажем на ряд произошедших в публичном пространстве ссор, когда довольно известные люди, при-

* Человеческое, слишком человеческое (нем.).

ятели или просто старые знакомые ссорились и прекращали отношения между собой из-за возникшей непреодолимой разницы в политических воззрениях, во взглядах на то или иное политическое событие.

Подобные ссоры случаются сегодня с представителями любых политических течений. Среди фигурантов ссор и склок (порой по-гоголевски откровенно комичных) присутствуют как охранители, так и оппозиционные либералы; как русские националисты, так и православные имперцы. Однако, хотя дух непримиримости (как и любой другой дух) носится где хочет, степень присутствия этого духа раздора в сегодняшних разных политических лагерях всё-таки разная. Некоторые из тех, за кем в России сегодня закрепилось определение “либерал”, в значительной степени являются политиками революционного типа. И именно они гораздо чаще и гораздо категоричнее ставят возможность личных отношений с тем или иным человеком в зависимость от его политических убеждений.

Революция лишь тогда революция, когда режет по живому. Она отрицает “прошлый” мир целиком, а с ним — и живущего в нем человека, данный человеческий тип. Революционер на самом деле весьма последователен: для него не может быть другом или приятелем тот, кто не разделяет его революционных взглядов, и тем более тот, кто придерживается взглядов противоположных, то есть защищает мир, которому революция вынесла смертный приговор. Ведь революция отказывается от “прежнего” мира, а значит, с ним и от “старых” людей, вставших на его защиту или даже намеренных всего лишь продолжать в нём существовать. Можно ввести такой дополнительный признак революции, позволяющий отличить её от реформ, от эволюции: требует ли она от своих сторонников принципиальности в личных отношениях на основе политических пристрастий. Если да — тогда это революция и стоящее за ней революционное сознание.

Революции основаны на насилии во имя учреждения новой формы правления. Выдающийся политический философ Ханна Арендт писала:

Одной из причин, почему войны столь легко обращаются в революции и почему революции столь склонны к провоцированию войн, является, несомненно, то, что насилие выступает своеобраз-

ным общим знаменателем для обеих. Потока насилия, какой выплеснула Первая мировая война, вполне было бы достаточно для последующих революций даже в том случае, если бы вовсе не существовало никакой революционной традиции и даже если бы никогда ранее не происходило никаких революций*.

О том, что революция есть война, энергичски говорил Ленин: “Революция есть война. Это — единственная законная, правомерная, справедливая, действительно великая война из всех войн, какие знает история”**.

Даже так называемые бархатные революции основаны на насилии, правда, на насилии нетрадиционном, так сказать, “гуманитарном” или мягком. Нового рода не прямое насилие вытекает из либеральной идеологии с декларируемыми ею гуманистическими ценностями. Интенсивная пропаганда, мобилизация невооружённого “мирного населения”, давление людской массой на власть рассчитаны на то, что та неспособна остановить натиск и дезорганизацию. Это было видно и по событиям в Грузии, и в Киргизии, и на Украине, где тогдашняя власть не послушалась призыва Г. О. Павловского “дать революции в морду”.

Такая уступчивость означает, что власти как политической силы, как политического субъекта больше нет. Она тает, как Чеширский кот, только оставляя в отличие от него в воздухе не улыбку, а плачущую физиономию. Как же так, я была такой гуманной, а не оценили...

Х. Арендт увязывает воедино революции и войны. И у тех, и у других один и тот же знаменатель, одна и та же основа — насилие. XX век, особенно его первая половина, — век мировых войн и революций. Это увязывание не потеряло силу и в наше время. С приходом к власти в США неоконсервативной администрации президента Буша мир получил агрессивную внешнюю американскую политику, которая одной рукой поддерживает и стимулирует бархатные революции, а другой развязала войну в Ираке. Очень похоже, что и то и другое — звенья одной цепи.

* Ханна Арендт. О революции. Цит. по: <<http://onrevolution.narod.ru/arendt/>>, пер. И. Косича.

** В. И. Ленин. Революционные дни // Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 9. С. 210.

Итак, перечислим только некоторые события в российской “околополитической тусовке” за последние несколько лет, когда кто-то разрывал со своими знакомыми, приятелями и друзьями личные отношения по политическим мотивам либо говорил о своих политических оппонентах как о заведомо неприятных личностях. Отметим широкий спектр участников этого перечисления, которые принадлежат к самым разным политическим направлениям.

1) Журналист и сатирик Максим Кононенко отметил нежелание некоторых его бывших приятелей поддерживать с ним личные отношения из-за расхождений в политических воззрениях. См. третью главу этой книги под названием “Еще один казус как указание на те же вопросы”.

2) Сора сатирика В. Шендеровича и телевизионного продюсера А. Левина. Вкратце эта история состоит в следующем. Бывшие друзья поссорились после того, как Шендерович публично заявил, что его друг Левин в приватном разговоре якобы передал ему настойчивые пожелания людей из “администрации президента” не баллотироваться в депутаты Госдумы, “уйти из политики”, и якобы высказал угрозы от их имени на случай, если Шендерович не послушается. Шендерович после встречи написал заявление в милицию о том, что его жизни угрожает опасность. Левин же отрицал, что он передавал какие-то угрозы, и назвал Шендеровича лжецом, предавшим дружбу ради предвыборного пиара, поскольку Шендерович баллотировался тогда в депутаты Госдумы и скандал вокруг его имени должен был бы быть ему выгоден*.

3) Репортер и публицист О. Кашин, в 2005–2006 годах принадлежавший, условно говоря, к лагерю “охранителей”, напрямую связал определенные политические взгляды с определенными нравственными (продажность) и умственными (“фрики и идиоты”) качествами:

* Получить более полное представление об этой истории можно в Интернете по адресу <<http://www.echo.msk.ru/interview/40594/>>.

Режим обличают либо те, кто за это зарплату получает, либо откровенные фрики и идиоты. Остальные все правильно понимают. Это здорово, по-моему*.

4) Два характерных поста публициста Дмитрия Ольшанского в Живом Журнале, которые благодаря энергической лексике их автора говорят сами за себя. Первый пост — ответ на процитированные выше слова О. Кашина:

а) <<http://olshansky.livejournal.com/896709.html>>: Какая ж мерзотина, ей-Богу. Здорово, когда есть министр Зурабов, чадаевская трубка, суверенный патриотизм, Стрибный, Митрюшин и Вася-Киллер. Здорово! Я долго пытался видеть в Кашине всякое разное хорошее, много-много после того, как это перестали делать его бывшие либеральные друзья. И оно в нем, несомненно, было. Но я больше не могу. У меня с этим человеком несколько лет были хорошие отношения. Больше их нет. Караул устал. Жаль, что все искренние любители власти так быстро превращаются в такое.... Но превращаются, увы. Ничего тут не поделаешь.

б) <<http://olshansky.livejournal.com/888929.html>>: Если сложить вместе всех людей, с которыми у меня испортились отношения из-за того, что я писал и пишу в ЖЖ или в статьях, то получится целый город. Либералы в 2002-м, патриоты в 2004-м, прислуживающие режиму в 2006-м плюс много-много народу по отдельности постоянно. Неприятно, конечно. Но — такова сельви. Полным п...цом было бы цензурировать то, что ты думаешь из-за того, что те обидятся, а эти рассердятся. Сначала нельзя было бы написать, что я против оправдания Иванниковой, потом нельзя было бы написать, что я считаю антилимоновство гнусью, и прочее, и прочее, и прочее. Нет уж, увольте. Если друзей, приятелей, добрых знакомых, коллег по работе, либералов, патриотов и т.д. и т.п. не устраивает то, что я пишу о чем-то, то это их проблема. Значит ни х... они и не были друзьями, приятелями... Такой вот я, б..., неуживчивый человек. <<http://olshansky.livejournal.com/888929.html>>

5) Г. Павловский в интервью “Русскому журналу” говорит о невозможности дальнейшего общения с людьми, ранее быв-

* <<http://another-kashin.livejournal.com/2438293.html>>

шими для него “своими”, из-за разницы в оценке бесланских событий:

Русский Журнал: Было ли для вас что-то неожиданное в политической кампании, устроенной по поводу годовщины Беслана?

Глеб Павловский: Нет. Или почти нет. Ожидалась тупо за полгода накопленная плановая бочка говна — и вот она вам, извольте. Удача для мародера уже в самом совпадении годовщины Беслана с началом политсезона в России. Совпадение, естественно, восходит к планированию Басаева, в его прицельной стрельбе по “Русне”. Интересно было только, кто из старых друзей поспешит к Басаеву в капо (приспешники. — *Ред.*). И с какой степенью бесчувствия. Высокая, надо сказать, степень бесчувствия, выдающаяся.

Главным результатом этой кампании является состоявшаяся невозможность разговаривать с некоторыми из людей, в прошлом “своих”.

РЖ: Своих?

Г.П.: Да. Конечно, разных, с разными взглядами на вещи, часто противоположными, если вообще у людей бывают “противоположные взгляды”. Но прежде наши различия оставались в зоне чего-то человеческого, в поле человеческой речи, а теперь они из этого поля ушли*.

б) А. Малер, публицист православно-имперского толка, разорвал приятельские отношения со своими бывшими единомышленниками, поддержавшими так называемый Русский марш-2006:

Тучи сгущаются, погода проясняется

Редактор белковского АПН (*Агентство политических новостей*. — *Ред.*) Борис Межуев вдруг возмущается участием лидера американских расистов Дэвида Дюка в так называемом Русском марше ДПНИ 4 ноября. Борис даже говорит о том, что не надо ему “вешать лапшу на уши”: провокаторская сущность этого марша теперь налицо даже “непосвященным”.

Но у меня вопрос к Б. Межуеву: а почему для этого прозрения тебе потребовался Дюк, а разве участие таких людей, как Се-

* <http://www.russ.ru/docs/96370225>

вастьянов и Демушкин, тебя не остановило? Мы имеем дело с явным интернацизмом, объединением самых маргинальных, зоологических дестроеторов. А ведь ты “помнишь как все начиналось”: с нудных мурлыканий Кости Крылова о “неруси” и “нечисти”. В итоге самая настоящая нерусь и нечисть будет шагать вместе с несчастными и обманутыми русскими людьми. Крылов, Севастьянов, Демушкин, Дюк, американские скинхеды — всё сходится...

Кстати, “поздравляю всех”: сегодня вместе с В. Милитаревым в оргкомитет Русского марша ДПНИ официально вступил Славянский союз (СС) господина Демушкина... Если кто забыл, это те самые люди, которые в прошлый раз вышли со своими флажками со стилизованной свастикой и очень помогли либералам дискредитировать Правый марш. За вступление СС в оргкомитет специально голосовали — ДПНИ, НДПР и лично Костя Крылов. Особые “поздравления” Владимиру Тору и другим “честным русским людям”.

Кстати, поскольку никаких иных причин знать этого человека у меня больше нет, я баню и разфренживаю любителя Севастьянова и Демушкина, зороастрийца Константина Крылова. Ненавижу двусмысленность*.

7) То, что довольно типичным стало увязывание в единое целое морального облика и политических взглядов, видно также из записи в ЖЖ и публициста К. Крылова, упоминавшегося выше:

Я тут узнал, что некий г-н Кашин (популярный журналист антирусской направленности) распространяет слухи, в которых, в частности, поминается и моё имя — в качестве “пострадавшей стороны”. А именно — как человека, которому запретили писать колонку про чебуреки в электронную версию журнала “Эксперт”, якобы по чьему-то доносу. Называлось конкретное имя доносчика.

Сначала я по привычке хотел просто отмолчаться, потому как вступать в дискуссию с г-ном Кашиным считаю ниже своего достоинства. Но тут мне донесли, что, оказывается, г-н Кашин трактует моё молчание (точнее, неответ на его коммент) как косвенное признание его правоты.

* <http://arkady-maler.livejournal.com/176041.htm>

Позволю себе заметить, что считаться с мнениями г-на Кашина по какому бы то ни было поводу — учитывая тот факт, что *моральные качества этого человека находятся в дивной гармонии с его политическими симпатиями* (курсив мой. — Ю.П.) — было бы чрезвычайно опрометчиво. Неважно, есть для того основания или нет.

Я отключаю комменты к этой записи, так как не вижу повода для дискуссии*.

Примечательны в последней цитате слова об отсутствии даже повода для дискуссии.

Можно ли удовлетворяться констатацией того, что участники выше процитированных ссор являются жертвами своей нетерпимости? Что всё дело для них заключается лишь в том, чтобы попытаться преодолеть свою ограниченность и встать на точку зрения оппонента? Такое мнение было бы по-детски наивно. Призывами “Ребята, давайте жить дружно!” ничего не добиться. Важнее, может быть, другое: попытаться увидеть, что ты, возможно, уже стал участником какого-то грозного в своих потенциях потока событий, который уже сам за тебя определяет, как тебе поступать. И остаётся либо принять это как свою судьбу (воевать так воевать), либо выйти из данной игры, специально не мириться и не враждовать, а перейти на какой-то другой уровень мировоззрения, где эта дилемма (война или мир) просто потеряет свой смысл.

Впрочем, продолжим наш краткий синопсис. Ссоры и отказы продолжать приятельские отношения по политическим мотивам случаются сегодня не только в публичном пространстве, но и вообще среди людей, что называется, равнодушных к политике. Например, автору рассказали следующий случай. Один преподаватель в обычной московской школе решил свести к минимуму общение со своим старым знакомым из-за того, что тот на парламентских выборах 2003 года вдруг проголосовал за тогдашний радикальный блок “Родина”. Правда, нельзя сказать, что они и раньше были очень близкими друзьями, скорее приятелями, однако факт такого политического выбора проложил в представлении преподавателя между ним и его приятелем некую грань, словно тот совершил какую-то

* <http://krylov.livejournal.com/>

очевидную подлость. Хотя, может, у человека, так проголосовавшего, были на то свои не совсем очевидные резоны, которые этот милый в общении и строгий в политических принципах человек признал бы уважительными, узнай он о них. Почему бы ему было не посмотреть на такой выбор как на всего лишь *ошибку*? (О праве думать иначе, тут, похоже, говорить было вообще бесперспективно.) Тогда хотя бы нельзя исключать и того, что “опростоволосившийся” знакомый мог просто не вполне разобраться в ситуации и проголосовать из торопливости или по ошибке. *Errare humanum est**, в том числе и в политических вопросах. Тогда поспешность и невнимательность, конечно, предосудительны, но все же не являются следствием очевидного и сознательного принятия стороны *зла*, и поэтому требуют по отношению к себе снисходительности.

Забавна также фраза, случайно услышанная автором в разговоре двух политизированных дам по поводу их общего знакомого, о котором, по-видимому, болтают всякое: “Мне безразлична его сексуальная ориентация, но не безразлична его ориентация политическая”. Удивительно чеканная формулировка и, поистине, удивительная принципиальность

Впрочем, здесь остановимся в перечислении ссор, хотя можно было бы привести и другие примеры на эту тему, и спросим следующее: а насколько вообще всё это типично или показательно? Не являются ли приведённые нами примеры отчасти следствием того, что большая их часть случилась в пространстве Живого Журнала? Формат ЖЖ, как мы уже отмечали, таков, что сам по себе провоцирует на поспешность и безапелляционность. Возможность мгновенной связи и мгновенной реакции провоцирует на необдуманность суждений, а виртуальность означает, что можно безнаказанно позволять себе грубые выходки, если нет внутренних ограничителей. Поэтому мы неслучайно чуть выше сравнили ЖЖ с кольтом-уравнителем, обладая которым можно позволить себе слишком многое. Блогосфера, как заметил тот же Г. Павловский,

вводит элемент атаки на пользователя. Пользователь... непременно атакуем, он находится под прессингом, он находится даже

* Человеку свойственно ошибаться (лат.).

под угрозой некоторой репрессии, хотя и виртуальной репрессии, но если ты принял условия игры, виртуальная репрессия является для тебя реальной, эмоциональной, переживаемой*.

Авторы приведённых выше деклараций — люди, профессионально занимающиеся политикой, политтехнологи и публицисты. Но *homo politicus*** по определению более обострённо воспринимает политические проблемы. Более того, часть описанных здесь публичных ссор случилась с людьми, принадлежащими к маргинальным политическим течениям. Они не являются теми политиками, за которыми стоят серьезные силы и интересы. Вообще повышенная возбудимость, склонность к театральным ссорам более характерна для небольших и не слишком влиятельных политических групп. Маргинальные политики не стоят перед необходимостью искать компромисс со своими оппонентами, в то время как представители одной влиятельной силы ищут согласия с представителями другой влиятельной силы, поскольку эти силы не могут уничтожить или игнорировать друг друга и вынуждены искать взаимоприемлемую форму сосуществования. Маргиналы вполне могут себе позволить “роскошь” бескомпромиссного поведения.

Интересно то, что некоторые фигуранты указанных выше ссор отдают себе отчёт в поспешности и необдуманности своих гневных выпадов. Вот что сказал тот же Д. Ольшанский через некоторое время после своих яростных инвектив в адрес Олега Кашина (с которым они к тому времени стали работать в одном и том же журнале — “Русская жизнь”):

Он исключительно талантливый репортер и газетчик и точно во сто раз более честный и принципиальный человек, чем о нем думают интернет-сплетники, да и вообще хороший парень, который несколько раз меня очень выручал. Более того, и он в течение двух периодов нашего приятельства был обо мне не худшего мнения, но так уж сложилось, что я два раза выступал по отношению к нему в довольно хреновой роли, за что мне, сказать по правде, стыдно...

* Г. Павловский. Модели и сценарии либерализации российских СМИ. http://www.russ.ru/culture/teksty/modeli_i_scenarii_liberalizacii_rossijskih_smi

** Человек политический (лат.).

Что же до общего разделения — да, я не думаю, что нас разделяет нечто серьезное. Дискуссии, как правило, инфантильны и мелки: отношение к тому или иному чиновнику или персонажу, какие-то статьи, интернет-посты, пьяный треп, болтовня, сплетни, дразги, чушь.

Подлинное разделение лишь одно: на людей, культурных в самом широком смысле слова, и тех, кто уже вполне расчеловечился, исповедует “закон джунглей” в либеральном ли, фашистском смысле слова. В этом смысле из нынешних публичных интеллектуалов только с Костей Крыловым я не мог бы оказаться сейчас “на одной стороне”. А все остальные, те, кто выступает за сложную большую Россию в противовес варварской, упрощенной, — в одной лодке, и понимают они это или нет — неважно*.

Интересно и то, что сам О. Кашин через год после своего поста про фриков и идиотов написал то же самое, но уже про тех, кто активно поддерживает власть:

Диалектика

Максим Юрьевич (Соколов. — Ю. П.) пишет:

Освободители немало постарались о том, чтобы вызвать неодолимое отвращение к себе в целом, хотя бы в их идеях и были какие-то здравые начала. Сегодня охранители решили пойти стопа в стопу за освободителями, чтобы вызывать отвращение не меньшее.

(<<http://expert.ru/columns/2007/10/22/naulitsepravdy/>>)

Как раз сегодня вспоминал свой годовой давности (многие, думаю, его помнят) пост — вот этот: <<http://another-kashin.livejournal.com/2438293.html>> — потому что диалектика рулит, и — *Еще год назад это была не вполне распространенная история, сейчас — именно что типичная. Путина, Суркова, “Единую Россию”, “Справедливую Россию” сегодня защищают либо те, кто за это зарплату получает, либо откровенные фрики и идиоты. Остальные все правильно понимают.*

И это п...ц какой-то**.

Этот пост О. Кашина был вызван тем, что осенью 2007 года предвыборная кампания “Единой России” с Путиным во

* <http://www.apn-nn.ru/index.php?chapter=pub_s&id=1170&sf=1#fo>

** (<http://another-kashin.livejournal.com/3355023.html>)

главе многим показалась слишком агрессивной и навязчивой, нарушающей чувство меры. Эти слова журналиста кто-то счёл свидетельством его беспринципности: как же так, сегодня за “режим”, а завтра вдруг против? Однако, на наш взгляд, это скорее говорит о внутренней свободе. Если сегодня “фрики” и “идиоты” одни, а завтра это уже и их оппоненты, то тем самым жёсткая увязка определённых человеческих качеств с определёнными политическими взглядами теряет свой смысл.

По нашим скромным наблюдениям, ссоры из-за политики среди людей, которые не занимаются политикой профессионально, хоть и имеют место, но случаются всё-таки не между самыми близкими знакомыми. Неравнодушные к политике старые приятели, разошедшиеся в политических пристрастиях, но дорожащие своими отношениями, часто предпочитают вообще не затрагивать в разговорах между собой политические темы.

Однако, с другой стороны, такое ограничение тем общения, несмотря на кажущуюся заботу о дружбе, всё-таки двусмысленно и опасно, поскольку ограничивает и само общение. Оно сужает возможности разговора как такового. Возникает риск “раздружиться” в силу того, что люди начинают меньше общаться друг с другом, ведь, как написал Аристотель, цитируя одного древнегреческого поэта, “многие дружбы расторгла нехватка беседы”.

Нам кажется, что политические воззрения не являются у нас сегодня решающим критерием в вопросах личных отношений в том смысле, в каком они были таковыми в эпоху революции и Гражданской войны. Поэтому и упомянутый выше школьный преподаватель, как нам рассказывали, всё же не рвёт отношения со своими более близкими друзьями, придерживающимися иных политических воззрений, хотя и недоумевает, как они могут симпатизировать сложившемуся в России политическому режиму.

Причиной такой сдержанности (несмотря и на иную отмеченную нами тенденцию) во многом является приобретённый очень высокой ценой исторический опыт. Партийная бескомпромиссность себя дискредитировала историей XX века. Как представляется, этот опыт усвоен очень значительной частью

спектра политических сил России, да и обычными людьми тоже. Резюмируют его фразой, которая стала настолько популярной, что её произнесение приписывали даже лидеру КПРФ Г. Зюганову, — Россия исчерпала лимит на революции. Однако *мировоззренчески* сохраняется раскол между большинством населения страны, голосующего на выборах за нынешнюю власть, и небольшим, но активным и достаточно влиятельным (в силу социального положения и профессиональных занятий) слоем людей, не понимающих и не принимающих нынешний политический режим. Во что, если не в революцию, этот раскол в будущем выльется? Насколько прочно нынешнее положение вещей, несмотря на уверения о наступившей стабильности, это ещё вопрос*.

Готовность разорвать личные отношения из-за разницы в политических воззрениях, личные ссоры по этому поводу — это внутренняя, психологическая подкладка революций, их одновременно и условие, и следствие. Дело в том, что сейчас, после революции 1991 года, после слома прежнего уклада жизни и типа мышления, политическая культура в России формируется заново. Мы в каком-то смысле оказались на “голом месте”, и это вызвано хотя бы тем, что советское время не оставило ни после себя, ни вместо себя значимой политической философии, применимой к русским реалиям. Показателем того, что мы сейчас живём в идеологически неопределённой и неустойчивой среде, является широкий спектр предлагаемых идеологических рецептов дальнейших способов развития и организации страны. Россию видят то прямой наследницей Византийской империи, то органической частью Европы, то требуют превращения России в строго национальное государство русских.

Политическая культура, находящаяся на стадии становления, крайне неустойчива и, как следствие, подвержена самым разным влияниям. «Чёрно-белый», максималистский, непримиримый стиль мышления, характерный для некоторых маргинальных (на сегодняшний день) политических кружков, мо-

* Вспомним, что политические уверения в несомненном наличии чего-либо часто на самом деле означают скорее нехватку или отсутствие того, о безусловном существовании чего так много говорят.

жет при определенных условиях, особенно в случае какого-нибудь кризиса, опять воспроизвестись в широких масштабах.

Вообще в российской политике отчётливо заметен силовой аспект. Это было видно, например, по политической риторике на выборах в Государственную думу в 2007 году, когда в ход пошло словосочетание “враги Путина”. Статья “На смерть нацбола” в “Русском журнале” в декабре 2007 года, посвященная непонятной гибели члена НБП Юрия Червочкина, заканчивается словами: “Это политика, деточки. Здесь могут и убить”*. Г. Павловский говорит про себя: “Я вообще доволен тем, как славно подрался в политике. Сорок лет дрался, в разных компаниях”**.

Но не менее, если не более отчётливо пробивает себе дорогу и иная тенденция. Например, современный писатель Захар Прилепин в своей статье “Русские люди за длинным столом” пишет:

В любом случае в России, наверное, уже не будет Гражданской войны.

Ее так долго не было, что истины стали едины для всех русских людей, вот о чем я говорю. В последние времена мы слишком мало отличаемся друг от друга, чтобы истово ненавидеть.

Помню, в середине и конце 90-х годов мне дико хотелось убить, физически уничтожить нескольких человек, из числа, скажем условно, либералов, либеральных политиков, либеральных журналистов. Мне казалось, что они изо дня в день уничтожают то, что составляет меня, и мириться с их существованием нельзя.

Теперь я смотрю на этих людей почти с нежностью.

Они — одни из немногих, охраняющих то, что крепит и меня. С ужасом думаю: а если бы убил тогда?..

Притом что либерализм ненавижу по сей день как чуму***.

Видение всех русских, всех жителей России, сидящих вместе за общим, “длинным столом”, — подобная гражданская мистика очень нужна сейчас России. Такое видение, нашед-

* <http://www.russ.ru/content/view/full/54473>

** Беседа А. Проханова и Г. Павловского “Этажи веры”.

<http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/08/740/21.html>

*** З. Прилепин. Русские люди за длинным столом.

<http://www.nazlobu.ru/publications/print1394.htm>

шее выражение в публицистическом слове, — это жест примирения, призыв успокоиться и передохнуть после раздоров и усобиц, просто попытаться спокойно посмотреть друг на друга. Чем-то это видение напоминает стремление одного из отцов-основателей США Томаса Джефферсона сделать американцев “одной нацией во внешних делах и сохранить различие во внутренних”. З. Прилепин признает и за ненавидимыми им ранее либералами право на существование, право сидеть за тем же столом.

Но эта гражданская мистика, чтобы быть последовательной, должна получить свою историческую перспективу. За воображаемым общим столом должны собраться не только современники, но и все значимые исторические фигуры России, от далёких ныне Владимира Красное Солнышко и Ярослава Мудрого до Ивана Грозного и Петра Первого, от Андрея Рублёва, Серафима Саровского и Пушкина до Бенкендорфа и Победоносцева, от Аракчеева до Сперанского, от Николая Первого, Александра Второго и Николая Второго до Ленина и Сталина, как бы их исторические устремления и взгляды ни были противоположны друг другу, и каким бы поэтому невероятным ни казалось их совместное нахождение за одним воображаемым столом.

Далее, после небольшой следующей главы, мы сделаем переход к более общим, философским и историческим темам. В нашу задачу всё-таки не входит один только злободневный анализ и голая публицистика. Хотелось бы попробовать приоткрыть некую историческую и философскую перспективу касательно тем дружбы и политики в целом, куда, в частности, войдут рассуждения о судьбах института семьи во времена российской революции и Гражданской войны, об особенностях революционного и либерального сознания в исторической и современной России, о конфликтах между дружескими привязанностями и политическими ценностями в античности и др.

III

Еще один казус

как указание на те же вопросы

Здесь мы хотим процитировать один довольно длинный для Интернета текст, который в своём блоге на сайте *idiot.ru* разместил журналист и публицист Максим Кононенко. Как кажется, он во многом вызван той же эмоцией, которая послужила и первопричиной написания этой книги: удивление перед тем, как политические разногласия начинают мешать людям оставаться близкими знакомыми, даже просто разговаривать друг с другом. Написан приводимый ниже текст ясно и выразительно. Поэтому он служит хорошей иллюстрацией к тому, что автор данного сочинения хотел сказать в предыдущей главе “Введение в проблему”.

Предваряя текст М. Кононенко, скажем, что отсутствие разговора между разными политическими лагерями, между их представителями, означает, что они уже не хотят быть вместе, в одном политическом пространстве. По сути — это отказ от общего им мира. Ведь совместное бытие людей обеспечивает и утверждает общий им язык. Общий мир всякий миг вновь возникает и упрочивается там, где начинается и имеет место беседа. И если каждая страна — это свой мир, то невозможность разговора или подчёркнутый и демонстративный отказ от беседы, когда он становится типичен, ставит единство страны, само существование её мира под вопрос. Это значит, что составляющие её люди уже не понимают и не хотят понимать друг друга.

«Пару недель назад политический технолог Марина Литвинович написала в своем сетевом дневнике, как один ее старый знакомый на каком-то мероприятии испугался, что их могут сфотографировать вместе. “Меня же уволят за то, что я с оппозицией сижу”, — сказал знакомый Марины Литвинович и сбежал.

Неделю назад на благотворительном аукционе фонда Антона Носика та же самая Марина Литвинович, будучи тронута мной за локоток, коротко бросила “Привет” и... тоже сбегала. Мы знакомы с ней много лет, не виделись много месяцев, и нам вполне было о чем поговорить. Но Марина по какой-то причине не захотела этого делать со мной.

Осенью, когда я сказал, что для восстановления душевного комфорта матерям Беслана надо не по судебным заседаниям ходить, а родить новых детей, мой старинный приятель, писатель Сергей Кузнецов, отказался со мной разговаривать. Тот самый Сергей Кузнецов, с которым мы однажды вместе делали нашумевший гражданский интернет-проект “Это не моя война”. Сейчас Сергей уже отказался от своего обета — но все же несколько месяцев мы действительно делали вид, что не знаем друг друга, встречаясь на том или ином мероприятии.

В российской политической жизни происходит что-то странное. Давно знакомые люди, когда-то работавшие вместе, перестают разговаривать друг с другом по причине нахождения в разных лагерях. Причем не только идейные последователи той или иной политической концепции, а люди, занимающиеся политическими технологиями — то есть вообще достаточно (хоть и не конца) оторванные от жанра, в котором работает тот или иной заказчик.

Нам трудно представить, чтобы последователь одного религиозного учения не разговаривал бы с адептом другой религии. Такое, говорят, происходит в некоторых американских городах с католиками и баптистами, или в некоторых восточных странах с мусульманами и христианами — но не в России. В современной России религиозность никогда не была препятствием для взаимодействия людей. Быть может, это связано с вообще не очень важной ролью религии в жизни постсоветского человека. Но ведь и политика в жизни постсоветского человека никогда не играла столь уж большой роли — иначе мы не пережили бы последние двадцать лет. Почему же тогда последние несколько лет при совершенно, казалось бы, затихшей политической активности населения так изменили взаимоотношения тех, кто политику делает?

Легче всего предположить, что виной тому деньги. Адептам разных религий в общем случае нечего делить друг с другом.

Не так в политике — любой политик обслуживает чьи-то интересы, существует на чьи-то деньги, заказывает работу тому или иному политтехнологу. И вопрос о том, кому именно достанутся деньги инвестора, вполне может заставить политиков и технологов противостоять друг другу. Политики и технологи могут делать друг другу гадости, публично обвинять друг друга в самых разных грехах (самым тяжким из которых является, разумеется, сотрудничество с Кремлем), но все равно не очень понятно, почему это должно переноситься на личные взаимоотношения людей политических профессий.

Лично мне нечего делить ни с Мариной Литвинович, ни с Сергеем Кузнецовым. Сомневаюсь, что и тому человеку, который боялся фотографироваться с Мариной, было что с ней делить — у них сильно разные инвесторы и заказчики. Тем не менее происходит то, что происходит, — люди делают вид, что не знают друг друга, забывают о прошлом и совершенно не представляют себе будущего. Но ведь всем нам свойственно меняться. И когда я семь лет назад делал с Сергеем Кузнецовым проект “Это не моя война” — я так думал. Это действительно была не моя война. И когда Марина Литвинович работала в предвыборном штабе Владимира Путина — она тоже считала, что делает хорошее дело. Прошли годы, мы повзрослели. Я стал сторонником силового решения чеченской проблемы, осознавая, что любое силовое решение заставляет страдать множество невинных людей. Марина борется с Путиным, считая, что он губит Россию.

Все это можно понять. Но нельзя понять — почему это должно мешать нам разговаривать друг с другом?

Максим Кононенко (M-r Parker)*.

* <<http://www.idiot.ru/2006/03/09/vzaimootnosheniya/#more-566>>

IV

Политика, дружба и мир

Существуют два вида приятельных человеческих отношений, объединяющих и прочно располагающих людей по отношению друг к другу. Это дружба и любовь. Они пронизывают и скрепляют собой человеческое общество. Но каково их значение для политической сферы, для занятий политикой? Могут ли они быть истолкованы как идеал и одухотворяющий принцип определённых политических и общественных отношений?

Нам необходимо сначала попытаться отграничить дружбу от любви, любовь от дружбы. Ведь они — два вида взаимоотношений, которые постоянно сравнивают друг с другом и отличают друг от друга. Наверно, в жизни каждого человека случалось разбираться в том, какое чувство он испытывает к тому или иному человеку — любовь или дружбу. Дружба с кем-то может переходить в любовь, но этот переход всегда ощущается как скачок, радикальная смена характера отношений.

Слово «любовь» имеет самый широкий смысл, обнимая собой любые приятельные и тёплые отношения между людьми. Недаром древнегреческое слово *phil* значило не только дружбу, но и вообще привязанность, любовное отношение к тому, что мило. Поэтому вполне правомерно говорить и о *дружеской любви* между друзьями. Недаром латинские слова “любовь” и “дружба”, а то и *amicitia*, являются однокоренными вместе с глаголом *amare**. Но дружеская любовь всё же отличается от понятия любви, о котором мы будем говорить ниже. Дружеская любовь имеет, пусть в идеальном случае и исчезающе ма-

* Любить (лат.).

лый, но предел, который образован границей между друзьями как всё-таки разными людьми. Между ними при сколь угодно близких отношениях всё равно останется эта граница, в то время как любовь, в нашем смысле, способна преодолевать любые личностные границы, парадоксальным образом делая из разных субъектов одно существо.

И дружба, и любовь как два разных феномена, в свою очередь, многосложны или многосоставны. То, что обычно зовется дружбой, — это что-то вроде семейства разных видов дружб. Так же и с любовью. По Аристотелю, дружба бывает разной: из пользы, из удовольствия, из взаимной симпатии. И любовь называют разные отношения и чувства: эротические (чувственные), семейные, религиозные. Но между “семейством” разных дружб и “семейством” разных любовей есть важнейшие различия, отличающие первую “семью” от второй. Мы не стремимся найти одну-единственную сущность дружбы, как и любви, но скорее хотим описать то, как разные виды дружбы и любви проявляют или выявляют себя в человеческих отношениях, в человеческом мире.

Определяя значение дружбы или любви для политики, мы должны хотя бы предварительно очертить, **что** мы понимаем под политикой. Для нас — это участие во власти, прямое или косвенное (через выборное представительство), то есть возможность участия в управлении государством. В понятие политики включается и возможность влияния на власть путём публичного высказывания своего мнения или путём тайного, скрытого для посторонних глаз влияния.

Если исходить из двух идеальных или модельных государственных типов — государства-семьи и государства-политии — то именно второй тип декларирует возможность участия (прямого или косвенного, через представителей) всех своих граждан во власти, возможность их влияния на власть. В государстве-семье, которое возглавляет монарх или царь, власть принадлежит лишь узкому слою людей. Поэтому можно говорить, что государство-семья не политично, ведь в нём политика как участие во власти — удел очень немногих. Наиболее близки к самой верховной власти слуги монарха, дворянский слой — его воинская и социальная опора. Внутренняя основа служения монарху и государству, самого дворянского положения —

честь, заключающаяся прежде всего в верности своему господину.

Государство-семья неполитично также из-за отсутствия в нём публичной сферы и политических способов коммуникации. Имеются в виду свободный обмен мнениями по политическим вопросам, независимые от власти источники информации и т.д. Подданные в государстве-семье не могут попасть во власть или избирать власть, не обладают возможностью влиять на неё путём голосования на выборах или публичного высказывания своего мнения. При этом отношение монарха к своим подданным мыслится как отношение отца к детям. В таком государстве отношения, аналогичные семейным, санкционирует религия. Например, в “Пространном христианском катехизисе”, составленном митрополитом Филаретом в 1823 году, сказано:

В. Кто же заступает для нас место родителей?

О. *Государь и отечество*, потому что государство есть великое семейство, в котором Государь есть отец, а подданные — дети Государя и отечества*.

Подданные в государстве-семье должны любить монарха, как дети любят родителей. В основе идеального типа такого государства лежит чувство, аналогичное чувству семейной любви, а само государство представляется чем-то вроде огромной семьи во главе с отцом-правителем.

Что же касается дружбы, то её можно мыслить как этическую основу государства-политии. Государство-полития как идеальный тип — это союз равных, где власть периодически избирается на определенное время из числа этих равных и отвечает перед ними.

В истории идеальный тип государства-политии представлен двумя видами: это античный полис и современная либеральная демократия. И там и там государственная власть мыслится исходящей от народа. Он её единственный, исключительный источник и носитель, её суверен. И там и там любому

* «Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви». М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2006. С. 122.

гражданину дана возможность свободно высказываться по любому политическому вопросу. Однако, насколько второй вариант государства-политии действительно политичен, — это отдельная, обширнейшая тема для дискуссий. С этим напрямую связан вопрос, насколько понятие политической дружбы, выработанное в античности применительно к городу-государству, может быть применимо к современному государству демократического типа, которое, хотя и считается преемником и продолжателем традиций античного полиса, всё же сильно от него отличается в некоторых важных аспектах.

По сравнению с античным городом-государством современная либеральная демократия в смысле политичности часто рассматривается как содержащая в себе сущностный изъян. Вследствие механизмов делегирования властных полномочий и представительства, возникающих из-за того, что все граждане не могут принимать непосредственное участие в управлении государством (современные государства с их массами населения — это не небольшой античный полис с несколькими тысячами, а то и сотнями полноправных граждан*), государство выделяется в отдельный аппарат, существуя отдельно от общества. В то же время гражданская община в античном полисе скорее объединяла в себе и государство, и общество в их современных значениях. Там существовала непосредственная демократия, “демократия малых пространств” (Солженицын), где решающую власть имели народные собрания, а не представительские парламенты.

В современном же типе государства-политии имеет место феномен *отчуждения* государства от подавляющего большинства граждан. Государство начинает функционировать в ос-

* Например, в Древних Афинах все полноправные граждане принимали непосредственное участие в заседаниях высшего органа власти — Народного собрания, где решались самые важные вопросы государственной жизни. По подсчётам некоторых учёных, около 70% всех афинян в течение своей жизни бывали членами другого важного органа власти — Совета (Буле), который готовил заседания Народного собрания посредством обсуждения и составления будущего решения, следил за соблюдением законов, контролировал финансы, общественные работы, религиозную жизнь и др. Также в Афинах из числа граждан избиралось до 700 магистратов (см.: Античная демократия в свидетельствах современников. М., 1996. С. 21–23).

новном лишь как совокупность бюрократических институтов, призванных обслуживать витальные потребности населения, а у людей, ведущих гедонистический, потребительский образ жизни, пропадает интерес к реальному участию в политической жизни.

Отчуждение государства и власти от общества означает, в частности, выделение профессионального клана политиков. Население ставится перед необходимостью выбирать лишь между той или иной группой политиков. Подлинный выбор, как говорят критики либеральной демократии, в её политической системе отсутствует. Победить могут, как в США, либо только республиканцы, либо только демократы. Все остальные политические силы не могут всерьёз претендовать на власть, и происходит это не столько из-за того, что только эти две партии лучше остальных выражают так называемое общественное мнение и могут лучше соответствовать требованиям большинства, а скорее из-за того, что это мнение и эти требования они сами и *формируют*. А это уже означает реальное политическое неравенство, неравный доступ к власти — в отличие от равенства формального, юридического.

Феномен отчуждения государства от общества заставляет формулировать основную проблему представительской демократии как проблему контроля власти. Разделение властей — способ организовать такой контроль, чтобы ни одна из так называемых ветвей власти не могла приобрести главенствующее значение и узурпировать место народа, единственного декларируемого суверена при демократии.

Феномен отчуждения или просто безразличия имеет силу не только в отношении граждан к государству, но и в отношениях между самими гражданами. В современных городах скученность населения и теснота жизни растёт параллельно чувству отчуждённости. Чем более тесно живут люди, тем всё более чужими они начинают становиться друг другу.

Но можно ли тогда говорить о политической дружбе в современной либеральной демократии? Дружба предполагает эмоциональную вовлечённость, хотя бы личное знакомство. В каком смысле друзьями могут быть признаны незнакомые друг с другом люди?

Но тут вступает в силу то, что по Аристотелю определяющий признак политической дружбы — это $\tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\iota\alpha$, то есть “единомыслие”, “согласие” между гражданами относительно политического порядка их государства. Это единомыслие выражается в том, что “граждане согласны между собою относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение одним и тем же вещам, и делают то, что приняли сообща... Например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными... В том единомыслие... чтобы имели в виду также одних и тех же лиц, как бывает, например, когда и народ, и добрые граждане думают, что начальствовать следует лучшим, ведь так все получают что хотят” (НЭ 1167 а 26 — 1167 в 2).

Именно в аспекте согласия по поводу власти и политического порядка понятие политической дружбы обладает значением, выходящим за временные границы античного полиса, что позволяет распространять его и на современное государство демократического типа. Оно плюралистично, состоит из разных политических субъектов. В идеале в современном либеральном государстве мнение каждого, даже отдельно взятого гражданина имеет вес и значение по меньшей мере как один голос при выборах власти, хотя, конечно, на политической арене действуют иные субъекты, нежели отдельно взятый индивидум. Тогда понятие политической дружбы может выражать и “меру добронравия политического общения”*, и то, насколько удаётся гармонизировать, учитывать и согласовывать интересы различных политических сил, субъектов, и то, насколько они все сами довольны друг другом и сложившимся порядком.

Одно из основных отличий античного полиса от современной либеральной демократии обычно видят в том, что в нём отсутствовали представления о правах личности и свобода частной жизни. Свобода в древних полисах понималась преимущественно в политическом смысле — как свобода участвовать в Народном собрании и занимать выборные должности, как возможность для народа участвовать во власти. Но полис, гражданская община обладала полной властью в отношении отдель-

* А. Гусейнов. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 401.

но взятого гражданина, регламентировала его частную и религиозную жизнь. В современном же либеральном государстве понятия “прав личности” словно очерчивают ту территорию, в границы которой никто не имеет права вторгаться, в том числе и государственная власть, где лишь сам человек волен принимать решения, где только он сам управляет своей жизнью.

Однако, на наш взгляд, понятие прав личности и идеология либерализма на новом уровне продолжают традиции античного государства-политии вот в каком смысле. Государство-полития — это попытка человека устроиться своими силами на Земле, на основании собственного разума. Идея демократии проистекает из того, что только сам народ имеет право решать, как ему жить, что лишь он сам большинством голосов вправе управлять собой и обустривать свою жизнь. Но в современных условиях самоуправление народа в целом может осуществляться лишь через представителей (представительская демократия). Народовластие теряет свой непосредственный характер и, более того, в глазах многих критиков либерализма превращается в фикцию. Но преемственность современной либеральной демократии в отношении античного полиса, на наш взгляд, состоит в том, что в ней самоуправление, возможность и право лишь своими силами и своим разумом строить свою жизнь передаётся из “общего” на индивидуальный уровень, непосредственно самому отдельно взятому человеку. Понятие прав личности должно словно очертить или обозначить границы территории, где только сам индивид решает, как ему жить. Раз непосредственно общее, объёмлющее всех граждан самоуправление невозможно, то пусть оно реализуется на новом уровне, отдельно взятым человеком в отведённых ему понятием прав личности границах.

Кроме того, если не идеализировать античный полис, то можно увидеть, что античный город-государство его современники во многом критиковали за те же недостатки и изъяны, за какие критикуют и сегодняшнее либеральное государство. Например, то, что демократия — это лишь видимость, которая прикрывает власть немногих лиц, говорили ещё древние авторы. Так, про древние Афины времён Перикла древнегреческий историк Фукидид в своей “Истории Пелопонесской войны” писал: “По имени это была демократия, на деле же власть при-

надлежала первому гражданину” (Фукидид, II, 65, 9). Ведь Перикл более тридцати лет почти единолично правил Афинами. То есть и в древних демократических Афинах был слой профессиональных политиков, из которых только и формировалась власть, что означает реальное политическое неравенство.

Была там и своего рода медиакратия, только место сегодняшних СМИ, которые формируют общественное мнение в нужном властным кланам русле, занимали ораторы-демагоги. Собрание граждан превращалось в толпу, которая становилась их игрушкой. Они манипулировали ею к своей выгоде, как сегодня могут манипулировать обществом влиятельные СМИ. Да и далеко не каждый мог быть действительно услышан своими согражданами. Уже тогда своего рода медийным, публичным пространством правило нечто аналогичное современному *формату*. По Платону, демократия устроена так, что она подспудно подразумевает жёсткие ограничения для возможности говорить публично, быть услышанным всеми согражданами. Такой порядок отстраняет тех, кто не вписывается в рамки допускаемого системой:

Самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе*.

Публичное пространство здесь выглядит лишь как арена, на которой развёртывается борьба групповых корыстных интересов. Авторы послесловия к книге “Античная демократия в свидетельствах современников” пишут: “Мы достаточно смело можем утверждать: лозунг “Что хорошо для Джeneral Моторс, хорошо и для Америки” в самой своей сути родился уже в условиях Древней Греции”**.

* * *

Если, как это имеет место в государстве-политии, считать главными политическими ценностями *справедливость, понимаемую на основе равенства, и свободу*, а также нахождение

* Платон. Государство. 564 е.

** Античная демократия в свидетельствах современников. М.: Ладомир, 1996. С. 238.

нужного баланса между ними, то дружба оказывается аналогична политике в том, что она также возникает и строится на основе этих ценностей. Дружбы завязываются свободно, на основе личного выбора. В то же время между друзьями всегда должно соблюдаться что-то вроде справедливости, равенства. Любовь же обладает принуждающей силой. Она гораздо более иррациональное чувство, нежели дружба. В чувственной любви или любви семейной дает о себе знать какая-то необходимость. Любовь в большей степени связывает и обязывает, чем дружба. В религии, связывающей любовью Бога и человека, человек — это “раб Божий”. В “Лестнице” преподобного Иоанна друзья Бога не люди, а ангелы, “собственно умные и бес-телесные существа, его окружающие”. А вот “истинные рабы его — все те, которые неленостно и неослабно исполняют волю Его”*.

Критерий справедливости или равенства также не является в любви определяющим. Более того, например, нормальные семейные отношения возможны только на основе иерархии, неравенства: отношения между родителями и детьми, между старшими и младшими в принципе не могут быть отношениями равных. И если старший член семьи несправедливо относится к младшему, то это осложняет их отношения, может даже поставить их под вопрос, вызвать бунт, но все же проявленная несправедливость очень редко влечет за собой полный разрыв семейных отношений.

Любовь способна не обращать внимания на несправедливость или неравенство. Любящий может в силу своего чувства прощать любимому в отношении себя несправедливые поступки.

Если высшей добродетелью политика или человека власти считать справедливость, то это имеет большее значение для государства-политии. Ведь это оно, а не государство-семья как идеальный тип, строится на основе исходного равенства между согражданами. Хотя, конечно, от властителя в государстве-семье также будет запрашиваться справедливость. Любой политик или властитель в принципе не должен прощать несправедливость, допущенную не только по отношению к нему

* “Лестница преподобного Иоанна”. Сергиев Посад, 1908. С. 1.

самому, но и по отношению к другим, подвластным ему людям. Властитель

в качестве моральной личности относится здесь уже не просто к другому, но к *отношению между другими*. И всюду, где встает вопрос о таком “отношении к отношению”, добродетель справедливости выше всех других добродетелей и должна безусловным образом предпочитаться им. Я не могу быть щедрым по отношению к чужому добру и прощающим по отношению к чужой обиде*.

Справедливость в государстве-семье понимается скорее противоположно тому, как она понимается в государстве-политии: не на основе равенства, а как изначальное освящённое неравенство, санкционированная свыше иерархия. Это неравенство справедливо, и поэтому разным сословиям соответствуют разные привилегии и разные обязанности. И властитель тут, так сказать, “гарант” и защитник этих привилегий и обязанностей.

В свете намеченной неполитичности любви как этического основания государства-семьи попробуем дать вводное феноменологическое описание того, чем дружба и любовь (семейство дружб и семейство любовей) отличаются друг от друга как таковые, откуда должно стать ещё понятнее, почему любовь, в отличие от дружбы, мыслится нами как преимущественно неполитичное отношение.

У дружбы деятельная природа, которая требует постоянного общения между друзьями (“многие дружбы расторгла нехватка беседы”) и, соответственно, постоянных внешних проявлений. Дружба, как и политика, существует лишь через поступок или действие. И та, и другая всегда выражены в действии. Более того, в отличие от любви, дружба вообще не находит нужным скрываться от посторонних глаз и не боится выставления напоказ. Конечно, в любой дружбе существуют секреты, не предназначенные для чужих глаз и ушей, но сама дружба, в отличие от любви, как правило, не является секретом. В самом факте ее существования нет тайны, ощущения такой интимной глубины, как в любви. Любовь же, религиоз-

* Э. Ю. Соловьев. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 213.

ная или чувственная, безмирна, влечёт за собой потерю мира, его забвение.

Дружба способна найти свое адекватное выражение в словах и поступках, причём в большей степени в поступках, чем в словах. Ведь и в дружбе, как в любых человеческих отношениях, присутствует недосказанность, пространство молчания как некая глубина или основа, придающая им серьёзность и настоящность. Друзья полагаются не столько на слова, сколько на способность вести себя по-дружески. Дружба базируется на доверии, которое оказывается другу в том, что он способен на поступок, на веру в способность друга совершить поступок. Но во внутреннем дружеском настроении в отличие от настроения любовного гораздо меньше чего-то невыразимого в слове и в действии. О мистичности дружбы говорили лишь религиозные авторы*, но они сближали её с христианской “любовью к ближнему”, а такая любовь не избирательна. Она равнонаправлена и относится ко всем. Она уже не та дружба, которую знают по опыту мира.

Дружба, в отличие от любви, не созерцательна. Она является деятельной по самой своей природе. Друг не может довольствоваться созерцанием своего друга, в то время как любящий может быть всецело поглощен восторженным и благоговейным, иногда скрытым от окружающих молчаливым созерцанием объекта своей любви.

Если у любви есть таинственное измерение, которое не совпадает ни с произносимыми словами, ни даже с поступками, то в случае с дружбой такая постановка вопроса (что у дружбы существует какая-то принципиально невыразимая в слове и даже в поступке глубина) будет восприниматься как перевод дружеских отношений в какой-то другой регистр. На тему дружбы существует множество прекрасных стихов, но ни один поэт не писал, что дружба настолько прекрасна и таинственна, что ее невозможно выразить в словах или делах. Иное в случае с любовью. Один из частых мотивов любовной поэзии тот, что никакие слова не способны передать суть любви.

Парадоксальность природы любви, доведенной до своего идеального предела, выражают библейские слова: “Ибо сказа-

* Например, о. Павел Флоренский в “Столпе и утверждении истины”.

но: два будут одна плоть” (1 Кор. 6:16), а также “потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть” (Бытие. 2:24). Нарочитая парадоксальность этих высказываний возникает из-за того, что мужчина и женщина, существа двух *разных* полов, мыслятся как одно тело, одна плоть. Но **как** два разных человека могут стать *одним* существом?

В русском языке слово “пол” родственно слову “половина”. Похожим образом и латинское слово *sexus* (“пол”) одного корня с глаголом *secare* (“усекать”, “отрезать”). Пол, мужской или женский, — это словно бы отсечённая, отрезанная часть единого ранее целого.

В этом смысле дружба не заходит так далеко: “На вопрос, что есть друг, он (Аристотель) ответил: “*Одна душа в двух телах*” (Диоген Лаэртский, “О жизни, учениях и изречения великих философов”, V, 20). Это замечание об одной душе в двух телах ставит предел дружескому единству. Друзья всё же остаются разными людьми, даже при самой тесной дружбе. Их слиянию в одно существо препятствует хотя бы их телесная разница как непреходимая граница. Любовь же в своем идеальном замысле таинственным образом призвана объединить двоих (многих) в одно существо. Ведь между любовью эротической, семейной и любовью религиозной, при всех их глубоких различиях есть очевидное структурное сходство: слияние разных субъектов в единое целое как ее идеальный предел. Любовное единение толкуется, по аналогии с единством телесным, как новое, более истинное “сверхприродное” тело. Так в христианстве церковь толкуется как Единое Тело Христово, как Невеста Христа.

В религии возможны разные градации единства между верующими, но в организационном плане все они будут строиться на основе модели семьи и семейных отношений (муж-жена, родители-дети, братья-сестры). Модель семьи — это модель такого тесного единства, что его приходится мыслить уже при помощи телесных аналогий. Верующие — это не друзья, но те, кто возлюбил Бога и друг друга как себя самого. Эта любовь объединила их как братьев и сестер. Христианская община в раннем христианстве мыслилась как единое тело, *corpus*, члены которого состоят во взаимоотношениях братьев од-

ной семьи. Но это не та дружба, которую мы знаем в мире. Поэтому неслучайно Фома Аквинский говорил: *amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem* (друзья не требуются для совершенного блаженства).

Любовь предполагает слияние разных субъектов и разных позиций в единое целое. В то же время условие политических отношений — наличие множества различных субъектов с различными позициями. Политика — это совокупность отношений между *разными людьми по поводу их общих дел*: слова, обращённые к другим, и поступки, возможные лишь при наличии других. Как сказала Ханна Арендт, “жизнь с другими, имеющими свои, отличающиеся от ваших, интересы, есть условие политики, которое нельзя отбросить, не отбрасывая политику как таковую”*. Но если идеальный предел любви — это слияние в единое целое, то необходимое условие политики (множество разных субъектов) в ней тогда отсутствует.

В силу необходимости наличия разных субъектов для того, чтобы отношения можно было признать политическими, таковыми следует считать отношения в публичной сфере в государстве-политии, а также международные отношения между разными, в том числе неполитическими государствами-семьями, где страны, словно громадные семьи, сталкиваются друг с другом на международной арене. Политика как таковая своим необходимым условием подразумевает наличие *разных* субъектов, *разных* позиций и перспектив, имеющих притязания и силу для участия во власти, наведения порядка внутри страны или между разными странами.

Таким образом, дружба отличается от любви главным образом не просто тем, что в ней отсутствует вожделение, желание интимной близости (хотя и этим тоже). Уравнение дружба — это “любовь минус вожделение” неверно, потому что делает из дружбы некое несовершенное подобие любви, в то время как это, при всём их сходстве, всё-таки две разные силы и способности души, два разных способа взаимоотношений.

Вожделение, желание интимной близости — ограниченное временем и пространством проявление на “низшем” уровне

* Цит. по: Ханна Арендт и евреи: “Я просто принадлежу к ним”.
http://www.russ.ru/book/hanna_arendt_i_evrei_ya_prosto_prinadlezhu_k_nim

стремления к настолько тесному слиянию в единое целое, телесному и духовному одновременно, что никаких двух уже не остается. В дружбе же, несмотря ни на какое дружеское единение, обязательно присутствует множественность и граница между друзьями. Она проложена хотя бы природой, телесно. Духовное единство друзей (одна душа в двух телах) предполагает, что друзья полностью должны доверять друг другу. Высшая степень дружеского доверия — доверить другу свою жизнь, а также отдать свою жизнь «за други своя». Но в дружбе, даже при ощущении полного духовного единства и полного доверия, друг все равно останется другим. Русская поговорка фиксирует: *“Друг он мой, да ум у него свой”*. Игра слов друг-другой в русском языке неслучайна. В то же время в семейных отношениях муж может сказать про жену, что он уже не отделяет ее от себя, и это высказывание при всей его парадоксальности не будет ощущаться как нарушение какой-то внутренней грамматики человеческих отношений.

Любовь может мыслиться как такое слияние двух “я” в одну личность, при котором происходит их диффузия, исчезновение границ между разными “я”. Разные “я” тогда понимаются скорее как половинки некоей телесно-единой личности (см. знаменитую речь Аристофана в диалоге Платона “Пир”), а не как союз разных личностей, или разных “я”, между которыми, несмотря на их единство, существует и граница.

Поэтому любовь не критична, способна простить очень многое, иногда даже предательство, что вряд ли возможно в случае с дружбой. Друг тоже может многое прощать своему другу. Однако есть некая грань, за которой прощение в дружбе становится практически невозможным. Другу будут прощать как самому себе, пока в друге будут видеть равного себе, как говорил Аристотель, в достоинстве и добродетели. Этим дружба отличается от родственных или семейных отношений. Например, кто-то узнал, что его друг украл у него деньги. Никакое доверие между этими людьми становится уже невозможно. Вряд ли они будут дружить дальше. А в семейных или родственных отношениях случается, что ребенок у родителей или брат у брата, или жена у мужа тайком берёт деньги, но их родственные отношения из-за этого не могут прекратиться. Возможно сильное охлаждение этих отношений, но не их разрыв. Дружба гораздо

больше, чем любовь или семейные отношения, базируется на доверии, на том, что в ней полагаются на чужую честность, и она становится невозможной, если доверие будет обмануто.

Поэтому любовь по сравнению с дружбой может представлять даже как нечто аморальное. Вообще в любви гораздо больше телесного, материального, “низкого”, чем в дружбе. Она доходит до телесного единства, сплетения и слияния тел, не только умов, в одно тело, в один “корпус”. Так же и родственные отношения берут свой исток из телесного единства, поскольку родственники произошли от общих предков.

Вследствие того, что дружба — это духовный союз, но не телесный, она отношение более идеалистическое, более возвышенное, чем любовь. В то же время дружба не такое глубокое отношение, не достающее до самого человеческого “низа”. В любви правит ее внерациональная, таинственная, непрозрачная глубина. В случае любви эротической женщина для влюбленного является кем-то вроде божества. Но трудно себе представить религию дружбы, чтобы друг мечтал “утонуть” в своем друге, слиться с ним в одно целое, хотя было и такое. В истории культуры очень тесно сближали дружбу и любовь романтики. По определению Ф. Шлегеля, “дружба есть “частичный брак”, а любовь — это дружба со всех сторон и во всех направлениях, универсальная дружба”. Романтический канон дружбы требовал сентиментальной откровенности между друзьями, повышенной экспрессивности при выражении чувств, увязывая “истинную дружбу” с юностью, периодом жизни, когда человек интенсивнее всего общается со сверстниками. Однако такое увязывание подспудно содержит и намёк на преходящий и иллюзорный характер дружбы. Невозможно всю жизнь поддерживать такую интенсивность дружеских чувств и дружеского общения, как в юности. “Я открыл сегодня, что дружба длится еще меньше, чем любовь”, — писал К. А. Фарнхаген фон Энзе, один из представителей немецкого романтизма*. Типичная картина — это разочаровавшийся с возрастом в дружбе романтик, для которого все пылкие дружеские излияния и чувства оказались миражом или обманом.

* Цит. по: И. Кон. Дружба: Этико-психологический очерк. М.: Издательство политической литературы, 1988. С. 108.

Уже само словосочетание “религия дружбы” отдает чрезмерной аффектированностью. Дружбу ценят, ею дорожат, но ей не поклоняются до самозабвения и самоуничужения, как это возможно в случае с любовью. Ведь тот, кто любит, может признавать объект своей любви как стоящий неизмеримо выше себя, в то время как дружба подразумевает равные отношения. Если отношения, считающиеся дружескими, содержат в себе ощутимый элемент неравенства, то это некая мина, которая с высокой степенью вероятности когда-нибудь их подорвёт. В то же время для любовных или семейных отношений неравенство партнеров не является помехой.

Отличие дружбы от любви также и в том, что невозможно кого-то тайно или безответно считать своим другом, в то время как существует тайная или безответная любовь. Дружба может быть только взаимной, а любовь также и односторонней, только созерцательной, “на расстоянии”: любящий человек может даже ни разу “не прикоснуться” к объекту своей любви. Бывает односторонняя, безответная любовь, любовь без взаимности, но не может быть не взаимной дружбы.

* * *

Существует нечто общее между государством-политией, сферой политического или публичного в нем и природой дружеских отношений, человеческой дружбой.

Занятия политикой в государстве-политии — это доступная в идеале всем согражданам забота об общем для всех них мире*. Когда решают заняться государственными или политическими делами, то из своего отдельного существования обращаются к общему всем людям миру, к вопросу о том, как наиболее правильно устроить совместное бытие людей. Сфера политики создает некий общий мир между людьми, который можно обозначить как единство во множестве. Но эту же формулу “единство во множестве” можно применить и к дружеским отношениям.

Обычно считается, что, как и любовь, дружба в отличие от политики или публичной сферы принадлежит области, которую принято называть “личными взаимоотношениями”, по

* Х. Арндт. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 32–103.

своей сути неформальными и избирательными. Ведь в дружеский союз объединяются на основе личных симпатий. С кем мне дружить — выбираю только я, это только мое дело. Круг друзей всегда немногочисленен. Друзья создают свой особый, замкнутый для других мир, в который трудно войти постороннему.

Но особенность дружеских отношений и в том, что они как бы всегда на виду. Их не принято стесняться. Друзья не скрывают своей дружбы от посторонних глаз. Для любящих же свойственно словно бы уходить из мира, “выключаться” из него. Например, община верующих, объединённых любовью к Богу, выпадает из общего всем мира. В повседневном общении прямо поставленный вопрос о том, кого ты любишь, выглядит не совсем приличным. Но не принято стесняться вопроса о том, кто твои друзья. То есть сам факт дружбы принадлежит миру.

Друзья своей дружбой создают свой отдельный, “маленький” мир на фоне мира большого, а не закрываются от мира вообще, как любящие. И их “маленький” мир — это их опора и поддержка для жизни и действий в “большом мире”. Мир вообще — это действительность, которая складывается на перекрестье разных интересов и взглядов вокруг одного и того же, где это одно и то же может предстать в разных аспектах, не теряя при этом единственности своего существования. Со всем разные люди становятся интересны и близки друг другу, не теряя при этом своей “разности” и сохраняя меж собой дистанцию, пусть хотя бы самую минимальную (в то время как любовь в своём пределе стремится к уничтожению дистанции, её снятию).

Благодаря друзьям я могу видеть события и вещи мира не только со своей точки зрения. Как писал поэт Николай Гумилев, “мир лишь луч от лика друга, все иное — тень его”. Вещи и предметы благодаря дружескому общению становятся более объемными, многогранными, хотя, может быть, и теряют при этом в глубине и таинственности. Дружба словно выводит человека на поверхность существования, погружает его в интенсивное общение ради общения. Так и публичному, политическому миру свойственны поверхностность и чрезмерное увлечение общением, даже злоупотребление словом, речью.

Слово “мир”, имеющее в русском языке несколько значений, в дореволюционной орфографии соответственно и писалось по-разному. “Мирь” через «и широкое» означал отсутствие войны или вражды, согласие, покой, лад. “Мірь” через “і десятеричное” имел сразу два смысла: он одновременно означал и вселенную, мир в целом, и человеческое общество. Словом “мірь” называли деревенскую общину. Для нас важно это различие “міра” и “мира”, которому раньше на письме помогала орфография. Русский язык объединил эти два значения, в то время как в иностранных языках они разнесены: world и peace, Der Frieden и Die Welt, la pace и il mondo и т.д.

Дружба дарит человеку такие отношения, которые соответствуют обоим смыслам русского слова “мир”. Эти смыслы тесно связаны друг с другом, но необязательно всегда выступают вместе. В міре, человеческом обществе, например, может господствовать отношение безразличия людей друг к другу. В феномене же дружбы эти два смысла (согласие и человеческое множество) присутствуют одновременно. Поэтому мы и повторяем вслед за Аристотелем, только уже по поводу дружбы, что она (как и государство-полития в своём идеале) — это не только единство, но и множество.

По поводу дружбы даже говорят о её индивидуалистической природе, “проявляющейся как в свободе выбора друзей, так и в чувстве собственной полноценности, обретаемом в этом специфическом социальном отношении”*. Действительно, друзей себе, в отличие от родственников, выбирают свободно, руководствуясь лишь своими симпатиями. Также правда и то, что обычно человек, имеющий друзей, чувствует себя увереннее в жизни, нежели человек, не могущий их найти или удержать. Однако в случае с дружбой так называемая индивидуалистичность — лишь одна из её сторон. Афористичная формула друзей-мушкетеров у Александра Дюма — “Один за всех, и все за одного” — отражает невозможность определить природу дружеских отношений с позиций только индивидуализма или только коллективизма. Первая часть формулы,

* Д. Дождев. Основание защиты владения в римском праве. М.: Институт государства и права РАН, 1996. С. 135.

“Один за всех”, говорит о том, что дружеское сообщество под-держивается свободным решением и поступками каждого в отдельности в такой же степени, в какой каждый в свою оче-редь опирается на соединенную волю и поддержку своих дру-зей: “Все за одного”! И единство, и множественность тут рав-но важны.

Выйти в мир как мирь, оказаться на перекрестье разных взоров и тем самым обрести действительность можно разны-ми способами. Детская дружба — один из первых по времени и самых приятных в жизни каждого человека способов вклю-чения в мир, его познания. Детское общение с приятелями — это первый опыт полноценного общения с другими людьми, первый опыт поиска взаимопонимания.

Замечено, что дети вообще описывают симпатичных им свер-стников детальнее, используя больший набор характеристик, чем тех, кого они не любят. О нелюбимом сверстнике достаточно ска-зать “он подлый”, тогда как симпатичному человеку характери-сти-ки даются с известной долей обоснования. В этом смысле дружба служит *своеобразной школой человековедения* (курсив мой. — Ю. П.), в отличие от вражды, которая может довольствоваться немногими стереотипами*.

Дружба дает не только опыт мира, но и опыт мира в смыс-ле обретения согласия, лада. Дружеское общение — это мирь, в котором царит мирь. В ней не только происходит ознако-мление с иными перспективами, но и одновременно обретают опыт согласия, лада с ними. Ранее вроде бы чужие друг другу люди могут оказаться в ладу, в согласии.

Опытом мира как лада или гармонии является и счаст-ливая семья (“Все счастливые семьи похожи друг на дру-га, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему.” — Л. Н. Толстой). Но семейный опыт не является опытом, в котором одновременно дается мир как мирь, как встреча или перекрестье разных аспектов, взглядов вокруг одного и того же. Это скорее надежное место для того, чтобы укрыться от испытаний и треволнений мира (мира) в кругу своих. В мир (мирь) члены семьи скорее должны выступать как одно лицо,

* И. Кон. Цит. соч. С. 203.

в то время как в дружбе между друзьями всегда сохраняется дистанция, поскольку они остаются *разными* лицами. Счастливая семья даёт опыт только мира как лада, гармонии, но не мира.

Увиденность и услышанность другими получает свою значимость от того факта, что каждый смотрит и слушает с какой-то другой позиции. Это как раз и есть смысл публичного сосуществования, в сравнении с которым самая богатая и удовлетворяющая семейная жизнь может предложить лишь распространение и размножение собственной позиции и присущих ей аспектов и перспектив... Этот семейный “мир” никогда не сможет заместить действительность, возникающую из совокупной суммы аспектов, какие предмет в своей идентичности предлагает некоему множеству наблюдателей*.

Если дружба и политика в государстве-политии, каждые в своём особенном смысле, создают общий мир, то и дружба, и политика — это мировые, мирские отношения, основанные на естественных или “посюсторонних” ценностях. Дружеское веселье, совместные предприятия друзей — это земные, мирские радости. Для последовательного религиозного сознания представления о самоценности и первостепенности дружбы вряд ли возможны. По мнению религиозных мыслителей (например, Августина), дружба опасна тем, что слишком сильная дружеская привязанность к какому-то конкретному человеку отвлекает от мыслей о Боге и спасении, побуждает слишком сильно любить смертное существо, словно оно бессмертно.

Составляющие дружбы — это удовольствия и польза, получаемые от неё. Без веселья и смеха, как и без взаимопомощи и взаимной полезности, не бывает полноценного дружеского общения. Но относящиеся к сфере земных дел радость и польза второстепенны для религиозного сознания и даже опасны, если своей интенсивностью они могут отвлечь от главной задачи христианина — спасения души. Пусть Лазарь в Писании назван другом Иисуса Христа (Ев. от Иоанна, 11; 11). Также Христос в Евангелии от Иоанна называет апостолов своими друзьями: “Вы друзья Мои, если исполняете то,

* Х. Арендт. *Vita activa...* С. 75.

что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает то, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего” (Ев. от Иоанна, 15; 14–15). Но это в лучшем случае лишь один из аспектов отношений между Христом и апостолами. Божественная полнота включает в себя и дружеские отношения, не исключая вообще ничего, тем более что дружба — одно из двух главных благих человеческих взаимоотношений и чувств. Но главное содержание отношений Христа и апостолов всё-таки вряд ли может быть описано как преимущественно дружба. Не случайно также и то, что Иисус Христос назвал апостолов своими “друзьями” лишь перед расставанием с ними в земной жизни, на самом пороге своей крестной муки. Это было скорее ободряющее напутствие оставляемым не сворачивать с пути, а не призыв к дружескому общению в дальнейшем, потому что земного общения им уже отпущено не было.

Как писала Ханна Арендт, Аристотель считал дружбу одним из основных условий для существования и благополучия полиса в том числе потому, что для греков *сущность дружбы заключалась в разговоре*. По её мнению, они считали, что именно разговор, постоянное собеседование объединяет граждан в полис, в политическое общение. Более того, Арендт утверждает, что именно разговор делает мир человеческим, человеческим:

В разговоре проявляется политическая значимость дружбы и присущей ей человечности. Такая беседа (в отличие от интимного разговора, в котором индивидуальные души говорят о себе), пусть и пронизанная удовольствием от присутствия друга, относится к общему миру, который остаётся “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 нём 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. Всё, 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*.

Тезис о *человеческом* разговоре, разговоре *между людьми* как о сущности дружбы подчёркивает её земной характер. Какой разговор *на равных* возможен с Богом? Разговор с Богом возможен, но это страшное, экстремальное испытание, то, что, например, выпало библейскому Иову. Это не тот разговор, который делает мир привычно человеческим, знакомым и устроенным.

Политика разделяет такое определяющее для религиозного сознания свойство мира, как его текучесть и конечность, преходящесть. Элементарное внимание к области политического позволяет заметить быстротекущую смену политических проблем и популярных имён. То, что волновало, скажем, лет десять назад, сейчас уже забылось или кажется малозначительным. Бросается в глаза быстрая смена известных политических фигур. При вспоминании популярных политиков даже не очень далёкого прошлого посещает чувство какой-то неловкости: если сейчас эти люди меня совершенно не волнуют, то почему же их деяния и слова так задевали меня в прошлом?

С точки зрения религии, ориентированной на вечность, а не на земное бессмертие (как делящаяся у потомков память о славных политических деяниях), политика исходит из забот о земном и является поэтому в конечном итоге “суею сует”. Политическое для религиозного сознания не затрагивает самой глубины человеческого существования, не исчерпывает и в принципе не может исчерпать тайну человека, смысла его жизни. Религия стремится заглянуть по ту сторону земной жизни. Если занятия политикой означают обращение к общему, совместному бытию людей, то религия обращена к отдельной душе и имеет своей перспективой вечность. В этой перспективе занятия политикой не могут восприниматься как дела первостепенной важности.

* Х. Арендт. Люди в тёмные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 35–36.

“Каждый умирает в одиночку” в том числе и потому, что умирающий навсегда покидает совместный мир людей. Только в нём могут иметь место политика и политические проблемы. Как бесподобно иронично заметил кто-то, “умирая, человек перестаёт быть членом общества”.

В отличие от религиозного самоотречения и жертвенности нереальна совершенно бескорыстная, альтруистическая политика. Первейшим требованием в политике является собственная безопасность и нужные для неё ресурсы, силы. Поэтому политика — это помимо прочего обязательно борьба за мирские, “материальные” объекты и ценности: за территорию, за природные ресурсы, за власть и влияние и проч. В политике очень важны чувства собственной силы и достоинства, гордости. Всякая мирская (особенно политическая) деятельность неотделима от поиска почёта и славы, а значит, уже в силу этого её нельзя считать бескорыстной.

Ввиду вышеизложенного любовь как идеал для политических отношений между гражданами в государстве-политии не подходит, не работает. Такой идеал требовал бы от всех граждан стремиться к такому единству, чтобы в идеальном пределе думать, чувствовать и желать словно один человек. Но любовь, принятая как руководящий одухотворяющий принцип политической деятельности, не соответствует плюралистичности как коренному свойству государства-политии. Политику в нём создаёт *разность* субъектов. Любовь же стремится в пределе устранить дистанцию или разницу между людьми, а значит, и всю область политического общения со всеми его плюсами и минусами. Любовь как политический принцип заставила бы воспринимать всех сограждан в пределе как *одного человека* или, в ослабленном варианте, как членов одной обширной семьи. Но это не отвечает миру (миру) государства-политии как перекрестью, игре различных позиций и перспектив. Ему скорее может отвечать дружба как идеал гражданских отношений, которая не претендует на такое же тесное единство, как любовь. Переиначив известную мысль Владимира Соловьёва, что задача права заключается “не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царство Божие, а в том, чтобы до времени он не превратился в ад”, скажем, что

задача политической дружбы как одухотворяющего принципа в государстве-политии также должна заключаться в чём-то аналогичном.

Более того, любовь опасна в политике, если она действует в сознании субъекта как сильнейшая эмоция или страсть, но при этом не сдерживается строжайшими религиозными запретами. У любви в этом случае слишком мощная санкция, которая разрешает, если это представится необходимым, нарушить любые границы между людьми и оправдать любое вмешательство в ход другой жизни. Самозабвенная страстная любовь, вторгнувшаяся в политику, если за ней не присматривает религия, способна обернуться безграничным насилием. Под влиянием всепоглощающей любви к народу, санкционирующей ради его блага любые действия, не принимаются во внимание другие точки зрения. Революционеры, охваченные страстью сострадания, решаются на беспрецедентное насилие. “*Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!*” (“Из жалости, из любви к человечеству, будьте бесчеловечны! — *фр.*) — это слова из петиции одной из фракций Парижской коммуны Национальному конвенту.

У любви как у этического принципа, обосновывающего определённый тип государственного устройства, есть свое место. Любовь как принцип, одушевляющий государство, присущ государству-семье, монархии, но лишь при условии, что у любви есть религиозная санкция, и монарх мыслится как отвечающий перед Богом за подвластную ему страну и своих подданных. Монарх — отец для своих подданных, поставленный самим Богом выше любого земного закона для того, чтобы заботиться об их благе из беспредельной любви к ним. Всё государство — словно одна огромная семья с монархом во главе, к которому подданные испытывают любовь как к Божьему помазаннику, к кому-то вроде отца. Решающий голос в государственных делах только у монарха. Между монархом и подданными в идеале должна существовать поэтому не дружба, подразумевающая равенство, а любовь, аналогичная любви между отцом и детьми.

Классическая монархия как принцип государственного устройства исключает политику в греческом смысле этого слова, как сферу поступков и речей равноправных граждан,

где в идеале голос каждого гражданина имеет вес и значение. Поэтому не будет большим парадоксом говорить, что монархия — строй неполитический в отличие от республики или даже конституционной монархии.

Как писал Платон в диалоге “Политик”, в полисе “надо, сойдясь всем вместе, писать постановления, стараясь идти по следам самого истинного устройства политики”*. В государстве-семье всё решает монарх и очень узкий круг лиц вокруг него. Только они идут “по следам самого истинного устройства” государства. Поэтому государство-семья устроено иерархично. Власть в нём — несменяемая данность, которой в идеале подданные должны доверять так, как дети доверяют родителям.

В государстве-семье все друг другу как бы свои, как бы родственники. Возникающие вопросы и проблемы здесь принято решать неформальным образом, “по понятиям”, полюбовно. Поэтому независимый суд, формальные правовые процедуры здесь не работают. Они как принадлежность государства-политии предполагают, что сошедшиеся в суде люди — это независимые и равные друг другу субъекты. В независимом суде надо стремиться к тому, чтобы чётко определить кто прав, кто виноват. Иное в государстве-семье. В “Капитанской дочке” Пушкина жена коменданта крепости, посылая казака разобраться в том, из-за чего в бане случилась драка, говорит: “Разбери кто прав, кто виноват, да обоих и накажи”. Ведь в семье следует руководствоваться чувством не столько справедливости, сколько любви. В семейной ссоре нет человека безусловно правого. В семье патриархальной всегда прав только отец. Как писал Гоголь в “Выбранных местах из переписки с друзьями”, обращаясь к помещикам:

Судите всякого человека двойным судом и всякому человеку давайте двойную расправу. Один суд должен быть человеческий. На нём оправдайте правого и судите виноватого. Старайтесь, чтоб это было при свидетелях, чтобы тут стояли и другие мужики, чтобы все видели ясно как день, чем один прав и чем другой виноват. Другой суд делайте Божеский. И на нём осудите и правого, и виноватого. Выведите ясно первому, как он сам был тому виной, что первый его обидел, а второму — как он вдвойне

* Платон. Политик. 301 de.

виноват и пред Богом, и пред людьми; одного укорите, зачем он не простил своему брату, как повелел Христос, а другого попрекните, зачем он обидел Самого Христа в своём брате; а обоим вместе дайте выговор за то, что не примирились сами собой и пришли на суд, и возьмите слово с обоих исповедаться непременно попу на исповеди во всём... правосудие у нас могло бы исполняться лучше, нежели во всех других государствах, потому что из всех народов только в одном русском зародилась эта верная мысль, что нет человека правого и что прав один только Бог... Мы только спорим из-за того, кто прав, кто виноват; а если разобрать каждое из дел наших, придёшь к тому же знаменателю, то есть — оба виноваты*.

Понятие государства-семьи мы в дальнейшем будем использовать для истолкования исторического государственного устройства России. В нынешней же России имеет место, на наш взгляд, странный синтез государства-семьи с государством-политией, с превалированием всё-таки первого**.

Не будем, кстати, торопиться уверенно говорить, что тип государства-семьи это нечто совершенно чуждое современному Западу, якобы воплощающему собой чистый тип государства-политии. Если, например, посмотреть, на ведущее западное государство, на США, то на место президента Буша-старшего через восемь лет пришёл Буш-младший. А жена Билла Клинтона, бывшего президентом между отцом и сыном Бушами, была одним из двух ведущих претендентов на высший государственный пост от Демократической партии. То есть нахождение у власти тут порой выглядит как борьба и чередование разных кланов.

О том, что оба типа (государство-полития и государство-семья) в реальности в каждом государстве присутствуют одновременно, мы уже говорили на примере Древних Афин, вроде бы образцового государства-политии, которые на протяжении более 30 лет в их золотой демократический век возглавлял один и тот же человек, Перикл. Четырнадцать раз подряд он

* Н. В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями. // Собр. соч. Т. 6. М.: Астрель-Аст, 2007. С. 167–168.

** См. главу IX “Государство-семья и государство-полития в современной России” в данном издании.

избирался в главную правительственную коллегия стратегов, где благодаря своему авторитету занимал положение фактического главы.

Фукидид, а за ним и другие вдумчивые и объективные историки (можно сослаться на Диодора и Плутарха) указывают на целый ряд важных моментов объективного и субъективного плана, обеспечивших Периклу возможность достижения столь исключительного положения. Среди них называют знатность, богатство и поддержку влиятельных друзей, несомненную последовательность избранного политического курса, ориентированного на отстаивание интересов демократии при соблюдении надлежащей нормы и баланса во внутренней и внешней политике, личную честность и неподкупность, доставившие почет и уважение среди сограждан, наконец, исключительную прозорливость суждений и ораторское мастерство, обеспечившие Периклу возможность практически непрекаемого руководства народом. Однако приобретение Периклом такого положения в афинском обществе достойными, подobaющими средствами... не исключает признания созданной им системы режимом личной власти, напоминавшим, как то понимали многие, монархию или даже тиранию*.

* Э. Д. Фролов, Е. В. Никитюк, А. В. Петров, А. Б. Шарнина. Альтернативные социальные сообщества в античном мире. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2002. С. 27–28.

V

*Гражданская война
и проблема распада родственных связей
в советской литературе*

Близким людям прощают и позволяют гораздо больше, чем какому-нибудь малознакомому и безразличному, в общем-то, человеку. Так, казалось бы, должно быть и в случае с “неправильными” политическими взглядами. Что может быть естественнее, человечнее, чем решить, что политика — это только одна из сфер жизни, что её можно просто не затрагивать в разговорах с друзьями, чтобы лишний раз не дразнить друг друга? Однако бывают исторические ситуации, когда политические мотивы начинают значить чрезвычайно много в сознании политизированных людей. Они уже во всём начинают видеть политику, не могут от неё дистанцироваться.

В случае с близкими родственниками разрыв отношений из-за политических разногласий случается гораздо реже, чем в случае с друзьями. Близкородственные отношения налагают некую обязанность сохранять и учитывать их при любых обстоятельствах. Природа и сила родственных связей принципиально иная. Семью можно мыслить на основе аналогии с неким единым родовым сверх- или квазителом. Бывшие друзья часто потом без особого огорчения смотрят друг на друга как на чужих людей. Они действительно перестали быть друзьями, своими людьми. Но нельзя перестать быть родственниками. Поэтому отрекшиеся друг от друга родственники, какие бы веские причины не существовали для разрыва, чаще всего не могут избавиться от ощущения драматичности произошедшего. Ведь факт родства не отменить, и они осознают, что всё равно остаются *своими*, оказавшись в ситуации отчуждения друг от друга. Даже в случае развода мужа и жены, сейчас признанного гражданскими законами и повсеместно практикуемого, он и происходит

сложнее, и переживается гораздо болезненнее, чем разрыв дружеских связей.

Поэтому становящийся распространённым разрыв родственных связей из-за политики — это предельный случай того вреда, который политические разногласия могут вообще принести с собой в мир. Такой разрыв, по сути, — это распад мира. В России этот трагический феномен стал повсеместным в конце 10-х — начале 20-х годов XX века, когда Гражданская война шла в открытую. На новом уровне он повторился во второй половине 30-х годов, которые представляли собой уже латентную фазу Гражданской войны, попытку дополнительной масштабной зачистки общества от “не своих своих”.

Тема “Семья и Гражданская война” заняла очень большое место в советской литературе. У советских писателей можно выделить два принципиально разных взгляда на проблему распада семейных связей в Гражданскую войну. Представители обоих подходов соглашались в конечном итоге с этим распадом, принимали его как неизбежную плату за грандиозные исторические перемены. Но одни всё же видели в этом трагедию, которую принесла с собой история, и не могли отрешиться от ощущения этой трагичности. Вторые, напротив, готовность пожертвовать всем во имя революции, в том числе своими друзьями и близкими родственниками, трактовали как гражданский идеал для “нового человека”, культивировали своими произведениями эту готовность и не видели в этом ничего трагичного. Родственная привязанность к родственнику-контрреволюционеру — это то, через что безусловно надо (хотя, может быть, и трудно) перешагнуть, что необходимо безжалостно отринуть ради революции.

Яркий пример второго подхода — очень известная в своё время, но сейчас уже практически забытая пьеса Константина Тренёва “Любовь Яровая” (1926 год). Основная коллизия пьесы состоит в том, что муж-белогвардеец несколько раз спасает от контрразведки белых свою жену-большевичку, а она в конце пьесы, напротив, выдает его ЧК. “Новый мир кровью покупается”, — говорит главная героиня пьесы Любовь Яровая. Когда ее мужа чекисты уводят на расстрел, она, как отмечено в пьесе ремаркой, “быстро успокаивается” и говорит: “Нет, я только с нынешнего дня верный товарищ”.

Известно, что пьеса очень нравилась Сталину, который сказал о ней, что это наша пьеса, большевистская. В результате «Любовь Яровая» вошла в канон советской драматургии, была одной из самых популярных театральных пьес, входила даже в школьную программу по литературе для внеклассного чтения.

Поддержка Сталиным драмы была логична. В тридцатые годы будут репрессировать близких родственников даже ведущих государственных деятелей. К той мысли, что семейные или дружеские связи не самоценны, что они должны быть отброшены, если придут в противоречие с требованиями политического момента, людей нужно было приучать, постоянно напоминая им об этом силами искусства и пропаганды.

Оба подхода могли проступать одновременно в творчестве одного и того же писателя. Их сложное переплетение, впрочем, не трудно понять: несмотря ни на какую идейную убежденность, невозможно до конца приглушить и уничтожить естественные человеческие чувства, к каковым относится и привязанность к родственникам, к своим близким. Для талантливого писателя, обладающего повышенной способностью чувствовать и переживать, пусть он даже абсолютно убежден в правоте коммунистической идеи, вполне естественно колебание между двумя полюсами. Он мог неоднократно переходить от острого сожаления об утерянных близких (в минуту “слабости”) к уверенности в правильности разрыва личных связей.

В повести Бориса Лавренёва “Сорок первый” (1924 год) между красноармейцем-снайпером Марюткой и белогвардейским поручиком вдруг вспыхивает любовь, несмотря ни на какую политическую и идейную вражду. Однако заканчивается всё трагически. После долгих месяцев их уединённого существования к острову приблизилась лодка...

Марютка уткнула зрачки в бот и увидела... на плечах человека, сидевшего у румпеля, золотом блестели погоны...

Ахнула, закусил губы и схватила брошенную винтовку....

Эй, ты... кадет поганый! Назад!.. Говорю те — назад, черт!” — кричит она бегущему встречать лодку поручику. Стреляет...».

Последние слова повести: “Она шлепнулась в воду, попыталась приподнять мертвую изуродованную голову и вдруг упала на труп, колотясь, пачкая лицо в багровых сгустках и завывала низким

гнетущим воем: “Родненький мой! Что же я наделала? Очнись, болезный мой! Синеглазенький!”

С врезавшегося в песок баркаса смотрели остолбенелые люди*.

Эта повесть Лавренёва заканчивается взрывом скорби убийцы по убитому. Любовь не смогла превозмочь гражданскую, политическую вражду, но эта ситуация подана в повести как такая, перед которой “столбенеешь”, впадаешь в трагическую амеханию, неподвижность.

Однако уже в другом произведении Лавренёва, известной пьесе “Разлом” (1927 год), распад внутри одной семьи подаётся не просто как нечто исторически неизбежное, но и должное, то, чего не следует бояться или избегать. В конце пьесы, после того как жена помогает большевикам разоблачить мужа-контрреволюционера, нет даже намёка на амеханию. Напротив, после разоблачения в пьесе всё приходит в итоговое решающее движение, и матросы на кораблях уходят в военный поход, словно отряды революции получили дополнительную энергию для уничтожения врагов нового мира, где бы те ни скрывались.

Естественно, этот второй подход, в рамках которого не считалось трагическим положение, когда политика разрушает семейные связи, не был чем-то, что литераторы делали на заказ, по приказу власти. Власть стимулировала этот подход, поощряла, но он шёл снизу, из настроения самих литераторов, поскольку такой безжалостности требовала логика революции, к которой они добровольно присоединились. В этом была особая романтика и героизм революции. А. Якобсон в эссе “О романтической идеологии” писал: “В 20-е годы поэты работали не за страх, а за совесть. Точнее сказать, отчуждение совести благополучно совмещалось с искренностью убеждений. Это была искренняя, а потому настоящая литература, и тем заразительней она была”**.

Романтический революционный настрой подавал братоубийство во имя революции как высший нравственный под-

* Б. Лавренёв. Повести и рассказы. М., 1980. С. 162–163.

** А. Якобсон. О романтической идеологии. // Новый Мир. — 1989. — № 4. С. 235.

виг, как пример самоотречения, которого требовал священный закон — воля партии:

Стол накрыт сукном судейским
Под углом
Сам Горба сидит во френче
За столом.

Суд идет революционный,
Правый суд
Конвоиры провокатора
Ведут.

«Сорок бочек арестантов!
Виноват!..
Если я не ошибаюсь,
Вы — мой брат.

Ну-ка, ближе, подсудимый.
Тише, стоп!
Узнаю у вас, братуха,
Батин лоб...

Вместе спали, вместе ели,
Вышли — врозь.
Перед смертью, значит,
Свидеться пришлось.

Воля партии — закон.
А я — солдат.
В штаб к Духонину*! Прямой
Держитесь, брат!»

*(М. Голодный. “Судья ревтрибунала”)***

В последующее советское время было принято уже как-то сглаживать жестокость тех лет и, мягко говоря, несентиментальное отношение к родственникам и близким знакомым. Например, интересно в этом плане сравнить, как советский кинематограф уже в 70-е и 80-е годы экранизировал талантливые произведения сталинского времени. То, что было само со-

* Эвфемизм глагола “расстрелять”.

** Цит. по: А. Якобсон. О романтической идеологии. С. 235.

бой разумеющимся раньше, уже не вписывалось в почти вегетарианские нравы брежневского времени. Пьеса тончайшего драматурга Е. Шварца “Обыкновенное чудо”, написанная уже на излёте сталинской эпохи, в 1954 году, и известная всем по одноимённому фильму М. Захарова, заканчивается тем, что волшебник превращает в облачко пара короля, и тот исчезает, словно его никогда и не было. Пусть король в пьесе Шварца действительно малосимпатичный герой, но всё равно странно, что его дочь принцесса при этом и бровью не повела, словно ничего особенного и не случилось. Ну подумаешь, нежно любящий её папа куда-то сгинул... Однако в фильм этот эпизод уже не вошёл. Такое, скажем так, небрежное и невнимательное отношение к судьбе отца уже могло показаться странным современному зрителю.

Другой популярный фильм, “Зелёный фургон” с Дм. Хартяном в главной роли, был поставлен в 1983 году по одноимённой книге А. Козачинского. В конце книги, написанной в 1938 году, главный герой, молодой следователь уголовного розыска Володя Патрикеев, бестрепетно приказывает арестовать (за утерю ружья и не слишком мужественное поведение при аресте важного бандита) своего товарища, милиционера Грищенко, с которым он до этого находился в приятельских отношениях, и тут же мгновенно про него забывает:

Грищенко пошёл, сутулясь, к грузовику; и его спина, ещё недавно такая бравая, сразу стала похожей на спину заключённого*.

А вот в фильме начала 80-х эпизод, в котором милиционер Грищенко повёл себя не по-геройски, остался, но никто не арестовывает обаятельного героя Б. Брондукова, разве что Володя Патрикеев сначала сгоряча бросается на Грищенко с кулаками и тоже обещает арестовать его. Однако в следующем эпизоде они сидят вместе на гауптвахте (за излишне горячее поведение), чистят в наказание картошку и мирно беседуют друг с другом.

Два вышеуказанных эпизода не несут в обоих текстах важной смысловой нагрузки. С точки зрения сюжета они второ-

* А. Козачинский. Зелёный фургон // «Советский детектив» в 30 т. Т. 21. М.: Изд-во МПИ, 1990. С. 166.

степенны. Но в них проглядывает стиль времени. А стиль сталинской эпохи был таков, что на родственные или дружеские связи смотрели как не на самые главные ценности. Подразумевалось, что в революционную эпоху есть вещи и поважнее. А вот в семидесятые и восьмидесятые годы способ мышления людей, отношение к родственным и семейным связям в Советском Союзе стало уже иным, что и нашло своё отражение в тогдашних экранизациях “Обыкновенного чуда” и “Зелёного фургона”.

* * *

В рамках обозначенного нами первого подхода в советской литературе концентрация внимания на феномене разрушения семьи и на распаде родственных связей была приёмом, демонстрировавшим трагичность гражданской войны в целом. Самоуничтожение семьи, убийство родственниками друг друга — это некая модель или символ, сквозь который, может быть, даже независимо от воли самих писателей, проглядывало указание на самоуничтожение народа, ненормальность и неестественность гражданской войны как таковой.

Основным содержанием литературного жанра трагедии, как отмечал выдающийся отечественный филолог и знаток античности М. Гаспаров, анализируя “Поэтику” Аристотеля, является страдание (древнегреч. слово $\rho\alpha\iota\sigma\omicron\nu\nu$). Именно Аристотель заложил основы понимания трагического, остающиеся в силе и поныне. По Аристотелю, страдание, чтобы стать предметом изображения в трагедии, должно быть чрезвычайным, огромным. Родоначальник понятия трагического говорит в “Поэтике”, что трагедия как жанр поэтического искусства подражает действию, вызывающему жалость и страх. Эти чувства, согласно Аристотелю, в наибольшей степени способны вызвать такое “стечение действий”, при котором “страдание возникает среди близких — например, если брат брата, или сын отца, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное”*. Для лишённого сентиментальности древнего грека если убийство имело место между врагами или между и не врагами и не друзьями, то, хотя “объект”

* Аристотель. Поэтика. 1453 b 20.

действия и испытывает страдание, но оно само по себе как таковое ещё не способно вызвать особенной жалости*. Тут надо иметь в виду общий контекст античности. Тот же Гаспаров замечал в своих “Записках и выписках” по поводу трагедии “Царь-Эдип” Софокла: “В Древней Греции невозможно было прожить жизнь, никого не убивши, хотя бы ополченцем в будничной межевой войне”**. Постоянные войны и рабство соответствовали жёсткому, даже в чём-то жестокому взгляду греков на мир, тому, что само по себе страдание еще не могло их разжалобить.

У Софокла Эдип ещё в молодости убивает старика, заступившего ему дорогу. И всё бы ничего, герой никаких мук совести по этому поводу не испытывает. Подумаешь, убил случайно какого-то вздорного старика. Но потом, по прошествии времени вдруг выясняется, что в той случайной дорожной ссоре Эдип убил своего отца. А это уже никак нельзя считать “обычным”, рядовым убийством. Аристотель в “Поэтике” специально выделяет такое “стечение событий”, когда трагический герой убивает по незнанию близкого ему человека и лишь потом узнаёт, кого он убил. По ходу действия трагедии происходит неожиданное узнавание правды. Это узнавание сбивает с ног, шокирует, переворачивает мир с ног на голову. Вот что вызывает потрясение и у действующего лица, и у зрителей: “Сделать, не зная, а сделав, узнать”. Внезапное убийственное “вдруг”, неожиданный переход от обманчивой ясности (вот он, враг) к узнаванию в убитом враге близкого, родного человека вызывают страх и сострадание, необходимые для трагедии.

Такое внезапное трагическое узнавание смысла содеянного как художественный приём использовалось не только в древнегреческой трагедии. Например, оно представлено в рассказе “Родинка” из “Донских рассказов” М. А. Шолохова. “Донские рассказы” начинаются с этого небольшого произведения, которое как бы сразу задаёт тон последующим рассказам, является некоей вводной частью в дальнейшее художественное осмысление Шолоховым Гражданской войны.

* Там же. 1453 в 17.

** М. Л. Гаспаров. Записи и выписки. М., 2001.

Гибель героев в рассказе “Родинка” представляется поначалу случайной. Отец-белогвардеец в бою убивает красного командира, не узнав в нём своего сына. Потом он, стаскивая сапоги с убитого, вдруг по родинке на ноге опознаёт в нём сына, которого давно не видел, и в порыве раскаяния убивает себя.

Кажется, что это просто роковое стечение событий, скорее случайность, чем закономерный ход вещей. Ну, так совпало, что отец ушёл на войну, когда сын был ещё маленький, а потом не узнал его в горячке боя. Однако следующий за “Родинкой” рассказ “Продкомиссар” вносит то уточнение, что в Гражданскую войну сын и отец пошли с оружием друг на друга, вполне отдавая себе в этом отчёт, сознательно отбросив или вытравив в себе родственное чувство. Герой рассказа — двадцатилетний (всего лишь!) комиссар Бодягин, приехавший во главе продотряда в родную станицу изымать хлеб. От командования он получил напутствие: “Злостно укрывающих хлеб — расстреливать”! В ходе продрозвёрстки комиссар узнает в богатом кулаке, агитировавшем других казаков не сдавать хлеб и приговорённом к расстрелу, своего отца. Встречаются они как смертельные враги: “Ты ... батраков всю жизнь сосал!.. За это и на распыл пойдёшь!”. Отец отвечает сыну: “Ты мне не сын, я тебе не отец. За такие слова на отца будь трижды проклят, анафема... Идут с Хопра казаки вашевскую власть резать. Не умру, сохранит мать божия, — своими руками из тебя душу выну”*.

В “Донских рассказах” причудливо сплелись партийность Шолохова, его безусловная симпатия к красным и в то же время способность увидеть в Гражданской войне не только долгожданную победу добра над злом, но и трагедию, неоднозначность того, что случилось по пути к этой победе.

Впрочем, “Донские рассказы” являются не только художественным описанием беспримерной по жестокости Гражданской войны, но и описанием ее окончания, замирения, примером художественного показа того, как вообще оказывается возможным примирение между врагами. Ряд безысходных ис-

* М. А. Шолохов. “Донские рассказы”. М.: Детская литература, 1980. С. 33–34.

торий неслучайно заканчивается рассказом “Чужая кровь”, который подводит итог этому раннему шолоховскому сборнику. В рассказе старый казак, потерявший единственного сына, воевавшего за белых, и возненавидевший поэтому красных, почему-то после боя в станице подбирает тяжелораненого красноармейца. И пока он со своей старухой ухаживает за ним, они всё больше и больше начинают привязываться к молодому человеку, сражавшемуся на вражеской для них стороне:

С каждым днем с ужасом чувствовал Гаврила, что кровно призываешься к новому Петру, а образ первого, родного, меркнет, тускнеет, как отблеск заходящего солнца на слюдовом оконце хаты*.

Сама возможность того, что бывшие враги вдруг оказались способны увидеть друг в друге близких людей, вносит ноту примирения, ставит в каком-то смысле в Гражданской войне точку.

Впрочем, Шолохов говорит и о том, что так не получится обрести *нового сына вместо утраченного*** — назвав полюбившегося им молодого человека именем погибшего и, вопреки очевидности, попытавшись представить, что это он и есть.

Урок заключительного шолоховского рассказа состоит в том, что даже независимо от желаний самих людей естественный ход человеческой жизни требует, чтобы вслед за гражданской войной наступил гражданский мир. Никто не выдержит постоянной жизни в состоянии внутренней войны с самим собой и с другими людьми. Примирение и с другими, и с собой наступает, когда человек, которого ожесточила гибель близких людей, вдруг неожиданно для самого себя дает волю своему природному чувству любви, которое все равно ищет

* М. А. Шолохов. Там же. С. 214.

** См. в главе XI данного издания попытку анализа эпатажной фразы публициста М. Кононенко в адрес бесланских матерей: “*Вместо* (разрядка наша. — Ю.П.) того, чтобы год заниматься поиском виновных в гибели своих детей (причем уже стало неважным, кого назвать, — чем выше, тем лучше), лучше бы родила новых детей”. Ключевое тут слово “*вместо*”. Именно вокруг него разгорелась взвинченная полемика. Почему разные люди услышали в этом слове “*вместо*” совершенно разное?

выхода, ищет того, кого можно любить. И боль утраты каким-то чудом перестает быть такой острой. Она остается, потому что не может не остаться, но с течением времени становится тише, умиротворяется.

Вообще явление Шолохова, с его осмыслением Гражданской войны как трагедии, в условиях Советской власти может показаться чем-то малообъяснимым. Как Советская власть, которая, особенно в первое время, культивировала дух непримиримости, не только позволила опубликовать “Тихий Дон” и “Донские рассказы”, но и возвела Шолохова в ранг своих главных писателей? Видимо, русская Гражданская война была столь беспримерна, что правда о её трагичности не могла не пробиться и в сознание властей, и на литературные страницы. Есть, впрочем, несколько черт в шолоховских рассказах, которые объясняют, почему его творчество не вызвало возражений со стороны власти. Среди его персонажей красные братоубийцы всё-таки поданы в более выгодном свете. Они изображены более нравственными, чем белые. Так, например, комиссар Бодягин в конце рассказа “Продкомиссар” гибнет из-за своей доброты. Когда он уходил от погони белых, то отдал свою лошадь замерзающему в снежной степи мальчику и сознательно обрёл тем самым себя на верную гибель. В то же время что касается персонажей, воевавших на стороне белых, то добрые чувства посещают их гораздо реже, и гораздо чаще они в изображении писателя оказываются охвачены чистой беспримесной злобой.

Другая особенность шолоховского изображения коллизий Гражданской войны напоминает гангстерские романы вроде знаменитого “Крестного отца” М. Пьюзо. Там сюжет во многом строится на том, что гангстеры-герои изображены как всего лишь защищающиеся от других гангстерских семей, которые первыми совершают нападение. Бандитизм главных героев тем самым — это как бы и не совсем бандитизм, а скорее самозащита благородных разбойников. Так же и в рассказе “Бахчевник” у Шолохова сыновья убивают своего отца-белоказака после того, как тот первым попытался убить своего старшего сына, воевавшего на стороне красных. Выходит, что ничего другого сыновьям уже как бы и не оставалось, поскольку они в первую очередь защищали и свою жизнь, и

возможности действовать иначе у них не было. Надо было просто спасти свою жизнь.

Это не было сознательным приёмом, который Шолохов искусно использовал. Он, скорее всего, действительно *так* видел: на нас нападают, мы защищаемся. Старый мир и его защитники более жестоки и сознательно идут на бесчеловечные поступки. Мы, красные, бóльшие гуманисты, чем они, белые. Однако *такое видение* игнорирует то, что радикальная революция сознательно делает ставку на разрушение семейных связей, что она влечёт за собой подрыв института семьи в принципе. Об этом и пойдёт у нас речь в следующей главе.

VI

Революционное сознание и мир

Убийство родственниками друг друга по политическим причинам, хрупкость дружеских и семейных связей в период государственных и политических пертурбаций, роковое столкновение государственного и семейного интересов — эти чрезвычайные и болезненные вопросы всегда были предметом внимания и осмысления, как исторического и философского, так и художественного. Например, из литературы достаточно вспомнить “Антигону” Софокла, “Маттео Фальконе” Мериме или “Тараса Бульбу” Гоголя. Для нас здесь представляет интерес преимущественно то, как эти вопросы представляли и решались в русском революционном опыте и русском революционном сознании XIX и XX веков, в чём особенности этого восприятия в сравнении с другими историческими эпохами, с тем, как эти проблемы воспринимались в другие времена.

Во-первых, изображённые в вышеупомянутых произведениях события, где сталкивались интерес государственный и семейный, носили исключительный характер. Казнь Антигоны, убийство её братьев друг другом, убийство Маттео Фальконе своего сына, убийство Тарасом Бульбой своего сына Андрия были чем-то совершенно выбивающимся из общего порядка жизни не только в смысле *ненормальности* происшедшего, но и в смысле *статистики*. То, что раньше было очень редким, единичным событием, в ходе русской Гражданской войны предстало как весьма частое явление, и поэтому стало восприниматься как пусть жутковатая, но норма. Нормой это стало потому, что этого требовала радикальная революционная идеология. Это было не просто уникальное стечение трагических обстоятельств, но ясное и осознан-

ное политическое и идеологическое требование. В каком-то смысле этот конфликт был поставлен радикальной революцией на поток, на конвейер. Революционная идеология претендовала на то, чтобы её ценности стали для каждого человека важнее любых других. Для революционной идеологии класс и его политическое дело стояли выше любых иных интересов, в том числе и родственных связей. Тотальная революционная идеология имела своей целью полное пересоздание общества на новых условиях, и в сознании её сторонников ни одно явление вообще, в том числе ни одна существующая человеческая связь не имела права себя ей противопоставить, ослушаться её.

Во-вторых, в вышеупомянутых произведениях изображались сыноубийство или братоубийство, *но не отцеубийство*. Революция же — это всегда (в той или иной степени) отцеубийство, особенно революция радикальная. В “Тарасе Бульбе” и “Маттео Фальконе”, при всей трагичности случившегося, отец всё же неспроста не встречает сопротивления со стороны убиваемого сына. Торжественный приговор, который выносит отец, похож на своего рода «выбраковывание» негодного потомства: “Я тебя породил, я тебя и убью”. Андрий у Гоголя не осмеливается не то что обнажить оружие против Тараса, но даже произнести хоть одно слово в свою защиту, словно безоговорочно признавая ужасную правоту отцовского приговора сыну-предателю.

Отцеубийство, как и массовый характер родственной вражды, связано с феноменом «абсолютной революции» и стоящей за ней революционной идеологии. Отвержение отцов — вообще необходимая составляющая революции. Привязанность к отцам, признание отцовского авторитета — это своего рода оковы, которые старый мир налагает на революционера, пытаясь усмирить его, примирить с существующим порядком. Но для успеха дела революции необходимо освободить молодёжь от оков родительского авторитета.

Троцкий, бывший, в отличие от более прагматичного Сталина, совершенным революционером-идеалистом, упрекая в 30-е годы сталинский режим в совершенном им Термидоре, писал, что Октябрьская революция делала свою основную ставку на молодёжь. Революционная “власть не только не за-

ботилась о поддержании авторитета “старших”, в частности отца с матерью, но, наоборот, стремилась, как можно больше отдалить детей от семьи, чтобы оградить их от прежних традиций и вызвать “потрясение родительского авторитета в самых его основах”*. Причём подрыв родительского авторитета Троцкий увязывал с ниспровержением религии, видел в первом необходимую предпосылку для второго. Авторитет небесного Отца был слишком тесно связан с авторитетом отцов земных.

Кстати, в смягчённом, “гуманистическо-либеральном” варианте феномен отцеубийства проявился и в наше постсоветское время. Я имею в виду российские нищенские пенсии или, например, то, что среди многих либералов в качестве оправдания неудач реформ является популярной ссылкой на вожделение Моисеем евреев по пустыне в течение сорока лет. Дескать, только через такое же примерно время, когда уйдёт старшее поколение, воспитанное в нормах прошлой жизни, мы сможем зажить жизнью “нормальной”. Что это, как не своего рода выбраковывание отцов и желание им смерти, раз их в принципе не видят в будущем, считают, что они и будущая “достойная” жизнь несовместимы?

Радикальное революционное сознание полностью отрицает как старый мир (мир), то есть старое общество, так и мир (мир) в смысле спокойствия и лада. Всё, что способствует сохранению старого мира, революционным сознанием должно быть отброшено. И это касается не только отношения к родителям, но и любых других человеческих отношений и связей.

Однако тут надо не упустить из виду, что конечная цель самой революционной идеологии декларировалась тоже как установление всеобщего мира. Только в новом обществе, благодаря революции, станут возможными подлинными отношения любви, равенства и дружбы. В новом мире, ради которого с такой безжалостностью и отрекаются от “старого” мира, будет царить всеобщая дружба. В советской идеологии и пропаганде понятие дружбы было одним из центральных. Им старались описывать самые существенные социальные отношения. Хо-

* Л. Троцкий. Преданная революция. М.: НИИ культуры, 1991. С. 128–129.

телось, чтобы везде царила дружба: между народами, между рабочим классом и крестьянством, между людьми физического и умственного труда, и даже между подчинёнными и руководящим персоналом. Пожалуй, главным словом в советскую эпоху было слово “товарищ”. В Программе КПСС, принятой XXII съездом КПСС, говорилось: “Человек человеку друг, товарищ и брат”. Но в то же время это было адресовано только «истинному» человеку, прошедшему через очистительное горнило революции и новых социальных отношений. И чем прекраснее новый мир, тем больше контраста у него с миром старым, и тем безжалостнее следует к нему относиться.

Итак, полное отвержение старого мира необходимо как радикальная расчистка места для создания «с нуля» нового мира, который принципиально будет отличаться от мира старого своей справедливостью и разумностью. Отрицание питается замыслом нового мира, от него берет свою энергию. Революционное сознание планирует создать новый мир на основе единственно верной идеологии, отвечающей мировой истине. Всё непрозрачное, не поддающееся просвечиванию этой идеологией, ею не предусмотренное, должно быть устранено. Революционная идеология как извод радикальной версии Просвещения в принципе не может принять в мире что-то непрозрачное, непонятное для человеческого разума и не поддающееся контролю. В том числе отвергается и «традиционная» семья как сложившийся общественный институт, если крепостью своих связей она мешает порядку нового мира. В мире новом будет существовать только *правильная семья*, освящённая революционной идеей и ею санкционированная. Для этого она должна быть подконтрольна власти, служительнице революционной идеи, открыта для её вмешательства. Это, кстати, показывает, что СССР в его “сталинский” период существования нельзя считать государством-семьей. Государство-семья базируется на иерархических семейных отношениях и ценностях, всячески укрепляет авторитет отцов, старших, как это было в дореволюционной России. Но даже “семейный Термидор”, в котором Сталина упрекал Троцкий, не сыграл в этом смысле решающей роли. Семья как таковая всё равно не признавалась безусловной ценностью. В сталинском государстве, если попытаться считать его государством-семьей, место старших брать-

ев заняли старые революционеры, словно самые старшие товарищи, но и они не были неприкосновенными фигурами. Однако идея нового мира, должного возникнуть в результате революции, — это «только проект мира», но не сам мир. Настоящий мир отличается от «проекта мира» непридуманностью, неподрасчётностью и неконтролируемостью. Он не создаётся, а всегда уже дан. Человек всегда **уже** в мире, помимо любых своих расчетов и планов. Он в нём скорее гость, а не хозяин, в то время как революционное мышление хочет сделать из него творца и хозяина мира, то есть, по сути, Бога. Идея революции — это идея того, что “человек в конечном счёте зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; всё, провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном значении слова”*

Но одна лишь человеческая мысль, идейный проект не могут создать, измыслить из себя целый мир, всё мировое многообразие. В революционном проекте марксизма бросается в глаза дисбаланс между подробнейшей и тщательной критикой “старого” докоммунистического мира, его скрупулёзным критическим разбором, и в то же время почти полным умолчанием по поводу того, как именно будет устроено будущее коммунистическое общество. Более того, Маркс отдавал себе в этом отчёт и открыто признавал правилом своей научной и революционной деятельности: хотя мысль может описывать или критиковать наличный, данный мир, “мир старый”, она бессильна сама из себя измыслить новый мир во всех его деталях и подробностях, во всём его реальном многообразии. Будущая действительность родит себя сама. Ей надо лишь помочь родиться, выполнив роль повивальной бабки. Поэтому сам Маркс иронизировал по поводу подробных красочных описаний устройства будущего коммунистического общества у разных утопистов, считал их праздными, “ненаучными”.

Но если Маркс понимал, что проекты “из головы” — предприятие бесполезное и праздное, почему он так полагался на

* Ф. И. Тютчев. Россия и Запад. // Литературное наследство. Фёдор Иванович Тютчев. Книга 1-я”. — М.: Наука, 1988. С. 206.

силу революционного отрицания, на то, что в конечном итоге, после революции, всё устроится как надо? У Маркса-гегельянца было полное доверие к принципу негативности, отрицания (одному из фундаментальных принципов гегелевской диалектики) как к такому, который выполняет полезную работу и действует законосообразно. Гегель своей диалектикой, которую Герцен назвал “алгеброй революции”, словно попытался “приручить” принцип отрицания, принцип разрушения и смерти. По Канту, противоречия — это антиномии, которые человеческое мышление разрешить или примирить бессильно. По Гегелю, принцип раскола, отрицания входит в экономию бытия. Действительность складывается путём синтеза из тезиса, то есть наличной действительности, и его антитезиса, то есть отрицания. Диалектика для гегельянца Маркса — это всепобеждающий метод, который везде проложит себе дорогу, исцелит любую рану и примирит любой раскол. Главное — в своих действиях опираться на диалектические законы, по которым всё существует, отрицается и развивается. Отрицание — это не голый произвол, оно действует в рамках, заданных диалектическими законами, определяется ими.

И после Маркса в успешном революционном сознании (то есть в том, которому удалось совершить тотальную революцию, удержаться у власти и приступить к конкретным действиям) присутствовал бросающийся в глаза дисбаланс между отрицательной (негативной) программой и созидательной (позитивной). Если посмотреть на историю Советской власти и СССР, на то, как принимались судьбоносные решения, то создаётся впечатление, что в самые решающие, переломные моменты власть действовала словно вслепую, на ощупь. Современный философ А. М. Пятигорский заметил, что в Советском Союзе была *тактика*, но не было *стратегии**. Стратегия — это со-

* “Абсолютная революция должна оставаться принципиально незавершённой... Конечная цель абсолютной революции, где бы она не случилась, непонятна: то ли счастье всего человечества то ли власть во всём мире, то ли снискание Духа святого... Пол Пот когда-то выпустил замечательную брошюру, где он писал: “Отныне красный кхмер будет подыматься с земли на небо и господствовать над землёй и небом”. Безумно точно, да?..

... В документах любой абсолютной революции — Октябрьской, полпотовской, эфиопской, северокорейской — один и тот же забавный фено-

ставление главного плана, определение конкретных конечных целей и действия в соответствии с этим планом. Но как определить конечным образом бесконечное, вписать абсолютное («всеобщее счастье») в конкретные пространственно-временные рамки? Претендуя на роль стратегов, революционеры вынужденно стали преимущественно тактиками, то есть в каком-то смысле *реакционерами*, поскольку были вынуждены реагировать на обстоятельства, независимые от их доктрины и воли. Во многом таким реакционером стал Сталин, вернув в армию погони, вновь обратившись к русской истории как источнику патриотизма и восстановив патриаршество. Можно представить, как его клеймил бы за очередной, ещё более значимый Термидор Троцкий, доживи он до того времени.

Радикальные левые вообще хорошо представляют, что они отрицают, но у них очень смутно понимание того, что именно должно возникнуть взамен отринутого в плане каких-то конкретных общественных институций. Сам Маркс по поводу будущего устройства коммунистического общества ограничивался общими суждениями: это будет такое общество, “где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех”, или где будет осуществлён принцип “от каждого по способностям, каждому по потребностям”, и проч.

Также в этом смысле примечательна работа Ленина “Государство и революция”, которую он писал в канун Октябрьской революции как теорию нового государства и революции, а также как некий генеральный план будущих действий после захвата власти. В этой работе Ленин, что касается конкретики, крайне скуп. Опираясь на опыт Парижской коммуны (просуществовавшей всего 72 дня), он пишет, что для создания диктатуры пролетариата нужно будет: 1) отменить постоянное регулярное войско и заменить его вооружённым народом или милицией; 2) ввести выборность всех должностей; 3) назначить руководителям государственного пролетарского

мен: отсутствие стратегии. Мы живём сегодняшним днём, надо сейчас всё делать. Например, коллективизация планировалась — ведь сейчас в это практически невозможно поверить — со дня на день, с часа на час. Что остаётся? Тактика. И явное превалирование революционной тактики над стратегией”. (А. М. Пятигорский. Что такое политическая философия: размышления и соображения. М.: Европа, 2007. С. 133–134).

аппарата зарплату не выше средней зарплаты рабочего. Этим конкретика относительно того, как именно будет устроено будущее пролетарское государство, в его работе исчерпывается (кстати, ни одно из этих положений не осуществилось). Ленин при этом выражает уверенность, что управление государством не составит большой проблемы:

Один остроумный немецкий социал-демократ семидесятых годов прошлого века назвал *почту* образцом социалистического хозяйства. Это очень верно. Теперь почта есть хозяйство, организованное по типу государственно-капиталистической монополии. Империализм постепенно превращает все тресты в организации подобного типа... Механизм общественного хозяйничанья здесь уже готов. Свергнуть капиталистов, разбить железной рукой вооруженных рабочих сопротивление этих эксплуататоров, сломать бюрократическую машину современного государства — и перед нами освобожденный от “паразита” высоко технически оборудованный механизм, который вполне могут пустить в ход сами объединенные рабочие, нанимая техников, надсмотрщиков, бухгалтеров, оплачивая работу *всех* их, как и *всех* вообще “государственных” чиновников, заработной платой рабочего. Вот задача конкретная, практическая, осуществимая тотчас по отношению ко всем трестам...*

То есть “механизм хозяйничанья” уже готов, остаётся лишь пустить его в ход и беспрепятственно использовать. По Ленину, сам ход истории подвёл к такому упрощению государственно-го устройства, что управлять государством до его полного отмирания становится делом техники, не более того.

За этим стоит абсолютная вера в разум, которому подчиняется даже принцип отрицания. После того как человек, познав мировые законы, берёт дело устройства своей жизни в свои руки (революция и есть этот акт решительного взятия), за будущее можно не волноваться. Абсолютно всё, вплоть до самой сложной материи, до государства, становится послушными слугами разума. Скучность указаний насчёт всеобщего будущего счастья — некий грандиозный аванс, выданный ра-

* В. И. Ленин. Государство и революция. // Полн. собр. соч., 5-е изд. — М., 1974. С. 50.

зуму без каких-либо условий. В революционном сознании вместе уживаются нигилизм по отношению к наличной действительности и полное доверие к будущему, базирующееся на вере в то, что можно построить жизнь на основе науки и разума.

* * *

Самый, может быть, выразительный пример тотального революционного отрицания — знаменитый “Катехизис революционера” Сергея Нечаева*, он же Устав “Народной расправы”, написанный в 1869 году. В этом небольшом заговорщицком своде принципов и правил нигилистическое революционное начало выступает так полно и откровенно, как, наверно, нигде больше. Его откровенность — скорее разглашение слишком искренним адептом революции некоей секретной доктрины, предназначенной лишь для внутреннего пользования, важнейшего тайного подраздела революционного учения.

С одной стороны, Нечаев и его “Катехизис” особняком стоят в истории русского революционного движения. Радикальный аморализм, требование безусловного подчинения правилу “цель оправдывает средства”, отношение к соратникам по борьбе лишь как к расходному материалу и т.д. были неприемлемы для многих других русских революционеров, настроенных более идеалистически. Для таких социалистов, как Пётр Кропоткин, Герман Лопатин и др., термин “нечаевщина” был сильным упрёком. Михаил Бакунин, предполагаемый соавтор “Катехизиса”, позже открыто отрекшийся от его одиозных идей, в одном из писем к Нечаеву писал: “Осознайте наконец, что ничто живое и прочное не может быть построено на иезуитском обмане, что революционная деятельность, направленная на успех, не должна искать своей опоры в низких и мелких страстях, и что революция не может достичь победы без возвышенных и чистых идей”.

Для революции, чтобы привлечь на свою сторону сторонников и достичь победы, нужны, как пишет Бакунин, “возвы-

* Это тот самый Нечаев, который послужил прототипом для главного героя романа “Бесы” Достоевского — Петра Верховенского.

шенные и чистые идеи”. Организационные принципы Нечаева (узкая группа заговорщиков, спаянная жесточайшей дисциплиной и аморализмом), открыто провозглашённые и предельно далёкие от всего “возвышенного” и “чистого”, для многих русских революционеров-идеалистов представлялись карикатурой на революцию и революционное движение, примером их извращённого понимания. С другой стороны, Нечаев был для многих героем, настоящим примером того, каким должен быть борец-революционер. Сам же Бакунин был, несмотря ни на что, очарован “тигрёнком” Нечаевым, признавался ему в письмах в любви даже тогда, когда горячо порицал его за аморализм и иезуитство: “Я вас глубоко любил и до сих пор люблю, но вы должны отказаться от вашей лживой иезуитской системы обмана... Вы — страстно преданный человек; Вы — каких мало; в этом ваша сила, ваша доблесть, ваше право... Если Вы измените ваши методы, написал он в своём письме Нечаеву 2 июня 1870 года, “я желал бы не только остаться в соединении с Вами, но соединиться ещё теснее и крепче”.

Члены знаменитой организации “Народная воля” (убившей Александра II) также восхищались Нечаевым и планировали его освобождение из заточения в Петропавловской крепости. Ленин в устных разговорах (не на письме, слишком хитрый был!), по отзывам современников, хвалил его организационные таланты, самоотверженность и даже называл “титаном революции”.

Представляется, что Нечаев в своём “Катехизисе” изложил то, что хоть и не признавалось вслух, но служило важной, хотя и тайной частью деятельности и мировоззрения радикальных революционеров. “Возвышенные и чистые идеи” революции нуждаются в низком и грязном, чтобы воплотиться в действительность. Поэтому всякий настоящий и последовательный революционер — диалектик, а не метафизик. Для диалектика чистое неотделимо от грязного, возвышенное от низкого, добро от зла.

Нечаев в своём “Катехизисе” словно выдаёт некую тайну, кто такой абсолютный революционер, “революционер-в-себе”, что это за тип. Любые человеческие связи для него должны быть отброшены, если они мешают выполнению

главной всепоглощающей задачи — делу революции. Нечаев словно выставил на всеобщее обозрение то, что должно было бы оставаться “тайной доктриной”^{*} для одних лишь «посвященных», для революционеров-диалектиков. Для них ничто, ни одна моральная норма, ни одна автономная мировая сущность или конкретная человеческая связь не имеют значения на фоне задачи абсолютного революционного переустройства.

Как это ни странно, но Сталин в силу его аморализма в отношениях с товарищами по партии был в большей степени нечаевский тип, чем Ленин. Пусть Ленин и похваливал Нечаева, но в собственной деятельности он если и следовал “Катехизису”, то далеко не во всё. Нечаев шантаж и убийство применял по отношению как к врагам, так и к своим политическим соратникам. В этом смысле именно Сталин по сравнению с Лениным сделал следующий шаг.

Ленин отличался предельной нетерпимостью к политическим противникам:

Расходясь с кем-либо теоретически и политически, Ленин обычно порывал с ним всякие личные отношения: “Все, уходящие от марксизма, мои враги, руку я им не подаю и с филистимлянами за один стол не сажусь”, — сказал он мне в конце нашей последней встречи^{**}.

Примечательная деталь: к здоровью как своих товарищей по партии, так и своему собственному он относился как к “ка-

^{*} К вопросу о тайной доктрине революционных марксистов: “Представительный теоретик (Георг Лукач. — *Ю.П.*), вероятно, самая светлая голова в венгерском коммунизме, в решающий момент так ответил на мой вопрос, допустим ли обман членов партии их вождями: “Коммунистическая этика делает величайшим долгом принятие необходимости порочных поступков. Это, — сказал он, — было величайшей жертвой, от нас требуемой, — убеждение, что зло переходит в благо через диалектику исторического развития... Эта коммунистическая проповедь распространяется подобно тайной доктрине из уст в уста, пока не будет полуофициально признана в качестве сущности подлинного коммунизма, как единственный признак настоящего коммуниста”. (Цит. по: А. Н. Дмитриев. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа 1920–1930-е гг. СПб.-М.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2004. С. 96–97.).

^{**} Н. Валентинов. Малознакомый Ленин. СПб.: Смарт, Мансарда, 1991. С. 150.

зённому имуществу”. Убеждая кого-нибудь уйти в отпуск подлечиться, он говорил, что негоже транжирить казённое имущество. Однако и слово “порядочность” не было для Ленина как выхода из интеллигентской дворянской среды пустым звуком (как иронически заметил А. М. Пятигорский, “всё-таки старомоден, безнадёжно старомоден был Владимир Ильич”!*). Он не стал бы убивать своих товарищей и делать из них шпионов зарубежных разведок в качестве оправдания этого убийства, разве что они действительно вдруг стали бы врагами. У Ленина всё же были личные друзья, с которыми он в некоторые периоды своей жизни был на “ты”: Юлий Мартов и Глеб Кржижановский. Безнадёжно больного Юлия Мартова он приказал не трогать и выпустить за рубеж на лечение.

Не то Сталин. Для него любые приятельские связи и любые моральные нормы меркли на фоне интересов Дела. Неподражаема циничная ирония Сталина. Когда однажды Зиновьев, обиженный на Сталина за то, что тот стал преследовать его и Каменева, хотя ещё совсем недавно они помогли ему на XIII съезде партии, несмотря на предсмертное письмо Ленина, остаться генеральным секретарём, спросил, знает ли он, что такое благодарность, тот ответил: “Ну, как же, знаю, очень хорошо знаю. Это такая собачья болезнь”***.

Для Ленина существовали определённые табу в отношениях с товарищами по партии. Он был непревзойдённый мастер дискуссии, предпочитавший всегда действовать методом убеждения, если его товарищи по какому-то политическому вопросу были с ним не согласны. Сталин же после победы над “правыми” Бухариным, Рыковым и Томским в конце двадцатых годов уже ни с кем не дискутировал. Уже никто не имел права быть с ним несогласным в идейных и политических вопросах. Об этом нельзя было даже помыслить.

Поэтому, кстати, действия Сталина, особенно начиная со второй половины 1930-х годов, были лишены легитимности с точки зрения так называемых ленинских норм внутривнутрипартийной жизни. Сама же марксистская традиция в лице Хрущёва

* А. М. Пятигорский. Что такое политическая философия... С. 107.

** Б. Бажанов. Воспоминания бывшего секретаря Сталина. СПб.: Всемирное слово, 1992. С. 103.

на Двадцатом съезде КПСС квалифицировала действия Сталина как не соответствовавшие идеалам марксизма. Однако “ненормальность” Сталина далеко не была случайной. Если абсолютная революция рассчитывает победить и удержаться потом у власти, она вынуждена будет рано или поздно начать действовать сталинскими методами, предсказанными “Катехизисом” Нечаева. Двадцатый съезд КПСС и «оттепель» были попыткой нового самоутверждения и самоочищения коммунизма как принадлежащего к традиции радикального гуманизма, возвращения к истинному ленинизму, но в то же время ими было положено советское самоотрицание. Это был первый акт драмы крушения Советского Союза, за которым через тридцать лет последовала перестройка — второй акт этой же драмы.

Но перейдём непосредственно к тексту “Катехизиса”, к некоторым его положениям, определяющим суть этого беспримерного документа.

§ 1. Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией.

Первый параграф “Катехизиса”, помимо прочего объясняет, почему среди революционеров были так распространены псевдонимы. Дело не только в конспирации, не только в том, что под чужим именем легче скрываться от преследований полиции. Отдав всего себя революции, человек должен полностью порвать не только с прошлым миром, но и с прошлым собой, этому миру принадлежавшим. Революционер становится другим человеком, которому поэтому следует дать новое имя, словно при крещении.

§ 2 Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить.

Рождение совершенно “нового человека”, его полный разрыв с прежним гражданским порядком, прежним миром последовательно требуют и наложения запрета на любовь и дружбу как на самостоятельные ценности. Он, если речь заходит о революции, должен быть вне этих чувств, не принимать их во внимание. Во-первых, эти чувства противоположны радикальной революции, основанной на насилии. Во-вторых, связи, покоящиеся на этих чувствах, принадлежат старому миру, связывают с ним. Они должны быть отброшены вместе с ним. Поэтому революционер,

§ 6. Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем единою холодной страстью революционного дела...

§ 13. Революционер вступает в государственный, сословный и так называемый образованный мир и живет в нем только с целью его полнейшего, скорейшего разрушения. Он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире, если он может остановиться перед истреблением положения, отношения или какого либо человека, принадлежащего к этому миру, в котором — всё и все должны быть ему равно ненавистны...

Тем хуже для него, если у него есть в нем родственные, дружеские или любовные отношения; он не революционер, если они могут остановить его руку.

Но и внутри революционной партии нет места для собственно дружбы, для *filiale* между её членами. Дружба предполагает симпатию к человеку как таковому. Мерой истинной дружбы как таковой не может быть одна “степень полезности” в каком-то деле по очень простой причине: друг для своего друга не только средство, но ещё и цель. Но не так в случае с “Катехизисом революционера”. Для абсолютного революционера другом может быть только товарищ по партии и борьбе, и лишь пока он остаётся этим товарищем:

§ 8. Другом и милым человеком для революционера может быть только человек, заявивший себя на деле таким же революционерным делом, как и он сам. Мера дружбы, преданности и

прочих обязанностей в отношении к такому товарищу определяется единственно степенью полезности в деле всеразрушительной практической революции...

Такие отношения — это не дружба, а солидарность. Последняя предполагает иерархичность, а не равенство между теми, кого это общее дело объединило. Вообще солидарность — это, пожалуй, ключевое слово для описания отношений между революционерами, как говорит об этом “Катехизис революционера”. Они являются и считают себя товарищами лишь постольку, поскольку объединены одним общим делом, одной общей целью. В понятии солидарности заложено то, что потом сказалось в годы сталинских репрессий. Солидарность должна быть так крепка и безусловна, чтобы можно было требовать самой высокой степени самоотречения, убедить своего товарища добровольно пойти на позорную смерть, признав себя шпионом и вредителем, если того требуют интересы революционного дела.

§ 9. О солидарности революционеров и говорить нечего. В ней вся сила революционного дела. Товарищи-революционеры, стоящие на одинаковой степени революционного понимания и страсти, должны, по возможности, обсуждать все крупные дела вместе и решать их единодушно...

Аристотелевская дружба на основании пользы, не совсем полноценная дружба, всё равно не предполагает, что ради пользы можно пожертвовать другом словно каким-то материальным ресурсом. Но такое деловитое, совсем не дружеское отношение к товарищам по борьбе выражают следующие тезисы нечаевского “Катехизиса”:

§ 10. У каждого товарища должно быть под рукою несколько революционеров второго и третьего разрядов, то есть не совсем посвященных. На них он должен смотреть, как на часть общего революционного капитала, отданного в его распоряжение.... На себя он смотрит, как на капитал, обреченный на трату для торжества революционного дела...

§ 11. Когда товарищ попадает в беду, решая вопрос, спасти его или нет, революционер должен соображаться не с какими-нибудь личными чувствами, но только с пользой революционного дела...

Закономерно, что если не любовь и не дружба определяют выбор товарища по партии, то и не личная ненависть определяет выбор врага. В революционере настолько не должно быть ничего личного, что даже вражда и ненависть к старому миру и врагам революции не должна носить личный характер, она должна определяться только интересами дела. Революционером должна править *“холодная страсть”*:

§ 7. Природа настоящего революционера исключает всякий романтизм, всякую чувствительность, восторженность и увлечение. Она исключает даже личную ненависть и мщение. Революционерная страсть, став в нем обыденностью, ежеминутностью, должна соединиться с холодным расчетом. Всегда и везде он должен быть не то, к чему его побуждают влечения личные, а то, что предписывает ему общий интерес революции.

Можно было бы, казалось, полемически заметить, что радикальный отказ от мира и мирских, мировых связей является признаком не только идеологии «абсолютной революции». Не кто иной, как Христос, сказал, что *“всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную”* (Мф, 19, 29), и что Он *“не мир пришёл принести, но меч”* (Мф, 10, 34). Однако оставление родных, к которому звал Христос, было не отказом от старого мира с целью его переделки в мир новый, а оставлением мира как такового, отказом от мира вообще во имя Бога. Этим религиозное сознание отличается от тотального революционного сознания. Первое оставляет этот земной мир быть таким, какой он есть, не претендует на его переделку собственными силами. Идеология же абсолютной революции противоречива в том смысле, что она призывает к уничтожению мира ради мира же. Абсолютная революционная идея, когда она требует отказа от друзей или родственников, от *“личных связей”*, на самом деле лишает не старого мира, а мира вообще. Отнимает и как мирь, потому что тотальная идеология не признаёт перекрестья разных взглядов и разногласия (мир словно испаряется, так как происходит его сужение до одной единственно правильной перспективы, точки зрения), и как мирь, потому что вводит в состояние междоусобной войны.

Интересным было бы исследование, которое задалось бы целью отследить, как советское общество медленно трансформировалось из общества революционного, охваченного гражданской войной, — в иной мир, характеризующийся устойчивостью человеческих связей и отношений; как и в какой степени тотальная революционная идеология, наиболее чётко выраженная Троцким, постепенно всё больше и больше отступала на задний план. Однако то, что революционная идеология так и не отмерла даже к концу существования СССР, выразилось в истории перестройки (одним из лозунгов которой было “есть у революции начало, нет у революции конца”) и самого крушения СССР, которое тоже произошло революционным путём.

* * *

Отдельная тема, которую мы уже затронули в предыдущей главе, — это судьба института семьи в эпоху революции и последующего существования Советского государства, до тех пор пока в нём сохранялся революционный запал.

Когда большевики в результате Октябрьской революции пришли к власти, перед ними встала главная задача — задача практической реализации замысла нового мира, его создания уже непосредственно на деле. Особенность ситуации была в том, что действовать они были вынуждены практически на ощупь в силу неопределённости целей и отсутствия конкретной стратегии, о чём мы говорили чуть выше. Ленин не случайно любил цитировать выражение Наполеона: “Сначала надо ввязаться в драку, а там посмотрим”. Конкретных, чётко расписанных проектов или чертежей того, как именно должен быть устроен тот или иной новый общественный институт, в том числе и семья, — у них не было, причём это отсутствие, как мы уже говорили, предусматривалось самой доктриной:

Не вдаваясь в утопии, Маркс от опыта массового движения ждал ответа на вопрос о том, в какие конкретные формы “эта организация пролетариата, как господствующего класса, станет выливаться...”^{*}

^{*} В. И. Ленин. Государство и революция. С. 40.

Тем не менее казалось, что самая общая политика касательно института семьи была более или менее ясна: это должна была быть политика, направленная на ослабление её роли. Все традиционные общественные институты, в том числе и семья, ставились под вопрос. Уже в своём изначальном замысле, у так называемых утопистов, коммунистический проект предполагал отрицание семьи как автономного, независимого начала. Такое отрицание могло быть как частичным отвержением исторически сложившейся семьи и традиционных семейных устоев, так и радикальным, тотальным отрицанием семьи как общественного института в целом. И так называемые утопические коммунисты, и неутопические (последователи Маркса) прекрасно понимали, что желанному ими упразднению частной собственности и того, что они называли “собственническими инстинктами”, будут мешать семья и семейные узы. Если для мужчины его жена или дети заведомо ближе и дороже других людей, то “частные” интересы, интересы своей семьи он всё равно будет ставить выше “общественных”.

Наличие семьи предполагает наличие частной собственности, того, что только моё. Семья и частная собственность неразрывно связаны друг с другом. Аристотель писал, что собственность — это “часть домохозяйства”, семейного дома (“Политика”, 1253 b25). Собственность — неперемный атрибут семьи. Без него она невозможна: “Собственность есть часть дома, и приобретение есть часть семейной организации: без предметов первой необходимости нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить” (“Политика”, 1253 b25–28).

Семья и семейное домохозяйство — это только моё, личное, приватное место на Земле. Оно держит меня, мешает полностью посвятить себя служению общему делу: “От чёрного хлеба и верной жены мы бледною немочью заражены” (Э. Багрицкий). Собственность, которой семья неизбежно обзаводится, поскольку без неё “нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить”, тоже будет частной, только моей. Значит, чтобы уничтожить частную собственность в принципе, надо упразднить и институт семьи как автономное, независимое явление. И дело не только в вещах как части домохозяйства. Самая сокровенная моя собственность, если у меня есть семья, самое близкое моё — это мои дети и моя жена. А по смыслу коммунистической доктрины

ны равны родными для каждого человека должны стать все люди, всё общество. По крайней мере, семья не должна мешать этому всеобщему родству. Отсюда коммунистические утопические проекты, начиная с Платона, введшего в своём идеальном государстве общность жён и детей, предполагали упразднение семьи как автономного начала. Для этого разными утопистами предлагались различные головокружительные, с точки зрения обычного порядка жизни, по своей дерзости меры. Это было сочетание мужчин и женщин в пары для совместной жизни и деторождения лишь с позволения властей; общественное воспитание детей; регулярный обмен жилищ между гражданами (тем самым — отсутствие своего укорененного отдельного “родового гнезда”, отдельного “домохозяйства”) и так далее.

Кстати, “общность жён” в коммунистических проектах не следует понимать как меру, имеющую своей целью унижить женщину, как способ её сексуальной эксплуатации, средство ещё больше подчинить мужчине, а с точностью до наоборот — как средство её эмансипации, полного уравнивания с мужчиной. Женщина больше не должна быть привязана к домашнему хозяйству, но заниматься теми же делами, военными и политическими, которыми при прежнем устройстве общества мог заниматься только мужчина. В выборе полового партнёра за ней должно быть признано право на такую же активность, что и за мужчиной. Так было ещё у Платона в его “Государстве”, который говорил о том, что женщины должны быть такими же воинами-стражами, что и мужчины.

Упразднение семейного домохозяйства в революционном марксизме должно было способствовать искоренению “собственных инстинктов” у всех людей, а также равенству мужчины и женщины*. За стремлением освободить женщину

* Как писал Л. Троцкий в книге “Преданная революция”, “самая смелая революция, как и “всемогущий” британский парламент, не может превратить женщину в мужчину или, лучше сказать, не может разделить между ними поровну ношу беременности, родов, кормления и воспитания детей. Революция сделала героическую попытку разрушить так называемый “семейный очаг”, т.е. то архаическое, затхлое и косное учреждение, в котором женщина трудящихся классов отбывает каторжные работы с детских лет и до смерти. Место семьи как замкнутого мелкого предприятия должна была, по замыслу, занять законченная система общественного ухода и обслу-

от “домашнего рабства” стояла воодушевлявшая различные коммунистические проекты идея, что человек должен вырваться из тисков природной необходимости и стать хозяином мира. Сфера семьи, домашнего быта — это место постоянного труда, близкого по своей незаметности и неблагодарности к рабскому.

Обслуживание жизненных нужд в сфере домохозяйства менее заметно и поэтому меньше может рассчитывать на почёт и уважение, чем другие виды труда, поскольку в данном случае результаты деятельности почти мгновенно исчезают, и её постоянно приходится возобновлять. Это сфера несвободы, где человек замкнут в кругу домашних стен и занят лишь обслуживанием непосредственно природных, телесных нужд. Он включен в круговой ритм возникновения нужды, её удовлетворения, возникновения её вновь и так далее. Грубо говоря, убирать комнату и варить обед нужно каждый день, потому что уже завтра комната будет снова грязной, а обед будет съеден. Так что уже завтра надо начинать всё заново, и конца этой биологической, природной круговерти домашнего хозяйства не видно в принципе.

Кто-то из утопистов подходил к семейному вопросу менее радикально, например, Томас Мор в своей знаменитой “Утопии”. У него граждане Утопии каждые десять лет меняют дома по жребью, вероятно, для того, чтобы они не смогли привыкнуть к ощущению, что у них есть только их отдельное место на земле и укорениться в нём. Обедают они тоже только вместе. Однако в моровской Утопии всё-таки существуют институты семьи и брака. Зато в бессемейном коммунизме “Города Солнца” Кампанеллы общим становится всё: не только столовые, дома, одежда, кровати, но и половые партнёры и дети.

Итак, после победы Октябрьской революции большевики считали, что женщина отныне должна обрести свободу, стать

живания: родильные дома, ясли, детские сады, школы, общественные столовые, общественные прачечные, амбулатории, больницы, санатории, спортивные организации, кино, театры и проч. Полное поглощение хозяйственных функций семьи учреждениями социалистического общества, связывающего солидарностью и взаимной заботой все поколения, должно было принести женщине, и тем самым — любящей чете, действительное освобождение от тысячелетних оков”. (Л. Троцкий. Цит. соч. С.121)

наравне с мужчиной в политических и экономических делах. Но до полного отрицания семьи как общественного института а-ля Кампанелла или Платон у лидеров революции дело всё же не доходило. И Ленин, и Троцкий ещё до революции считали недопустимыми популярными среди некоторых коммунистов лозунги “свободы любви”, ограничиваясь в этом вопросе общим суждением, что пролетарский брак будет иметь место, но, в отличие от буржуазного, как и другие отношения в новом обществе, он будет свободен от всякого неравенства и зависимости. Впервые в истории он якобы будет создаваться на основе любви и духовных ценностей, а не материальных факторов:

Социализм, если он вообще заслуживает этого имени, означает человеческие отношения без корысти, дружбу — без зависимости и интриги, любовь — без низменного расчета*.

Освободить женщину от “домашнего рабства” по планам большевиков должны были ясли, детские сады, система общественного питания. Организация всего этого должна была быть поставлена в общегосударственном масштабе. Речь шла об “обобществлении всего семейного хозяйства”.

Также в послереволюционном семейном законодательстве с целью устранения зависимости женщины от мужчины были легализованы аборты, значительно облегчен развод, под правовую защиту был взят “фактический” (незарегистрированный) брак. Можно было даже развестись в одностороннем порядке, без уведомления супруга. Был сделан упор на общественное воспитание несовершеннолетних, с целью чего было даже отменено усыновление детей. В статье 183 Кодекса законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве указывалось, что больше не допускается усыновление ни своих родных, ни чужих детей.

Когда Коминтерн в одном своём постановлении в 1924 году заявил, что “революция бессильна до тех пор, пока существует понятие семьи и семейные отношения”, то в этом тезисе было как минимум два смысла. Первый, более открытый — это коммунистическое требование уравнивания женщины с

* Л. Троцкий. Цит. соч. С. 129.

мужчиной, её освобождения от оков быта. Второй, стоявший за первым, более глубокий, имеющий корни в сущности и истории коммунизма как движения, — это отрицание исторически сложившейся семьи как таковой. Один советский литературный критик, отражая тенденции того времени в области отношения полов, писал по поводу художественных произведений А. Коллонтай:

Мы не берем на себя смелости предлагать готовые нормы новой половой морали и новых форм брака; ибо не знаем, в какие формы и с какими нюансами все это отольется в будущем обществе, фундамент которого мы только закладываем*.

Первые послереволюционные годы были отмечены различными шокирующими новшествами и экспериментами в области семейных и сексуальных отношений. Получило распространение сожителство двух мужчин с одной женщиной или наоборот, двухпарные браки и т.д. Члены общества “Долой стыд” по 5–10 человек устраивали обнажёнными демонстрации в Москве и других городах, а их единственной одеждой была надетая поперёк тела надпись “Долой стыд — это буржуазный предрассудок”.

У половой свободы были свои теоретики — прежде всего Инесса Арманд и Александра Коллонтай. Последняя и разработала послереволюционное советское законодательство о браке. На страницах журнала “Молодая гвардия” Коллонтай писала, что “для классовых задач пролетариата совершенно безразлично, принимает ли любовь форму длительного и оформленного союза или выражается в виде проходящей связи”. “Половой аскетизм” — это буржуазный предрассудок. Человек имеет право не сдерживать свои половые влечения. Согласно взглядам Коллонтай, выраженным в её прозаических сочинениях (“Любовь пчёл трудовых”, “Василия Малыгина” и др.), нужно полностью уравнивать роли мужчины и женщины. Если в старом буржуазном обществе право выбора принадлежало мужчине, а женщине оставалось лишь быть избираемой или покупаемой, то в новом обществе и женщина может вы-

* Ф. Буднев. Рецензия на книгу Коллонтай “Любовь пчёл трудовых”// На посту. 1924. № 1. С. 248

бирать себе мужчину, повинуюсь своему первому влечению.

Начиная с конца двадцатых годов политика “строительства социализма в одной стране”, задача упорядочивания социальных отношений и предельная мобилизация ввиду надвигающейся мировой войны пришли в столкновение с авангардистскими экспериментами и слишком свободной “творческой” инициативой в семейной области. Произошло ужесточение семейной политики. Уже не допускалась пропаганда “свободной любви”. В 1936 году были запрещены аборты. Тогда же была введена прогрессивная плата за разводы (за первый развод — 50 руб., за второй — 150 руб., за третий и каждый последующий развод — 300 руб.). Оба разводящихся супруга теперь должны были являться в загс. Троцкий в книге “Преданная революция” назвал новое направление семейной политики “термидорианской реакцией в области семейного вопроса”:

Самым повелительным мотивом нынешнего культа семьи является, несомненно, потребность бюрократии в устойчивой иерархии отношений и в дисциплинировании молодежи посредством 40 миллионов опорных пунктов авторитета и власти*.

Однако это был очень своеобразный «культ семьи». Ужесточение семейной политики по сравнению с авангардистскими двадцатыми годами было налицо, однако культом семейного начала это могло выглядеть в глазах только радикальных революционеров-идеалистов вроде Троцкого. Семья в сталинском государстве была не безусловным началом. Нужна была не просто семья, а семья *идейно правильная*. Например, если в таковой вдруг обнаруживается “враг народа”, то другие члены семьи должны от него отречься. *Такая* семья сохранению не подлежала. Семейное начало всё равно должно было подчиняться началу классовому, политическому.

Знаменитое дело Павлика Морозова, возведение несчастного мальчика в ранг пионера-героя № 1 лишний раз показывает, что коллективизация, как и Большая сталинская чистка середины — второй половины 30-х годов, были продолжением Гражданской войны на новом этапе. Подлинную историю

* Л. Троцкий. Цит. соч. С. 128.

Павлика Морозова из-за наслоений идеологического мифотворчества на самом деле никто не знает. Писатель Ю. Дружников в конце 70-х — начале 80-х годов провёл самостоятельное расследование той истории и написал книгу “Доносчик 001, или вознесение Павлика Морозова”, впервые опубликованную в Лондоне в 1988 году. Он обнаружил нестыковки между официальной версией и тем, как запомнили это дело современники тех событий. Со слов очевидцев, с которыми беседовал писатель, Павел Морозов донёс на отца скорее не из идейных соображений, а по наущению матери, которая хотела отомстить мужу за то, что он ушёл из семьи к другой женщине, бросив четырёх детей. Правда, очевидцы не отрицали, что потом Павел всё равно стал выслеживать односельчан (например, где они прячут хлеб) уже только по идейным мотивам.

Но, так или иначе, нас здесь интересует даже не реальная история, до которой уже вряд ли можно докопаться, а то, как Павел Морозов вошёл в сознание своей эпохи, как складывался миф о нём, и как он воспринимался. Итак, согласно “канонической” версии, 14-летний подросток Павел Морозов донёс в ГПУ на своего отца, председателя сельсовета, за то, что тот за взятки выписывал сосланным в их заброшенный сибирский край кулакам справки о том, что они на самом деле являются бедняками. С такими справками они могли уехать из ссыльного края, избежав назначенного им наказания, и попробовать устроиться где-то ещё. Отца судили показательным судом и приговорили к 10-летнему тюремному заключению, причём его сын выступал на суде как главный свидетель обвинения. После суда мальчик начинает следить за своими односельчанами, не укрывают ли они хлеб от государства. В итоге его и его младшего брата Фёдора убивают их родные дед и дядя, а также их старший двоюродный брат.

Широко пропагандировать историю с Павликом Морозовым начали в 1932 году как пример по-настоящему коммунистического, идейно правильного отношения к государственным интересам и семейному вопросу: если семейные привязанности вредят классовым интересам, то их следует отбросить, переступить через них. Официальная точка зрения, выраженная во множестве книг и стихов для детей, безоговорочно одобряла и донос Павлика на отца, и его выступление

на суде в качестве главного свидетеля обвинения. По-прежнему в коллективизации и во времена Большой чистки, начавшейся после убийства Кирова, как и в самую Гражданскую войну, большевистский подход к проблеме столкновения семейного и политического интереса определяло то, что класс для коммуниста важнее рода, что политические убеждения и покоящиеся на них связи важнее семейных привязанностей. Происходило беспримерное разрушение векового уклада жизни, на котором покоилась Россия. Тотальное уничтожение государства-семьи, каковым по преимуществу была дореволюционная Россия, с ужасающей логичностью дошло и до разрушения самого семейного начала, семейных основ. Отчётливый обратный поворот произошёл уже где-то в брежневские годы. Советская власть, провозгласившая тогда лозунг, что “семья есть первичная ячейка социалистического общества”, отступала тем самым от своих революционных предпосылок.

В романе писателя Юрия Яновского “Всадники” один из пяти братьев Половцов, которые убивают друг друга в ходе Гражданской войны, прапорщик Андрей произносит фразу, красной нитью проходящую через первую часть романа: “Тому роду не будет переводу, где брат за брата идет в огонь и в воду”. Этой фразе его брат большевик Иван Половец противопоставляет свою идеологию: “Род наш работающий, да не всяк в роду путящий... род распадается, а класс стоит”. Также и суть государственной пропаганды “подвига” Павлика Морозова сводилась к тому же: семья вторична по отношению к классу. По-настоящему родное для коммуниста — не род, не семейное начало, а трудовой народ и стоящая на страже классовых интересов пролетарско-крестьянская власть. Вот что писал главный “пролетарский писатель” Максим Горький автору одной из первых книжек о “подвиге Павлика Морозова” П. Соломеину, ругая его за отсутствие должного писательского мастерства:

Плохая книжка; написана — неумело, поверхностно, непродуманно. Героический поступок пионера Павла Морозова, будучи рассказан более умело и с тою силой, которая обнаружена Морозовым, — получил бы очень широкое социально-воспитательное значение в глазах пионеров. Многие из них, наверное, поняли бы,

что если “кровный” родственник является врагом народа, так он уже не родственник, а просто — враг и нет больше никаких причин щадить его (курсив мой. — Ю. П.)*.

Кстати, Горькому тут нельзя отказать в некоторой правоте. Ведь действительно, история с Павликом Морозовым — трагедия практически шекспировского масштаба, а книжку П. Соломеин и впрямь написал неважную.

Тот же Горький писал в газете “Правда” в 1933 году: «Борьба с мелкими вредителями — сорняками и грызунами — научила ребят бороться и против крупных, двуногих. Здесь уместно напомнить подвиг пионера Павла Морозова, *мальчика, который понял, что человек, родной по крови, вполне может быть врагом по духу и что такого человека — нельзя щадить* (курсив мой. — Ю. П.)”**.

Эти слова Горького были вполне созвучны эпохе. Уральская детская газета “Дружные ребята” вдруг решила изменить своё название. Объяснение редакции: “Дружные — плохое название, — заявили ребята. — Ведь мы не дружим с кулаками. А по названию газеты получается, что мы дружим со всеми”. Первое художественное произведение о Павлике Морозове поэта М. Дорошина называлось “Поэма о ненависти”. Да и в 1979 году, переиздавая свою книгу о Морозове “Павка коммунист”, П. Соломеин назвал первую главу не как-нибудь, а “Не всякий брат — брат”.

Историю с Павликом Морозовым не стоит воспринимать упрощённо, бросаясь из прежней крайности в крайность другую. Раньше, мол, герой номер один, теперь антигерой номер один — предал собственного отца, и думать тут больше нечего. Фигура малопривлекательная, он в то же время несчастный ребёнок и трагический персонаж. Не забудем, что были зверски убиты двое детей, сам Павел и его младший брат. Убитый ребёнок, поэтому он и стал подходящим кандидатом на роль “мученика идеи”. Убийство малолетних братьев своими старшими родственниками чем-то, кстати, напоминает страшные поступки Маттео Фальконе и Тараса Бульбы: выкорчёвывание отцами негодной породы предателей в своём

* М. Горький. Собр. соч. М., 1955. Т. 30. С. 328–329.

** Газета “Правда”. 29 октября 1933 г.

роде. Согласно архаической логике, тот, кто породил, имеет право распоряжаться жизнью порождённого. Но разница в том, что всё-таки Павел Морозов и его брат стали жертвами Гражданской войны, в которой не было полностью правых и полностью виноватых. Да, он предал своего отца, но к предательству его сподвигли не “прелести полячки”, как Андрия, и не желание получить в подарок красивые часы, как Фортуна-то Фальконе. Павел был предателем-идеалистом. Подростка, слишком прямодушно представляющего, что такое правда, в силу незрелости и свойственного этому возрасту идеализма при определённых условиях проще, чем взрослого, сподвигнуть на отречение от отца, причём не ради каких-то презренных низменных интересов, а ради правды, ради самой высокой и святой цели. Хочется привести в параллель известную притчу о Конфуции. В главной книге конфуцианства “Лунь-юй” (сборник бесед и суждений Конфуция, записанных его учениками) есть такая притча:

Шэский правитель сказал Конфуцию: “Среди нас есть такие, которых можно назвать прямыми. Если отец такого человека украдет овцу, сын донесет на него”. Конфуций ответил: “У нас прямые не таковы. Отец укрывает сына, сын укрывает отца — в этом прямота*.”

Конфуций ставит семейные связи и родственную любовь выше долга по отношению к правителю.

Почему для сталинской власти Павлик Морозов оказался так важен? Политическая власть, которая претендует на *абсолютность и тотальный охват*, должна любые связи в обществе (дружеские, семейные, профессиональные, культурные интересы и др.) полностью поставить в зависимость от себя. Ни одна иная общественная или личная связь, ни один интерес не может считаться ценным сам по себе, не должен равняться по своей значимости с абсолютным политическим интересом. Если дружеская или семейная связь приходит в противоречие с государственной политикой, преследующей абсолютную цель, обязательную для всех и несомненную, то она должна быть разорвана. На примере Павлика Морозова пока-

* Конфуций. Лунь-юй. 13–18.

зывалось, как себя должен вести советский человек при столкновении семейного и государственного интереса.

В сталинском государстве, подчинявшемся единой логике и одной идее, не могло быть целей, важных самих по себе, “вещей-в-себе”, стоящих вне политики, будь то теперь поэзия, живопись или даже шахматы — они не могли быть предоставлены полностью самим себе. Любая связь, любые человеческие отношения могли иметь место, лишь получив властную и идеологическую санкцию на своё существование. В конечном итоге эта санкция исходила от самого главного вождя, от Сталина. Кроме него никто по-настоящему не мог что-либо решать. Источник всего — только он один.

В этом смысле характерен эпизод из книги Феликса Чуева “Сто сорок бесед с Молотовым”. Вячеслав Михайлович Молотов, двадцать лет бывший практически вторым человеком в государстве после Сталина, поведал автору, что у него был единственный личный друг, старый большевик А. Я. Аросев. В 1937 году Аросева, бывшего тогда председателем Всесоюзного общества культурной связи с заграницей, арестовали и расстреляли. Молотов говорил Чуеву о своей уверенности в том, что Аросев ни в чем не был виновен. «Но за что же его расстреляли?» — удивился Феликс Чуев. «Наверно, какие-то связи», — ответил Молотов. Ирония тут состоит в том, что, как заметил писатель Михаил Хейфец, Аросева могли расстрелять из-за связей с самим Молотовым, для проверки: что для главы правительства важнее — служение делу партии или личная дружба? Естественно, что Молотов поступил “как надо”. Было бы, впрочем, странно, если бы он совершил поступок вопреки смыслу того режима, созданию которого посвятил всю свою жизнь. Молотов смирился позже и с арестом собственной жены, Полины Жемчужниковой. Конечная инстанция проверки, способная поставить под подозрение любого, даже самого близкого своего соратника, сосредоточилась в одном лице — в Сталине.

Принципиально важная особенность сталинской эпохи та, что ни один человек не был укоренен на своём месте, не был защищен от того, чтобы не исчезнуть, не превратиться вдруг в парию. Любой политический “бог” мог быть низвергнут с политического Олимпа (кроме главного и по сути единственного “бога” — самого Сталина), если того потребовала бы по-

литическая целесообразность, как её видел Сталин. На Пленуме ЦК КПСС в 1952 году Сталин обрушился с такой уничтожительной критикой на своих самых близких соратников Молотова и Микояна, что у присутствовавших создалось чёткое ощущение: дни этих двоих сочтены. При этом все присутствовавшие не могли поверить своим ушам: как же так, ведь это произносится в адрес самого Молотова и Микояна! Как позже говорил Хрущёв на XX съезде КПСС, проживи Сталин на несколько месяцев больше, Молотова и Микояна, «возможно, уже и не было бы сегодня среди нас».

Советские газеты сталинского времени, описывая порядок выхода вождей во время праздников или собраний, никогда не придерживались одной и той же очередности в перечислении фамилий. Первым всегда, естественно, шёл Сталин. А дальше закреплённого порядка не было. Второй в сегодняшнем газетном списке назавтра мог оказаться пятым, четвёртый — вторым и т.д. Все это давало богатую пищу для предположений и раскладов западным кремленологам и подчёркивало непрочность положения в сталинскую эпоху даже политических “богов”.

Смысл сталинских репрессий сводился к тому, чтобы сделать общество полностью податливым властным решениям, чтобы политическое действие проходило сквозь социальную материю так же легко, как нож сквозь масло. Для этого нужно было лишить людей крепких “горизонтальных” связей, подорвать прочность человеческих привязанностей, чтобы любой (даже самый близкий друг, отец, муж), если власть вдруг сочтёт его врагом, не избег наказания и не смог найти защитников среди своих близких.

Настоящее сопротивление сталинизму как социально-политической системе, из-за которого она очень ненамного пережила своего создателя, оказали даже не те, кто был его идейным противником. Таковых как сколько-нибудь значимой социальной силы в СССР начиная со второй половины 30-х годов уже просто не было. Могильщиками сталинизма стали сами же советские люди — те из них, кто не стал отрекаться от своих товарищей по партии, от своих близких, объявленных врагами народа, кто не смог поверить в виновность огромного числа репрессированных, кто не считал существ-

вующие условия жизни нормальными. Отчасти это сопротивление было не сознательным, а стихийным, словно море человеческой жизни в конце концов поглотило и усмирило в себе революционную волну.

Радикальным революциям изначально свойственна шпиономания и подозрительность. Врагами народа во время Великой французской революции последовательно оказывались бывшие соратники: жирондисты, потом дантонисты, потом “бешеные”, потом сами робеспьеристы. Абсолютная революционная власть начинает сама назначать врагов, в том числе из круга «вождей революции», хотя в начале революции невозможно было и помыслить, что, например, Троцкий или Дантон окажутся врагами и иностранными шпионами.

Тем самым рушится феномен революционной солидарности: изначально даже в самих убежденных сторонниках революции надо подозревать искусно замаскировавшихся врагов и предателей. Абсолютная революция начинает отрицать саму себя. Всё-таки понятия “свои”, “товарищи” являются краеугольным камнем для революционеров. Пусть “милым товарищем” может быть лишь соратник по революционной борьбе. Но и такой безжалостный союз “милых” друг другу лишь на основе политического дела людей становится невозможен, если даже активнейшее участие в революционной борьбе оказывается видимостью, за которой скрывается коварный враг. Революционная солидарность — это словно последние скрепы, которые могут объединять людей взамен связей семейных, дружеских и т.д. В ней, в этой солидарности, есть элемент хотя бы моей личной веры в то, что имярек — “преданный боец революции” и “настоящий коммунист”. Но объявление вчерашних соратников врагами и предателями наносит непоправимый удар: оказывается, что даже моя революционная товарищеская связь не безусловна, и что решать, кто враг, а кто друг, — не моего ума дело.

Высказанные на XX съезде КПСС Хрущёвым претензии к Сталину сводились к тому, что он (якобы из-за своей маниакальной подозрительности) стал уничтожать уже не врагов, а *своих*. Оставим в стороне суждения о маниакальной подозрительности. Скорее всего, это была отговорка людей, которые на самом деле прекрасно понимали, что Сталин вовсе не был

мрачным параноиком. Он был одним из самых логичных исторических деятелей. Во всём, что он делал, просматривается железная логика, в том числе и в репрессиях (“Сталин и логика” — это вообще отдельная тема. См., например, об этом интересную статью Д. Лахути “Сталин и логика”^{*}). Им двигала логика абсолютной централизации власти. Однако, хотя Сталин в рамках этой логики и действовал так, чтобы внушить простую мысль: «Политика это всё, но при этом политика — это не вашего ума дело» (А. М. Пятигорский), многие так и не отказались от *своего* ума.

В заключение скажем, что образ Сталина, несмотря на то, что в нём отчетливо просматриваются следы нечаевщины (безусловное подчинение любых человеческих связей и отношений интересам политического дела), всё же сложнее и загадочнее. В отличие от Нечаева, он был не только разрушитель, но и созидатель. Выражается это в элементарных фактах, на которые не принято обращать внимания среди людей либеральных взглядов: мы в России до сих пор живём во многом за счёт того, что было построено и создано при Сталине. Нас по-прежнему в значительной степени окружает и поддерживает *сталинская инфраструктура*. Это и приватизированная ныне крупная индустрия, и ядерное оружие, и система образования, и остатки фундаментальной науки, и в значительной степени облик всех почти крупных городов (например, в Москве это семь знаменитых высоток или метрополитен), и многое другое. Да и победа над фашистской Германией состоялась при его руководстве. Он — полководец, выигравший самую тяжёлую и самую главную на сегодняшний день войну в истории человечества.

Эта амбивалентность образа и роли Сталина в российской истории и служит причиной того, что споры о нём всё не утихают. Кто-то считает его величайшим гением, кто-то — величайшим тираном. Его образ двоится, он загадочен и поэтому приковывает к себе внимание. Достаточно, например, зайти в книжные магазины, чтобы увидеть, что книг о Сталине сегодня выпускается и продается гораздо больше, чем о Ленине.

^{*} Д. Лахути. Сталин и логика. // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 164–169.

Именно он, а не Ленин наиболее интересен нашему современнику. Ведь это Сталин, а не Ленин был главным действующим лицом при создании советского государства после Гражданской войны и руководил им единолично более 20 лет. Эта неопределённость, двуликость образа Сталина и манит, и служит причиной неутраченного к нему интереса.

Другой вопрос, что значительное улучшение жизни людей (массовое жилищное строительство в городах, выдача крестьянам паспортов, повышение жизненного уровня и др.) начались уже после Сталина, при Хрущёве и Брежнев. В отношении людей Сталин во многом так и остался абсолютным революционером, то есть человеком политического дела, при котором вот эти конкретные, живущие *hic et nunc** люди имели значение лишь как средство и среда, а не цель политического дела. Возможно, главная разница между Сталиным и его соперниками и ближайшими соратниками была в том, что он “всего лишь” был гораздо более логичен и последователен, чем они.

* Здесь и сейчас (лат.).

VII

Аристотель о дружбе.

Виды дружеских отношений

Попытка сформулировать, что такое дружба, её сущность в виде одной идеи или одного определения была бы упрощением реальности человеческих отношений. Такое определение означало бы, что дружба бывает *только вот такая*. Подобный подход — принципиально не описательный, предписывающий, нормативный. Тогда всё остальное, что не попадёт под определение, но обычно зовётся дружбой, будет отставлено в сторону как что-то ненастоящее, неподлинное. Тем самым слишком многое в сфере человеческих отношений может выпасть из внимания и уйти в тень, хотя по-прежнему будет играть в ней очень важную роль.

В нежелании определять суть дружбы одной идеей мы, как нам представляется, следуем Аристотелю. Как известно, впервые вопрос об идеях в европейской философии поставил Платон*. Прежде чем перейти к аристотелевской теории дружбы, нужно хотя бы вкратце рассказать о его общефилософских предпосылках учения о дружбе и в связи с этим о разногласиях Аристотеля с его великим учителем Платоном. Без такого вводного рассказа, без “платоновского фона”, будет не совсем понятно немного “приземленное” понимание дружбы Аристотелем (например, дружбу из соображений пользы, когда люди считают друг друга друзьями потому, что чем-то полезны друг другу, он тоже понимает как вид дружеских отношений).

Вообще аристотелевскую философию, его социально-политическую этику в том числе, следует понимать на фоне его явной, а чаще и неявной, подразумеваемой полемики с Платоном:

* Значение платоновско-сократовского вопроса об идеях трудно переоценить. Как сказал английский философ Уайтхед, вся последующая двухтысячелетняя история европейской философии — это комментарий к Платону.

Если Платон — первый утопист, Аристотель — первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его. На уровне онтологическом он отверг то, что понимал как разделение между миром идей и миром вещей... На уровне аксиологическом он отказался от противопоставления нравственных ценностей внemorальным благам жизни, рассматривая те и другие как необходимые компоненты Счастья и тщательно держась середины между гедонизмом и аскетизмом. На уровне гносеологическом он восстановил права опыта и конкретного наблюдения и обратил мысль от исключительного занятия геометрическими истинами, например, к биологическим феноменам. Занимаясь проблемой Государства, он подвергает дескриптивно-аналитической обработке собранный с помощью учеников огромный эмпирический материал, касающийся истории конституций ста пятидесяти восьми городов-государств эллинской ойкумены (сохранился, как известно, лишь очерк истории конституции Афин). Затем он предлагает классификацию типов государственного строя (монархия, аристократия, полиция) с параллельной классификацией негативных двойников этих типов (тирания, олигархия, демократия), рассматривая, какие факторы стимулируют в каждом из типов его благие и злые возможности, а также тенденции к сохранению или распаду. Речь идет не об абсолютном благе, не об элиминировании зла, но о выборе наидостовернейшего блага и наименьшего зла*.

Платоновская теория знания состояла в том, что у каждого явления есть единая суть или сущность, и она может и должна быть зафиксирована в виде идеи. Собственно, эта сущность и есть идея, эйдос чего-либо. Идея должна выразить общее, то, что “в различных вещах оказывается одним и тем же” (Платон, диалог “Лахет”, 191e). Например, мужество само по себе одно и то же “в бою, среди морских опасностей, в болезнях, в бедности, в государственных делах” (Платон, “Лахет”, 191d). По Платону, когда мы называем мужественным какой-то поступок или какого-то человека, мы можем это делать потому, что

* С. С. Аверинцев. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. // С. С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996. С. 320–321.

есть мужество само по себе, мужество как таковое. Отсюда, чтобы не ошибиться в приписывании предиката “мужественный” тому или иному поступку или человеку, мы должны с самого начала знать, что такое это самое мужество.

Платон словно утверждает следующее: люди постоянно говорят, что что-то прекрасно или мужественно, и постоянно не соглашаются в этом друг с другом. Отсюда их бесконечные споры, порой спекуляции этими высокими понятиями в своих мелких целях. Но это происходит потому, что они не дают себе труда по-настоящему задуматься о том, почему они вообще могут называть что-то мужественным или прекрасным, почему вообще в мире могут быть такие явления, как мужественные поступки или прекрасные вещи. Могут же они быть в мире потому, что, например, существует мужество как таковое, “идея мужества”.

То же самое и в случае с дружбой. Платоновский Сократ попытался бы выяснить, что такое дружба сама по себе, то есть в чем заключается идея дружбы, причастность к которой только и делает те или иные отношения дружественными.

Платоновская теория идей имеет своим следствием то, что знание должно иметь лишь умозрительный характер. Ища идею чего-либо, отыскивают то общее, что присуще разным явлениям и вещам. Тем самым неизбежно отвлекаются от всего многообразия реальной действительности как не имеющего для познания идеи никакого значения. В рамках платоновского подхода вообще не следует прибегать к опытным наблюдениям, поскольку опытного знания вообще и быть не может. Ведь чувственный мир постоянно изменяется. Но если я что-то знаю, то знаю *нечто, то есть что-то определенное*, неизменное в этой своей определённости. А какая определённая, законченность может быть в мире чувственного опыта, где “всё течёт, всё изменяется”? Должны существовать иные, постоянные предметы, а именно — идеи, чтобы было возможно познание, “ибо о тучем знании не бывает”. Поэтому достигнуть подлинного знания, а не мнения, можно лишь в процессе чистого, внеопытного мышления, стремясь постигнуть неизменные умственные сущности. Знание, по Платону, — это не опытное знание материального мира, а знание небесного, запредельного обычной, текучей земной действительности мира идей.

У Платона обнаруживается радикальный разрыв, глубокая пропасть между идеями и вещами (в то время как знание — это скорее наведение моста между ними). Идея того или иного явления (мужества, прекрасного и др.) существует совершенно обособленно от мира чувственных вещей, от “единичного”. В связи с этим в платоновских диалогах имеет место определённый парадокс: обнаружить уникальную, единственную идею, лишь словно просвечивающую сквозь множество вещей и существующую совершенно отдельно от них, оказывается невозможно. Сократ у Платона, поставив задачу выяснить идею чего-либо (например, прекрасного самого по себе, причастность к которому и делает вещи прекрасными), к концу диалога после долгих и настойчивых поисков обнаруживает, что найти эту идею так и не удалось. Как правило, платоновские диалоги, посвященные поиску идеи чего-либо, не завершаются никаким позитивным результатом. Из них мы скорее узнаём, что не является мужеством или прекрасным. Но тогда получается, что платоновская теория идей, как ни странно, в каком-то смысле бесполезна для познания, раз с ее помощью нельзя прийти к позитивному результату. Сократ в платоновских диалогах сначала утверждает, что должна быть такая “вещь”, как мужество само по себе или прекрасное само по себе. Но что это, так и не удаётся обнаружить. Поэтому читатель Платона, особенно его ранних, так называемых сократических диалогов, остается к концу чтения с некоторым недоумением: так где же, собственно, то, что мне обещали в самом начале?

Причина своеобразной бесплодности платоновского метода — абсолютное обособление мира идей от мира вещей, или общего от единичного. Суть знаменитой критики платоновской теории идей Аристотелем во многом сводилась к тому, что она бесполезна для познания. Аристотель говорит по поводу платоновских идей, что вещи невозможно вывести из идей «ни в одном из обычных значений слова “из”. Говорить же, что они образцы и что всё остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» (“Метафизика”, 991 а 20–23). То есть, по Аристотелю, невозможно как раз главное: установить между ними связь, отношение, вывести вещи из идей.

Аристотель стремится устранить платоновский дуализм мира идей и мира вещей. В этом смысле он делает по сравнению с Платоном очень важный шаг. Раз невозможно обнаружить идеи сами по себе, отдельно от земного мира, то их надо искать в самих вещах. Только так познание достигнет конкретного, позитивного результата. Одновременно и ученик, и оппонент своего учителя Платона, Аристотель природу или идею любого явления определяет, исходя из категорий *n rgei* (“энергия” или действительность, то, как являет себя то или иное явление в действительности, его деятельные проявления) и *ntel sei* (“энтелехия”, то есть цель данного явления, высшая стадия его развития, его деятельный расцвет). Эти категории фиксируют то, что является деятельными проявлениями того или иного феномена, а также высшей стадией его развития, проявления в действительности. Например, природой или сущностью глаза, то есть его энергией, его действительностью, по Аристотелю, является зрение. Чем острее и лучше то или иное зрение, тем лучше на его примере становится понятна природа глаза, того, что он такое.

Таким образом, природу того или иного феномена Аристотель ищет не в виде какой-то одной единой идеи, существующей обособленно и самостоятельно от мира вещей, но исходя из того, как он существует и проявляется в реальной жизни, из того, в чем состоит его высшая, самая совершенная стадия развития. Поэтому дружбу он анализирует не посредством умозрительного поиска общей идеи феномена дружбы, но рассматривая, как и почему люди дружат в обычной жизни, к чему они стремятся, когда дружат. И если природу того или иного феномена понимать исходя из его деятельных проявлений, то можно будет увидеть несколько идей или видов этого явления как разных стадий его развития, разных стадий его “энергийности”.

В своем знаменитом анализе дружбы в 8-й и 9-й книгах “Никомаховой этики” он исходит из того, что не стоит стремиться к тому, чтобы охватить в одном определении, одной идеей все то, что является и зовется дружбой. По Аристотелю, существуют разные виды дружбы. Вообще, говоря о дружбе, он следует размаху древнегреческого слова *fil.a*. Это слово в древнегреческом языке значило не только непосредственно

“дружбу”, но и вообще “привязанность”, “любовь”, когда человеку что-то приятно и мило. Поэтому Аристотель говорит о разных видах дружбы в самом широком смысле этого слова, например, между богами и людьми, между родителями и детьми, между мужем и женой, между начальниками и подчиненными и, шире, между людьми вообще: “Как близок и дружествен человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний” (НЭ, 1155 а 21–22).

Однако, по Аристотелю, любые приятельные отношения между людьми не совпадают с понятием дружбы в уже её собственном, специфическом смысле этого слова. Неотъемлемым признаком собственно дружбы (или семейства дружб) являются отношения равенства: “О друзьях можно говорить лишь там, где соблюдаются отношения равенства” (“Евдемова этика”, 1239 а 5) Например, между родителями и детьми не может быть равенства. Поэтому их отношения нельзя характеризовать как дружбу. Хотя в отношениях отца и сына или матери и дочери и может быть отчасти и нечто вроде дружеского единомыслия и доверия в уже специфическом смысле слова “дружба”, но всё же не это будет определять их отношения.

Итак, классификацию разных видов дружбы Аристотель выстраивает на основе деятельного, энергичного принципа в зависимости от того, что является целью тех или иных дружеских отношений, то есть того, “что вызывает дружескую приязнь (φίλι»τι)ῶν ради чего действуют по-дружески (НЭ, 1155 b 18). Деятельный подход Аристотеля к дружбе заставляет его обращать внимание прежде всего на то, что является деятельной целью и деятельными проявлениями дружеских отношений. Аристотель выделяет три основания, по которым люди дружат друг с другом: это *удовольствие*, *польза* и *добродетель*. Поэтому он выделяет три вида собственно дружеских отношений:

Эти [основания для возникновения дружбы] отличны друг от друга по роду, а значит, отличаются и дружеские чувства, и сами дружбы. Существует, стало быть, три вида дружбы — по числу предметов дружеской приязни*.

* Аристотель. НЭ. 1156 а 5–7.

Из этих трех видов дружба на основании добродетели является, по Аристотелю, наивысшим проявлением дружбы, совершенной дружбой. В ней энергия, действительность дружбы проявляется в наибольшей степени. Только в ней дружат из симпатии к другу как таковому, к его личности. В двух других видах дружат либо потому, что хотят извлечь пользу из приятельских отношений, либо благодаря удовольствию, получаемому в процессе дружеского общения. Поэтому дружбу из добродетели можно считать своего рода “первой дружбой” — первой по природе. Так и мы в дальнейшем будем называть дружбу, в которой друга любят ради него самого, а не за получаемую от него выгоду или удовольствие, «первой дружбой».

Дружба ради пользы и дружба ради удовольствия, по Аристотелю, являются несовершенными видами дружбы из-за их непостоянства и ненадежности в сравнении с “первой дружбой”:

Это дружба постольку поскольку, ибо не тем, что он именно таков, каков есть, вызывает дружбу к себе тот, к кому ее питают, но в одном случае тем, что он доставляет какую-нибудь пользу, и в другом — из-за удовольствия.

Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают питать и дружбу. Между тем полезность не является постоянной, но всякий раз состоит в другом*.

Итак, люди могут испытывать друг к другу дружескую привязанность, во-первых, за ту пользу, которую они получают от друга. Так дружат между собой соседи, заинтересованные во взаимопомощи. Так очень быстро сходятся между собой люди, попавшие в экстремальные условия, например в армии или на Крайнем Севере, где тяжелейший климат и малолюдство способствуют быстрому возникновению между людьми чего-то вроде приятельских, дружеских отношений. Дружеские чувства, основанные на представлении о получаемой пользе, могут испытывать друг к другу деловые партнеры. Но дружбы, основанные на пользе, хотя и встречаются, по Ари-

* Там же. 1156 а 17–23.

стотелю, чаще всего (“Евдемова этика”, 1326 а 35), не могут в то же время считаться надежными, устойчивыми. Представления о том, что полезно, постоянно меняются. И если пользы от общения больше нет, то возникающая из неё дружба прекращается.

Более того, деловые отношения, основанные на пользе и выгоде, могут разрушить старую или “первую дружбу”, если друзья вдруг решают вместе заняться коммерцией. Казалось бы, что может быть естественнее, чем опереться в рискованном и ответственном деле, каковым является коммерческое предприятие, на поддержку хороших знакомых и друзей? Но подтверждение тезиса о плохой сочетаемости дружеских отношений и коммерции — недавний опыт российских 90-х. Тогда компании старых друзей ринулись в бизнес, считая, что их крепким дружеским спайком горы по плечу и море по колено, что каждого очень близко ожидает заслуженное богатство и в результате “никто не уйдет обиженным”. Однако многие дружбы, напротив, оказались разрушены в результате столкновения с безжалостной реальностью. В эпоху “большого хапка” в материальном плане всегда больше преуспеет тот, кто всё, в том числе и личные отношения, подчинит интересу извлечения максимальной прибыли. Опыт крушения дружб в социальных условиях постсоветской России, который был тем болезненнее для героев этих историй, что они и в смысле богатства “на входе” ожидали совсем не то, что получили “на выходе”, нашёл своё яркое выражение в книге Юлия Дубова “Большая пайка”, вышедшей в 2000 году.

Необходимость эффективно вести коммерцию определяет, что кто-то из друзей становится начальником, а кто-то подчиненным. Как сказал Юлий Дубов в журналистском интервью автору этого сочинения, “бизнес — это диктатура”, поскольку он требует, чтобы подчиненные выполняли указания начальника. Но тогда прежние дружеские равные отношения уже невозможны, ведь дружба не терпит неравенства.

Кроме того, дружеские отношения немыслимы без доверия, которое не формализуемо. В то же время занятия коммерцией требуют соблюдения различных формальностей. Если же кто-то пытается действовать в коммерции в обход этих формальностей, полагаясь по привычке лишь на дружес-

ское доверие, то рано или поздно несоблюдение формальностей с очень высокой степенью вероятности приведет к краху. И друзьям, ставшим деловыми партнерами, может быть далеко не очевидно, не возник ли ущерб в результате злого умысла их друга. На смену бывшему доверию и дружеским отношениям могут прийти подозрения в предательстве и стремление за него отомстить*.

Но вернемся к аристотелевской классификации дружб. По Аристотелю, люди дружат также ради удовольствий и развлечений, которые они доставляют друг другу во время совместного времяпрепровождения: “Например, они восхищаются остроумными не как таковыми, а потому, что они доставляют друзьям удовольствие” (НЭ, 1156 а 13–15). Такая дружба, как говорит Аристотель, чаще всего встречается среди детей или в юношеском возрасте, “ибо юноши живут, повинувшись страсти, и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг” (НЭ, 1156 а 32–33).

Юношеская дружба, как правило, романтична, покоится на иллюзии, что будет длиться вечно, всегда будет крепка. Однако юношеские дружбы нечасто доживают до зрелого возраста. Как сказала американский психолог Элизабет Дауван, “юноша не выбирает дружбу, его буквально втягивает в нее”. Юность — это тоска по пониманию и нужда в сильных эмоциональных привязанностях. Поэтому молодые люди зачас-

* “— В бизнесе, — говорил Илья Игоревич, — нельзя верить ни одному человеку. Другу, брату, матери — никому. Вам это может быть сколь угодно противно, но это общее правило. Аксиома, если хотите. Любая целенаправленная деятельность, если в ее основе лежит доверие к людям, обречена. Мало того, она просто вредна. Во-первых, потому, что цель не достигается и тем самым компрометируется. А во-вторых, что ж... Посмотрите, что вокруг творится. Все рванулись зарабатывать деньги. А толком это делать не умеют. Народ-то откуда — кто из науки, кто из комсомола, кто сам по себе. Ты меня знаешь? Знаю. Ты мне веришь? Верю. Ну давай вместе деньги делать. Давай. А когда потом эти деньги найти не могут, тут и начинается. Ах, так?! Да я тебе поверил! А ты меня обманул! А мы с тобой в одной песочнице играли! И пошла пальба. Не знаю, как у вас, а здесь каждый месяц из Невы двух-трех доверчивых вылавливают. Даже термин появился — бизнес на доверии. Я вам точно говорю — как только этим самым бизнесом на доверии запахнет, месяца через три-четыре жди разборки” (Ю. Дубов. Большая пайка. М.: Вагриус, 2002. С. 174).

тую обманываются в реальных качествах тех, с кем сдружались. Со временем разница в характерах и привязанностях даёт о себе знать, и дружеские отношения прекращаются.

Также, например, друзьями из удовольствия являются собутельники. В приятельскую компанию их объединяет удовольствие, которое они получают от выпивки в обществе друга друга.

Наконец, “первая по природе”, или же совершенная дружба по Аристотелю — это дружба “между людьми хорошими и по добродетели друг другу подобными” (НЭ, 1156 b 6–7). Это самый совершенный вид дружбы потому, что здесь друга любят ради него самого, и желают ему блага не за то хорошее, что он приносит мне, а ради него же самого. В отличие от друзей ради пользы и друзей ради удовольствия “те, кто желают друзьям блага ради них, друзья по преимуществу” (НЭ, 1156 b 7–8).

Этот вид дружеских отношений, по Аристотелю, постоянный и поэтому гораздо более надёжный. Он не зависит от посторонних самой личности друга обстоятельств (как удовольствие и польза), непосредственно опирается на внутренний настрой самих дружащих. Те, кого Аристотель зовёт “хорошими”, “добротными”, “доброкачественными” (ἄγαθοι), “одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку они хороши, а хороши они сами по себе” (НЭ, 1156 b 8–9). Первая дружба более надёжна потому, что она опирается на добродетель, на “доброкачественность”. Такую дружбу сложно поколебать извне, потому что у неё внутренний источник. Только тот, кто хорош сам по себе, может желать другу блага ради него самого, а не потому, что извлекает из дружбы какую-то выгоду или удовольствия, как, например, в случае делового партнёрства или совместных “питейных” радостей.

Этот вид дружбы наиболее совершенный ещё и потому, что в нём также присутствуют и удовольствие, и польза. Он объединяет в себе достоинства первых двух видов. Те виды дружбы в силу их несовершенства “следует называть дружбой по сходству с этой” (НЭ, 1157 a 31). Ведь хорошие люди, как пишет Аристотель, также полезны друг другу и также получают удовольствие от совместного времяпрепровождения.

Аристотель специально отмечает, что совершенный вид дружеских отношений и наиболее редкий: “Похоже, что та-

кие дружбы редки, потому что и людей таких немного”. Отсюда следует (и это, увы, вполне согласуется с жизненным опытом, приобретаемым только с возрастом), что большинство дружеских отношений обречено на распад и исчезновение. Ведь только дружба хороших людей отличается постоянством, то есть только такая дружба способна длиться достаточно долго. И то “дружба их остается постоянной, *покуда* (курсив мой. — Ю.П.) они хороши” (НЭ, 1156 в 11–12). Ведь любой, даже самый хороший человек не гарантирован от того, что он не станет хуже.

Итак, постоянство дружбы выделяется Аристотелем как необходимый признак ее совершенства. Впрочем, любая дружба, чтобы её можно было таковой признать, должна отличаться определенной длительностью. Её не стоит путать со скоротечным изъяснением благорасположения хотя бы потому, что для того, чтобы считать кого-то другом, нужно проверить его на надежность, а для такой проверки нужно время:

Дружбы же прочной не бывает без доверия, доверие, однако, требует времени. Тут необходим опыт... Друг не бывает без испытания временем, однако кругом люди охотно дружатся и эти свои состояния ошибочно принимают за дружбу. Ведь когда люди имеют благое намерение дружить и оказывать друг другу всяческое содействие, как это бывает в дружбе, то они уже и полагают, что не просто изъясляют дружеское расположение, а суть настоящие друзья*.

Отсюда вытекает, что чем дольше длится дружба, тем она совершеннее и тем выше ее ценность. Поэтому если в выборе друзей присутствует свобода, в связи с чем иногда и говорят об “индивидуалистической” природе дружбы, то в вопросе расторжения дружбы нельзя признавать ту же степень свободы. Ведь длительность дружбы — атрибут её “настоящести”. То есть тут имеет место определённая *асимметрия* — между свободой завязывания дружеских связей и отсутствием такой же степени свободы при их расторжении. При прочих равных условиях сохранение дружбы так же предпочтительно

* Аристотель. Евдемова этика. 1237 в 12–20.

по сравнению с прекращением дружеских отношений или их разрывом, как вообще более предпочтительно иметь друзей, чем жить без них. Это от постороннего человека, его непривычных или странных для нас мнений (в том числе политических) можно легко, что называется, отделаться. “Ну и черт с ним!” — раздраженно или великодушно говорит кто-нибудь, отпуская своего обидчика или оппонента на свободу, отгораживаясь тем самым от постороннего, чуждого образа жизни и мыслей. Тут никто никому ничем не обязан, никто ничем не рискует и, напротив, все сохраняют свой душевный покой. Но при разрыве с другом теряется слишком много, чтобы пользоваться такой же свободой в расторжении дружеских связей, как и в их приобретении.

Хотя повторимся, свобода эта, пусть и в меньшей степени, но есть. Сила и крепость дружеских связей, как мы уже говорили, уступают силе связей родственных. Более того, в расторжении дружеских связей (в отличие от расторжения связей родственных) есть и некоторый позитивный смысл. Дружба основывается на сходстве мыслей и характеров, но любому человеку свойственно меняться с возрастом. Привычки, характер, мировоззрение не остаются постоянными. Призывы к дружбе могут служить оковами для дальнейшего развития, мешать становиться лучше, становиться тем самым аристотелевским “хорошим” человеком. Недаром Аристотель задавался вопросом, можно ли расторгать дружбу с человеком, которого принимали за хорошего, но который вдруг показал себя ненадежно порочным. Аристотель отвечает утвердительно на этот вопрос: “Ведь другом некто был не такому [а прежнему], и вот, будучи не в состоянии спасти изменившегося друга, он от него отступается” (НЭ, 1165 b 20–25). Правда, даже в случае внутреннего убеждения в том, что та или иная бывшая дружеская связь уже не могла длиться больше и оправданно прекратилась, всё равно неизбежно будет присутствовать чувство сожаления оттого, что дружбы больше нет.

Впрочем, в исчезновении дружб чаще всего сказывается даже не сознательное решение. Не оно играет тут главную роль, а *общий ход жизни*. То есть чаще всего это случается как бы само собой. Простой житейский опыт показывает, что часто друзья со временем перестают быть друг другу интересны,

слишком далеко расходятся по жизни, например, в силу разного достатка, новоприобретённых профессий, переезда на новое место жительства и т.д.

Впрочем, такое почти “обыденное” исчезновение дружб значительно отличается от разрыва дружеских связей из-за ссор по политическим мотивам. В первом случае друзья просто расходятся по жизни, не имея друг к другу, по большому счёту, серьёзных претензий. В последнем же случае возникает неприязнь и откровенное отторжение бывшими друзьями друг друга.

Но, так или иначе, чем дольше дружба длится, тем большему риску исчезновения она подвергается и тем больше вопреки этому ею стоит дорожить. Старый друг дороже нового именно тем, что он друг старый. “В старших возрастах новые дружбы завязываются труднее. Понятие “лучший друг” все теснее сливается с понятием “старый друг”*.

Не прощаясь, уходят из жизни сей,
Не прощаясь, выходят в люди...
Только в детстве мы встретили старых друзей,
И новых старых не будет.

Пусть нас оправдают тысячу раз,
А мы уж себя — непременно,
Но старых друзей все меньше у нас,
И новые им не замена.

(А. Макаревич)

Суметь поддерживать близкие дружеские отношения на протяжении всей жизни — дело из разряда тех, что удается очень немногим. Любой дружбе угрожает время как таковое.

По улице моей который год
звучат шаги — мои друзья уходят.
Друзей моих медлительный уход
той темноте за окнами угоден.

(Б. Ахмадулина)

* И. Кон. Цит. соч. С. 250.

Прекрасное стихотворение, ставшее популярной песней, выражает это странное совпадение ощущения неизбежности “медлительного ухода” друзей и сожаления об этом уходе.

Дружба ради пользы прекращается, как только с течением времени исчезает извлекаемая из неё выгода. Дружба же ради удовольствия объединяет больше всего юношей и детей. Юношей чаще всего объединяет в дружеский союз не глубокое и осознанное взаимоуважение, а те удовольствия, которые они получают от совместного времяпрепровождения. Дружеские компании молодых людей — самое подходящее место и время для веселья и получения удовольствия от жизни как таковой. Но как по мере взросления юношескую беспечность сменяют жизненные заботы и тяготы, так юношескую дружбу сменяют жизнь в кругу семьи и работа. Вообще с возрастом люди все менее способны испытывать удовольствия, радость от жизни как таковой. Поэтому часто весьма затруднительно дружить со стариками, раз в их обществе невозможно получать те удовольствия, которые обычно сопутствуют дружбам молодых людей. Как говорит Аристотель, “по-видимому, ни старики, ни скучные люди не годятся для дружбы, ибо с ними возможны лишь скудные удовольствия, а ведь никто не способен проводить дни с тем, кто не доставляет удовольствия” (НЭ, 1157 b 15–16).

Таким образом, чаще всего дружба прекращается, остаются лишь воспоминания. Таков естественный ход человеческих дел. Но сожаление или горечь от исчезновения дружеских отношений, которая всё равно имеет место, объясняется утратой опыта мира (мира) как лада, согласия (мира). Ведь дружба — такой выход в мирь, который одновременно и мирь, согласие, лад. Своего рода *асимметрия* между свободой выбора друзей и несвободой отказа от них, связанности (неабсолютной) ими имеет место потому, что в случае прекращения дружбы исчезает и опыт согласия в мире. Старыми друзьями дорожат потому, что пытаются продлить и удержать опыт мира как согласия, гармонии. Он должен был бы длиться всегда, как это кажется в юности, но в подавляющем большинстве случаев исчезает или становится как минимум далеко не таким интенсивным и значимым, как раньше.

VIII

Политическая дружба и гражданское общение у Аристотеля

Принципиальное отличие гражданской вражды или войны от вражды или войны между разными государствами состоит в том, что первая никогда и никем не мыслилась как некая извечная норма, данное навсегда *conditio humana**. Человек — животное государственное, или «политическое», говорил Аристотель. Ему естественно жить в государстве, в котором царит гражданский мир, а не в ситуации распада государства и гражданской войны. Но война с другим государством, с чужаками для древних была делом совершенно другим. Она и потом воспринималась как феномен, который между разными народами и государствами, в общем-то, обычен и даже нормален, как необходимая составная часть общего хода человеческих дел. Древние считали войну в числе законных оснований приобретения собственности. Но естественно, что таким основанием для них была война с другим народом, а не внутренние гражданские распри. Цицерон писал, что

частной собственности не бывает от природы. Она возникает либо на основании давнишней оккупации, например, если люди некогда пришли на свободные земли, *либо в силу победы, например, если землей завладели посредством войны* (курсив мой. — Ю.П.), либо на основании закона, соглашения, заключения, жребия**.

Лишь после Первой мировой войны, продемонстрировавшей чудовищную деструктивную силу достигнутого военного потенциала и техники, стала осуждаться военная агрессия как таковая. До этого времени война наступательная не считалась

* Условие человеческого существования (лат.).

** Цицерон. Об обязанностях. I, 21.

чем-то заведомо предосудительным. Только в XX веке справедливой стала признаваться лишь война оборонительная или освободительная, а идеи Канта о “вечном мире” приобрели практическое значение и направляющую силу для политиков. Именно тогда была создана “Лига наций”, прообраз нынешней ООН.

Пусть революционная идеология, формировавшаяся как радикальная версия европейского Просвещения, считала гражданскую войну неизбежной, прокладывающей дорогу историческому прогрессу. Но даже своими апологетами она рассматривалась скорее как *ultima ratio**, вынужденная переходная ступень к истинному общественному устройству. Марксисты с их тезисом о классовой борьбе (которая есть постоянная скрытая гражданская война) как главном механизме общественного развития все равно считали, что классовая борьба, пусть и исторически очень продолжительное, но все же недолжное с точки зрения высшего назначения человечества явление, которое законами истории обречено на исчезновение. Пик, высшую точку классовой борьбы, то есть период открытой гражданской войны в виде диктатуры пролетариата они мыслили как насилие, только временно возведенное в силу закона, которому в недалёком будущем на смену придет всеобщий вечный мир. Революция во всемирном масштабе, диктатура пролетариата для коммунистов — это главная и последняя война за отмену всех войн. То есть в революционной идеологии нигилизм в отношении «этого, данного мира» и апологетика гражданской войны были средствами добиться всеобщей дружбы, дружбы всех со всеми, и нового всеобщего мира.

Классовая борьба, с точки зрения марксизма, не является чем-то изначально существовавшим в человеческом обществе, поскольку ее не было на первобытной стадии общества, когда еще не было никаких классов. Коммунистическое общество в идеях классиков марксизма представляет собой возвращение к изначальному бесклассовому состоянию, но только на неизмеримо более высокой ступени развития.

Получается, что гражданский мир, мирные отношения между согражданами — это нечто первичное по сравнению с ми-

* Последний довод (лат.).

ром межгосударственным, то, без чего вообще невозможна нормальная человеческая жизнь. Но что является основой гражданского мира? Что объединяет людей в одно государственное целое, делает их согражданами?

Аристотель основой гражданского общения считал дружбу (fil)аИ действительно, дружба может браться как идеальная модель для внутривластных отношений в государстве-политии потому, что она, как мы отмечали в четвёртой главе “Политика, дружба и мир”, совмещает в себе два смысла, аналогичных двум смыслам слова “мир” в русском языке. Это миръ как наличие различных перспектив и точек зрения и миръ как согласие между этими различными перспективами.

В fil Аристотель видел некое естественное коренное качество или свойство, которое “скрепляет государства” в единое целое. В “Никомаховой этике” обсуждение вопросов соотношения политики и дружбы и значения дружбы для благополучия в государстве он начинает с самого начала восьмой книги, предпосылая ему указание на то, что дружественность к себе подобным заложена в человеке от природы (f se)і

По-видимому, в родителе дружественность к порождённому заложена от природы, так же как в порождённом — к родителю, причём не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения — друг к другу, а особенно у людей...*

Тем самым Аристотель сразу задаёт какое-то изначальное измерение, в котором дружба существует от природы, природна человеку как его коренное свойство. И после указания на это изначальное измерение он тут же и переходит к роли дружбы в государственной жизни, в полисе:

Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности (или справедливости — Ю. П.), ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий, как от вражды, охраняют государства**.

* Аристотель. НЭ. 1155а 16–20.

** Аристотель. НЭ. 1155 а 22–26.

Для Аристотеля дружба является такой же естественной основой *благополучного* политического, гражданского общества, как человеку вообще естественно быть человеколюбивым (*φιλεῖν ἄλλους*) “Как близок и дружествен человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний” (НЭ, 1155 а 21-22). Изначальная расположенность к своим, преданность отеческим богам и родному полису, жертвенность — вот что образует силу государства. Государство для древних — это люди и скрепляющие их связи. Показательно высказывание афинского стратега и политического деятеля Никия, которое приводит древнегреческий историк Фукидид в своей “Истории Пелопоннесской войны”: “Полис — это прежде всего люди (букв. “мужи”), а не стены города и не корабли без людей”.

Интересно сравнить теорию политической дружбы Аристотеля с платоновским идеальным государством. Платон тоже говорил о важности дружбы для государственного благополучия, например, в диалоге “Алкивиад I”:

Сократ:

— А что мы скажем о государстве? Благодаря присутствию и отсутствию каких вещей становится оно лучше и легче поддается управлению и заботе?

Алкивиад:

— Мне кажется, мой Сократ, что этому способствуют дружелюбные взаимоотношения и отсутствие ненависти и мятежей*.

Но Платон, похоже, говорил о *φίλι* вообще, в самом широком смысле этого слова как о вообще приятельных отношениях между людьми, и словно мимоходом, не сосредотачиваясь на этой теме, как Аристотель, для которого *φίλι* была дружбой в специфическом смысле этого слова, отношением равных сограждан между собой, и в этом смысле неким фундаментом или основой государства-политии.

У Платона в его идеальном государстве господствовала не политическая дружба равных между собой сограждан, а иерархия и послушание. Тоталитарный облик идеального платоновского государства (общность жён и собственности у правите-

* Платон. Алкивиад I. 126 b-c.

лей и воинов, изгнание поэтов, тотальная регламентация жизни и проч.) во многом объясняется тем, что Платон уподобляет идеальное государство *одному* человеку. Для него отдельно взятый человек и государство — структурно одно и то же. Они устроены в принципе одинаково. Государство — это словно увеличенная или расширенная проекция индивидуальной души.

Знаменитый диалог “Государство” начинается с вопросов, что такое справедливость и кого можно считать справедливым человеком. Непосредственно к теме государства главное действующее лицо диалога, Сократ, переходит потому, что предполагает, что лучше справедливость можно понять на примере какого-нибудь большого предмета, каковым и является государство. В нём она будет заметнее, поскольку её лучше можно будет рассмотреть, нежели в отдельном человеке. И какова справедливость в государстве, такова она будет и у справедливого человека. Ведь справедливость как таковая, её идея везде одна и та же, через причастность к которой и остальные явления наделяются этим качеством. Но, таким образом, получается, что и человек, и государство устроены, по Платону, в принципе одинаково. Между согражданами должна царить такая же степень согласия и единства, как между разными частями одной и той же души. Разные сословия идеального государства (правители-философы, стражи, ремесленники и земледельцы) Платон уподобляет разным внутренним началам, где правители-философы — это разум, повелевающая часть души, воины — яростная часть души, ее героическое или мужественное начало, а ремесленники и земледельцы — чувственная часть души. Воины и ремесленники должны повиноваться философам так же, как яростная и чувственная части души, по Платону, должны повиноваться разуму.

Но в таком случае бессмысленно говорить о дружеском общении между повелевающей и слушающимися частями души. Ведь одна часть должна только повелевать, а другие — лишь беспрекословно её слушаться. В идеальном государстве Платон хочет видеть такую степень единомыслия между гражданами, чтобы они испытывали одни и те же эмоции, думали одно и то же по поводу одних и тех же предметов. Гарантию такого единства Платон видит в отсутствии частной собствен-

ности и в общности жён, то есть в отсутствии семьи. Тогда и будет

у всех единый взгляд насчёт того, что считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и по мере возможности испытывают одинаковые состояния, радостные и печальные... Тяжбы и обвинения исчезнут у них, потому что у них не будет никакой собственности кроме своего тела*.

Таким образом, Платон близок к пониманию государства как государства-семьи, где люди скорее не разные субъекты, а лишь части какого-то единого сверхприродного организма. Ведь в его идеальном государстве-семье все ровесники должны считать друг друга братьями и сёстрами, всех старших людей своими родителями, если они родились на десятый или седьмой месяц вступления этих старших в разрешенный властями брак, а те первых — своими детьми**.

Для Аристотеля же, в отличие от Платона, наиболее разумным образом устроенное государство структурно не подобно одному, отдельно взятому человеку. Оно — “совокупность граждан” (“Политика”, 1275 а 1) и “политическое общение” (“Политика”, 1276 b 2). Уже в этом видно его фундаментальное отличие от своего великого учителя. Наиболее правильно устроенное государство — это полноценное политическое общение, которое, по Аристотелю, возможно только между *разными* субъектами, а не между частями одного и того же целого.

Согласно Аристотелю, не всякое правление большинства благо. В своём учении о государственных формах правления он выделяет три правильные формы (монархия, аристократия, полиция) и три неправильные формы, которые являются извращениями или отклонениями от правильных государственных форм (тирания, олигархия, демократия). Аристотель отличает демократию как эгоистическое правление неимущего большинства только к своей выгоде от политии, при которой большинство правит ради общей пользы (“Политика”, 1279 а 36–38).

* Платон. Государство. 465 d.

** Там же. 461 d.

Платон же крайне критичен к демократии в целом как к правлению большинства. Для него любое множество, в том числе и политическое, имеет преимущественно отрицательный характер. Он не делал различий между правильной и неправильной формами правления большинства, как Аристотель, поскольку считал, что большинство (толпа) в принципе не может грамотно управлять государством. Как иронично говорит Сократ в одном из платоновских диалогов, “большинство даже в шашки не может научить играть”. Где уж ему разбираться в гораздо более сложных предметах. Правильно устроенное государство, по Платону, должно опираться на знание и разум, которые недоступны большинству, непостоянной в своих мнениях и пристрастиях толпе. Знание, разум — элитарны. Они удел немногих. Поэтому Платон считал, что идеальным государством должны управлять философы. В шестой книге “Государства” Платон сравнивает демократию с кораблем, на котором власть захватили матросы, прогнавшие своего кормчего. Победители пируют, направляют корабль, куда им заблагорассудится, ставят на место кормчего всякого, кто смог им понравиться, в то время как настоящим кормчим может быть только тот, кто обладает специальными знаниями о временах года, небе, звездах, ветрах и т.д. Как определяющую черту демократии Платон называет

“полную свободу и откровенность и возможность делать что хочешь... Там каждый устроит себе жизнь по своему вкусу”, и поэтому “при таком государственном строе люди будут очень различны”*.

Казалось бы, какой прекрасный политический строй! Полная свобода, живи — как хочешь. Но такая свобода, по Платону, опасна расслабляющей необязательностью. Если каждый может заниматься чем хочет, то ему уже нет дела до “общего”, до *res publica*, до общегосударственной жизни:

Нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, или соблюдать, подобно другим, условия мира, если ты мира не жаждешь**.

* Там же. 557 b.

** Там же. 557 e.

Эта расслабляющая необязательность, по Платону, “вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство”. Платон упрекает правление большинства в том, что оно не помогает воспитанию добродетели у людей, расслабляет и развращает их. Демократия, по Платону, — это произвол толпы, который заканчивается тем, что переходит в тиранию, подобно тому как одна крайность переходит в другую.

Платону также не нравится культ молодости и развлечений при демократии:

Отец привыкает уподобляться ребёнку и страшиться своих сыновей, а сын — значить больше отца; там не станут почитать и бояться родителей (всё под предлогом свободы!)... Молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными*.

Надо сказать, что Платону неприятна вообще политика как таковая, как способ взаимоотношений граждан, принятый в государстве-политии. В ней он видит преимущественно отрицательные стороны. В таком определяющем способе ведения политической деятельности, как речь, направленная на убеждение, Платон видит лишь игру на мнениях толпы и потакание дурным вкусам. Для него это софистическая демагогия, целью которой является лишь поиск почёта и денег, но не истины, которая в принципе не может быть известной толпе. Ведь большинство, как мы уже цитировали Сократа, “не может даже научить играть в шашки”. Вождь при демократии — софист, который знает повадки толпы, словно дрессировщик повадки зверя, и поэтому, будучи ловким демагогом, может завести её, куда ему нужно. Платон поэтому отвергает риторическое искусство, опять-таки в отличие от Аристотеля, который помимо прочих фундаментальных трудов написал обширную “Риторику” в трёх книгах.

При этом, хотя при демократии царит, казалось бы, вакханалия безответственных речей, в ней, как мы уже отмечали

* Там же.

ранее, по Платону, скрыт жёсткий порядок доступа к возможности говорить публично, во всеуслышание. Этот порядок допускает только *своих*, отстраняя тех, кто не вписывается в рамки предусмотренной системой.

Возможно, весомым поводом для крайне критичного отношения к демократическому строю и порядкам древних Афин Платону послужила казнь его учителя Сократа, совершённая по приговору Народного собрания, то есть большинства афинских граждан. Как же так получилось, что убийство самого мудрого и нравственного человека произошло в Афинах, образцовом демократическом государстве? Видимо, решил Платон, демократия действительно порочное государственное устройство, если при ней по приговору невежественного большинства предадут смерти лучших граждан.

* * *

Итак, для Аристотеля как теоретика государства-политики правильно устроенное государство — это не нечто максимально единое, как у Платона, когда оно понимается словно *один* человек. Критикуя идеальное государство Платона, Аристотель пишет:

Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи — отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается большим единством, нежели государство, а один человек — нежели семья. Таким образом, если бы кто-нибудь и оказался в состоянии осуществить это, то все же этого не следовало бы делать, так как он тогда уничтожил бы государство*.

Аристотель постоянно подчёркивает, что государство, полис — это нечто сложное, многосоставное, состоящее из разных частей. Дело не только в том, что государство состоит из множества людей, а прежде всего в том, что у них разные интересы и потребности, что они различаются между собой по своим качествам:

* Аристотель. Политика. 1261 а 17–23.

“В состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам (eidei), ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы”*.

Государства, как пишет Аристотель, состоят из разных семей, а из этих семей одни бедные, другие состоятельные. Кроме отличий, обуславливаемых богатством, семьи отличаются происхождением, добродетелями (то есть нравственными качествами) и проч.

Что же скрепляет воедино эти “неодинаковые элементы” в государстве, несмотря на все их различия? Обеспечивает единство разных “элементов” в государстве-политии, по Аристотелю, политическая дружба, дружественность между ними.

Философ выделяет три признака политической, или гражданской, дружбы. Во-первых, согласно Аристотелю, политическая дружба возникает ради пользы или выгоды. Гражданин выгодно быть дружески настроенным друг к другу хотя бы из соображений пользы. Ведь тогда, добавим мы от себя, в их государстве, в их мире (мире) будет прочно царить мир (миръ). Дружба между гражданами предохраняет государство от мятежей и гражданских распрей.

Во-вторых, политическая дружба основана на равенстве, так как дружба как таковая вообще возможна только между равными субъектами:

Дружба, основанная на равенстве, есть политическая дружба... Бывают и там начальники и подчиненные, но не по природе и не по-царски, но попеременно и не ради того, чтобы бог им благодетельствовал, но чтобы в равной степени распределять блага и литургии**.

С этим тезисом напрямую связана знаменитая аристотелевская идея “среднего класса”. По Аристотелю, в государстве, где большинство населения обладает “собственностью средней, но достаточной”, гораздо менее вероятны внутренние распри и вражда. Средний класс или среднее сословие выполняет стабилизирующую роль в государстве в силу того,

* Там же. 1261 а 21–26.

** Аристотель. Евдемова этика. 1242 б 23–30.

что его члены в целом равны друг другу. Обладая достаточной собственностью и будучи в то же время равными друг другу, им незачем друг другу завидовать и возбуждать распри между собой. Именно они и будут готовы в наибольшей степени при демократии поочередно властвовать и подчиняться. Очень богатые и могущественные люди, явно превосходящие большинство, не желают подчиняться, да и не умеют это делать, как говорит Аристотель, в силу надменности и высокомерия. Люди же очень бедные чувствуют себя несправедливо обиженными и униженными и поэтому стремятся завладеть чужим добром, тем, что им не принадлежит. И те и другие поэтому стремятся к единоличной власти, могут вносить беспорядок и смуту. Первые полны презрения, вторые зависти.

А такого рода чувства очень далеки от чувства дружбы в политическом общении, которое должно заключать в себе дружественное начало. Упомянутые же нами люди не желают даже идти по одной дороге со своими противниками*.

Равенство означает справедливость, и раз государство в целом устроено справедливо, то и внутренние распри ему грозят гораздо меньше. Но справедливость, которая понимается на основе равенства, присуща и дружеским отношениям. Лишь отношение к другу как к равному означает, что между друзьями соблюдается справедливость.

Несправедливые поступки, как правило, по отношению друг к другу совершают незнакомые люди, те, кто не связан между собой дружескими узами. Как только в дружеских отношениях допускается несправедливость, дружба прекращается. И, наоборот, по Аристотелю, легче всего приобрести дружбу справедливому человеку:

Если бы кто решил для себя в делах не допускать нарушений справедливости, он тут же приобрел бы множество друзей: ибо истинные друзья не допускают несправедливость по отношению друг к другу**.

Таким образом, как доказывает Аристотель, если в государстве большинство населения составляют “средние”, сред-

* Аристотель. Политика. 1259 b 23–35.

** Аристотель. Евдемова этика. 1234 b 29–30.

ний класс или среднее сословие, то это государство устроено в целом справедливо, и поэтому его гражданам будет легче испытывать друг к другу дружеские чувства в политическом отношении.

При наилучшем государственном устройстве “средние” граждане должны быть сильнее обеих крайних партий (неимущие и богачи), или, по крайней мере, сильнее каждой из них по отдельности. Тогда, соединившись с той или другой противоположной партией, они обеспечат равновесие и воспрепятствуют перевесу противника.

Итак, очевидно, средний вид государственного строя наилучший, ибо только он не ведет к внутренним распрям; там, где средние граждане многочисленны, всего реже бывают среди граждан группировки и раздоры*.

Но что такое, по Аристотелю, собственно политическая или государственная дружба как таковая? Каков её главный признак? Мы уже сказали, что она выгодна или полезна, поскольку обеспечивает гражданский мир. Кроме того, она основана на равенстве “средних” граждан между собой. Но что она такое сама по себе? На этот вопрос отвечает такое её главное свойство, которое Аристотель назвал — *ἡ ποία*, “согласие”. В русском переводе “Никомаховой этики” слово — *ἡ ποία* переведено как “единомыслие”. На наш взгляд, можно удачно переводить на русский язык это древнегреческое слово и как “согласие”. В русском слове “согласие” есть оттенок сознательного выбора, указание на согласованное общение разных субъектов между собой.

Именно единомыслие, или согласие, по Аристотелю, присуще и дружбе как таковой, и благополучному государству и поэтому позволяет сближать их друг с другом, понимать одно (политическое или государственное благополучие) в зависимости от другого (дружба).

Аристотель специально уточняет, что согласие, или единомыслие, которое имеет политическое значение, не есть просто сходство мнений (— *ἁμοδοχία*). Последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает (НЭ, 1167 а 23–24). На-

* Аристотель. Политика. 1296 а.

пример, говорит Аристотель, единомыслие относительно природы небесных тел не имеет отношения к дружбе. Единомыслие, или согласие, образующее политическую дружбу, должно иметь прямое отношение к политике. То есть оно должно иметь практический характер. У граждан должны быть силы на осуществление совместно принятых решений. Политическое единомыслие бывает тогда,

когда граждане согласны между собою относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение одним и тем же вещам, и делают то, что приняли, сообща.

Итак, единомыслием обладают в том, что касается поступков, причем в том из этого, что значительно... Например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными... Не в том единомыслие, чтобы у обеих сторон на уме было одно — безразлично, что именно, а в том, чтобы имели в виду также одних и тех же лиц, как бывает, например, когда и народ, и добрые граждане думают, что начальствовать следует лучшим, ведь так все получают, что хотят*.

Таким образом, единомыслие, которое, по Аристотелю, составляет важнейшее свойство и дружбы как таковой, и благополучного в политическом отношении государства, заключается, во-первых, в согласии между гражданами относительно государственного строя, существующего в их государстве. Они должны быть согласны в том, что политические порядки, то есть система государственного управления и политические нравы, которые имеют место в их государстве, действительно им подходят, являются для них наилучшими. Также в благополучном государстве, по Аристотелю, одно и то же сограждане понимают под справедливым, добрым и мужественным “в том, что касается поступков, причём в том из этого, что значительно”. Они согласны друг с другом в том, какие поступки считать достойными одобрения, а какие — осуждения, что подвиг, а что предательство.

Во-вторых, политическая дружба как единомыслие и согласие выражается в их способности объединять усилия и дей-

* Аристотель. НЭ. 1167 а 26 — 1167 в 2.

ствовать сообща. Политическая дружба — это не просто согласие во мнениях по политическим вопросам, но и способность за них активно бороться. Политическая дружба, как и государство-полития в целом, запрашивает силу у своих сограждан, требует их действенности, активности и способности отстаивать свои убеждения.

То, что государство-полития требует от граждан силы и самостоятельности, было связано и с тем, что полисы постоянно воевали друг с другом или готовились воевать. Нужно было постоянно быть готовым как минимум отразить агрессию, вражеское нападение. Демократия и война с внешним врагом совсем не исключают друг друга, а в чём-то даже предполагают. Но мы помним, что вопрос о дружбе особенно актуален в экстремальных условиях, например на войне: “Во всяком случае, к спутникам в плавании и к соратникам по войску обращаются как к друзьям” (НЭ, 1159 в 28). Сплочённый, дружный гражданский коллектив крайне желателен, поскольку всегда нужно быть готовым выступить единой фалангой против врага. Древнегреческая фаланга предполагала чувство локтя, то, что все воины, равно выступая в строю навстречу неприятелю, будут сражаться друг за друга как друзья. Связь особенностей полисной жизни и войны отмечает Аристотель, когда говорит, что полноправными гражданами, как правило, являются воины: “Управление государством должно принадлежать исключительно людям, имеющим возможность приобрести оружие за собственный счёт” (“Политика”, 1297 в 1). От этого даже напрямую зависит форма правления. Какой социальный слой играет основную роль в сражениях, тот и правит государством. Когда в военном деле тон задавала конница, государственный строй в полисах был, как правило, олигархический, потому что “держат коней человеку небогатому затруднительно”. Демократии, согласно Аристотелю, начали устанавливаться тогда, когда на первый план вышла тяжеловооружённая пехота, что и повлекло за собой участие в государственном управлении большего числа граждан.

Вообще в античном городе-государстве политическая и военная организации во многом совпадали. Полноправный житель полиса был одновременно 1) гражданином, участвующим в обсуждении общегосударственных дел, 2) собственником-домохозяином и 3) воином, сражающимся за родной город. Эти три

функции — хозяйственная, политическая и военная — совпадали в лице гражданина. Армия полиса была чем-то вроде народного ополчения, служба в котором была долгом и привилегией.

* * *

Сегодня аристотелевская идея политической дружбы как основы благополучного существования государства может показаться далёкой и странной, имеющей малое отношение к современной политической действительности. Имеют ли аристотелевские суждения и рекомендации относительно значения дружбы в политической жизни какой-то непосредственный, а не антикварно-исторический интерес? Ведь античные полисы принципиально отличаются от современных государств с их массами населения и огромными территориями. Для древнегреческого города-государства важнейшей характеристикой являлась его обозримость, то, что его житель мог, условно говоря, охватить своё государство одним взглядом.

Полисы обладали очень небольшими территориями. Сейчас даже те государства, которые называют карликовыми, заведомо больше античных полисов по площади, которая обычно не превышала 100–200 кв. км (включая город и сельскую округу, хору), а нередко бывала еще меньше. Так, например, на территории древнегреческой области Фокида (1615 кв. км) располагалось 22 самостоятельных города-государства, что дает где-то 70–75 кв. км на один полис. А, скажем, на острове Кеос площадью в 100 кв. км находилось сразу четыре независимых города-государства.

То же самое касается и населения. Платон в “Законах” желаемым населением для государства назвал число в 5 000 свободных и полноправных граждан (с женщинами и детьми, рабами и метеками получилось бы, понятно, в несколько раз больше). В Древних Афинах общее число взрослых полноправных граждан было около 30 тысяч человек. В античной Спарте, известной беспримерной сплоченностью своих граждан, в эпоху ее расцвета полноправных спартиатов, способных носить оружие, было не более 8–9 тысяч человек.

При таком количестве населения и таких размерах территории естественным будет воспринимать государство *неотчужденно*, как *свое*. Аристотель говорил: “...для того, чтобы вы-

носить решения на основе справедливости, и для того, чтобы распределять должности по достоинству, граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо” (“Политика”, 1326 b 15–20).

Пусть гражданин крупного по античным меркам полиса мог и не знать всех своих сограждан лично, в лицо. Но если, скажем, обсуждалась чья-то кандидатура на ответственную должность на Народном собрании, он мог выслушать мнение по поводу качеств претендента кого-то другого, кого он уже знал лично и кому доверял. Все граждане полиса были так охвачены цепочкой личных знакомств, что звеньев между ними было на много порядков меньше, чем в сегодняшних государствах.

Важно и то, что полноправные граждане могли все сразу собраться в одном месте (в Древних Афинах это был холм Пникс) на заседание верховного органа власти, Народного собрания, чтобы вместе решать общегосударственные вопросы. *Житель полиса мог на этом заседании разом увидеть всё своё государство, которое для него не существовало отдельно от сограждан.*

В современных же представительских демократиях власть и государство существуют отдельно от граждан. Функции государства в либеральной идеологии сводят к функциям “ночного сторожа”, призванного охранять права личности. Чтобы государство не заходило за отведённые ему границы, важнейшей задачей считают организацию контроля власти. Житель современного либерального государства в принципе не может охватить всё своё государство одним взглядом, наглядно увидеть его как совокупность всех граждан, что было возможным для древнего грека. Опираясь на такой наглядный опыт, Аристотель и говорил, что “государство есть совокупность граждан” («Политика», 1274 b 44).

Как мы уже отметили, тема *fil*, дружбы, была очень важна ещё и потому, что античные полисы почти постоянно с кем-то воевали или готовились воевать. Население же современных либеральных демократий живёт в условиях мира. Воюют эти государства сегодня лишь на чужой территории, как в

Ираке, Афганистане или Сербии. Сложно даже помыслить, чтобы боевые действия перенеслись в США или Западную Европу. В идеологии либерализма вообще подчёркивается, что война, военные условия входят в противоречие с либеральной задачей соблюдения прав личности. В условиях современного индивидуализма странно вести речь об общегражданской, политической дружбе ещё и потому, что отсутствует такой её стимул, как непосредственная внешняя опасность, которая угрожает самому существованию государства.

Впрочем, возможно, не случайно, что сегодняшняя малопопулярная “война с терроризмом” возникла одновременно с *новым* осознанием жителями современного Запада своей принадлежности к некоему общеполитическому целому, какому-то новому единому политическому организму, уже не строго национально-государственному, а имеющему планетарный масштаб. Единый Запад как возникающее на месте бывших национальных государств супергосударство, которому сегодня вряд ли кто из других государств осмелится бросить открытый вызов, имеет в лице тайных и неуловимых террористов *удобного* во многих отношениях врага. И “вездесущность” террористической угрозы находится в обратной пропорции к реально причиняемому ущербу. Может ли враг быть одновременно везде? *Ubique nuntquam**. Однако, что возникнет в итоге на месте нынешних национальных государств и каким оно будет, сейчас никто не знает. Но, так или иначе, опять нужен внешний враг, чтобы попытаться объединиться в новое, пока неведомое политическое суперобразование. Новый, пока ещё совершенно гипотетический вид политического устройства нуждается во внешнем враге, чтобы он помог ему консолидироваться и действительно ощутить себя чем-то целым, единым. По-прежнему *p lecto ji fil* тесно связаны друг с другом.

* * *

Ввиду принципиальных различий между демократией античной и современной, между древним и новым государством-политией логичным является следующий вопрос. Можно ли говорить о политической дружбе при неизбежном отчужде-

* То, что везде, то нигде (лат.).

нии, во-первых, власти от граждан (хотя бы в силу представительского характера современной демократии) и, во-вторых, людей друг от друга в условиях современного индивидуалистического общества?

На наш взгляд, да, возможно. Понятие политической дружбы задаёт некую идеальную планку, к которой должна стремиться политика в государстве-политии несмотря на все механизмы и барьеры, отчуждающие друг от друга власть и людей. Эта планка для государства-политии естественна и логична. Ведь сама категория политической дружбы возникла ввиду имеющегося отчуждения для того, чтобы его снимать, минимизировать. Разные политические субъекты, действующие в нём, никогда не должны забывать о желательности согласования своих действий и своей идеологии с остальными политическими субъектами и с политическим порядком в целом. Идеальные представления о политической дружбе помогут не забывать о желательности минимизировать дистанцию между профессиональными политиками и остальным населением, чтобы политика не выродилась лишь в борьбу политических кланов за власть.

Современная либеральная демократия ведёт своё преемство от античного полиса. Это преемство можно усмотреть и в том, что античную демократию часто критиковали за то же, за что критикуют современное либеральное государство. Например, и в древних Афинах имели место профессиональные политики, которые преследовали только свои корыстные интересы. При общем числе взрослых полноправных граждан где-то около 30 тысяч человек, по подсчётам историков, регулярно посещали заседания Народного собрания несколько больше 6 000 человек. Активно участвовали в дебатах и время от времени выступали с предложениями всего несколько сот граждан*. И из них уже выделялись немногие признанные ораторы, которые тоже были своего рода профессиональными политиками.

Античные демократические порядки также критиковались за разгул коррупции. Морализирующий Плутарх в своих «Наставлениях по управлению государством» писал, что «не для того,

* Античная демократия в свидетельствах современников. С. 283.

чтобы разбогатеть и выслужить денег, следует приниматься за общественные дела, подобно Стратоклу и Дромоклиду, которые призывали друг друга к “золотой жатве”, как они насмешливо именовали свою деятельность на ораторской трибуне”*

Всю жизнь античных полисов пронизывала острая борьба между бедными и богатыми. Постоянно имели место государственные перевороты и смуты. Учение Аристотеля о политической дружбе и связанная с ним идея среднего сословия как стабилизирующего фактора для государства имели свой исток в этой полисной борьбе. Но и сегодня эти аристотелевские идеи сохраняют свою практическую политическую ценность. Наиболее благополучны те государства, в которых также нет резкого разрыва между богатыми и бедными.

Сегодняшняя Россия в этом плане, безусловно, не может считаться благополучным государством. Например, мы находимся на втором месте в мире после США по числу миллиардеров. Зато средняя пенсия в нашей стране составляет около 4 000 руб. Наверно, те, кто устанавливал такие правила игры, а также активно в них участвовал (и участвует), заранее рассчитывал на знаменитое долготерпение русского народа, принимал это по умолчанию, как должное.

Применимо ли к нам вообще понятие “политическая дружба”, и в какой степени оно к нам применимо, зависит от того, кто мы сегодня: государство-семья или государство-полития? После революции 1991 года и распада СССР сложился политический режим, который (всё-таки при доминировании властного центра) предусматривает и допускает существование других политических субъектов. Мы представляем собой сегодня синтез государства-семьи и государства-политии. И в какой мере мы государство-полития, в той же мере понятие политической дружбы может употребляться и по отношению к нам.

Кроме того, как мы уже не раз отмечали, обострённая нужда в дружбе, её наличие в политике может возникать в экстремальных ситуациях, в том числе и в государстве-семье, когда наличие врага или каких-то общественных потрясений может уравнивать людей из разных социальных слоёв перед лицом общей опасности. В крайне нестабильной и неустойчи-

* Цит. по: Античная демократия в свидетельствах современников. С. 299.

вой постсоветской России особенно острой является потребность, условно говоря, в “друзьях страны”. При экстремальной ситуации те, кто выступает за сложившийся режим или строй жизни, которому угрожает опасность, совершают сознательный, осознанный выбор. В этом смысле они становятся его друзьями, пришедшими ему на помощь в опасном положении, даже если раньше они не имели права голоса и не оказывали никакого влияния на политическую жизнь.

Однако в случае с “друзьями страны” есть определённый парадокс. В русской истории действовали своего рода качели “враг-друг”, на которых один и тот же человек перемещается из одного крайнего положения в другое. Так, например, пролеткультовец Джек Алтаузен, талантливый поэт-романтик революции, написал следующие провокационные строки:

Я предлагаю Минина расплавить,
Пожарского. Зачем им пьедестал?
Довольно нам двух лавочников славить,
Их за прилавками Октябрь застал,
Случайно им мы не свернули шею.
Я знаю, это было бы под стать.
Подумаешь, они спасли Рассею!
А может, лучше было не спасать?

И этот же Джек Алтаузен погиб в феврале 1942 года в бою под Харьковом во время Великой Отечественной, защищая Россию, которую, как он считал, “лучше было не спасать”. Может быть, он сам считал, что защищает “другую Россию”, Россию социалистическую, а не Россию лавочников. Однако вышло так, что он защитил Россию, которая сегодня является одновременно и преемницей социалистической России (как минимум на юридическом уровне в качестве правопреемницы СССР), и преемницей России дооктябрьской, царской, то есть преемницей той самой ненавистной этому поэту страны лавочников.

Следующая глава тоже посвящена “необходимости соединения несоединимого”: сегодняшняя Россия как странное сочетание государства-семьи и государства-политии.

IX

Государство-семья и государство-полития в современной России

Сначала ещё раз немного поговорим о государстве-семье и о государстве-политии как о неких идеальных типах. Идеальный тип — это то, что привлекает в том или ином виде политического устройства, а также скрытая метафизика, лежащая в его основе.

Государство-полития представляет собой захватывающее предприятие, в ходе которого человек пытается обустроиться на Земле без прямой опоры на трансцендентное, максимально разворачивая в мире или “на миру” свои силы и способности. Оно подразумевает, что все граждане государства могут принимать участие в управлении, быть участниками политической деятельности. От них от всех как от граждан запрашивается способность участия во власти, способность управлять, способность *осуществлять власть*. Как говорил Аристотель, “лучше всего безусловное понятие гражданина может быть определено через участие в суде и власти” (“Политика”, 1275 а 22). Полноценный гражданин, политик — это тот, кто имеет способность судить и управлять. Это значит, что человек пытается доверить себе самому свою судьбу, опираться лишь на собственный разум и собственные силы.

Отечественный философ М. Мамардашвили, рассуждая о ранней греческой политике, говорил о “полном присутствии или участии в окружающем; здесь, сейчас в этом мире — сделай что-то, а не уходи в леса, в отшельничество”*. Греки, по Мамардашвили, воспринимали политику как “обязанность свободного жителя полиса, которую он должен выполнять или экзирцировать регулярно... Участие в мире, возвращение в мир из путеше-

* М. Мамардашвили. Лекции по античной философии. М., 1997. С. 300–301.

ствия души — обязанность для философа. Это отличает греческую цивилизацию и греческий дух в целом от параллельно разыгрывавшейся истории индийской философии...”*

Полития, устройство земных дел требует всего человека, чтобы он полностью реализовался, выложился в этом мире, не ушел мыслями и чувствами в трансцендентное. Полития предполагает возможность реализации человеческих сил здесь и сейчас. Этот мир только один, и кроме него ничего больше нет. Политику, политика интересуется не вечность, а текущий момент, настоящее. Занятия политикой — это выход в мир, выступание в его явленность, на сцену мира, под публичный свет. В этом человек находит подтверждение своему существованию, тому, что он действительно есть.

Одно из главных свойств государства-политии — свобода произнесения речей и высказывания суждений на политические темы. Политичность государства-политии вместе с выборностью власти состоит в постоянном разговоре по поводу власти, в существующем у каждого гражданина праве высказываний на политические темы. Для политии характерно убеждение, что “сила слова способна одолеть и покорить всех”**.

Чтобы добиться успеха в политике, необходима популярность. Стремление к популярности вызывает самовосхваление политиков, заведомо нереальные обещания ради привлечения голосов на выборах и т.д. Огромное значение словесной деятельности в государстве-политии, свободы речи, как это ни парадоксально, вызывает *инфляцию* слов, падение их веса.

Государство-полития, согласно Аристотелю, стремится к некоей усреднённости, к тому, чтобы большинство населения в нём составлял так называемый средний класс. Его представители, с некоторыми отступлениями, живут примерно одинаково как в материальном плане, так и в культурном. Лидеры здесь являются лидерами потому, что такими их считает и признаёт большинство. Их успех заключается во всеобщем признании. Отсюда в государстве-политии власть стандарта, массового клише. Сократа тоже приговорило к смерти афинское большинство, со своими стандартами и клише, его не понимавшее.

* Там же.

** Плутарх. Параллельные жизнеописания. Демосфен, V.

В то же время в государстве-политии имеет место культ успеха и успешных людей. Этот успех — во многом обратная сторона наличия среднего стандарта и культа усреднённости при государстве-политии. Успех этот здесь — соответствие массовым стандартам и социальным ожиданиям, как минимум — попадание в тот самый средний класс. Надо доказать, что ты со своими отдельно взятыми способностями тоже чего-то стоишь, что ты можешь *самореализоваться* не хуже других, «держать планку». Критерий наибольшей успешности, наибольшего успеха — также всеобщее признание. Чтобы добиться успеха выше среднего, нужно удовлетворять определенным представлениям, которые формируют СМИ, “общественное мнение” и сфера моды. Внутри себя ты можешь быть глубоко несчастным человеком, но по внешним стандартам, определяемым общественным мнением, ты будешь воплощением удачи.

Отсюда жизни человека в государстве-политии присуща некая поверхностность существования. Ориентация на то, что признается модным и успешным, выводит из внутреннего мира. Погоня за успехом не оставляет места для обдумывания фундаментальных религиозных и нравственных вопросов, затрудняет серьезную внутреннюю духовную жизнь. Жизнь слишком увлекательна. К вашим услугам всегда масса развлечений. Их производит громадная индустрия. Поэтому неслучайно Отцы Церкви принципиально и категорично порицали “зрелища”.

Вообще, религия больше соответствует государству-семье, чем государству-политии. Помимо прочего, это так потому, что в неправовом государстве-семье отсутствует разделение властей, и религия необходима как суд совести над властью. В результате в государстве-семье власть, у которой нет других формальных ограничителей, не может ссылаться на то, что она следует автономной политической логике, независимой от морали.

В государстве-семье занятия политикой, причастность к власти — дело или удел меньшинства. Словно в обычной семье, где её члены должны выступать в мир как одно лицо, в государстве-семье не существует разделения властей. Оно строго централизованно. Решающее слово в государстве-семье — за властью, словно за природной, не избираемой главой патриархальной семьи. Здесь нет среднего класса, общество иерар-

хично и сословно. Поэтому в нём нужна крепкая власть вроде отцовской, чтобы удерживать вместе “верхи” и “низы”. В российских условиях крепкая власть имеет своей почвой также и то, что в России живет вместе много народов, и поэтому в ней высок риск межнациональных конфликтов. Чтобы удерживать их вместе и тушить возможные национальные пожары, нужна твёрдая власть.

Лишним в государстве-семье является и право, и независимая судебная власть. Строгая правовая форма общения нужна между чужими и формально равными друг другу субъектами. В государстве-семье предпочитают договариваться по-свойски, как это принято между своими, “по понятиям”. Младший не сможет на равных спорить со старшим. Если они не решат вопрос по-свойски, а дело будет грозить взрывом, то спорящих или враждующих, чтобы водворить мир, уже рассудит государев суд, где вопрос юридической формы опять-таки вторичен по сравнению с содержательным моментом. Главное — сохранить мир семьи. Здесь невозможен принцип *fiat iustitia, pereat mundus**, потому что мир семьи, если внутри него будут решать проблемы лишь исходя из равенства её членов и формальной справедливости, действительно погибнет, разрушится. Семья как социальный институт станет невозможна, если её членов уравнивают друг с другом.

Государство-семья исторически первично. Государствополития возникает позже, в борьбе с главой государства-семьи, царём или тираном, путём разложения и трансформации, переустройства семейного государства. Так было и в Древней Греции, и в Древнем Риме. Граждане словно заключают между собой договор, что отныне никто не будет претендовать на роль изгнанного отца-монарха.

С точки зрения последовательного религиозного сознания занятия политикой — это суетная забота о земном благополучии. От этой ноши лучше всего избавиться, посвятив себя делу спасения своей души. Поэтому религии больше отвечает строго централизованная власть и монархия, где бремя политической заботы берёт на себя одно лицо, освобождая от несения этого бремени остальных. Неслучайно пробуждение по-

* Пусть погибнет мир, но свершится правосудие (лат.).

литического сознания, борьба за свои права и социальную справедливость сопровождалась в европейской истории ростом секуляризма и падением роли религии в жизни общества.

* * *

Свое понимание исторической России как преимущественно государства-семьи мы основываем на идеях русского религиозного философа В. В. Библихина*. Определяющая черта этих идей состоит, на наш взгляд, в следующем. В русском мире с превалированием в нем единого властного начала, отсутствием независимых от власти автономных общественных форм, на всём почти протяжении русской истории есть своя правда и своя скрытая метафизика, не менее достойная внимания и уважения, чем метафизика, лежащая в основании западного политического мира. Именно эта метафизика делает из нас не-Запад, хотя, как замечает Библихин, вряд ли мы и Восток, где люди, по Аристотелю, изобретательны и хитры, но малодушны, не обладают достаточным мужеством.

По Библихину, Россия с самого начала своей истории была предприятием власти. У её истоков стоит не община единомышленных и равных между собой граждан, как это было в античном полисе, а варяжская княжеская дружина, эффективная и подвижная. Как утверждает самая распространенная гипотеза происхождения слова “русский”, Русь и Россия свое название получили от варяжского племени, которое пришло к славянам, чтобы управлять ими. Библихин в “Введении в философию права” специально подчеркивает, что территория и народ получили у нас название по своей власти. Первоначально “русь” — это только норманны, варяги**, утвердившие в IX веке династию Рюриковичей в Новгороде и потом в Киеве. По В. О. Ключев-

* В. В. Библихин (1938–2004). Его основные работы по философии истории: “Введение в философию права”. М., 2005; “Закон русской истории” (в кн. В. В. Библихин. “Другое начало”, СПб., 2003); “Узнай себя”. СПб., 1998.

** Интересно, например, что Договор Руси с Византией 911 года начинается так: “Мы от рода Русаго: Карлы, Иньгелд, Фарлоф, Верьмуд, Рулад, Гуды, Руалд, Карн, Фрелав... иже послами от Олга, великого князя Русаго”. Из 26 перечислявшихся здесь имен послов только одно, да и то с натяжкой, может считаться славянским.

скому, варяжский элемент преобладал в составе дружины ещё в XI веке. Отношения княжеской дружины с населением

шли по линии эксплуатации, с одной стороны, и зависимости, с другой. От населения нужны были хлеб, мёд, ткани, кони, рабочая сила, но главное жены, потому что дружина была мужская. Уже во втором поколении, во всяком случае в третьем, дружинники, первоначально не местные люди (русь, варяги, норманны) начинали говорить на языке матерей. *Но и после этнического слияния «резкое различие между военно-политической организацией и населением оставалось»**.

В дальнейшей русской истории, по Бибахину, это резкое различие между правящим классом и населением продолжает сохраняться и упрочиваться: опричнина и земщина, дворяне и крепостные, члены компартии и беспартийные, “новые русские” и остальные.

Русское военно-государственное образование с самого начала было таким эффективным, что осмеливалось идти на прямую конфронтацию с могущественной Византией. Ведущей ее силой были варяги, норвежцы и шведы, но не как этносы или народности, а как создатели нового образа жизни и власти, нового человеческого типа. Бибахин выделяет три значения термина “Русь”, “русьский”: 1) как название империи, не нации; 2) войско варяжского строя; 3) престижное значение Руси. Ещё во второй половине XII века, например, северо-восточные земли (Владимир, Суздаль и Москва) не считаются Русью. Но брат убитого во Владимире Андрея Боголюбского, пришедший из Киева в северо-восточные земли Всеволод Юрьевич привез с собой идею Руси как славного авторитета, чье имя почетно, и поэтому хочется назвать им и себя. Изначально Русь была

знаменем военно-государственной организации, “предприятием власти, правления, ищущим себе почву”... Таким остается уже тысячу двести лет почти... При этом замысел Руси мог быть вообще никак, в отличие от христианского, не записан, он весь в образе жизни, *в уверенности в своем праве*. Не обязательно только право как сила: достоинство, виртус, замысел человеческой жизни**.

* В. В. Бибахин. Введение в философию права. С. 224.

** В. В. Бибахин. Цит. соч. С. 244.

Московский служилый человек после возникновения Московского царства на протяжении 500 лет показал и доказал свою эффективность, создав и поддерживая самое большое в мире государство. Его трудами была создана империя со множеством народов, в которой начиная с конца XVIII века можно уверенно констатировать расцвет наук и культуры.

Власть при таком раскладе всегда существовала отдельно, обособленно от народа. Она была заведомо выше, как в патриархальной семье заведомо выше положение отца над всеми, а старших братьев над младшими. Во многом эти черты сохраняются и в настоящем. Так В. Путин и “Единая Россия” находились вне конкуренции в 2001–2008 годах, и это не потому, что они злокозненно вытеснили своих конкурентов из политического поля. Общее место — разговоры о незначительности, несерьёзности российской оппозиции. Она словно подыгрывает власти в нежелании по-настоящему с ней бороться. Это намеренный, словно сознательно выбранный политический инфантилизм. В период, предшествовавший выборам парламента в 2007 году, “Единая Россия” отказалась участвовать в предвыборных дебатах наравне с другими партиями. Также и сам Путин оба раза, в 2000 и 2004 году, отказался от предвыборных дебатов наравне с другими кандидатами в президенты РФ. Д. Медведев также отказался в 2008 году от телевизионных дебатов с другими претендентами. Это не случайный каприз, а угадывание или знание того, что в России власть не будет говорить на равных с остальными, номинальными претендентами. Никакого настоящего соперничества за власть у нас нет. Все сразу уступают тем, кто уверенно претендует на власть, кто *уже* власть. Почему так?

В этом, по Библихину, сказывается тайное настроение русского мира, выражающееся в том, что человек не может сам устроиться на Земле своими силами так, чтобы это его по-настоящему устроило. Причина покорности власти, уступания ей — не робость или малодушие, что есть, по Аристотелю, почва для восточной деспотии, а вот это самое тайное настроение или знание. Любой человеческий порядок будет плох. За него не стоит бороться. Пускай он сам устраивается, как хочет. Пускай власть берёт власть и спокойно ею владеет. Но дело тут не в рабской душе народа, не в его безынициативности или пассивности. Не может быть безынициативным и пассивным

народ, который от Европы дошел до Аляски и Дальнего Востока. Дело в равнодушии к земному устройению, в уверенности, что оно по-настоящему в этом мире невозможно.

Должное устройство, то, “как надо”, присутствует, по Бибихину, только через своё отсутствие. Рай теснит нас своей нездешней дальностью, недостижимостью. О нём знают лишь по своей тоске по нему, по своему точному знанию, что его никогда *здесь* не будет. Как цитирует Бибихин поэтессу Ольгу Седакову, “в России многого нет, но среди этого многого есть такое, чего нет именно только здесь. Здесь вспоминается Рильке: Россия граничит с Богом”^{*}.

Поэтому, согласно этой точке зрения, для русских смирение, отказ от претензии на власть — высшая добродетель. Всё равно на Земле не будет рая. А раз его не будет, то больше ничего и не нужно, и власть не нужна. Возможно, нигде, кроме как в России, говорит Бибихин, не были бы признаны святыми князья Борис и Глеб, отказавшиеся бороться за власть и попустившие своему брату Святополку взять на себя грех братоубийства. Константинопольская патриархия долго не соглашалась канонизировать князей. А ведь это первые русские святые. В книге “Русское религиозное сознание” Георгий Федотов говорит, что с почитанием Бориса и Глеба как святых в мировое христианство вошел такой феномен, как русский кенотизм от греческого слова “кеносис”, то есть добровольное обнищание, опустошение, свободное принятие на себя крайнего бессилия.

Такое крайнее бессилие заключается не в отсутствии силы или мужества как такового. Это мужество, но иного рода. Это отказ от утверждения себя, от индивидуальной дерзости, вручение своей судьбы в руки другого, жертвенное настроение, на котором всегда стояло русское государство. В. В. Бибихин пишет:

Если бы не было молча, терпеливо отдающих жизнь, тысячелетнее государство не стояло бы, не могло бы обращаться к народу так, как оно это делает в трудные минуты: забудьте, откажитесь ещё раз от себя, пожертвуйте всем вплоть до жизни тоже. Отвечая на этот призыв, жертвующие не ждут доводов, резонов. Иначе то была бы не жертва, а расчёт. Жертва приносится потому, что человек оказывается готов сказать себе: ну вот, пришёл и мой час;

^{*} В. В. Бибихин. Цит. соч. С. 51.

теперь моя жизнь зависит совсем не от меня; что же, может быть, настало расставание... Подвиг Бориса и Глеба, добровольный отказ от себя вплоть до смерти, давно вписан в государственную экономию. Это исподволь берется в расчет и в нашей новой небывалой реформе... Ложь говорить, будто в Ленинграде 1941–1944 годов люди вынесли блокаду: самих тех людей не осталось, огромное большинство умерло или непоправимо было подорвано голодом, морозом, болезнями. Что так произойдет и что правительство примет эту жертву почти миллиона людей, вписано в гласные распоряжения конечно быть не могло, но предчувствовать это предчувствовали безусловно и сверху и снизу*.

В таком настроении и мироустроении есть, конечно, огромный риск. Власти оставлено слишком много пространства для действия. Она может размахнуться во всю силу, преследуя как добро, так и зло, и её ничто не остановит. Это огромный соблазн прежде всего для самой власти — сорваться во зло, уйти не туда. Но, выбирая такую судьбу, отказываясь от спора за власть, отказываясь от речей и действий, имеющих в виду получить власть, выбирая молчание, русский мир этим молчанием, по Бибахину, по-своему отвечает на загадку мира как такового. Для Бибахина главный предмет философии и главная загадка — это мир. Его не высказать, не исчерпать никакими словами. Он больше любых речей и предположений. И устроиться в мире по-мировому — это не от человека зависит. Миру соответствует тогда *говорящее молчание*, молчание, которое выбрали добровольно и которое несёт в себе смысл. Оно говорящее потому, что оно осмысленно, отвечает по-своему на вызов и загадку мира отказом разменять его тайну на слова, которые всё равно окажутся не те, лишние.

Однако выбором молчания и отказом спорить о власти, выбирать или “рожать власть” русский, по Бибахину, тоже участвует в судьбе мира через причастность к своему государству:

Жизнь нас всех и каждого человека в нашей стране наполняется сознанием смысла и тайного, не показного достоинства от интимного участия, через посредство российского государства, в

* В. В. Бибахин. Узнай себя. С. 202–204.

судьбе мира. Оно требует решимости всего себя отдать... В цели ... новой власти входит прежде всего снова сильное военное присутствие России в мире, чтобы мир не мог совсем уж обойти её и всегда смотрел хотя бы краем глаза на то, что мы говорим. Мы должны проверять, контролировать происходящее где бы то ни было, накладывая на него при случае вето. В основе этого долга лежит явное или неявное ощущение, что мир может нравственно ошибиться и пойти не по тому какой надо, а по неправильному пути, Россия же в конечном счёте не ошибётся и должна мир поправить. В старину это называлось международный жандарм, не обязательно с плохим знаком, ведь полиция необходима...*

* * *

Россия, имея на протяжении почти всей своей истории опережающие черты скорее государства-семьи, не принадлежала в то же время Востоку, Азии. Мы как наследники Византии представляли собой одно из двух крыл единой христианской цивилизации. А в рамках христианской цивилизации может существовать как государство-семья, так и государство-полития.

Складыванию государства-семьи с его предельной централизацией у нас, в частности, способствовали частые войны. Ведь война требует как можно более тесного сплочения, единства.

Этот тезис вроде бы должен противоречить тому, что ранее мы частыми войнами объясняли возникновение и существование государства-политии в античности. Но государство-полития и *fil* как её основа в условиях постоянной угрозы военных действий возможны лишь при относительно небольшом числе равных друг другу граждан, когда почти все они знают друг друга лично, и именно личные связи удерживают их от постыдных поступков. Однако в условиях больших государств с огромным по численности населением постоянная готовность воевать и непрерывное участие в войнах возможно лишь при очень жёсткой централизации и максимальном единстве. Тут необходимо государство-семья, а не государство-полития в её современном варианте, где так важны права личности и царит индивидуалистический образ жизни. Война, когда народ должен тесно сплотиться вокруг власти против

* Там же. С. 204–206.

общего врага, не способствует индивидуализму. Поэтому при серьёзных войнах в западных странах в их внутренних делах происходил всегда крен в сторону авторитаризма.

Россия же почти постоянно воевала на протяжении всей своей истории. Например, только в XVI веке, когда московское царство грозной громадой нарисовалось на окраине Европы, в течение 1492–1595 годов за восточные берега Балтийского моря было три войны со Швецией и семь войн с Литвой — Польшей за Западную Русь. Эти войны заняли не менее 50 лет из столетия. Следовательно, на западном направлении в эти годы Россия год воевала и год отдыхала.

На азиатской стороне изнурительная борьба шла постоянно: война с крымскими татарами и другими восточными народами возобновлялась каждый год.

В продолжение XVI в. из года в год тысячи пограничного населения пропадали для страны, а десятки тысяч лучшего народа страны выступали на южную границу, чтобы прикрыть от плена и разорения обывателей центральных областей. Если представить себе, сколько времени и сил материальных и духовных гибло в этой однообразной и грубой, мучительной погоне за лукавым степным хищником, едва ли кто спросит, что делали люди Восточной Европы, когда Европа Западная достигала своих успехов в промышленности и торговле, в общежитии, в науках и искусствах*.

Однако на протяжении двух довольно продолжительных исторических периодов в России пытались привиться и признаки государства-политии. Первый период начинается реформами Александра Второго (1861–1881 годы). Потом, после двадцатилетнего перерыва, коренную либерализацию продолжает октябрьский Манифест Николая Второго в 1905 году. Этим Манифестом были дарованы “незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов”. В Манифесте было декларировано “незыблемое правило, чтобы никакой закон не мог воспринять силу без одобрения Государственной думы и чтобы выборным от народа обеспе-

* В. О. Ключевский. Русская история. Полный курс лекций. Т. 1. Минск, 2003. С. 563.

чена была возможность действительного участия в надзоре за закономерностью действий поставленных от нас властей”. Возник выборный парламент — Государственная дума. Но эта первая попытка была сорвана убийством Столыпина (пытавшегося сочетать в своей деятельности ценности государства-политии и государства-семьи), Первой мировой войной и двумя революциями 1917 года.

Вторая попытка, начиная с августовской революции 1991 года, длится по сегодняшний день. Какие признаки государства-политии вошли или даже вторглись в нашу жизнь, вступив в сложное, конфликтное взаимодействие с ценностями строго централизованного государства-семьи?

Государство-полития — это очень разговорчивая, даже болтливая форма существования. В ней царит свобода произнесения речей на политические темы, свобода выражать свое мнение. Сейчас популярно говорить, что “у нас нет общественного мнения”. Однако непредвзятому наблюдателю будет видно, что (по крайней мере, иногда) власть слушает народ, прислушивается к так называемому “общественному мнению”, что ей интересно и небезразлично, что о ней говорят, особенно в кризисные моменты. Это нашло своё выражение, например, в истории с “монетизацией льгот” в 2005 году. Поспешно принятые решения, ущемлявшие интересы миллионов людей, были ещё более поспешно отменены перед лицом всеобщего недовольства. Порой активным людям, если их мнение было консолидировано, удавалось выигрывать публичные кампании. Так было со Знаменем Победы в 2007 году или с делом автомобилиста Олега Щербицкого, которого несправедливо обвинили в гибели алтайского губернатора М. Евдокимова. В его поддержку было образовано общественное движение, которое помогло ему избежать несправедливого приговора. Также в России за последние двадцать лет возникла публичная сфера с независимыми от власти СМИ.

Распространённый тип человека, живущего в государстве-политии, — это тип человека требовательного, который постоянно судится, отстаивает свои права. Не только он должен (государству, стране, начальству), но и ему должны очень много (государство или та же власть, в представителях которой он хотел бы видеть своих наёмных работников). Стоит отметить се-

годняшнюю популярность в печатной прессе и на телевидении темы “нарушенных прав потребителей”. Такой человек уже не молчит говорящим молчанием. Он говорит, требует, обижается, взыскивает за обиду. Между людьми в государстве-политии словно когда-то был заключён договор, определяющий их отношения. В случае нарушения своих прав человек начинает бороться за них: “Мы так не договаривались”.

Конечно, он может не воспользоваться своим правом, отказаться от него. Но тогда он будет проигрывать другим, более инициативным. В принципе, можно быть равнодушным к соревнованию за обладание средними (как правило) благами, быть несовременным, равнодушным к собственному материальному благополучию и престижу. Но такая позиция не поощряется, большинство этого не одобряет. Надо быть самостоятельным, умеющим постоять за себя и своих близких, уметь «тягаться». Правовое государство запрашивает сильного, уверенного в своих силах человека. Ты не можешь осуществить свои права, если у тебя на это не хватает сил или решимости, поскольку никто другой за тебя это делать не будет. Гражданское право своей диспозитивностью (возможность свободно распоряжаться своими правами) стимулирует самостоятельность человека, его умение в опоре на собственные силы добиваться поставленных целей. Гражданское право в принципе рассчитано на инициативных, уверенных в себе людей.

Таким образом, за государством-политией стоит свой особый антропологический тип. В нём гораздо выше ценится активность и гордость, так называемое чувство собственного достоинства, чем смирение, созерцательность и послушание. Тип государства-политии призван дать возможность развернуться человеческим силам, попробовать себя человеку в своём самостроении на Земле.

Значимость самоутверждения и индивидуальной гордости в государстве-политии связана с важной ролью разговора, с тем определяющим значением, которое придаётся свободе высказываний. Ведь именно в речи, в высказывании своего мнения, в том, что это можно делать свободно и по своему усмотрению, утверждается значение человека как индивида. Для этого мало просто действовать, просто делать что-то. Деланием занимается и монах в полном молчании. Но он словно проводник чу-

жой воли, покинувший человеческий мир и оставивший свое “Я”. “Я” человеческое осуществляется прежде всего через речь, через высказывание своего индивидуального мнения.

В строго иерархичном государстве-семье предполагается любовь подданных к властителям. К царю или, скажем, к генеральному секретарю (особенно к Сталину) у нас испытывали чувства, близкие к любовным или эротическим:

Государство стоит таким образом не на правовых отношениях, например на договоре правительства с населением, а на интимных, чувственных, эротических отношениях народа к правителю. Фигура верховного правителя такова, должна быть такой, чтобы привлекать. Сальвадор Дали признавался, что Гитлер снился ему в нежных снах. В двенадцатилетие Третьего рейха женщины и девочки любовно и тщательно украшали большие портреты фюрера цветами и лентами*.

Неслучайно и то, что многим девушкам и женщинам Путин, по их словам, нравится как мужчина. Дело тут не только в собственно мужском обаянии Путина, но ещё и в обаянии верховной власти как таковой — несомненной и безальтернативной.

Для риторики же государства-политии характерны рассуждения о том, что власть надо не любить, а уважать. Во власть избирают тех, кого уважают избиратели, кто это уважение заслужил. Если же избранные не оправдали доверия, их не переизбирают, удаляют из власти. Требуемое же любовное отношение к власти в государстве-семье исключает возможность рационального в своей основе переизбрания. Например, царя, который держался божественным авторитетом и стоял выше формального закона, можно было только убить, если он потерял божественный авторитет, лишился доверия и любви подданных. Как сказала мадам де Сталь, “власть в России — это самодержавие, ограниченное удавкой”.

В государстве-семье власть в силу своего заведомого прервосходства не вступает с подданными в разговор «на равных». В случае конфликта между человеком из власти и подданным невозможен беспристрастный суд, если только в это дело не вмешается своей верховной волей государь, главный правитель.

* В. В. Библихин. Введение в философию права. С. 54.

Но насколько принципиален выбор между государством-политией и государством-семьёй с самой серьёзной точки зрения — *жизни по совести*? Вроде эти государственные устройства противоположны друг другу. На наш взгляд, этот выбор с точки зрения жизни по совести не принципиален. Жить по совести (или не по совести) можно и там, и там. Нельзя сказать, что государство-полития или государство-семья сами по себе делают невозможными такую жизнь. Борьба за право в государстве-политии может вестись не из корыстного интереса, а из идеальных соображений, ради защиты в своём или каком другом лице общей справедливости. В государстве-семье нравственность стоит на идее ответственности, готовности лица к самопожертвованию и вознаградимой службе народу и правителю, но при условии, что государь не потребует того, что противно религиозным и нравственным нормам. Здесь религия следит за тем, чтобы служение государству не превратилось в культ, ставящий его выше Бога.

Понимание, что жизнь по совести возможна при любом политическом устройстве, должно избавить от *политического фетишизма*, когда абстрактно взятые политические формы жёстко связывают с определёнными моральными свойствами. Но такой связи, по большому счёту, не существует. Иначе человек не мог бы вырваться из этих форм и зажечь по совести, если бы политический тип сам по себе не благоприятствовал бы такому образу жизни, и наоборот, жизнь при определённом политическом строе сама по себе способствовала бы жизни по совести. Но ведь “дух веет, где хочет”, ему везде проложена дорога, невзирая ни на какие внешние формы.

* * *

Однако, несмотря на то, что для жизни по совести неприципиально, при каком политическом устройстве жить, само государство должно иметь определенность, некую внутреннюю форму для того, чтобы его существование было устойчивым и долговечным. Иначе оно «смазано», имеет неопределённый облик. Оно словно составлено из разнородных частей и не имеет сердцевины, внутренней опоры. Логика его существования противоречива. Его раздирают противоположные

силы и стремления, которые могут поставить его на грань распада и исчезновения.

Также ему может грозить опасность исчезновения оттого, что в обществе уже нет сил, которые могут взять на себя историческую миссию выбора определенного существования. Опасность исчезнуть возникает оттого, что народ стал неинтересен самому себе. Живущим в данной стране людям уже безразлично, что за исторический вид или организм объединяет их. Государство умирает от равнодушия к себе живущих в нём людей.

Сегодня в вопросе, представляет ли собой Россия государство-семью или государство-политию, царит неопределённость. Это видно по общественным дискуссиям, по публицистике, по отдельным социальным казусам или происшествиям и по тому, какую реакцию эти казусы вызывают. Вот одно из весьма показательных происшествий. В 2005 году сын тогдашнего министра обороны РФ и вице-преьера российского правительства Сергея Иванова Александр Иванов, управляя автомобилем, сбил насмерть 68-летнюю москвичку, которая по пешеходному переходу переходила проезжую часть на зеленый свет светофора. Хотя и было возбуждено уголовное дело, мало кто сомневался, что Иванов-сын будет признан невиновным. Так и случилось. Судя по прессе, расследование затягивалось, куда-то пропадали свидетели, сначала готовые дать показания. Более того, было возбуждено новое уголовное дело, в котором Александр Иванов фигурировал уже как потерпевший*. Ивановы не стали пытаться через прессу хоть как-то объясниться, оправдать себя в глазах общественного мнения. Это, пожалуй, самое примечательное. В конце концов, мы же не знаем обстоятельств дела. Естественно, что Александр Иванов мог быть и не виноват. Но решающим тут оказывается закрытость про-

* Когда дело закрыли, в семье Светланы Беридзе даже не удивились. Однако спустя несколько дней было заведено новое уголовное дело: зятя погибшей обвинили в избииении сына министра и нанесении ему тяжких телесных повреждений. Показания самого Иванова о том, что на него напал родственник сбитой женщины, мелькали еще в уголовном деле о наезде на Светлану Беридзе. На этих показаниях, по мнению родственников погибшей, и основывается новое дело. (<http://www.polit.ru/news/2005/12/26/victim.html>).

исходившего, то, что Ивановы не посчитали нужным даже попытаться публично объясниться.

Дело Иванова — иллюстрация того, что в России по-прежнему равный суд между человеком из власти и “простым смертным” мало реален, разве что только если дело получит серьёзную огласку, а человек из власти не будет из самого “верха” (но это был как раз не тот случай).

Такая ситуация вроде бы характерна для государства-семьи, где человек с самого верха вряд ли ответит за неосторожное убийство “простолюдина”. Однако дело Иванова получило благодаря СМИ огласку, и, возможно, именно негативный имидж “папы убийцы-автомобилиста” явился причиной того, что Сергей Иванов так и не стал преемником Путина. В качестве Президента РФ он был бы слишком уязвим. Ему постоянно напоминали бы этот случай. То есть в России отсутствует независимые судебная власть и правоохранительная система (признак государства-семьи), но зато имеются независимые СМИ и общественное мнение, способные всё-таки влиять на политический расклад (признак государства-политии).

Непростой вопрос: как в условиях такого смещения или «смазанности», видовой неопределенности нынешней политической России вести себя родственникам погибшей женщины? В государстве-семье в качестве варианта возможного поведения им можно было бы добиваться аудиенции у верховного правителя, потому что только он может восстановить справедливость. Маша Миронова в “Капитанской дочке” нашла правду у императрицы, и её жених Пётр Гринёв был оправдан. Либо им вообще не пришлось бы в голову искать правду, потому что представители низших социальных слоев по определению, не могут состязаться с представителями высшего слоя и в чём-либо обвинять их. Но формально-юридически, по Конституции РФ, родственники сбитой женщины такие же равноправные граждане, как семейство Ивановых. И поэтому обращение к верховному правителю будет бесполезным — в его канцелярии им, скорее всего, скажут, что для разбора подобных дел в нашем государстве предусмотрены независимые расследование и суд.

В государстве-политии родственники жертвы могли бы, возможно, рассчитывать на больший эффект от обращения в СМИ, а также возлагать большие надежды на следствие и суд.

Смешение разных по своей природе свойств двух типов государства в сегодняшней России говорит об отсутствии определённости в выборе между государством-семьей и государством-политией. Из этой неопределённости и неясности в чём-то главном возникает чувство подспудной тревоги, которая порой кажется разлитой повсеместно.

На уровне писаного права и официальной риторики Россия — скорее государство-полития. В реальной же политике и реальном общественном устройении, в политических и общественных поведенческих навыках отчётливо представлен принцип государства-семьи. Он выражается хотя бы в том, что в нашей стране нет настоящей конкуренции в борьбе за власть.

По критерию государство-полития/государство-семья расколото само общество. Многие выбрали бы жизнь в государстве-политии с разделением властей, политическими свободами и индивидуализмом, но многие другие выбрали бы иное: твердую, единую и централизованную власть, безусловное служение государству и чётко выраженную идеологическую определенность. Например, в одном и том же номере газеты “Известия” на разных полосах высказываются два противоположных по своей сути мнения, принадлежащих равно авторитетным людям: один, детский писатель Григорий Остер, говорил в 2007 году, что Путин не должен нарушать Конституцию РФ и идти на третий срок, мотивируя это, в частности, тем, что

нельзя относиться к власти как к родителям. Граждане не должны влюбляться в государственную власть. Нужно бороться с этой любовью в себе. К власти нужно относиться как к нанятому работнику. Если нанятый работник работает хорошо, ты ему платишь зарплату, а если плохо — увольняешь и нанимаешь другого работника*.

А на соседней странице того же номера газеты кинорежиссер Станислав Говорухин говорит о необходимости “выполнить волю народа” и наказе избирателей Путину идти на третий срок, о “вере в Президента”. И эта вера ничего общего не

* “Известия”. 26 ноября 2007 года.

имеет с рациональным по своей природе отношением нанимателя к наемному служащему:

Народ способен на великие свершения, особенно сейчас, когда все начало возрождаться, только при одном условии — если он верит власти. Вот он не верил Хрущеву, не верил Горбачеву, не верил Ельцину с Гайдаром, и страна катилась в пропасть. Сегодня эта вера появилась, она чуть-чуть укрепляется. Прервать эту веру, даже на короткое мгновение, значит, погасить инерцию возрождения!*

Неопределённость с выбором государство-полития/государство-семья получила своё продолжение после выборов Д. Медведева президентом России. Сейчас невозможно ясно понять — ушёл Путин с самой вершины власти или остался на ней. Согласно правилам, принятым в государстве-политии, он должен был бы уйти. Согласно правилам, принятым в государстве-семье, он должен править бессменно и безальтернативно. В итоге был выбран какой-то странный (но, может быть, единственно возможный?) промежуточный вариант — одновременно и как бы уйти, и как бы остаться.

Уйди Путин с вершины власти по-настоящему, режим в России мог бы подвергнуться серьёзной дестабилизации как минимум по двум пунктам. Во-первых, Путин должен лично контролировать ситуацию с Ходорковским. Делать это можно, только не выпустив рычагов управления страной. Во-вторых, во многом на него завязана ситуация с Чечнёй: “На сегодня вся система в Чечне стабильна, поскольку Владимир Путин *функционально заменил Кадырову отца* (курсив мой. — Ю. П.). Стабильность... держится на политическом договоре Кадырова с Путиным. А если, например, сменится президент России, то какова будет судьба этого договора?”**. Если Путин действительно заменил Рамзану Кадырову отца, пусть только *функционально*, то уйти он не может, не разрушив семьи, как это бывает в обычной жизни, когда отец из семьи уходит.

* Там же.

** С. Марков. Владимир Путин функционально заменил Кадырову отца. <http://www.lentacom.ru/comments/10806.html>

X

Что же тогда будет с паровым отоплением?

Здесь мы хотели бы перейти к теме либерализма в России.

Для начала отметим, что у либеральной идеологии существуют границы, где она, так сказать, изменяет самой себе, перестаёт быть либеральной и переходит некоторым образом в свою противоположность. За этими пределами начинается её “иное”, её тёмная сторона. Либеральная идеология, если она оформлена в систему чётких принципов и правил, не может либерально или терпимо относиться к своим соперникам или конкурентам в борьбе за умы, к иным идеологиям, будь это идеология коммунистическая, теократическая, или какая угодно другая. Либерал будет либерально относиться только к тому, кто не ставит под вопрос главенство принципов либерального устройства в обществе.

Тут возникает тема самообмана и незнания себя. Дело в том, что в глазах своих идеологических оппонентов либерал не выглядит тем, кем он быть претендует: человеком, способным принять точку зрения другого. Для них он соперник, претендующий на монополию, готовый её утверждать, в том числе силой. В пространстве встреч с другими идеологиями либерал перестаёт быть либералом. Так сегодня американские солдаты, пришедшие в Ирак устанавливать принципы либеральной демократии, для самих иракцев скорее завоеватели-крестоносцы, а не носители идеалов свободы. Парадокс в том, что в своих глазах либерал всё равно остаётся тем, кем он хочет быть (но кем он уже не является): сторонником свободы мнений.

Это означает внутреннюю противоречивость либеральной идеологии, её непоследовательность. С точки зрения самих же либеральных ценностей, на границах встречи с другими идео-

логиями она словно отменяет саму себя. Либерал в этом смысле рано или поздно сорвётся, в некотором смысле изменит самому себе, хотя при этом всё равно будет продолжать считать себя либералом.

Особенно эта самопротиворечивость, своего рода “антилиберальность либералов”, заметна в России как в стране в значительной степени нелиберальной. Российские либералы очень часто в глазах окружающих предстают как очень нетерпимые догматики с беспощадным партийным мышлением, когда они занимают позицию категорического неприятия исторически сложившегося в стране образа жизни, и действительно довольно далёкого от либеральных принципов.

Парадоксально, но это давно укоренённое в российской истории явление: сторонники свободы оказываются гораздо более деспотичными и догматичными, чем их оппоненты. Ещё автор “Истории государства Российского” Н. Карамзин, которого “молодые якобинцы”, то есть будущие декабристы, порицали за положительное отношение к самодержавию, однажды заметил: “Те, которые у нас более прочих вопиют против самодержавия, носят его в крови и лимфе”^{*}.

В силу далёкости исторической России от либеральных принципов на отечественную либеральную традицию очень сильный отпечаток наложила традиция революционная. Сама ситуация здесь провоцировала утверждать либерализм “железной рукой”. Поэтому в России либерализм как политическое течение в целом и его видные представители в частности часто были слишком близки к революционному течению, в то время как идеология революционная и либеральная должны бы быть скорее соперниками, чем сотрудниками.

Так, например, в начале XX века партия “Народной свободы”, то есть кадеты, были по своей ориентации и программе значительно ближе к левым партиям, чем к правым. Они вели нескончаемую “холодную войну” с властью, образуя в Государственной думе союз преимущественно лишь с левыми. Кадеты были главным представителем российской интеллигенции того времени на политической арене. П. А. Столыпин даже назвал кадетов в разговоре с одним из их лидеров

^{*} Цит. по: Н. Эйдельман. Последний летописец. С. 152.

В. Маклаковым “мозгом страны”. Именно на кадетов со стороны большинства российского образованного общества возлагались надежды на переустройство России на основе конституции. При этом кадеты, “мозг страны”, отказывались осудить революционный террор, мотивируя это тем, что такое осуждение может быть истолковано как поддержка самодержавия. Аграрная программа кадетов также не была либеральной по своей сути, поскольку требовала принудительного отчуждения помещичьих земель в пользу крестьян, а это означало бы нарушение прав собственности помещиков, на чём хозяйствовании тогда держалась вся культура земледелия.

Политические требования кадетов были бескомпромиссны, не предусматривали сотрудничества с властью в деле плавной эволюции от самодержавной монархии к конституционной. Они требовали одномоментного введения в России знаменитой «четырёххвостки» (всеобщее, тайное, равное и прямое голосование), правительства, ответственного перед Думой, и умаления роли монарха до номинальной, чтобы он “царствовал, а не правил”. Удовлетворение таких требований означало бы революцию, слом всего государственного и общественного механизма. Поэтому, на наш взгляд, справедливо говорил А. И. Солженицын, что понятие либерализма

употреблялось в России сотню лет (и употребляется нами сегодня) далеко не в своем истинном значении...Особенно поучительно для нас методически проводимое автором (речь идёт о книге В. Леонтовича “История либерализма в России”. — Ю. П.) различие между либерализмом и радикализмом: слишком долго в русских XIX–XX веках второй называл себя первым, и мы принимали его таким — и радикализм торжествовал над либерализмом на погибель русскому развитию*.

Российские либералы начала века оказались неспособны вести политику плавного перехода от самодержавия к конституционной монархии или республике, которая была для них главной стратегической целью. Они как были, так и остались в значительной степени радикалами. Всё исходящее от власти

* А. И. Солженицын. Предисловие к кн.: В. В. Леонтович. История либерализма в России. М., 1995. С. 3.

они сразу, заранее воспринимали враждебно. Главный их лозунг был “Долой самодержавие”! Они не хотели никакого сотрудничества с властью. К истории России в целом, будучи сторонниками резкого разрыва с историческими традициями, они относились негативно, не видели, **что** оттуда можно было бы взять полезного. Либерализм их в значительной степени имел доктринёрский, книжный характер. “Мозг страны” оказался непригоден для реальной государственной работы, как это показало поведение кадетов в Думе и во Временном правительстве. “Мозг” словно оказался “без рук”. Дело государственного управления они изучали преимущественно по иностранным книгам и учебникам. Вообще интересно, что разделение власть/радикальная оппозиция в России до сих пор во многом проходит по линии деловитость, хозяйственность/книжность, незнакомство с реальным делом. Сегодня от поддержки радикальной оппозиции многих (потенциально согласных с их несогласием) останавливает что-то вроде простого житейского опасения, высказанного профессором Преображенским из “Собачьего сердца” М. Булгакова: “Что же теперь будет с паровым отоплением?” Хозяйственная, житейская сторона дела оказывается сегодня очень важной, может быть, даже решающей в смысле политического выбора. В этом плане интересен, например, рассказ известного публициста и члена Общественной палаты РФ А. Чадаева о том, что стало решающим моментом в логике его перехода из антипутинского лагеря в пропутинский. В этом рассказе проговорено что-то, на наш взгляд, очень важное. По его признанию, в этой логике перехода главным стал

длинный “ужинный” разговор с начальником кировского АО Энерго Леонидом Сухотериным — о трубах, да; и о том, как сохраняется и передаётся тепло. Собственно, тогда-то меня и пробило.

Дело в том, что я вырос в семье инженеров. Моё сознание — это изначально сознание строителя, т.е. человека, для которого все эти дороги, трубы, колодцы, насосы и отстойники, дома и города — это очень важная, чувствуемая на ощупь предметная реальность. Но при этом сам я гуманитарий — к тому моменту месяц как свежеспечённый кандидат культурологии.

Эти две линии моего сознания существовали параллельно, почти никогда толком не сходясь... Когда мне рассказали люди, пропахавшие носом пол-России, что (сильно огрубляя) из трёх, казалось бы, обречённых на покидание сёл или городов выживает не то, где лучше дороги и трубы, где сильнее тамошняя “экономика”, а то, где есть какая-нибудь местная диковина вроде музыкальной школы, из-за которой несколько городских (или деревенских) сумасшедших сдохнут, но не уедут — и именно это “всё держит”, я понял, насколько связаны между собой, с одной стороны, литературные образы, а с другой — трубы и колодцы; и в каком это смысле на самом деле мир есть текст. И на чём в конечном счёте держится весь этот порядок вещей*.

Самое интересное в этих словах — встреча в сознании говорящего двух миров, хозяйственного мира жизнеобеспечения, систем коммуникаций, поддерживающих тепло и прочие жизненно необходимые и физически осязаемые вещи, и мира слов, текстов, существующих почти незаметно, неброско, чуть ли не на грани молчания. Они растут из почвы, не претендующие на славу и малозаметные, “местные диковины”, но держат собой мир “дорог, труб, колодцев, насосов и отстойников, домов и городов”.

В оппозиционных Маршах несогласных в 2007 году, насколько мне известно, участвовало много журналистов и преподавателей, филологов по образованию, так сказать, “людей слова”. Но были ли там, например, предприниматели, люди непосредственного хозяйственного дела? Уязвимость положения радикальной оппозиции в России состоит в том, что в их лице мир текстов и слов не встретился с русским миром вещей. И в 1917 году и даже ранее, во времена первых двух Государственных дум, события показали, что цвет российского образованного общества в лице кадетов оказался неподготовлен к управленческой работе, к непосредственной государственной деятельности.

Впрочем, над сугубой теоретичностью русских радикальных либералов иронизировал ещё Н. Карамзин, имея в виду будущих декабристов: “Хотят уронить троны, чтобы на их место навалить кучи журналов”**.

* <http://kerogazz-batyr.livejournal.com/346790.html>

** Цит. по: Н. Эйдельман. Последний летописец. С. 147.

Вместе с тем сегодняшние радикальные либералы многим отличаются от своих предшественников столетней давности. Одно из главных, пожалуй, отличий состоит в том, что прошлые либералы мыслили свое дело как дело большинства, для народа и от имени народа. Народ был для них иконой, на которую они практически молились, страдальцем, которому они стремились принести облегчение. Сегодняшние же их идейные наследники народ скорее презирают, считая его болотом и пассивным большинством, достойным презрения, поскольку оно не пожелало нести “бремя свободы” и не оценило по достоинству реформы 90-х годов. Это, конечно, и лишает их возможности значимой общественной поддержки. Кто же станет поддерживать того, для кого он является объектом презрения?

* * *

Неопределённость нынешнего общественного устройства неизвестно чем может кончиться. Если противоречащие друг другу исходные принципы (государство-семья и государство-полития) не смогут как-то органически объединиться, сочетаться в наших условиях на нашей земле, то Россия опять может оказаться между двух крайностей. Отсутствие органического единства не раз отмечали как нашу неотъемлемую историческую черту. В том, чтобы невредимо пройти между крайностями, сегодня видит свою задачу власть. Как постоянно твердит правительственный идеолог Г. О. Павловский: “Главная задача — выжить”*. Власть, которая ставит своей задачей провести Россию над бездной и сохранить её, противостоит непримиримая оппозиция. Эта оппозиция не признаёт власть, а власть не признаёт её.

Успех “задачи выжить” во многом зависит от того, не подорваны ли жизненные силы народа беспримерно затратным двадцатым веком, ощущает ли он внутреннюю правоту своего существования и готов ли за себя бороться. Ситуация неопределённости, “смазанности” существования не фатальна. Любую нехватку может преодолеть, избыть “воля к жизни”, когда есть ощущение, что жить сто́ит. На этом внутреннем глубин-

* Беседа А. Проханова и Г. Павловского “Этажи веры”.
<http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/08/740/21.html>

ном ощущении строятся идеологические схемы и социальные институты. Если жизнь не имеет внутреннего самооправдания, то исторический организм обречён. Желание жить присутствует, когда жизнь оправдывает себя, когда она имеет смысл. И, например, в этом плане нигилистическое отношение к истории России очень опасно, особенно после тех потрясений, что выпали на её долю в XX веке, ибо оно лишает воли к жизни, ощущения оправданности своего существования.

Чтобы не терять ощущения оправданности собственного существования, необходимо сохранять историческую преемственность с государством-семьёй, чтобы положительные свойства этого типа государства видели в том числе и российские сторонники государства-политии. Один раз их радикальные предшественники уже способствовали, вопреки собственным намерениям, исторической катастрофе 1917 года. Свергнув монархию, кадеты, либеральная общественность в целом и Временное правительство не способны были справиться с государственным развалом, и открыли дорогу к власти большевикам. Сегодня на новом витке, пусть и в ослабленной форме, повторяется русский раскол. Вопрос в том, изживание ли это раскола, его постепенное отмирание, или он, напротив, вновь набирает силу?

Образ России как неорганической, непоправимо расколотой страны может отступить, если каждая из крайних партийных сторон окажется способной увидеть что-то не чужое друг в друге, попытаться принять Россию целиком, такой, какая она есть сейчас. Такое восприятие могло бы удержать целостность России, где и непримиримая оппозиция для власти, и власть для оппозиции предстали бы как часть очень сложного, но общего всем русского мира.

Это понимание не аналитично, поскольку оно призвано соединить несочетаемые, казалось бы, явления. Правда, возможно, потом, когда оно случится, неосуществимость или как минимум малая реальность такого понимания окажется мнимой, и всё встанет на свои места. Но, так или иначе, на такое понимание в истории России оказался способен не философ (тем более не политолог), а поэт и поэзия (поэзия в широком смысле, как синоним литературного дара понимания и принятия жизни, как поэтический взгляд на вещи). Та-

кое понимание было выражено А. С. Пушкиным в повести “Капитанская дочка”. Пушкинский взгляд — это способ сохранить Россию.

С известной долей условности можно сказать, что в конце XVIII века роль радикальной оппозиции играли Пугачёв и пугачёвцы. Что могло быть более чуждым друг другу, чем официальная дворянская Россия и бунтующее, непокорное казачество? Кстати, ещё П. Струве говорил, что радикальная интеллигенция в предреволюционные годы XX века сыграла роль, аналогичную антигосударственной роли казачества в Смутное время.

Пушкин в “Капитанской дочке” оказался способен взглянуть на Пугачёва с симпатией. Особенно это интересно, если для сравнения почитать его “Историю пугачёвского бунта”, скрупулёзно описывающую зверства восставших.

Его гений рассказчика и поэта, увидевший в Пугачёве нечто, похожее на его собственную правду, состоял в том, что он впервые свёл главного героя повести молодого дворянина Петра Гринёва с Пугачёвым ещё до того, как один выступил в роли императорского офицера, а другой в роли предводителя бунтовщиков. Их первая встреча состоялась просто как встреча заблудившихся во время бурана в степи двух людей. Между ними установился особый личный контакт после того, как Гринёв поступил по совести: подарил в благодарность выручившему его во время метели вожатому “мужичку” с приятным, но плутовским выражением лица, собственный заячий тулуп. Гринёв “не мог не отблагодарить человека, выручившего если не из беды, то из очень неприятного положения”*. Эта благодарность без оглядки на сословные перегородки запомнилась Пугачёву и впоследствии спасла молодому дворянину жизнь. Когда мятежники штурмом взяли крепость, в которой служил Гринёв, Пугачёв его помиловал.

Самое привлекательное в поведении Гринёва то, что он при этом ни на йоту не отступил от своих принципов: он отказался присягать самозванцу, признавать в нём Государя Петра Фёдоровича, и даже отказался давать обещание, что если Пугачёв его отпустит, то не будет служить против него. А самое

* А. С. Пушкин. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 6. М., 1964. С. 412.

удивительное в поведении Пугачёва у Пушкина, что его и делает привлекательным персонажем, это то, что он со всем этим согласился:

Моя искренность поразила Пугачева. “Так и быть, — сказал он, ударя меня по плечу. — Казнить так казнить, миловать так миловать. Ступай себе на все четыре стороны и делай что хочешь. Завтра приходи со мною проститься, а теперь ступай себе спать, и меня уж дрема клонит”*

Гринёв строго придерживается принципа чести. В нём всякий раз “чувство долга торжествует над слабостию человеческой”** . В то же время он способен взглянуть на человека вне зависимости от сословных предрассудков. Позже Гринёв говорит Пугачёву, который помог ему найти и спасти невесту:

Как тебя назвать, не знаю, да и знать не хочу... Но Бог видит, что жизнь мою рад бы я заплатить тебе за то, что ты для меня сделал. Только не требуй того, что противно чести моей и совести христианской***.

Гринёв даже не хочет знать, как следует называть Пугачева. Действительно, лучше без запутывающих имён, которые не мы дали друг другу и которые, оказывается, не имеют к *нам двоим* отношения. Дело в поступках, совершенных Пугачёвым для Гринёва, в даровании жизни и свободы Маше Мироновой. Пугачёв признал свободу Гринёва вести себя так, как он считает правильным, даже “служить против него”, принял просьбу Гринёва не требовать от него делать что-либо противное чести и христианской совести. Значит, для него эти понятия тоже имеют вес. После того как Гринёв решается один ехать в Белогорскую крепость, чтобы выручить Машу из рук Швабрина, он делает ставку на великодушие и внутреннее благородство предводителя мятежников и не ошибается. Один из ближайших сподвижников Пугачёва говорит: “Если он тебя государем не признает, так нечего у тебя и управы искать”. Гринёв “по долгу присяги” уходит от ответа на вопрос о том,

* Там же. С.477.

** Там же. С. 476.

*** Там же. С. 513.

что творится в осаждённом мятежниками Оренбурге, отказывается сообщать ему секретные, по сути, военные сведения. Но Пугачёв принимает и этот его отказ отвечать. Он оказался способен на ответную благодарность за “стакан вина и заячий тулуп”. Потом Гринёв как-то даже неожиданно для самого себя говорит, что Пугачёв был “злодеем для всех, кроме одного меня”. “Кроме одного меня” — это тоже признак свободы Гринёва, способности увидеть человека вне зависимости от того, что о нём говорят другие. Для Гринёва не секрет “опрометчивая жестокость” и “кровожадные привычки того, кто оказался избавителем” Маши Мироновой. Он знает всё это, но также и ещё что-то, благодаря чему Пугачёв для него уже не театральная маска злодея. Так уж случилось, что по странному стечению обстоятельств между ними установилось “доброе согласие”.

Для власти его “приятельские отношения с Пугачёвым” выглядят поначалу в высшей степени подозрительно:

Каким образом этот самый офицер и дворянин дружески пирует с бунтовщиками, принимает от главного злодея подарки, шубу, лошадь и полтину денег? Отчего произошла такая странная дружба и на чем она основана, если не на измене, или по крайней мере на гнусном и преступном малодушии?*

Следствие в истории с Гринёвым увидит “сношения с злодеем, службою недозволенные и долгу присяги противные”. Он был бы осуждён и отправлен на вечное поселение в Сибирь. Только поданное Машей Мироновой прошение к Императрице спасло ситуацию.

Как считает Ю. М. Лотман, анализируя повесть в своей статье “Идейная структура “Капитанской дочки”, композиция повести исключительно симметрична, потому что ту роль, которую по отношению к Гринёву в начале повести сыграл Пугачёв, в её конце играет Екатерина II:

Сначала Маша оказывается в беде: суровые законы крестьянской революции губят её семью и угрожают её счастью. Гринёв отправляется к крестьянскому царю и спасает свою невесту. Затем Гринёв оказывается в беде, причина которой на сей

* А. С. Пушкин. Там же. С. 529.

раз кроется в законах дворянской государственности. Маша отправляется к дворянской царице и спасает жизнь своего жениха*.

Статья Лотмана построена на противопоставлении справедливости, законности и милости. По Лотману, Пушкин увидел, что у каждой стороны есть своё понимание законности и справедливости и что примирить их напрямую невозможно. Трагический конфликт столкновения двух прав неизбежен. Но есть ещё путь милости. “Он милостив, следовательно, непоследователен”, — пишет про пушкинского Пугачёва Лотман, для которого примечательно и то, что, объясняя “неизвестной даме”, зачем она приехала в Петербург, Маша Миронова сказала, что “приехала просить милости, а не правосудия”.

Однако, на наш взгляд, с точки зрения справедливости или законности Гринёв перед Екатериной II действительно *ни в чём не виноват*. Ведь он не нарушил воинской присяги, не перешёл на сторону врага, не выдал никаких секретов. Его первоначально осудили потому, что Гринёв не решился рассказать суду всю правду, опасаясь впутать имя Маши Мироновой “между гнусными извещениями злодеев, и ее самую привести на очную с ними ставку”. Да и не мог Пушкин как дворянин считать равными Пугачёва и императрицу, также как и их понимание законности и справедливости. Поэтому лотмановское «столкновение двух равнозначных правд» — скорее дань идеологии советского демократизма**. Екатерина II своим помилованием скорее восстанавливала справедливость в отношении Гринёва, которого с точки зрения воинского долга действительно судить было не за что.

Пугачёв и Екатерина II — два крайних полюса тогдашнего русского общества. Но для Пушкина эти полюса не равнозначны. Дело не в том, что каждый из них оказался способен проявить милость, отступить от прямолинейной политической

* Ю. М. Лотман. Идеальная структура «Капитанской дочки». // Лотман Ю. М. Пушкин. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 220.

** То, что Ю.М. Лотман был не чужд марксизма, показывает превосходное небольшое эссе М. Л. Гаспарова “Лотман и марксизм” (доклад на Третьих лотмановских чтениях в РГГУ в декабре 1995 г.) //НЛО. М., 1996. № 19.

логики — линия поведения Гринёва, который вышел за рамки узкословной дворянской этики, не вписывалась в рамки ни одной из двух противоборствующих систем справедливости. С точки зрения политики и справедливости сторона Екатерины II имела для Пушкина, конечно, приоритет. Однако тут мы имеем дело с гражданской войной, каковой и было восстание Пугачёва. И государственная мудрость Екатерины II у Пушкина явилась в том, что она своим решением в отношении Гринёва словно подтвердила, что при гражданской войне сторонники двух противоборствующих сторон могут войти в непосредственный контакт друг с другом без того, чтобы нарушить долг или присягу. Это скорее при войне с внешним противником стороны — безусловные враги, которые не могут принимать друг от друга никаких благодеяний. Но не так в случае с войной гражданской. Тем самым, пусть и не напрямую, Екатерина II признала у Пушкина и в Пугачёве не только злодея, но и того, кто тоже принадлежит к русскому народу, русскому миру.

У Пушкина скорее именно в лице Гринёва и Пугачёва непосредственно встретились лицом к лицу две России — Россия официальная, дворянская и Россия казачья, бунтующая — и вдруг как-то неожиданно нашли общий язык. При этом ни Гринёв, ни Пугачев не перестали быть сами собой, не отступили от своей правды, но, оставшись честными перед самими собой, признали друг друга. Они разговаривали друг с другом, не притворяясь, не просто как человек с человеком, но как бунтовщик с дворянином, — и приняли друг друга. О чём-то похожем писала Ханна Арендт по поводу того, как можно было бы сохранить дружбу между евреем и немцем в гитлеровской Германии:

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... они должны были бы сказать друг другу: да, немец и еврей — и друзья. Но всякий раз, когда такая дружба сохранялась в то время... и поддерживалась в чистоте, без ложного комплекса вины с одной стороны и ложного комплекса превосходства или неполноценности с другой, действительно создавалась частица человечности в мире, ставшем бесчеловечным*.

Гринёв уже не находился в состоянии войны с Пугачёвым после того, как тот его помиловал, совершил ответный благородный жест. Нет, он, конечно, воевал, безукоризненно исполнял свой долг. Но в то же время Пугачёв и Гринёв, каждый оставаясь самим собой, один дворянином, другой казаком и бунтовщиком, и не забывая об этом, на равных говорили друг с другом.

Так через две расколотые половины одного мира Пушкин протянул ниточку-связь, которая скрепила его в одно целое. Читая его “Капитанскую дочку”, мы ходим по этой ниточке и ни одну его половину по большому счёту не считаем для себя чужой.

* * *

Узнаванию себя помогает изучение истории. В современности история постепенно теряет свои практические функции. Идеология либерализма, господствующая в современном глобализирующемся мире, не способствует изучению истории на основе практического подхода, с целью усвоения опыта и извлечения уроков. Основную силу исторического развития либерализм полагает не в традициях и надличностных институтах, а в индивидуальном начале. Тогда традиция и исторический опыт — дело не столь важное в понимании основ и сил общественного развития. Личность всегда может начать историю с чистого листа. Любая историческая ситуация индивидуальна, неповторима, несводима к каким-то обобщениям и схемам.

Между тем изучение истории показывает, что она часто повторяется, и не только в деталях, но и в своих важных и

* Х. Арндт. Люди в тёмные времена. С. 34–35.

серьёзных чертах. Над отдельными народами словно тяготеют некие исторические силы, подчиняющие их себе, делающие их узнаваемыми типажам.

Мы хотим обратить внимание читателя на сочинения двух виднейших российских либералов начала века, членов кадетской партии. Из этих мемуаров предстаёт интересный коллективный портрет русской интеллигенции того времени, самой кадетской партии и общей политической и культурной атмосферы того времени. Одна из главных особенностей этих книг — размышления над тем, как же получилось, что образованная часть российского общества, убеждённые сторонники государства-политии в своем конфликте со сторонниками исторического государства-семьи проторили путь к власти большевикам.

Автор первых мемуаров — талантливая писательница, бывший член ЦК партии кадетов Ариадна Тыркова-Вильямс. Свою книгу “На путях к свободе”^{*} она писала уже за рубежом, в эмиграции. Тыркова-Вильямс была одним из лидеров партии кадетов, видной журналисткой, знакомой с цветом российской интеллигенции: с писателями И. Гончаровым, Д. Мережковским, В. Гаршиным, Д. Маминым-Сибиряком, Г. Успенским, с лидерами кадетов, с ведущими марксистами П. Струве, М. Туган-Барановским и даже с В. Лениным (последние трое были женаты на её школьных подругах). В Думе она, как и все кадеты, боролась со Столыпиным и правительственной линией. Лишь позже, в эмиграции, она уже другими глазами посмотрела и на Столыпина, и на историческую самодержавную Россию, и на роль своей партии в то время, проложившей бескомпромиссной политикой путь к Октябрю 1917 года. Её мемуары, написанные хорошим, ясным языком, являются горьким самоотчётом и попыткой обдумать по-новому политическое прошлое и своё, и российской интеллигенции в целом, своего рода переоценкой ценностей, произведённой под диктатом немумолимого исторического опыта. Упрёк, который адресуется себе и своим тогдашним политическим друзьям Тыркова-Вильямс, состоит в том, что они “по ребяческой невдумчивой уве-

^{*} А. Тыркова-Вильямс. На путях к свободе. М.: Московская школа политических исследований, 2006. 390 с.

ренности” в своей освободительной горячке забыли завет Петра Первого: была бы жива Россия. Она пишет о том, что, чтобы ни делала власть, всё подвергалось левыми огульной критике. Они были готовы пострадать за народ, служить ему, но им и в голову не могло прийти, что в интересах же этого самого народа было бы беречь их общий с народом и властью дом: Российскую державу.

В русской оппозиции было много незрелого, наивного, непродуманного, и, что оказалось опаснее всего, много государственно-простодушия...

Крестьян сближало с царем православие и интуитивное государственное чутье. Весной 1917 г. курский мужик, с которым я случайно разговорилась в поезде, строго сказал мне:

– Какая была держава, а вы что с ней сделали?

Мужик понимал, какая Россия была великая держава, а мы, интеллигенты, плохо понимали. К государству мы подходили не жизненно, книжно*.

Тыркова-Вильямс оговаривает, что и на правительстве, на власти тоже лежала немалая вина за произошедшую катастрофу. Всей оппозиции власть приписывала лишь разрушительные тенденции, совершенно не хотела входить в резоны противоположной стороны, увидеть *её правду*. Если оппозиция хотела всё переделать по-новому, то власть упорно цеплялась за всё старое. Это взаимное ожесточение и недоверие питалось взаимным невежеством. Ни одна из противоборствующих сторон не допускала, что противником тоже могут двигать благородные мотивы и добрые устремления. Тем интереснее читать, например, как по-новому после случившейся катастрофы Тыркова-Вильямс оценивала “охранительство”:

Так называемые охранительные, правые течения русской мысли были ближе к народному мировоззрению, в них проявлялось понимание его. Их с народом объединяли бытовые традиции, православие и самодержавие, как раз то, от чего интеллигенция яростно отрекивалась. Она от церкви отшатнулась, исподтишка ее высмеивала, опорочивала. Не штурмовала церковь только потому, что это было невозможно по полицейским пра-

* Там же. С. 66.

вилам...

Большинство интеллигентов не знало, чего народ хочет, какого счастья ищет, на каких верованьях и преданьях держится крестьянская жизнь. Свои стремления, свои настроения навязывали они народу, переносили на него. Всякая тень бережного отношения к прошлому, традициям вызывала в левом общественном мнении резкий отпор, портила репутацию того писателя или общественного деятеля, который в чем-нибудь отступил от левого катехизиса, проявил уважение к охранительным началам. Даровитые ораторы красноречиво доказывали, что в России нечего охранять, нечего беречь. Точно и не было в истории России никаких творческих проявлений народного духа. Одно только ненавистное самодержавие, чужеддное растение*.

Кстати, сегодняшнее “охранительство”, если подходить к нему всерьёз, — задача сложная в том числе и потому, что в новых исторических условиях оно должно подразумевать бережное, разборчивое отношение и к советскому прошлому. На сегодняшних “охранителях” помимо прочего лежит задача синтеза и Красной России, и Белой, то есть заново попытаться проделать то, с чем не справились сто лет назад их предки. Рискнем даже сказать, что в сегодняшних российских условиях быть “либералом” проще, чем “охранителем” вот в каком смысле: у первых есть более или менее отстроенная идеология, свой “символ веры”, который легко принять и успокоиться на этом. У вторых же такой готовой системы взглядов нет, и поэтому их задача более творческая. Но вот каков, на наш взгляд, главный вывод, который делает Тыркова-Вильямс в своей книге:

Неостывшие бунтарские эмоции помешали либералам исполнить задачу, на которую их явно готовила история, — войти в сотрудничество с исторической властью и вместе с ней перестроить жизнь по-новому, но сохранить предание, преемственность, тот драгоценный государственный костяк, вокруг которого развиваются, разрастаются клетки народного тела. Кадеты должны были стать посредниками между старой и новой Россией, но сделать этого не сумели. И не хотели. Одним из главных препятствий было расхождение между их трезвой программой и бурностью их

* А.Тыркова-Вильямс. Цит. соч. С. 67–68.

** Там же. С. 232.

политических переживаний**.

Автор второй книги воспоминаний — также один из лидеров кадетской партии В. Маклаков, который проделал схожую эволюцию: борьба с правительством и Столыпиным, бескомпромиссная политика и позже, уже после революции, переоценка и своей деятельности, и роли правительства в предреволюционные годы, и исторической российской власти в целом. Особенность этих воспоминаний — подробное описание деятельности Второй Государственной думы, распущенной Столыпиным в 1907 году из-за её чрезмерно левых настроений и практической невозможности совместной с ней работы.

Маклаков пишет о непоследовательности тогдашних либералов: их реальные действия не совпадали с тем, что они должны были бы делать согласно духу либеральной идеологии. Он говорит, что ещё в Первой Думе, как это не парадоксально, вышло так, что “пережитки” самодержавия защищали в реальности те, кто с ним боролись, то есть сами депутаты, в то время как правительство скорее стояло на страже закона, хотя всё должно было бы быть наоборот:

За время 1-й Думы нельзя указать ни одного действия правительства, которое бы конституцию «нарушало». С многими шагами его можно не соглашаться, но они были «конституционные». Было ли это результатом дисциплины культурных людей или притворством — безразлично. Конституция была все время на их стороне, и своим лояльным к ней отношением они отличались от Думы. Бюрократия приспособилась к новым порядкам и выдвинула «парламентарных» министров; этим лишний раз доказала способность русского человека не пропадать в трудных условиях.

Иное придется сказать про членов 1-й Государственной думы. Они давно были борцами за конституцию; многие были знатоками «парламентской техники» и считали себя «врожденными парламентариями». А деятельность их в Думе оказалась сплошным отрицанием конституции*.

* В. Маклаков. Вторая Государственная дума. Воспоминания современника. 20 февраля — 2 июня 1907 года. М.: Центрполиграф, 2006. 336 с.

Дело в том, что себя депутаты считали выразителями воли народа, которая, по их мнению, должна быть выше всего, в том числе и закона. Маклаков пишет, что они и сами не замечали, насколько такая вера была недостойна для “конституционалистов”. Соблюдение Конституции депутаты считали необходимым только для правительства, себя же от этого основного обязательства они порой с лёгкостью освобождали. Они готовы были лишь прибегнуть к защите Конституции, когда опасались, что будут нарушены их права, но не более того.

Основные законы 1906 года кадеты считали “лжеконституцией”, поскольку в ней были преграды для “суверенности” Думы: отсутствовало всеобщее тайное прямое равное голосование, вторая палата парламента не выбиралась, а назначалась царём, и правительство не было ответственно перед Думой. Но Маклаков пишет, что депутаты, по сути, хотели скорее заменить самодержавие царя самодержавием Думы. В них не было главного, что должно было бы быть в “конституционалистах”: безусловное уважение к принципу верховенства закона.

Маклаков, как и Тыркова-Вильямс, пишет о том, что отношения власти и кадетов напоминали отношения противников на войне. Либералы в борьбе с самодержавием шли на союз с революцией, который долго был основой их тактики. Уже само намерение сотрудничать с властью считалось непростительным. Например, когда Маклакова и ещё некоторых его товарищей по партии Столыпин пригласил в правительство, то свои переговоры с премьер-министром они держали в тайне и от своих соратников, не без оснований опасаясь быть обвинёнными в предательстве и пособничестве врагу. В целом кадеты

в обращении власти к себе... видели или проявление полного бессилия власти, невозможность для нее обойтись без общест-венности, или еще хуже — коварный план ее расколоть и «ском-прометировать». Они с властью продолжали быть двумя воюю-щими лагерями*.

* В. Маклаков. Цит. соч. С. 62.

Между тем, продолжает Маклаков, оба врага были нужны друг другу. Будь их отношения другими, они бы дополняли друг друга на благо России. Если власть грешила пренебрежением к “правам человека”, то

общественность не давала себе отчета в объеме тяжелого долга, который лежал на «государственной власти», для борьбы с антисоциальными инстинктами человека, ленью, эгоизмом, равнодушием к государственной пользе. Только власть могла дать реальную силу общественности, не делая ее преддверием революции; только поддержка общественности делала из государственного аппарата национальную власть, а не подобие военного оккупанта*.

Однако Маклаков пишет, что государственные люди как *люди дела* раньше поняли необходимость сотрудничества с оппозицией. Они больше стремились к совместной работе. Маклаков как непосредственный участник тех событий свидетельствует о том, что на оппозиции всё же лежит большая вина за срыв этой совместной работы:

Представители государственной власти как люди ответственные и более опытные раньше общественности поняли необходимость их совместной работы. Отсюда разочарование их от неудачи подобных попыток, в то время как общественность с «легким сердцем» переговоры старалась сорвать, грозя «отлучением» тех, кто согласится «врагам» помогать, и видя потом в их неудаче оправдание своей тактики и доказательство своей проныцательности**.

В мировоззрении, системе взглядов и умственных привычек российской интеллигенции того времени существенным элементом была следующая связка: занятие той или иной политической позиции для них сразу свидетельствовало о том, какую позицию человек занимает и по поводу добра и зла, какова его нравственная физиономия. Скажем, в интеллигентских кругах считалось неприличным быть монархистом. В звании интеллигента отказывали офицерам или даже просто ве-

* Там же. С. 63.

** Там же.

рующим людям вне зависимости от их образования. Именно в этой связке черпала силы энергия революционного отрицания. На новом историческом этапе, в сегодняшних условиях эта связка воспроизводится и у части нынешней российской интеллигенции. Достаточно вспомнить так называемые “Варфоломеевские списки”, когда журналист радиостанции “Эхо Москвы” В. Варфоломеев составил списки людей “порядочных” и “непорядочных” в политике и искусстве. Если в первый список попали в основном разные знаменитости, не замеченные в контактах с властью и даже всячески её ругающие, то во втором списке оказались совершенно разные люди, к власти лояльные. С точки зрения здравого смысла основания для попадания в списки, надо признаться, довольно-таки анекдотичны. Скажем, некоторые певцы и актёры попали в категорию “нерукоподаваемых” или “нерукопожатных” только за то, что выступили когда-то на концерте, который организовала партия “Единая Россия”. Однако, несмотря, в частности, на анекдотичность этих списков, тема “политические взгляды и безнравственность” продолжает оставаться актуальной и поныне. Поэтому в следующей главе мы хотим затронуть эту тему — то, в каком виде она представлена сегодня в нашем публичном пространстве.

XI

Политические взгляды и “безнравственность”

Между личной дружбой и согласием по политическим вопросам, или дружбой политической, существует связь, через которую в приятельские отношения может непоправимо вторгнуться политика. Личная дружба вряд ли может продолжаться, если между друзьями исчезает даже не политическое согласие, а сама его принципиальная возможность, то есть возможность того, что они смогут когда-нибудь к нему прийти, а значит — продолжать жить на равных в рамках одной политической общности. Это происходит, если кто-то из друзей становится субъектом такого политического действия, которое ставит своего друга в неравное положение, словно удаляет его из сообщества равных, ущемляя его в каких-то существенных жизненных интересах. Лишая друга равенства с собой из-за политики, скорее всего, лишаются и прежних близких отношений с ним. Ведь дружба не терпит неравенства, в том числе возникшего по политическим причинам.

Поясним наш тезис на таком гипотетическом примере. Представим себе двух школьных друзей из советских времён где-нибудь в Средней Азии, скажем, в Киргизии. Один из них русский, а другой киргиз. И киргиз вдруг начинает доказывать своему русскому другу обоснованность киргизского национализма в новой независимой Киргизии, справедливость такого положения вещей, что не киргизам, в том числе русским, закрыт доступ на государственную службу и в политику по национальным причинам, что им вообще невозможно делать карьеру, пытаться в Киргизии, что называется, “выбиться в люди”. Дескать, Киргизия — это страна киргизов, а русские (даже родившиеся на киргизской земле в третьем поколении) в ней лишь гости. Их родина — это Россия. Занимая опреде-

лѐнную политическую позицию, он тем самым становится субъектом определённого политического действия, пусть и не очень заметным, но всё же. При этом он будет продолжать верить своего русского друга в личной дружбе. Однако их дружба тем самым будет поставлена под очень большой вопрос. Ведь киргиз солидаризировался с поражением своего русского друга в его жизненных правах и интересах. Тут нарушены отношения равенства, фундаментальные для дружбы. Националистическая политика предполагает, что рано или поздно русский будет вынужден уехать из Киргизии. В нашем случае русский товарищ может спросить своего приятеля: ну хорошо, допустим, ты в чём-то прав. Ты говоришь, что хочешь жить в *своём* государстве (как будто я не хочу того же!). Допустим. Но как же мы будем дружить, если я буду вынужден уехать из-за всего того, что тебе так нравится и что ты одобряешь? По почте? Да, есть объективная ситуация, на которую ты не можешь повлиять. Да, это так называемая государственная политика. Но ведь и *ты тоже* с ней согласен, *ты тоже* сторонник того, из-за чего я не могу здесь больше жить. Либо мы можем дружить по-прежнему, оставаясь при этом каждый киргизом или русским и не замалчивая эту разницу, либо дружбы не будет вообще.

Но можно ли говорить, что причиной послужила уже не политика как таковая, а безнравственная позиция, которую занял бывший друг? Дескать, разводит друзей в данном случае не разница в политических воззрениях как таковая, а выявившаяся в них безнравственность, нарушение “норм приличия”, то, “что уже не политика”? Дескать, неприлично и безнравственно вообще быть националистом, считать одну нацию выше другой.

Тут хотелось бы быть крайне осторожными. Утверждение, что определённая политическая позиция, скажем, национализм (или интернационализм), безнравственна сама по себе, и что безнравственными являются люди, её придерживающиеся — это очень сильное суждение. Оно, в частности, означает, что с этими людьми вообще невозможен разговор на равных. Кто же на равных беседует с безнравственным, дурным человеком?

Подвох тут состоит в том, что себя и своих единомышленников представитель такой позиции на фоне “непорядочных”

оппонентов вынужден будет считать порядочными и нравственными людьми. Такой подход прагматически (хотя бы прагматически) оправдан в случае войны. Понимание того, что ты ведёшь справедливую войну, неотделимо от сознания “мы нравственнее и лучше, чем они”. Из этого представления черпается энергия для борьбы не на жизнь, а на смерть. Но оно противоречит гражданскому миру. Если сознание собственного нравственного превосходства является своего рода *stredo* какой-то группы единомышленников во внутривнутриполитической жизни, то эта группа просто-напросто участвует в “холодной гражданской войне”.

Вот пример подхода, когда определённые политические взгляды автоматически объявляются безнравственными, как его озвучил сатирик-публицист Виктор Шендерович в передаче на радио “Эхо Москвы” по поводу уже упоминавшегося нами конфликта В. Шендеровича с телевизионным продюсером А. Левиным:

А. ВОРОБЬЕВ: “Когда я рву с человеком политически, я рву с ним лично”. Знаете, кто сказал? Владимир Ильич Ленин. Вы по разные стороны баррикад в этом смысле?

А. ЛЕВИН: С Владимиром Ильичом Лениным?

А. ВОРОБЬЕВ: Да, конечно.

А. ЛЕВИН: Я на самом деле очень часто общаюсь с людьми, с которыми я придерживаюсь совершенно разных политических взглядов. Для меня это не является абсолютно никаким препятствием. Для меня является препятствием для общения исключительно нравственная нечистоплотность, непорядочность человека. Политические взгляды здесь абсолютно не при чем.

А. ВОРОБЬЕВ: Виктор Шендерович?

В. ШЕНДЕРОВИЧ: Пожалуй, соглашусь с этим, с одним только добавлением. Есть определённые политические взгляды, которые подразумевают и человеческую нечистоплотность, нравственную нечистоплотность. Но это то ограничение, которое существует на “Эхе Москвы”, о котором многократно говорилось.

А. ВОРОБЬЕВ: Фашизм.

В. ШЕНДЕРОВИЧ: Фашисты, да, вот это то ограничение, которое подразумевается. А в остальном — да, точно так же.*

* <http://www.echo.msk.ru/interview/40594/>

Позиция Шендеровича напоминает позицию Ленина, правда, в ослабленном варианте. Для Ленина в отношении с людьми политический критерий был решающим до такой степени, что он считал вообще невозможным иметь личные отношения с теми, кто не разделял его идеологии, то есть со всеми своими политическими оппонентами. При этом нравственного критерия как такового в своей идеологии он не признавал, поскольку нравственность, по Ленину, в классовом обществе — это обман, сказка, сочиненная для обмана эксплуатируемых классов. Другое дело, что он как потомственный дворянин и интеллигент был не чужд определенных нравственных правил в личном поведении.

Шендерович же вроде признает определяющим именно нравственный критерий. Но сам по себе он для Шендеровича, оказывается, недостаточен. Всё равно присутствует и иной, политический, критерий, поскольку для него носители определенных политических взглядов по определению не могут быть “порядочными людьми”. Шендеровича с Лениным объединяет то, что наличие у кого-то определённых политических взглядов автоматически исключает для них возможность с этим кем-то приятных личных отношений (хотя, конечно, у Шендеровича количество таких заведомо неприятных для него субъектов должно быть гораздо меньше, чем у Ленина).

Вспомним опять “Капитанскую дочку” Пушкина. Безнравственен ли Пугачёв? Хочется воскликнуть: “Конечно!” — особенно, если почитать пушкинскую же “Историю Пугачёвского бунта”, с подробным описанием зверств восставших. В то же время какое-то внутреннее чувство указывает на нелепость, неуместность однозначного осуждения Пугачёва как всего лишь злодея. Это и так, и в то же время совсем не так. Пушкин показывает, что он был не чужд благородства. Да, Савельич, чтобы избежать виселицы, уговаривает своего молодого барина “поцеловать злодею ручку”. И в то же время Гринёв видит в Пугачёве что-то такое, благодаря чему Пугачев, как заключает Гринёв, “ужасный человек, изверг, злодей для всех, кроме меня”.

* * *

По поводу вопроса, а может ли фашист вообще быть порядочным человеком, отметим, что термины “фашист” или “фа-

шизм” давно уже у нас десемантизировались, стали в публичной полемике малосодержательным ругательным клише. Кто-то, например, называл фашистами Чубайса и Гайдара за их политику (“либеральный фашизм”), сам Чубайс так клеймил Дмитрия Рогозина в 2003 году, обвиняя его в национал-социализме, и т.д. Кто-то фашизмом считает любые малейшие проявления национализма. Пользуясь подобными словами с плывущим значением, не высказывают по сути ничего, кроме своего резко отрицательного отношения к объекту наименования.

Да и второе ключевое определение в вопросе “может ли фашист быть порядочным человеком”, слово “порядочный”, тоже с подвохом. У этого слова в нашем общественно-культурном контексте есть та нагрузка, что при его помощи происходит самоидентификация определенного социального слоя, а именно либеральной интеллигенции. Интеллигент с прогрессивными взглядами — это не только умный человек, но ещё и человек порядочный, носитель определённого морального кодекса и современных, цивилизационных навыков. Поэтому эпитет “порядочный” в этом контексте выполняет во многом ритуальные функции, служит средством маркирования и распознавания своих, где только близкие по взглядам люди считаются умными и нравственными, носителями просвещения в отсталой стране. Тем, кто не разделяет либеральное мировоззрение и ему оппонирует, в звании порядочных порой демонстративно отказывают. За это те, кто этим словом оперирует в полемике и дискуссиях по политическим вопросам, получили от своих оппонентов ироничное прозвище “изряднопорядочных”.

Главная ошибка в позиции Шендеровича, на наш взгляд, заключается в том, что безнравственность какого-то дурного поступка очевидна сама по себе. Когда кто-то поступает дурно, то, чтобы это понять, не нужно дополнительно узнавать про его политические взгляды. Безнравственность не может “подразумеваться”, как выразился Шендерович. Её сразу видно и так. Не надо умножать сущности (знаменитая “бритва Оккама”). И наоборот, я не могу из абстрактно взятых политических взглядов делать вывод о личной непорядочности их носителя. В том числе и радикальная националистическая позиция не является автоматически позицией безнравственной.

Разве не комично звучит утверждение, что радикальные националисты всех стран — это безнравственные люди? А, скажем, интернационалисты?

Тут примечательно мнение журналиста Олега Кашина о своем политическом противнике публицисте Константине Крылове. Кашин не стал отказывать своему оппоненту в личной порядочности, кстати, в отличие от самого Крылова (см. наше “Предисловие”):

А Константин Крылов тем временем, обозвав меня “популярным журналистом антирусской направленности”, заявил, что не нуждается в моей защите и не согласен с моей версией его нынешних проблем.

Воспринимая Крылова как идейного врага и врага моей страны, я в то же время *не могу не признавать его парадоксальной личной порядочности* (курсив мой. — Ю. П.). Приношу Крылову свои извинения за свое участие в обсуждении инцидента, обещаю ему впредь избегать участия в обсуждениях его персоны*.

Чтобы понять, поступил ли кто-то нравственно или безнравственно, вообще излишне прибегать к умозаключениям и рассуждениям. Ведь относительно любого поступка и так как-то сразу непосредственно становится ясно, безнравственен он или нет. Поэтому, например, ошибка школьного преподавателя из «Предисловия», раздружившегося со своим приятелем из-за того, что тот проголосовал не за ту партию, состояла в том, что он вот именно что *умозаключал*: раз приятель проголосовал за “Родину”, то, значит, он хочет каких-то безнравственных вещей, скажем, “взять все и поделить”, или погромов.

В случае с демонстративными “ограничениями”, подобными существующим на радиостанции “Эхо Москвы” (не общаться с “фашистами”), получается, что в своих политических оппонентах там заранее видят дурных людей. Но политический диалог тогда в принципе делается невозможен. Прекращение разговора, которое выражается либо в нарочито демонстративном отказе от него, либо в том, что собеседник вдруг “исчезает” и говорить становится просто не с кем, сви-

* <http://another-kashin.livejournal.com/2692312.html>

детельствует об исчезновении уже не только политической дружбы, но и самой надежды на неё*.

То, что посредством разговора очеловечивается мир, что в неожиданно завязавшемся разговоре может исчезнуть, раствориться враждебность, иллюстрирует запись участника одного из Интернет-форумов. Этот участник, киргиз по национальности, переехал в Россию и, судя по его рассказу, стал гражданином России:

Ехал как-то с пацаном своим по делам с утраца в автобусе. Мужик немолодой, вполне интеллигентного вида, но уже хорошо поддатый, начал скафнить типа “понаехали тут нацмены и т.д. и т.п.”. Ну и что, ему морду бить? Я ему примерно так сказал: “Отец, ну ладно эти шеглы малолетние, ну ты же должен помнить, как в одной стране жили? Что ж ты так-то?”. У него лицо совсем другое стало. “А откуда сам...”, “Да у меня там...” и т.п. Нормальный мужик оказался, хорошо поговорили, хорошо расстались**.

Возьмем крайний случай и зададим вопрос: могу ли я осуждать кого-либо за дружбу, скажем, с Гитлером, если бы сам он вдруг был способен на личную дружбу, не обращающую внимания на политические пристрастия? Если их отношения носили личный характер, и они были интересны друг другу, скажем, как старые друзья еще со школьной скамьи, скорее я

* “— Где вообще те рамки, за которыми диалог становится бессмысленным и даже вредным? Или необходимо всегда поддерживать возможность диалога с любым оппонентом в любой ситуации?”

— Помнится, похожий вопрос задавали когда-то в 30-е годы слушатели такого философа, как Мартин Бубер. В частности, его спросили: ну а как же Гитлер, он тоже партнер для диалога? И Бубер, прочерчивая в своем ответе границы диалога в общем-то очень широко, добавлял, что как раз Гитлеру, в ту пору весьма сильному, не дано той возможности, которая дается самому слабому, самому отверженному: “ein gesprochenes Wort in die Welt setzen”, “произвести на свет высказанное слово”; достаточно, по Буберу, послушать по радио его речи. Иначе говоря, есть такие случаи, когда не то чтобы мы по моральному превосходству отказываем кому-то в диалоге, но присутствие партнера оказывается мнимым, нет того слова, которое есть импульс и вызов для нашего слова”. (С. Аверинцев. “Награда за беспристрастный взгляд”. Интервью газете “Росси́я” от 2 февраля 2001 года).

** (<http://diesel.elcat.kg/index.php?showtopic=299942&st=360>).

могу удивляться этому человеку и факту этой дружбы, тому, что Гитлер вдруг оказался способен на такие отношения. Ведь это как минимум очень любопытно. Благодаря факту личной дружбы бесчеловечный образ Гитлера мог бы “очеловечиться”, стать более сложным.

Впрочем, такая дружба вряд ли была бы возможна. И не потому или не только потому, что трудно было бы закрыть глаза на политику Гитлера. Просто у внепартийного человека не было бы даже шанса встать перед выбором, дружить с Гитлером или нет. Гитлер сам бы его к себе близко не подпустил, поскольку не стал бы тесно общаться с человеком, который был бы равнодушен к национал-социализму. Если бы Гитлер был способен на внепартийную дружбу, то он уже не был бы Гитлером, той самой исторической личностью, какую мы знаем.

Не приходится говорить и о том, что в нацистской Германии существовала политическая дружба и что именно этим товариществом объединившихся немцев она была так сильна и опасна для остального мира. “Майн кампф” буквально пропитана проповедью аристократизма и иерархии как принципов, на которых должен строиться Третий рейх. По Гитлеру, объявившему войну “марксистскому принципу “человек равен человеку”, так как человечеством должна управлять лучшая раса, тот же самый принцип должен быть действителен и внутри данного народа. Власть должна принадлежать только вождям. Не должно быть никакой демократии. Гитлер писал, что в сферу государственной жизни должен был быть перенесён тот принцип, на котором в своё время была построена прусская армия: “Власть каждого вождя сверху вниз и ответственность перед вождём снизу вверх”.

Политическая дружба подразумевает право на свою, возможно, непохожую речь, подразумевает возможность иной речи, а значит, и беседы, диалога. Но какая полноценная беседа, настоящий разговор были возможны в нацистской Германии? Автор книги “ЛП. Язык Третьего рейха”, немецкий филолог Виктор Клемперер писал о стандартизации и клишированности языка, речи, господствовавшей в нацистской Германии, как об определяющей черте языка Третьего рейха. Основное его свойство Клемперер видел в скудости. Он был ску-

ден как любой “язык массового фанатизма”. Это был язык митинга, язык “базарного агитатора-крикуна”, обязательный для всех, убогий и одновременно всесильный:

ЛТИ стремится лишить отдельного человека его индивидуальности, оглушить его как личность, превратить его в безмозглую и безвольную единицу стада, которое подхлестывают и гонят в определённом направлении, сделать его частицей катящейся каменной глыбы*.

В рамках ЛТИ, его средствами в принципе был невозможен разговор между людьми с разными позициями, политический диалог. В то же время политическая дружба, как мы не раз уже подчёркивали, подразумевает разговор на равных разных людей.

Нацистское государство в Германии было нетрадиционным, извращённым вариантом государства-семьи. Нетрадиционность его состояла, во-первых, в крайней агрессивности, полной неспособности на политические отношения на международной арене с другими государствами и народами. Политика предполагает договорные отношения, разговор и компромиссы хотя бы с другими государствами. Гитлеровская же Германия признавала только язык войны и силы.

В основе расовой теории лежит телесное и поэтому неполитическое в своей основе понятие единой крови: “Одна кровь — одно государство — один вождь”. В этом семейственность нацистского государства. Однако нетрадиционность этого государства-семьи заключалась в том, что это было также идеологическое государство. Гитлер мог испытывать к немцам как фюрер отцовские чувства, только пока они были в его воображении такими, какими немцы должны были быть согласно его расовой идеологии. Гитлер, можно сказать, фанатически любил немцев, обожал их до безумия. Он был по отношению к немцам словно отец, свихнувшийся от любви к своим детям, ради них превращающий всех остальных в полное ничто. Но очень часто всепоглощающая любовь оборачивается впоследствии острой ненавистью. Известно, что в свои

* В. Клемперер. ЛТИ. Язык Третьего рейха. Записки филолога. М., 1998. С. 35.

последние дни, окружённый в своём бункере в Берлине, он отзывался о немцах уже презрительно, обиженно. Дескать, они не оправдали его доверия, оказались дрянным народом, не способным выиграть войну. Поэтому они обречены исчезнуть с мировой арены, уступив место более сильному славянскому народу, который победой в войне доказал свое право на существование.

* * *

О том, насколько коварны безапелляционные суждения о безнравственности политического оппонента, говорит наделавший много шума в Живом Журнале случай полемики, который в одном блоге был назван “коммуникативной неудачей”*. У этого казуса всем известная предыстория. После теракта в Беслане в сентябре 2004 года был создан комитет “Матери Беслана”, в который объединились женщины, потерявшие в результате этого чудовищного теракта своих детей. Деятельность комитета сразу приняла характер, резко оппозиционный власти. Его участницы не доверяли утверждениям официальных лиц о том, что было сделано все возможное для спасения их детей. Женщины, вошедшие в комитет, который позже разделился на две организации — “Голос Беслана” и “Матери Беслана”, требовали проведения тщательного расследования деятельности штаба, руководившего освобождением заложников, и действий всех силовых структур во время боевой операции. Также они требовали наказания всех виновных в Бесланском теракте со стороны официальных российских властей, вплоть до президента РФ**.

* <http://fomenko.livejournal.com/257451.html>

** “К ответу всех, кто был причастен,

К такой развязке роковой!

Предел жестокости не вечен!

Клянусь Аллахом и Христом,

За штурм и кровь, за бессердечье

Предстанут все перед судом!

Ответственность разделит каждый:

Хоть президент, хоть генерал!

И эту миссию однажды

Свершит гаагский трибунал!”

В ходе полемики по поводу теракта и действий комитета “Матери Беслана” уже цитировавшийся нами известный публицист, сатирик и журналист Максим Кононенко (известный в журналистских кругах как мистер Паркер) в своем Живом Журнале вывесил следующий резкий текст:

Я теперь получаюсь сволочью бездушной — потому что обвиняю матерей Беслана в шантаже.

В связи с этим должен высказать свою позицию более формализовано. Да, я не хоронил своих детей и мне трудно понять то, что происходит внутри у этих женщин.

Но все же мне кажется, что *вместо того, чтобы год заниматься поиском виновных в гибели своих детей (причем уже стало неважным, кого назвать — чем выше, тем лучше), лучше бы родили новых детей* (курсив наш. — Ю.П.). Потому что умершие не воскреснут. И даже если Путина посадить в тюрьму — они не воскреснут, и никому от этого лучше не будет. Ни-ко-му. А тем, кому до Беслана дела нет (а таких людей миллионы) будет только хуже. То же самое я говорил и после Норд-Оста.

Все*.

Эти слова Кононенко вызвали бурю эмоций, преимущественно негативного характера. Многие услышали эти слова так, что он цинично посоветовал просто забыть про убитых детей, как бы предать их память — “махнуть на них рукой и нарожать новых”**. То есть “новыми” детьми заменить “старых”, наподобие того как взамен сломанной вещи покупают вещь новую.

Между тем, на наш взгляд, этот совет, будь он дан в менее вызывающей форме, был бы вполне естественен. Что лучше всего помогло бы матерям, утратившим своих детей, смягчить их горе? Вспомним шолоховский рассказ “Чужая кровь”, который мы анализировали в пятой главе “Гражданская война и родственные связи”. Что принесло старикам, потерявшим сына на Гражданской войне, облегчение (к сожалению, временное)? То, что им показалось, что в подобранном раненом молодом красноармейце они нашли себе нового сына.

* <http://mrparker.livejournal.com/4704010.html?thread=35184906>

** <http://plushev.livejournal.com/1059068.html>

Публицист Максим Соколов в статье “Час от часу не легче”^{*} отметил, что Кононенко, как ни странно, воспроизвел совет старца Зосимы из романа Достоевского “Братья Карамазовы”:

В бурной кампании осуждения никто не заметил, что автор “Владимира Владимировича” (признаем: не в самой тактичной форме) воспроизвел (скорее всего невольно) поучение старца Зосимы на Книгу Иова: *“Да как мог бы он, казалось, возлюбить этих новых, когда тех прежних нет, когда тех лишился? Вспоминая тех, разве можно быть счастливым? Но можно, можно: старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость.*

Мы со своей стороны можем привести похожую мысль из сочинения античного историка Фукидида. В знаменитой речи Перикла, произнесенной на торжественных похоронах павших афинских воинов, великий политик и оратор, обращаясь к родителям и родственникам погибших, согласно Фукидиду, сказал следующее:

Понимаю сам, как трудно утешать вас, потому что часто будете вы вспоминать о детях, видя чужое счастье, которое некогда было и вашим: ведь скорбят не о тех благах, которых лишаются, не познав, но о том, к которому привыкли, и которого больше нет. Однако те из вас, кто по возрасту еще способны иметь детей, укрепляйте себя на них надеждою: будущие дети в доме помогут иным забыть о тех, кого уж нет, а государству принесут двоякую пользу, не дав ему ни обезлюдеть, ни ослабеть... Вы же, перешедшие родительский возраст, считайте своей прибылью, что большую часть вашей жизни вы провели в счастье, а в недолгой оставшейся облегчайте скорбь доброю славой павших сыновей. Не стареет только жажда чести, и в бессильном возрасте услаждает нас не столько корысть, как говорят иные, сколько почет**.

Таким образом, вышеприведенные слова Кононенко по смыслу вполне схожи с суждениями Перикла и отца Зосимы,

^{*} Эксперт. — № 37 (483) от 3 октября 2005 г.

^{**} Фукидид. История. 2-я книга, 44.

которых в цинизме вроде никто не обвинял. Действительно, лучшее утешение родителям, потерявшим своих детей, это родить новых. Может быть, это самый естественный совет, который можно дать в такой ситуации. Но есть важное отличие, объясняющее, почему слова Перикла не вызвали и не могли вызвать у афинян того возмущения, что слова Кононенко. Дело в том, что все афиняне были едины в том, что думать о погибших и как оценивать их гибель. Другими словами, между ними, в отличие от полемистов в русском ЖЖ, по данному вопросу существовало политическое согласие. В российском же обществе предельно разный подход к чеченской войне и к тому, как должна себя вести Россия, выразился в том, что один из авторов ЖЖ назвал коммуникативной неудачей: то, как совершенно по-разному было услышано слово “новый” применительно к детям:

Складывается впечатление (возможно я не прав, но очень похоже на то), что причина вот этого всеобщего возмущения находится где-то в области коммуникативной лингвистики. Это вроде называется коммуникативной неудачей. Обратите внимание на слово “новый”. У него есть несколько значений, одно из которых (цитирую по толковому словарю Ефремовой): “*Являющийся вслед за чем-л.; другой*”. Полагаю, что его — подсознательно — подразумевал Паркер в своей фразе.

А теперь другое значение: “*Введенный на смену старому, прежнему*”. Ну типа — старые штаны порвались, куплю новые. Вот это, мне кажется, всех (и меня тоже) так покорило — в голове сразу возникает это бытовое значение “на смену старому”, как будто дети это не дети, а собачки, да что там собачки, предметы интерьера. Старые сломались — достанем новые. Такой возникает ассоциативный ряд у читателей (**upd.** К тому же в самой фразе — см. выше — присутствует слово “вместо”, только относится оно к другому, но невольно настраивает читателя на определенную интерпретацию).

А Паркер — не читатель, а писатель, — вероятно, и не держал в голове такую приземленную ассоциацию. Ну если так разобратся, он просто высказался, что выискивание виновных и попытка какого-то там возмездия все равно вряд ли поможет (как обычно, в общем; и если сейчас, через несколько месяцев

посмотреть — сильно ли помогли матерям тогдашние разборки?) — так не лучше ли родить еще одного ребенка и дарить ему свою любовь и заботу, направлять, короче говоря, энергию в благих целях*.

Коммуникативная неудача тут действительно имела место, но причина её лежала не столько в области лингвистики или семантики, а скорее в области политики. Слово “вместо” слышали по-разному потому, что по-разному оценивали гибель детей, то, кто в этой гибели виноват, и что послужило причиной их гибели. Кононенко был убежден в том, что в гибели детей виноваты террористы, которые с нечеловеческой жестокостью взяли в заложники детей, и что у властей не было другого выхода, как начинать штурм. Как сказал его единомышленник в этом вопросе Г. Павловский, “волкодав прав, волк нет”. И ведь если, например, на войне после какой-то неудачной военной операции производить гласный разбор полётов и устраивать независимое публичное расследование действий командования, то это просто разрушит армию. Ведь имей место такое расследование и случись потом (не дай Бог) следующий теракт, уже никто не будет брать на себя ответственность за руководство действиями по разрешению кризиса, зная, что в случае возможной неудачи (ведь враг тоже умеет воевать) его будут разбирать “всем миром”. Оппоненты же считали, что штурма не должно было быть вообще и что следовало бы, по большому счёту, прекратить войну, удовлетворив требования о предоставлении Чечне независимости. Вот их настоящая точка расхождения.

К сожалению, Кононенко действительно высказался в нарочито эпатажной форме. Его слова — это не утешение, а упрёк. Форма его резкого высказывания нарочито провоцирующая. Видимо, автор “Владимира Владимировича. Ру” не ставил в данном случае своей задачей достучаться непосредственно до сознания несчастных женщин, облегчить их горе, но скорее стремился показать, что те неправы в своей тяжбе с властью. Правда, и сами матери уже вышли в сферу политики, вступили в область политической борь-

* <http://fomenko.livejournal.com/257451.html>

бы, где не принято щадить чувства политических противников. Их требования провести расследование и наказать власть были уже не только следствием материнской скорби, но и политическим актом — со всеми возможными отсюда последствиями.

Наивно считать, что Кононенко хотел всего лишь скандально прославиться (рейтинг любой ценой). Но его слова вольно или невольно стали политическим аргументом в полемике о том, надо ли проводить независимое расследование действий штаба, руководившего уничтожением террористов, и виноваты ли власти в случившемся. Поэтому и другая, противная сторона, убежденная в том, что власти несут ответственность за гибель детей, не дала себе труда даже вслушаться в его слова и услышала в них чудовищно циничное суждение “забыть про старых детей и нарожать новых”, что, как нам представляется, Кононенко совершенно не имел в виду. Поэтому, конечно, эти неосторожные слова Максима Кононенко совсем не были следствием какого-то сознаваемого им принятия стороны зла, так что упреки его в безнравственности ошибочны.

Тут, возможно, сказывается органический недостаток политической аргументации и политического дела как таковых, которые всегда обязаны иметь в виду политическую пользу и не могут поэтому даже в утешении быть безразличными к выгоде государства. Так и в совете Перикла рожать детей, чтобы “государство не обезлюдело и не ослабело”, слышится оттенок прагматичной политической заботы, посторонней горю родителей. Что возможно для священника и религии как единственное первоочередное дело (утешение и умиротворение несчастных), то для политика отступает на второй план, если в этих несчастных он вдруг увидит политических оппонентов. Политик обязан думать об “общем”, о том, как горе отдельно взятого человека может сказаться на состоянии всего государства. Для государственного человека чье-то индивидуальное горе, как бы глубоко оно ни было, не может быть предметом единственной, главной заботы. Возможность и привилегию сосредоточиться только на отдельно взятом человеке и его несчастье, чтобы утешить его в нём, даёт лишь религия.

* * *

Теперь мы перейдём к тому, что разберем две исторические ситуации, когда перед жившими тогда людьми вплотную встал вопрос о соотношении дружбы и политики. Один случай — из истории древнего Рима времён гражданских войн, второй — из истории Германии времени прихода нацистов к власти. В периоды исторических переломов и катаклизмов люди вдруг оказываются в ситуации, которая может принимать вид следующей дилеммы: что следует предпочесть — благо государства, отечества, или благо друга?

XII

Свобода отечества или друг?

Древние римляне, особенно периода Республики, — это был народ, как сказали бы сейчас, “государственников”. Римская традиция сохранила примеры того, как римлянин во имя отечества перешагивал даже через самую близкую родственную связь, следуя той же парадигме, что и в “Маттео Фальконе” или “Тарасе Бульбе”: наказание сына-предателя, выборковывание никуда не годной младшей породы рукою старшего. Вот что, например, римские историки рассказывают об основателе республиканского строя Древнего Рима, Луции Юнии Бруте, предке Марка Брута, знаменитого убийцы Цезаря. Старший Брут был для римлян героем, потому что именно под его водительством была свергнута царская власть Тарквиния Гордого и установлена республика. Позже, когда он стал одним из двух первых консулов Республики, он приказал казнить своих сыновей за то, что они стали участниками монархического заговора, имевшего своей целью вернуть в Рим изгнанного царя. При этом он лично присутствовал при их казни и руководил ею*.

* “Был вынесен приговор предателям, и совершилась казнь, особенно примечательная тем, что консульское звание обязало отца казнить детей, и того, кого следовало бы удалить даже от зрелища казни, судьба назначила ее исполнителем. Знатнейшие юноши стояли, прикованные к столбам, но, минуя их, словно чужих, взоры всех обращались к сыновьям консула. Не столько сама казнь вызывала жалость, сколько преступление, заслужившее казнь: эти люди решились предать и только что освобожденное отечество, и освободителя-отца, и консульство, происходящее из Юниева дома, и сенат, и простой народ, и все, что было в Риме божеского и человеческого, — предать бывшему Гордому царю, а ныне ненавистному изгнаннику. Консулы взошли на свои места, ликторы

Нельзя сказать, что римляне воспринимали подобные поступки совершенно бестрепетно, как нечто само собой разумеющееся. Вот как Тит Ливий описывает убийство другим римским легендарным героем, Публием Горацием, своей родной сестры. Речь идет о знаменитом поединке между Горациями и Куриациями. Согласно исторической легенде, три родных брата-близнеца Горация сошлись в поединке с тремя родными братьями Куриациями из города Альба Лонга, чтобы “решить без кровопролития, без гибельного для обеих сторон урона, какому народу властвовать, какому подчиняться”. И, “прежде чем начался бой, между римлянами и альбанцами был заключен договор на таких условиях: чьи граждане победят в схватке, тот народ будет мирно властвовать над другим”. В результате поединка победили Горации. Правда, в живых остался только один из братьев. Когда он возвращался после боя в Рим, ему встретилась его родная сестра, которая стала громко оплакивать одного из Куриациев, бывшего ей женихом:

Свирепую душу юноши возмутили сестрины вопли, омрачавшие его победу и великую радость всего народа. Выхватив меч, он заколол девушку, воскликнув при этом: (4) “Отправляйся к жениху с твоею не в пору пришедшей любовью! Ты забыла о братьях — о мертвых и о живом, — забыла об отечестве. (5) Так да погибнет всякая римлянка, что станет оплакивать неприятеля!”.

Дальше Тит Ливий пишет, что и народ, и сенаторы сочли это “черным делом” (*atrox facinus*). И Публий Гораций, только что спасший Рим, был приговорен к смерти. Однако, поскольку у всякого римского гражданина, приговоренного к смерти, было право апелляции к народу, его дело стали разбирать на Народном собрании.

На суде особенно сильно тронул собравшихся Публий Гораций-отец, объявивший, что дочь свою он считает убитой по праву: случись по-иному, он сам наказал бы сына отцовской властью.

отправляются вершить казнь; обнаженных секут розгами, обезглавливают топорами, но все время все взгляды прикованы к лицу и взору отца, изъяслявшего отцовское чувство, даже творя народную расправу (курсив мой. — Ю.П.)”. (Тит Ливий. От основания города. II, 5.)

* Тит Ливий. От основания города. I, 26.

Потом он просил всех, чтоб его, который так недавно был обилен потомством, не оставляли вовсе бездетным... Народ не вынес ни слез отца, ни равного перед любую опасностью спокойствия духа самого Горация — *его оправдали скорее из восхищения доблестью, нежели по справедливости* (курсив мой. — Ю.П.). А чтобы явное убийство было все же искуплено очистительной жертвой, отцу повелели, чтобы он совершил очищение сына на общественный счет*.

Данные случаи имели место в раннюю римскую эпоху, когда Рим был Римом великих полководцев и героев, но еще не был Римом литераторов, мыслителей и философов. Чем эти случаи отличаются от аналогичных, казалось бы, случаев времени Рима, вступившего уже в пору своей зрелости? Тогда в нём уже появились свои философы, и проблема соотношения блага отечества и блага близких, “общего” и “личного”, того, что следует выбрать, если между ними будет иметь место коллизия, была сформулирована явно. В отвлечённой теоретической форме вопрос о том, могут ли расхождения в политических пристрастиях послужить причиной расторжения дружбы, в открытом виде впервые был поставлен знаменитым древнеримским оратором, политиком и философом Марком Туллеем Цицероном.

Таким образом, тут уже имеет место не просто фактическая коллизия политических пристрастий и личных связей, но и философско-нравственные размышления на эту тему, которые во многом были инспирированы определёнными событиями. Я имею в виду знаменитую историю с убийством Гая Юлия Цезаря и трактат римского оратора, политика и философа Цицерона “Лелий, или о дружбе”, между которыми существует довольно чётко просматривающаяся связь.

Цицерон жил в переломное для Древнего Рима время, в первом веке до нашей эры. Это было время непрекращающихся гражданских войн. Рушился республиканский Рим. На смену ему шел Рим императорский, Рим не выборных консулов, Народного собрания и аристократического сената, но Рим всевластных императоров, Рим не свободных граждан, но Рим зависимых подданных.

* Там же.

Когда Цицерон в своем трактате “О дружбе” прямо сформулировал вопрос о том, что важнее, свобода отечества или дружба, а это был 44 г. до н. э., гражданская война в Риме была в самом разгаре. Несколькими месяцами ранее был убит Цезарь, первый настоящий римский император, послуживший образцом для всех последующих императоров, так что все они потом обязательно включали в свой титул имя “Цезарь”. Непосредственно во время написания Цицероном трактата “О дружбе” назревало последнее, решающее сражение между цезарианцами, отстаивавшими идею рождающегося на глазах императорского Рима, и сторонниками старого республиканского устройства государства, которых возглавили знаменитые предводители стоившего Цезарю жизни заговора — Брут и Кассий. Самому Цицерону тогда оставалось жить чуть больше года. И он, прежде чем в последний раз поставить на кон свою жизнь и судьбу (а он уже делал это, возглавив подавление мятежа Катилины), пишет в числе прочих сочинений три полностью дошедших до нас трактата. Они в дальнейшем будут, пожалуй, самыми читаемыми из всего корпуса его сочинений, если не принимать в расчет его речи. Эти три трактата — трактат “Об обязанностях”, диалог “О старости” и диалог “О дружбе”.

Как известно, научными и философскими штудиями Цицерон занимался в те периоды, когда был отстранен от государственных дел и лишен возможности участвовать в политической деятельности. Именно к концу одного из таких периодов «ученого досуга», совпавшего по времени с концом диктатуры Цезаря (46–44 г. до н. э.), относятся эти три сочинения. Он пишет их как бы на пороге, в самый момент перехода от вынужденного бездействия, длившегося в течение диктатуры Цезаря после его победы над Помпеем, к активной политической борьбе, к своему последнему бою.

Эти трактаты являются своего рода теоретическим обоснованием поведения Цицерона в последний период его жизни. Недаром они, как правило, всегда издаются вместе, так же как вместе издаются его трактаты, посвященные теории ораторского искусства. Цицерон пишет на темы, которые были для него в тот период жизненно важны. Их связывает в нечто общее единая линия вопросов и ответов. Записывая эти тракта-

ты, он одновременно решал что-то очень важное для себя, прежде чем снова ринуться в круговорот политической борьбы. Приветствуя убийство Цезаря, которого Цицерон считал тираном, он на какое-то время становится вождем политической сенатской оппозиции. И он дописывает эти сочинения, уже будучи прочно захвачен интересами политической борьбы. Так, практически одновременно с написанием философского трактата “Об обязанностях”*, он составляет и первые “Филиппики” — знаменитые речи, полностью ориентированные на тогдашнюю сиюминутную политическую ситуацию и клеймившие тогдашнего вождя цезарианцев Марка Антония.

Трактат “Об обязанностях” (*De officiis*) — последнее по времени философское произведение Цицерона. Оно посвящено вопросу, каким должен быть идеальный добропорядочный гражданин (*vir bonus*), и в чем должны заключаться его обязанности или долг (*officium*)**. Вопрос об обязанностях перед государством, перед семьей и близкими был самым важным для классического римлянина. Древний полноправный римлянин — прежде всего человек долга, государственного и воинского.

По Цицерону, перетолковывающему стоиков на римский, государственно-практический манер, высшим благом в жизни является только нравственно-прекрасное (*honestum*)***. Его всегда следует предпочитать тому, что может казаться полезным (*utile*), но с нравственной точки зрения является позорным и неподобающим. Более того, нравственно-прекрасное и есть единственно полезное. Именно в следовании ему и только ему состоит, по Цицерону, долг (*officium*). Иной пользы,

* Вольтер так отозвался об этом трактате: “Никогда не будет написано более мудрого, более правдивого, более полезного сочинения”.

** “Ведь ни одна сторона нашей жизни — ни дела государственные, ни частные, ни судебные, ни домашние, ни случай, когда ты ставишь вопрос перед самим собой, ни случай, когда ты заключаешь соглашение с близким — не может быть свободна от обязанности” (*Об обязанностях*. I, 2).

*** Цицерон переводит с греческого на латынь стоический термин “прекрасное”, τὸ καλόν, как *honestum*, образованное от слова *honor* (“почет”, “должность”). Для римлян добродетель была призвана прежде всего служить “общему делу” (*res publica*, “общее дело” по латыни — так они называли государство), то есть государству, гражданской общине, и получать в награду за это служение почёт, уважение сограждан.

кроме той, что укрепляет в добродетели и мужестве, добропорядочный человек по Цицерону не должен признавать и искать в жизни.

Данный тезис не был для Цицерона всего лишь красивым пафосным рассуждением. Эту бескомпромиссную теорию Цицерон доказывает своей смертью, что есть высшее из всех возможных этических доказательств. В “Филиппиках” он решительно выступает против цезарианцев в лице Марка Антония, как раньше он выступил против Цезаря на стороне Помпея, а еще раньше — против Катилины, хотя, может быть, перейти в лагерь противника или хотя бы просто отойти в сторону было бы более благоразумно, полезно. Но нравственно-прекрасное, *honestum*, требует совершенно другого. Как пишет автор современной биографии Цицерона П. Грималь, несмотря на то что трактат “Об обязанностях” был посвящен сыну оратора Марку,

все-таки главным адресатом книги был сам Цицерон. Он стремился привести в порядок свои мысли, быть может, как-то подбодрить себя, ибо готовился совершить непоправимое — как пишет он сам в конце второй “Филиппики» (хоть и с несколько излишним пафосом, но совершенно искренне), отдать жизнь за свободу*.

Практический характер трактата доказывается и тем, что он ориентирован не на выдающихся своей доблестью мудрецов, но на обычных добропорядочных граждан. Цицерон рассуждает об обязанностях, которые должны соблюдать все люди, у которых имеется “склонность к доблести” (*De off.*, 3, 14–16).

Другой трактат, диалог “О старости”, тоже много значил для Цицерона в личном плане, потому что в момент написания сочинения ему было уже 62 года, а старость, как считали римляне, наступает в 60 лет. Жанр диалога “О старости” — это увещание, призванное силой своих аргументов и примеров не только облегчить бремя старости, но и доказать, что и в эту пору человек способен к активной жизни. При помощи философских рассуждений Цицерон опровергает мнение,

* П. Грималь. Цицерон. М.: Молодая гвардия, 1996. Серия “ЖЗЛ”. С. 447.

что старость лишает человека возможности действовать активно и что следует бояться и избегать смерти. Как пишет Цицерон, “нам никогда не восхвалить достаточно философию, повинуюсь которой человек может в любом возрасте жить без тягот”*. Наверняка Цицерон этим трактатом доказывал себе и окружающим, что он еще может, несмотря на свой уже преклонный возраст, послужить республике, принести пользу государству.

Но нас здесь интересует преимущественно третий диалог — “Лелий, или о дружбе”, потому что именно он напрямую касается нашей темы — “Политика и дружба”. Главным действующим лицом Цицерон вывел в нем известного римского государственного деятеля Гая Лелия, о дружбе которого с Публием Сципионом Африканским, другим знаменитым римлянином — полководцем, разгромившем Карфаген в Третьей Пунической войне, ходили легенды.

И Гай Лелий, и Сципион Африканский были очень уважаемы в Риме. Лелия, консула 140 г. до н. э., за его мудрость, занятия философией и ораторские способности современники прозвали Мудрым (Sapiens). Сципион же был тогда одной из ключевых фигур в политической и культурной жизни Рима, в том числе потому, что возглавлял так называемый “Сципионов кружок”. В него входили сам Гай Лелий, знаменитый историк Полибий, не менее знаменитый комедиограф Теренций, многие другие “филэллины” — почитатели греческой культуры и учености, оказывавшие своим “филэллинством” и активной культурной деятельностью значительное влияние на Рим и своих современников.

Вопрос, почему вообще Цицерон взялся за тему дружбы в то крайне тревожное и непростое для него и для Рима время, проясняет упоминание в самом начале диалога следующего факта: плебейский трибун Публий Сульпиций порвал со своим близким другом консулом Квинтом Помпеем и стал его непримиримым врагом, когда они оказались в разных политических лагерях. Изложение беседы Лелия о дружбе словно является развёрнутым комментарием к этому факту. В свою очередь, упоминание о нём служит своеобразным введением к

* Цицерон. О старости. I, 2.

рассуждениям Гая Лелия о дружбе, обозначая тот ракурс, под которым в трактате будет рассматриваться проблема дружбы: что делать, если между друзьями возникли серьезные разногласия по политическим вопросам. Вот что по-настоящему волнует Цицерона, вот почему он взялся за написание этого диалога. Не потому, что решил на досуге разобрать отвлеченную теоретическую проблему: что предпочтительнее — благо государства или благо друга. Этот вопрос непосредственно встал в эпоху гражданских войн перед самыми разными людьми, в том числе и перед Цицероном.

То, что проблема соотношения дружбы и расхождений в политических пристрастиях является главным вопросом трактата, доказывает также то, что её разбор является композиционным центром этого диалога (главы 33–44 трактата), где из всех причин расторжения дружбы подробно рассматриваются только политические разногласия. Дав в начале диалога определение дружбе (“согласие во всех делах божеских и человеческих в сочетании с благожелательностью и привязанностью”*), назвав ее лучшим даром богов и рассмотрев причины возникновения истинной дружбы, Цицерон сразу переходит к вопросу о том, что может угрожать дружеским отношениям в наибольшей степени.

Кстати, в своих воззрениях на дружбу Цицерон от Аристотеля отличается тем, что не считает дружбой приятельские отношения из пользы или удовольствий. Для него как философа, который очень многое перенял у стоиков с их ригоризмом и радикализмом, дружба из пользы или удовольствия слишком утилитарна и приземлённа, чтобы их можно было уравнивать, как говорит Цицерон, с единственной истинной дружбой, возможной лишь на основе доблести (*virtus*). Как считает Цицерон, дружба объединяет людей лишь в том случае, если они уважают друг друга за проявленную доблесть и честность. Ведь если дружеские отношения возникли из пользы, а друг перестанет быть полезным, дружба также прекратится. Между тем, по Цицерону, несмотря на любые меняющиеся обстоятельства, “поскольку природа изменяться не может, то истинная дружба вечна”.

* Цицерон. Лелий, или о дружбе. VI, 20.

Думается, что в этом вопросе все же более прав был Аристотель, который дружбой считал не только “первую дружбу”. Ведь в жизни бывают ситуации, когда возникновение дружбы из пользы вполне естественно: так старики, замечает Аристотель, ищут в дружбе не удовольствий, а помощи, и в этом вряд ли можно найти что-то экзистенциально неистинное или нравственно недостойное.

Безусловно, Цицерон внимательно читал то, что Аристотель написал о дружбе. Следы знакомства Цицерона с аристотелевскими идеями и скрытая полемика с ними хорошо заметны в диалоге “О дружбе”. Как стоик, пусть и непоследовательный, Цицерон отличается от трезвой умеренности Аристотеля своим философским радикализмом. Для стоика все, что не истинно, ложно; что не прекрасно, позорно; любая страсть порочна; добродетель возможна лишь на основе разума. Стоики постоянно оспаривали умеренный аристотелевский подход, его признание страстей как в меру полезных, а добродетели как середины между двумя крайностями.

Но в значительной степени Цицерон следует Аристотелю. Для него истинная дружба, так же как и для Аристотеля дружба, которую мы назвали первой, возможна лишь на основе добродетели. Так же как и Аристотель, непрременным признаком дружбы Цицерон считает единомыслие (на латыни — *consensio*) между друзьями.

Но вернемся к нашей теме. Итак, Гай Лелий в ходе диалога говорит о самой большой трудности, которую дружба встречает на своем пути: “Самое трудное — сохранить дружбу до последнего дня жизни” (*nihil difficilius esse, quam amicitiam usque ad extremum vitae diem permanere*)*.

Мы уже говорили, опираясь на Аристотеля, о том, что суметь поддерживать тесные дружеские отношения на протяжении всей жизни — дело почти невозможное, что любой дружбе угрожает время как таковое. Таким образом, чаще всего распад дружбы естественен и неизбежен. Таков естественный ход человеческих дел. В самой по себе процитированной мысли Гая Лелия еще нет ничего нового. Нетипично в рассуждениях Лелия то, что среди возможных различных причин пре-

* Цицерон. Там же. X, 33.

крашения дружбы (изменение характера из-за неблагоприятных обстоятельств или возраста, женитьба, жадность к деньгам, соперничество из-за должностей или прочих преимуществ) он особенно выделяет расхождения в политических взглядах: “Когда о государстве думают не одно и то же”*. Дословно в тексте сказано *sentiretur* — то есть “чувствуют”, “считают”, “полагают”. Латинский глагол *sentire* значит не только “думать”, но и “чувствовать”, “видеть”. Это слово шире, чем просто “головной” рациональный процесс. Оно охватывало у римлян всю душевную жизнь человека. Поэтому это разное “видение” не просто приводит к, в общем-то, спокойной и уважительной дискуссии о политических проблемах, это не просто свидетельство расхождений в политических позициях и т.д. Это политическое видение, которое способно полностью захватить человека, заставить его рисковать своей жизнью и угрожать жизням чужим.

Основная идея, которую Цицерон отстаивает в своем трактате, состоит в том, что дружба, какой бы крепкой она ни была, должна быть без колебаний расторгнута, если друг становится врагом отечества и начинает угрожать его свободе, самому его существованию. Цицерон в своей бескомпромиссности опирается на конкретные примеры из римской истории. Неслучайно, что все они взяты из времён, которые представляют собой череду критических моментов в истории республиканского Рима, когда кто-либо домогался царской власти и пытался осуществить государственный переворот. Вопрос ставится Цицероном следующим образом: следует ли помогать друзьям (а друзья только тогда остаются друзьями, когда всегда и во всем могут положиться друг на друга), если те начали борьбу с государством, с республикой, или следует расторгать дружбу?

Что же, если Кориолан имел бы друзей, должны ли были они вместе с ним идти с оружием против отечества, должны ли были друзья помогать Вецеллину, домогавшемуся царской власти, или, скажем, помогать Спурию Мелию?**.

* Там же.

** Цицерон. Там же. XI, 36.

Цицерон настаивает на том, что привязанность к другу не должна заходить так далеко, чтобы следовать за ним в его вооруженной борьбе против устоев государства. Более того, даже сама мысль о вооруженной борьбе против отечества представляется Цицерону кощунственной. Как пример нечестивого безумия он приводит слова одного из друзей знаменитого римского реформатора Тиберия Гракха, когда того спросили, поджиг бы он Капитолий, если бы этого от него захотел Гракх: “Никогда он не захотел бы этого; но если бы он этого захотел, то я повиновался бы ему”^{*}.

Притом что Цицерон ставит дружбу выше всех остальных благ (кроме мудрости), у нее все же, как он считает, есть некие обязательные условия, которым она должна подчиняться. Его переписка с друзьями, особенно с Аттиком, показывает, насколько он ценил дружеские отношения, их доверительность и надежность. Но всё же в качестве основного закона дружбы он формулирует следующее положение:

Чтобы мы о позорных делах не просили и сами их, если нас попросят, не делали. Ведь позорно и непозволительно оправдываться как при других преступлениях, так и признаваясь в действиях против государства, что это было совершено ради друга^{**}.

Очень важен тут следующий момент. Хотя в трактате Цицерон перечисляет разные случаи из римской истории, когда бывшие друзья рвали друг с другом из-за разных взглядов на государственное устройство, нигде он не говорит о том, что друзья должны при этом стать личными врагами, что необходимо уничтожить бывшего друга как врага отечества. Цицерон одновременно говорит и о том, насколько всё же ненормальна ситуация, когда ранее близкие люди поднимают оружие друг против друга. Поэтому он призывает к по возможности мягкому расставанию с другом, которое не должно вылиться в острый личный конфликт:

Но если, как это бывает, изменятся либо нравы, либо стремления людей или между ними возникнут разногласия насчет положения в государстве (ведь теперь, как я только что указал, я го-

^{*} Там же.

^{**} Там же. XII, 40.

ворю не о дружбе между мудрыми, а о дружбе между рядовыми людьми), то надо будет остерегаться, как бы, уже не говорю — не была разорвана дружба, но как бы не возникло вражды. *Нет ведь ничего более позорного, чем вести войну с человеком, с которым ты ранее жил в дружбе* (курсив мой. — Ю.П.) ... Вот почему прежде всего надо прилагать старания к тому, чтобы между друзьями не возникало ссор; но если что-либо подобное и произойдет, то к тому, чтобы дружеские отношения казались скорее угасшими, а не растоптанными*.

Таким образом, если судить по трактату “Лелий, или о дружбе”, Цицерон предпочел бы избежать позорной с его точки зрения крайности, когда бывшие друзья становятся личными врагами. Да, дружбу, если того требуют интересы отечества, следует разорвать. Но необходимо все же постараться, чтобы между друзьями не вспыхнула вражда. Цицерон говорит о том, что друга нельзя поддерживать в его борьбе против отечества, “дабы никто не считал дозволенным последовать за другом, дошедшим до войны против отечества”**. Однако открытая вражда, вспыхнувшая между друзьями, когда они стали друг другу вот именно что врагами, противоречила бы идеалам столь любезной Цицерону *humanitas*, человечности. То есть он утверждает в трактате, что, с одной стороны, не следует помогать другу, если он обнажил меч против отечества. Более того, “подобное согласие... надо карать любым видом казни”***. Но, с другой стороны, бывшим друзьям следует избегать и того, чтобы обнажить меч непосредственно друг против друга.

Однако есть определенные основания полагать, что в реальности политик Цицерон шёл дальше и считал, что можно обнажить свой меч против друга, если того требует политическая необходимость. Рассмотрим сначала один фрагмент из его частной переписки, а потом перейдём к рассмотрению отношений между Цицероном, Марком Брутом и Цезарем. Этот политический треугольник из неординарных личностей очень любопытен. Судя по истории их отношений, как она дошла до

* Цицерон. Там же. X, 77–78.

** Там же. XII, 43.

*** Там же.

нас в изображении античных историков, можно сделать вывод, что Цицерон считал: ради интересов отечества всё же допустимо и оправданно пожертвовать не просто дружбой, но даже и жизнью друга.

* * *

То, что вопрос о возможности сохранения дружбы на фоне политических разногласий (как и вопросы о долге и возможности активной жизненной позиции в старости) имел для Цицерона непосредственное практическое значение, доказывает его знаменитая переписка с Гаем Матием. По замечанию одного немецкого антиковеда, эта переписка “была предметом внимания и истолкования за последние полтора столетия в несравненно большей степени, чем любая другая корреспонденция из эпистолярного корпуса Цицерона”^{*}.

Кто такой Гай Матий — доподлинно неизвестно. Судя по дошедшим до нас письмам, это был очень близкий друг Цезаря, поддерживавший одновременно дружеские отношения с Цицероном и приложивший поэтому немало усилий к тому, чтобы примирить их друг с другом во время гражданской войны. Обмен письмами между Цицероном и Матием датируется историками августом, иногда октябрём 44 г. до н. э. Для нас важно, что примерно в это же время Цицерон завершил и диалог “О дружбе”. Это совпадение весьма значимо. В письмах, но только уже в связи с конкретными личными обстоятельствами, поднимается тот же вопрос, что и в трактате. Что следует предпочесть — интересы отечества или дружбу, если они вдруг пришли в острый конфликт друг с другом? Что делать, если друг посвятил себя такому политическому делу, которое я считаю крайне вредным для государства?

Собственно, переписка — это всего два письма — письмо Цицерона Матию и ответ Матия Цицерону. В начале первого письма Цицерон упоминает о том, что недавно его посетил некий Требаций, который изложил Цицерону жалобу Матия. Что за жалоба это была, точно понять затруднительно. Однако ее суть можно приблизительно представить, исходя из об-

^{*} Цит. по: С. Л. Утченко. Политические учения древнего Рима. М.: Наука, 1977. С. 223.

щего контекста письма. Судя по всему, Матий жаловался на то, что Цицерон недостаточно энергично защищает его от нападков, которым он подвергается со стороны республиканцев из-за своей тесной дружбы с уже убитым к тому времени Цезарем.

Прежде чем перейти непосредственно к ответу на эту жалобу, Цицерон пересказывает Матию историю их дружбы, специально перечисляет благодеяния, какие Матий ему оказал, и уверяет, что не забыл их. Потом Цицерон заверяет Матия в том, что он всегда защищает его от нападков республиканцев, вызванных тем, что, невзирая на политическую конъюнктуру, тот продолжает чтить Цезаря. Цицерон говорит, что он защищает это “как совершаемое по долгу и доброте”.

Но, — продолжает он, — от тебя, ученейшего человека, не может ускользнуть, что если Цезарь был тираном (*si Caesar rex fuit*) (мне, по крайней мере, так кажется) то вопрос о твоих дружеских обязанностях можно решать в ту или иную сторону: или так, как я обычно толкую, что, мол, следует прославлять верность и человечность, которую ты проявляешь по отношению к другу даже после его смерти; или же так, как это толкуют некоторые, что свободу отечества следует предпочитать жизни друга (*libertatem patriae vitae amici anteponebam*)*.

Эта мысль, якобы принадлежащая неведомым “некоторым”, переключается с цicerоновскими рассуждениями в диалоге “О дружбе”, правда, лишь отчасти. Там не шла речь непосредственно о жизни (и, надо понимать, смерти) друга. Возникает следующий вопрос: точно ли не разделяет в случае с Матием позицию этих «некоторых», полагающих, что отечество важнее жизни друга, сам Цицерон? Обращаясь к Матию как к учёнейшему человеку (*hominem doctissimum*), Цицерон указывает на то, что тот не может не признать, что на его привязанность к Цезарю-тирану можно (а возможно, даже нужно) смотреть двояко, с разных сторон. И те, кто упрекают Матия, что для него жизнь друга оказалась дороже свободы отечества, тогда оказываются во многом правы.

* Цицерон. Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту. Т. III, годы 46–43. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 322.

Позиция Цицерона в письме двойственна. Он, с одной стороны, даёт понять Матию, что продолжает ценить его и считать своим другом. Но ссылкой на “некоторых” он намекает на то, что их упреки всё же небеспочвенны, что и сам он не может одобрить его привязанность к Цезарю.

Матий чувствует эти подспудные упреки и то, что позиция Цицерона как минимум неоднозначна. В ответном письме он пишет, что его винят всего лишь за то, что он тяжело переносит гибель близкого человека: “Ведь, по их словам, отечество следует ставить выше дружбы (*aiunt enim patriam amicitiae graeponendam esse*), словно они уже доказали, что его кончина была полезна для государства”. Далее он иронически пишет, что “не дошел до этой *твоей* (курсив мой. — Ю.П.) степени мудрости”*, имея в виду слова Цицерона о том, что Цезарь был тиран, и что его смерть была благом для Рима. То есть Матий воспринимает утверждение о предпочтении свободы отечества жизни друга как мысль, которую разделяет и сам Цицерон, раз Матий пишет оратору, что это “твоя мудрость”.

Правда, по этой переписке Цицерона (то, что он лишь подспудно, неявно упрекает Матия), так же как и по тезису в трактате “О дружбе” (непосредственная прямая вражда с бывшим другом — дело позорное), хорошо видно, что он всё же предпочитал не доводить ситуацию до крайнего ожесточения. Выдающегося римского оратора и политика часто даже упрекали в излишней склонности к компромиссу, чуть ли не в недостатке мужества, в робости. “Скудный мужеством” — так про него, в частности, сказал Плутарх, что, на наш взгляд, неоправданно. Думается, что склонность Цицерона к компромиссам и лавированию была продиктована не недостатком мужества**, а его принципиальной установкой на поиск со-

* Цицерон. Письма... С. 323.

** “Действительно, и современники, и ученые Нового времени часто говорили о его излишней робости. Однако я не могу назвать его трусом. Дело в том, что в жизни нам уже не приходится встречать античных героев. А в наше время Цицерона все считали бы очень мужественным человеком... Во времена сулланского террора, когда Рим был буквально потоплен в крови, когда на Форуме ежедневно выставляли головы казненных и все онемели, парализованные страхом, он единственный заговорил. Он выступил защитником Росция, человека, которого собирався казнить сам

гласия, гармонии между различными общественными слоями и политическими деятелями во имя сохранения целостности республики. *Concordia ordinum** и *humanitas* — вот цицероновские идеалы, которые определяли его склонность к компромиссу. Ведь когда того требовали обстоятельства, Цицерон вёл себя решительно и мужественно. Достаточно вспомнить его решающую роль в противодействии Катилине или то, как достойно он встретил свою смерть от рук убийц, посланных Марком Антонием.

Матий в письме Цицерону говорит: “Ведь не за Цезарем последовал я среди гражданских разногласий, но, хотя меня и оскорбляло дело, я все же не покинул друга”***. То есть, несмотря на то, что он понимал негодность политического дела Цезаря, он не считал нужным разрывать свою с ним дружбу.

А ведь именно эта мысль (что дружба должна быть расторгнута, если друг угрожает отечеству, его свободе) является центральной в трактате Цицерона “О дружбе”. Цицерон несколько раз в трактате оговаривает, что смысл его поучений сводится к тому, чтобы “далеко вперед предвидеть грядущие события в государстве”****, что высказываемые мысли, хотя Лелий рассуждает в середине второго века до н. э., имеют в виду будущее. Когда Лелий у Цицерона говорит, что когда-то дело дойдёт до того, что не будут считать бесчестным следование за другом, пошедшим войной против отечества****, автор диалога явно имеет в виду современное ему время.

Таким образом, смысл полемики между Матием и Цицероном, так же как и в трактате, сводится к тому, допустимо ли

Хризогон, всесильный временщик Суллы. Все римляне сочувствовали Росцию, но все молчали. Знатные люди сидели в суде, не решаясь поднять глаз. И выступил один 24-летний Цицерон. Он доказал невиновность преступника. Мало этого. Он прямо в лицо обвинил Хризогона. И сказал, что лучше жить среди диких зверей, чем в государстве, где существуют проскрипции. Весь Форум бешено рукоплескал молодому герою. После процесса Цицерон бежал от гнева Суллы. Но обвиняемого он спас. В конце жизни Цицерон также смело обличал всесильного Антония” (Т. Бобровникова // А. Берне. Брут. М.: Молодая гвардия, 2004. С. 15).

* Согласие сословий (лат.).

** Цицерон. Письма ... С. 323.

*** Цицерон. Лелий, или о дружбе. XII, 40.

**** Там же. XII, 43.

продолжать дружить с человеком, чьи взгляды и деятельность напрямую угрожают отечеству, государству, как это представляется другому другу.

Как пишет отечественный историк С. Л. Утченко,

в своей системе опровержений Матий постоянно исходит из противопоставления Цезаря — политического деятеля Цезарю — человеку, уверяя, что последний был его личным другом, а до Цезаря-политика ему нет и не было никакого дела, поскольку он сам всегда стоял вне политики. Но такое противопоставление, конечно, было уже абсолютно неприемлемо для Цицерона, ибо он не мог оправдать дружбы, закрывающей глаза на политическую ориентацию друга*.

Если Матий не лукавит относительно того, что он действительно не одобрял политики Цезаря, то это примечательный факт, что между ним и Цезарем, несмотря на их политические разногласия, всё же существовали тесные дружеские отношения. Матий пишет, что, хотя его и оскорбляло политическое дело Цезаря, он продолжал относиться к нему как к другу: “И я никогда не одобрял причины гражданской войны или даже причины разногласия, об устранении которого, даже при его возникновении, я всемерно старался”**. Отсюда видно, что и сам Цезарь мог дружить с человеком, у которого были иные политические взгляды. Кстати, в этом его принципиальное отличие, например, от Гитлера или Ленина. Дело не только в том, что он пришел в “нужное время”, когда разросшемуся Риму понадобился император. Привлекательность фигуры Цезаря и для его современников, и для потомков заключается во многом в его великодушии, в том, что он старался привлечь на свою сторону бывших врагов и никогда их не преследовал за их политические пристрастия.

Его умеренность и милосердие, как в ходе гражданской войны, так и после победы, были удивительны. Между тем как Помпей объявил своими врагами всех, кто не встанет на защиту республики, Цезарь провозгласил, что тех, кто воздержится и ни к кому не примкнет, он будет считать друзьями... При Фарсале он

* С. Л. Утченко. Политические учения древнего Рима. С. 227.

** Цицерон. Письма... С. 323.

призвал своих воинов шадить жизнь римских граждан, а потом позволил каждому из своих сохранить жизнь одному из неприятелей. Никто не погиб от него иначе, как на войне...*

Так и Матий пишет, что “Цезарь никогда не препятствовал мне общаться с теми, с кем я хотел, и даже с теми, кого сам он не любил”. В то же время “те, кто отнял у меня друга, своими нападками, пытаются заставить меня не любить тех, кого я хочу”**. Последнее, кстати, традиционный сюжет: часто освободители оказываются гораздо более нетерпимыми и деспотичными по сравнению с теми, от кого они освобождают.

Таким образом, в переписке с Цицероном Матий отвечает, по сути дела, ту точку зрения, что дружба — это автономная сфера, куда не должна вторгаться политика. Как видно, можно было находиться рядом с Цезарем и не разделяя его политических взглядов. Матий был другом Цезаря при его жизни и хочет остаться им после его смерти, несмотря на то что поменявшийся вектор политики требует от него на этот раз уже отречься от Цезаря. Матий мог бы сказать: если я и раньше не обращал внимания на политику, то почему я должен делать это сейчас? Он весьма последователен в своём поведении. Истинная дружеская привязанность настолько крепка и самоценна, что Матий оставляет за собой право быть другом тому, кому посчитает нужным, независимо ни от каких политических обстоятельств, и воспринимает требование не скорбеть по Цезарю как посягательство на неотчуждаемую человеческую свободу, которой обладают даже рабы:

Но такая свобода была даже у рабов — бояться, радоваться и скорбеть по своему разумению, а не так, как это вздумается кому-нибудь другому. Это теперь и пытаются вырвать у нас путем запугивания поборники свободы, как они сами себя называют***.

Такие требования Матий воспринимает как противоречащие “долгу и человечности” и уверяет, что ни за что не будет им следовать. То есть, по Матию, именно *humanitas* (человечность) и *officium* (долг) требуют не отказываться от друга и не

* Гай Светоний. Двенадцать Цезарей. Цезарь, 75.

** Цицерон. Письма... С. 324.

*** Цицерон. Письма... С. 323.

прекращать дружбу, исходя из требований политической ситуации.

Теперь отметим принципиальнейший момент, который отличает размышления Цицерона о соотношении дружбы и политики от размышлений Аристотеля на эту же тему. И по трактату “О дружбе”, и по переписке Цицерона с Матием видно, что у него уже почти не идёт речь о той политической дружбе, которая, по Аристотелю, “скрепляет государства”. Дружба у Цицерона фигурирует преимущественно уже как только личная, и связь её с политикой уже скорее только негативная, поскольку он говорит в основном о тех угрозах для дружбы, которые ей несут политические разногласия. Цицерон, правда, упоминает о благотворности дружбы для мира гражданской общины (“О дружбе”, 24), но делает это как-то мимоходом.

И дело не только в том, что Цицерон жил в эпоху гражданских войн, когда Древний Рим раздирали враждующие политические лагеря. О другой очень важной причине такого изменения говорит сам Цицерон: “В беспредельном обществе, образованном людьми и созданном самой природой, связи между людьми настолько сократились и ограничились, что все узы привязанности соединяют либо только двух человек, либо немногих” (“О дружбе”, 19). Современный Цицерону Рим стал огромным государством. После так называемой Союзнической войны в начале первого века до н. э., когда права римского гражданства получили все жители Италии, превращение Рима из республики в монархию было неизбежно. При громадном населении было невозможно сохранить полисное республиканское устройство с его самоуправлением общиной свободных граждан. Античность не знала представительской демократии. Поэтому на смену античному государству-политии с политической дружбой равных сограждан как его этическим фундаментом шёл новый тип государства-семьи — императорский Рим. Этот процесс и нашёл свое отражение в размышлениях Цицерона о политике и дружбе.

XIII

Цицерон, Брут и Цезарь: общественное благо и оборотничество

Уверенность Цицерона в том, что интересы отечества следует безусловно предпочитать интересам дружбы, продиктована не только тогдашними обстоятельствами, не только шедшей в Риме гражданской войной, в пламени которой сгорают нормальные человеческие связи и чувства, в том числе и дружеские.

Предпочтение блага государства как блага Целого благу отдельно взятого человека, индивидуума — это *locus classicus** античной философско-политической мысли. Именно это философско-политическое убеждение служит той основой, на почве которой была сформулирована идея Цицерона относительно того, что интересы отечества следует предпочитать интересам дружбы.

Среди всех человеческих взаимоотношений и связей главной и наиважнейшей для Цицерона была связь гражданина с отечеством, государством:

Из всех общественных связей для каждого из нас наиболее важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отечество одно охватило все привязанности всех людей. Какой честный человек поколеблется пойти за него на смерть, если он этим принесет ему пользу?**.

Современного человека это шокирует. Разве государство может мне быть дороже моего ребенка? Государство — это нечто абстрактное, не имеющее конкретного облика. Вообще —

* Классический тезис, общее место (лат.).

** Цицерон. Об обязанностях. 1, 57.

где его обнаружить, найти? Государство — это что? Госаппарат, суды и тюрьмы? А может, это законы? Правительство? Французский социолог П. Бурдьё называл государство “фиктивным телом”. Реально действует всегда не какое-то государство как некая абстрактная сущность, а люди, индивиды — от имени и под прикрытием государства.

Но, с другой стороны, разве государство не обладает неумолимой силой? Невидимость и неконкретность государства не мешают безусловно обязывающей силе его требований, может быть, даже помогают ей. То, что заведомо выше, обладает и иным статусом существования. И когда родители отпускают своего сына в армию или на войну — почему они это делают? Неужели только из страха перед законами, карающими за дезертирство?

За античным убеждением в первичности государства стоит железная и безупречная, как кажется, логика. Если выбирать, чье благо важнее, благо всех, о котором и призвано заботиться государство, или благо отдельного человека, то разве можно часть предпочесть целому? И дело тут не просто в арифметике, не в том, что чем больше людей в том или ином объединении, тем оно важнее: сумма всегда больше, а значит, всегда важнее своих слагаемых. С точки зрения античных философов, в человеческом мире только государство является самодовлеющим целым, а значит, только оно обладает подлинным бытием. Оно — то целое, внутри которого только и могут существовать люди и их мир. Мужчина нуждается в женщине, дети в родителях, родители в детях, город в деревне, деревня в городе. Они не могут существовать отдельно, сами по себе. Семья также не является самодостаточной единицей. Она тоже испытывает потребность во множестве вещей и людей за пределами самой себя. Никто и ничто из перечисленного не может существовать само по себе. Лишь государство может быть самодостаточным, то есть существовать само по себе, не нуждаясь ни в чём другом, в том числе даже в другом государстве. Поэтому человек может не иметь семьи и родственников, может не обзавестись близкими и друзьями либо растерять их. Но нигде нельзя встретить человека вне государства, живущего отдельно и самодостаточно, вне государственной общности.

Всё, что есть у человека, он имеет по законам и обычаям, принятым в этом государстве, только под защитой государства: семью, собственность, культурные блага. Получается, что государство — это действительно самое важное, “первое по природе”, то, без чего вообще не может быть человека. Поэтому вполне логично, что, как бы высоко ни ценил дружбу Цицерон, все же для него она, как любой другой вид общественной связи, должна в случае необходимости приноситься в жертву Целому, то есть государству, внутри которого эта дружба только и стала возможна.

Аристотель считал человека “политическим животным” или “государственным животным” (ζῷον πολιτικόν), живущим только в полисе, городе-государстве. Тот, кто вне государства, по Аристотелю, или животное, или божество. Он либо ниже и презреннее человека, либо неизмеримо выше его, как бог, но ни в коем случае уже не является человеком. Именно потому, что Аристотель считает человека политическим, государственным животным, он мыслит соотношение человека и полиса-государства как соотношение части и целого:

Итак, очевидно, государство предшествует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством*.

С этим связано то, что благо государства неизмеримо важнее блага отдельного человека. Права личности Аристотеля совершенно не волнуют:

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства**.

* Аристотель. Политика. 1253 а 25–30.

** Аристотель. НЭ. 1094 в 7–10.

Пусть Аристотель и Платон во многом по-разному понимали государство. Аристотель не считал, что государственное единство должно быть слишком тесным, напоминать своей сплочённостью семью, признавал за гражданами возможность разномыслия, в отличие от Платона. Но оба они были едины в том, что государство как целое важнее и первичнее отдельного взятого человека, личности и её прав.

Служение своему народу и государству, в которое народ организовался, может поглотить всего человека без остатка, захватить его как безусловная благородная задача, являющаяся целью и оправданием всей его жизни. Здесь человек как “мировая частность” отдаёт должное, свой долг целому миру, благодаря которому он обрел существование, и в котором он только и возможен. Именно в этом для него заключается подлинное нравственное величие: безусловное и бескомпромиссное служение своему народу и государству.

С точки зрения античного мироощущения и миропонимания государство как общее всем людям Целое не получить сложением составляющих его людей. Оно уже есть, раньше любого отдельно взятого человека. Таким образом, позиция предпочтения блага целого государства благу отдельного гражданина, в том числе и благу собственного друга, последовательна и логична. Раз родное государство, отечество и есть то целое, без которого не существуют его части (то есть его граждане), то государственно-общественные связи имеют безусловный приоритет перед любыми другими связями, пусть сколь угодно близкими и тесными. И если так называемые личные связи угрожают благу государства, то ими необходимо пожертвовать, чтобы не лишиться самого главного, то есть той общей почвы, из которой вырастают все остальные человеческие связи.

Однако последовательное поведение в соответствии с такой логикой порождает *феномен оборотничества*. Позиция безусловного предпочтения блага Целого, государства любым личным связям неожиданно может обернуться тем, что такое поведение будет словно двоиться, представляться одновременно и вершиной гражданского и нравственного величия, и примером невиданного нравственного падения. Наглядный пример этого — фигура Марка Юния Брута, знаменитого убийцы Цезаря.

С одной стороны, Брут остался в римской истории как бескорыстный и бескомпромиссный герой, для которого не было ничего дороже свободы Рима. Для современников он, обладавший всеми мыслимыми добродетелями, был образцом нравственности. Всех привлекала безусловная готовность Брута пожертвовать собой во имя свободы. Если Цицерон всё-таки был склонен к лавированию и поиску компромиссов, то прямота и честность Брута не знали себе равных.

При этом Цицерона и Брута связывали особые отношения. Знаменитый оратор и философ в последний период своей жизни фактически был наставником будущего убийцы Цезаря. Будучи убежденным республиканцем, Брут сначала сражался на стороне Помпея. Потом, прощенный Цезарем, он возглавил заговор против его диктатуры. Как считают историки, Цицерон оказывал большое влияние на Брута, когда в душе последнего зрел план убийства своего покровителя. О том, что Цицерон был идейным вдохновителем мартовских Ид, хотя, скорее всего, и не был непосредственно посвящен в детали заговора, свидетельствуют римские историки. Когда Брут вышел после убийства Цезаря к толпе с окровавленным кинжалом, он, как говорят, произнес лишь одно слово: “Цицерон!”

Но, с другой стороны, Брут для многих остался в истории примером чудовищного предательства, вероломства. Ведь Брут, “убийца-идеалист”, во имя высоких политических идеалов, интересов отечества предал своего благодетеля Цезаря. Тот простил Брута за поддержку Помпея на следующий же день после Фарсальской битвы, в которой Помпей потерпел окончательное поражение. Цезарь приблизил к себе Брута, позволил ему занять один из самых высоких государственных постов — стать римским городским претором. Через три года Брут должен был стать консулом. Более того, его прочили в приемники Цезарю и народная молва, и сам диктатор:

Когда ему (Цезарю. — *Ю.П.*) доносили на Брута и советовали остерегаться, он говорил, касаясь рукою груди: “Неужели, по-вашему, Брут не повременит, пока это станет мертвой плотью?” — желая сказать, что никто, кроме Брута, не достоин унаследовать после него высшую власть. Мало того, Брут, сколько можно су-

дить, непременно бы занял первое место в государстве, если бы, еще некоторое время довольствуясь вторым, дал отвести могуществу Цезаря и увянуть славе его подвигам*.

Поведение Брута выглядит еще более сомнительно, если поверить легенде, согласно которой Цезарь был его настоящим отцом. Впрочем, предположения об этом тайном отцовстве были только слухами. Но что касается более вероятного родного отца Брута, то Плутарх сообщает факт, который показывает, что убийца Цезаря Брут действительно всегда и во всем ставил государственные и политические интересы выше любых, сколь угодно тесных личных связей и личных обид, и что его поведение в мартовские Иды было неслучайным:

Когда Помпей и Цезарь взяли за оружие и государство разделилось на два враждебных стана, а власть заколебалась, никто не сомневался, что Брут примет сторону Цезаря, ибо отец его был убит Помпеем. Но ставя общее благо выше собственной приязни и неприязни и считая дело Цезаря менее справедливым, он присоединился к Помпею. Прежде он не здоровался и не заговаривал с Помпеем при встречах, считая великим нечестием сказать хотя бы слово с убийцею своего отца, но теперь, признавши в нем вождя и главу отечества, подчинился его приказу... Помпей, как рассказывают, был настолько изумлен и обрадован его появлением, что поднялся с места и на глазах у присутствующих обнял Брута, словно одного из первых людей в своем лагере**.

Отец Брута, которого тоже звали Марк Юний Брут, был вероломно убит в 78 г. до н. э. по приказу Помпея. Он руководил осажденными Помпеем войсками в городе Мутина во время очередной гражданской войны между популярями и оптиматами***, и решил сдаться на милость победителя. Помпей обещал сохранить жизнь старшему Бруту, но нарушил обещание и приказал убить сдавшегося военачальника. Младший Брут, которому в момент убийства отца было всего шесть лет,

* Плутарх. Параллельные жизнеописания. Брут, 8.

** Плутарх. Брут, 4.

*** Популяреры — сторонники радикальных демократических реформ по упразднению аристократической республики (к ним принадлежал и Цезарь); оптиматы — сторонники традиционного римского строя с преобладанием в нём олигархии, сенатской аристократии.

с детства страстно ненавидел Помпея и мечтал о мщении. Однако в решающий момент войны между ним и Цезарем Брут решил принять сторону Помпея. Он посчитал, что раз политическая правда на его стороне, то его, Брута, от нее не должно отделять личное чувство. Ведь Цезарь, выступив против сената, выступил против устоев республики. А верность последним составляла предмет гордости всего рода Юниев, и Марк Брут, как прямой потомок того самого Брута, первого консула республики, свергнувшего Тарквиния Гордого и присутствовавшего при казни своих сыновей, поставил верность республике и свободе выше чего бы то ни было.

Получается, что Брут первый раз переступил через собственное сыновье чувство, через привязанность к отцу и память о нем, а второй раз — через привязанность к благодетелю. Первый раз, когда встал на сторону Помпея, несмотря на то что тот убил его родного отца. И второй раз — предав Цезаря, который испытывал к нему особые чувства и, видимо, относился к нему как к собственному сыну. Неслучайно смертельно раненный Цезарь, увидев именно Брута среди убийц и воскликнув по-гречески: “И ты, дитя!” — окончательно перестал сопротивляться заговорщикам. Добили Цезаря не кинжалы заговорщиков, а лицемерие внезапно открывшейся смертельной истины: вид предавшего его Брута, которого он считал своим другом и почти что сыном:

Когда увидел он, что Брут разит,
Неблагодарность больше, чем оружие,
Его сразила.

(Шекспир. Юлий Цезарь)

Линия поведения, которой следовал Брут, — это последовательное воплощение Цицероновского тезиса о безусловном предпочтении интересов отечества, государства любым личным привязанностям и связям, доведение этого принципа до его логического конца, до предела. Принесенный в жертву друг и благодетель словно оттеняет и подчеркивает ту недостижимую высоту, на которой стоит, должно стоять общее благо, его святость. Разница между трактатом Цицерона и поведением Брута состоит в том, что последний пошел до конца, обнажив кинжал непосредственно против своего друга и благодете-

теля. У Цицерона тезис о безусловном предпочтении блага отечества был смягчен в трактате мыслью, что между бывшими друзьями следует избегать непосредственной вражды, чтобы “дружеские чувства казались угасшими, а не растоптанными”. Цицерон в своем трактате словно останавливается на полпути, не будучи способным, в силу идеала *humanitas*, совсем отбросить ценность дружбы, столь мало значимую перед лицом ослепительной и очевидной истины общего блага. Но Брут делает следующий шаг. Его поступок в мартовские Иды был уже заложен в идее трактата о безусловном предпочтении общего блага и свободы отечества дружеским связям. Надо было иметь внутреннюю силу сделать этот шаг. У Брута эта сила была. И то, что убийство Цезаря вызвало у Цицерона одобрение, лишний раз доказывает, что его трактат “О дружбе” и деяние Брута — звенья одной цепи, что Цицерон смягчал на письме то, что не вызывало у него возражений в реальной политике.

Убийство Цезаря было продиктовано Бруту только соображениями об общем благе, в то время как личная привязанность внушала ему совсем другое. Однако личные соображения настолько мало для него значили, он, как его изображают античные историки, был настолько захвачен только общественными, а не личными интересами, что в данном случае даже не идёт речь о типичном трагическом конфликте между чувством и долгом. Личное чувство, привязанность просто отбрасываются в сторону как недостойные внимания. Брут в этом смысле — не трагическая фигура, которая сознавала бы неоднозначность содеянного ею и чувствовала бы поэтому свою вину. Так его понимал и Шекспир в трагедии “Юлий Цезарь”. У Шекспира трагический герой не Брут, а Цезарь. По поводу намечающегося убийства Брут говорит у Шекспира:

Пасть должен Цезарь. Милые друзья,
Убьем его бесстрашно, но не злобно...
...Идя на это дело,
Должна вести не месть, но справедливость.

Таким образом, можно считать, что Брут на практике до конца воплотил цицероновскую идею о соотношении дружбы и интересов отечества. Но тут мы, в случае с этим беспристра-

стным убийством из соображений высшей справедливости, и сталкиваемся с феноменом оборотничества, когда один и тот же человек и один и тот же поступок может одновременно выглядеть и как образец высокого нравственного поведения, и как пример величайшей моральной низости.

Цельность и неумолимая последовательность поведения Брута неожиданно оборачиваются предельной раздвоенностью его морального облика, и в итоге от этой цельности не остается и следа. С одной стороны, и сам Брут, и его соратники были убеждены в его несомненной добродетели. Вот как выглядела сцена самоубийства Брута, по описанию Плутарха, после того, как сторонники республики во главе с Брутом и Кассием потерпели окончательное поражение в сражении с цезарианцами:

Храня вид безмятежный и даже радостный, он простился со всеми по очереди и сказал, что для него было огромною удачей убедиться в искренности каждого из друзей. Судьбу, продолжал Брут, он может упрекать только за жестокость к его отечеству, потому что сам он счастливее всех своих победителей, — не только счастливее вчера или позавчера, но и сегодня счастливее: он оставляет по себе славу высокой нравственной добродетели...*

Брут считал, что раз служение общему благу, государству требует выступить в гражданской войне на стороне убийцы своего отца и предать своего благодетеля, то нужно, не колеблясь, так и сделать. Решительность в служении общественному благу оставляет после себя “славу высокой нравственной добродетели”. Однако Данте в своей “Божественной комедии” помещает Брута и его соратника Кассия не просто в Ад, а в самый нижний его круг, где брошены на страшную муку предатели благодетелей. Они там находятся вместе с Иудой, предавшим Христа, как “предатели величества божественного и человеческого”. Конечно, такая предельно отрицательная оценка республиканцев Брута и Кассия во многом объясняется монархическими убеждениями Данте. Но то, что поведение Брута сразу вызвало серьезные сомнения и упреки, отметил тот же Плутарх:

* Плутарх. Брут, 52.

Самое тяжкое из обвинений против Брута — то, что спасенный милостью Цезаря и сам доставив спасение всем товарищам по плену, за кого ни просил, считаясь другом Цезаря, который ставил и ценил его выше многих других, он сделался убийцею своего спасителя*.

Случай с Брутом показывает, что цicerоновская позиция, согласно которой соображения о государственном благе являются единственным ориентиром и безусловным приоритетом, ради чего следует пожертвовать любыми личными привязанностями, приводит к неустранимой двусмысленности. Неизменное следование на практике идее, что государственное благо является высшим благом и что благо отечества безусловно предпочтительнее дружбы, да и любой личной привязанности или связи, рано или поздно приводит к тому, что добродетель вдруг обращается в свою противоположность. Таким образом, один и тот же поступок одновременно предстанет и как нравственный подвиг, и как пример крайней степени морального падения. Убежденность в приоритете политических или государственных соображений перед любыми другими не даёт в итоге того, на что так решительно претендует: безусловного, недвусмысленного критерия оценки поступков.

Брут был ведóm определенной логикой, в рамках которой предложенная дилемма, кого предпочесть и кого обречь гибели, отечество или друга-благодетеля, решается однозначно в пользу отечества. Конечно, Брут не похож на типичного предателя. Типичный предатель действует исходя из низких побуждений: ради собственной выгоды или из стремления ценой предательства спасти собственную жизнь. Но Брут действовал совершенно бескорыстно, его вела определенным образом понимаемая доблесть, логика этой доблести. Недаром после убийства Цезаря Брут настоял на том, что больше никого из цезарианцев убивать не надо, что не надо мстить и увеличивать потоки пролитой крови. Это ему, кстати, потом дорого обошлось: враги выждали какое-то время, объединились и победили.

Логика, которой придерживался Брут, вдруг приводит к развилке: какое предательство следует избрать, предательство

* Там же. 56.

отечества, государства или предательство друга-благодетеля. Если бы он решил не участвовать в заговоре против Цезаря и не предавать своего благодетеля (это вроде бы добро), значит, ему безразлична свобода отечества (а это уже зло). Приняв же участие в заговоре против Цезаря во имя свободы отечества (добро), он, вольно или невольно, предал доверявшего ему человека (зло).

Даже с точки зрения исторического прогресса и дальнейшего общественного блага Рима прав, как ни странно, оказался скорее Цезарь, а не свободолюбивый Брут. Рим в новую эпоху имел будущее лишь как Рим императорский. Полисное устройство с его политическими свободами и элементами непосредственной демократии больше не соответствовало громадным разнородным территориям, завоеванным римлянами. Отныне нужна была жесткая императорская власть, которая сделала бы зависимыми подданными в том числе и самих римлян, свободолюбивых потомков Ромула.

Так кто такой Брут — великий герой или презренный предатель? Мы тут сталкиваемся с непреодолимым затруднением, апорией, невозможностью вынести однозначное суждение по этому поводу. Феномен оборотничества тем и отличается, что невозможно однозначно сказать, что это или кто это на самом деле стоит перед тобой, скажем, волк или человек? Это ни волк, ни человек, а человековолк, вервольф, какое-то раздвоенное существо, внутри которого живут две личности и у которого поэтому два облика, не имеющих ничего общего друг с другом. Наблюдая их, совершаешь внезапный перепад от стопроцентной истины к стопроцентной же лжи, от ослепительного света к мрачной, беспросветной темноте, и обратно. Образ Брута одновременно складывается из этих двух противоположных половин — и поэтому на самом деле не складывается. Он непоправимо разбит, расколот. Поэтому мы не можем сказать в случае с ним что-то определенное: кто же он был, герой или предатель.

Брутом владело сознание очевидной правоты. Оно было настолько полным и всеобъемлющим, что его даже нельзя считать классическим трагическим героем, необходимый признак которого — раздвоенность, противоречивость сознания, внутренняя душевная борьба. В свете ослепляющей сво-

ей очевидностью истины можно сделать буквально всё, перейти любую границу, ведь она всё освещает, и всюду дает дорогу. Но как раз мир сплошной ясности, где повсюду царит и всем непосредственно управляет, казалось бы, сама истина, как его собственная тень сопровождает мир мрака и ужаса. Гегель в “Науке логики” писал, что абсолютный свет совпадает с абсолютной тьмой в том, что в нём, как и в абсолютной тьме, ничего не видно. Мир сплошной ясности — это мир слепоты. Лишь в неабсолютном свете, смешанном с тьмой, можно видеть.

Так мир сплошного света в сталинской России неожиданно мог превратиться для его обитателей в мир мрака и ужаса, и после этого превращения они не могли бы сказать, какой из этих двух миров настоящий, а какой — лишь его тень, его, так сказать, издержки. Чувство оптимизма, сознание собственной причастности к возникновению новой, ранее невиданной и беспримерно хорошей жизни сменялось осознанием того, что, оказывается, беспричинно сажают и расстреливают невинных людей, что репрессии обрушились на настоящих коммунистов, и непонятно, где искать справедливости. Символ 1937 года отмечен мгновенным, головокружительным, до полной потери ориентации в окружающем мире перепадом из одного мира в мир другой, ему полностью противоположный. 1937 год — не единственная трагедия в истории России первой половины XX века. Гражданская война и коллективизация забрали гораздо больше жизней, чем репрессии второй половины 30-х годов. Но 1937 год отличается именно своей полярной неопределённостью в восприятии коммунистов, которых тогда сажали и расстреливали. То, что массово убивали *своих*, и обозначает абсурдность происшедшего в глазах этих своих. Хотя, повторимся, в происшедшем была своя железная логика. На наш взгляд Сталин как абсолютный государственный деятель — один из самых рациональных и логичных исторических деятелей за всю историю человечества. Просто этим *своим*, когда до них наконец-то добрались, его логика была недоступна. Коммунисты тыкались как слепые котятка, не могли ответить на простой, казалось бы, в своей однозначности вопрос: так в какой стране они живут — в стране победившего социализма и счастья

или в стране беззакония и репрессий. Их попытки осмысления происходящего (“Сталин ничего не знает, надо рассказать ему правду, и всё исправится”) поражают своей беспомощностью. Для арестованных, для тех, кто до ареста жил в мире сплошной ясности, не было никакого более или менее плавного перехода в мир мрака. Между светом и темнотой не пролегло никакой зоны сумрака. Туда из мира ослепительной истины попадали только неожиданно, вдруг. Из увлечённого созидания новой жизни — сразу в тюрьму, в число врагов народа.

XIV

Случай Клемперера

Теперь — случай из совершенно другой исторической эпохи. Германия 30-х годов XX века, времени прихода нацистов к власти. С рассмотренной выше историей этот случай объединяет то, что оба рассказа относятся к переломным эпохам, своего рода политическим “землетрясениям”, когда рушатся государства, вместе с ними для их жителей исчезает привычный мир, а нормальные человеческие связи подвергаются серьёзным испытаниям на прочность.

Виктор Клемперер, как мы уже говорили, автор известной книги “Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога”.

Профессиональный филолог-учёный, специалист по французской, итальянской и испанской литературе, Клемперер как еврей был уволен в 1935 году нацистами с должности заведующего кафедрой романистики Дрезденского высшего технического училища. С усилением нацистских преследований учёный был отправлен не в концентрационный лагерь, а “всего лишь” в один из дрезденских “еврейских домов”. В тех условиях это было везением. Содержавшиеся там евреи жили и работали под полицейским присмотром, в полутюремных условиях, но все же их положение было очевидно лучше положения узников концентрационных лагерей. Избежать концлагеря еврею Клемпереру удалось потому, что от него не отказалась его жена, чистокровная немка.

Все годы нахождения Гитлера у власти в Германии Клемперер тайком вел дневники, в которых он как профессиональный филолог записывал свои наблюдения над языком Третьего рейха, над стилем мышления и речи, господствовавшим тогда в нацистской Германии. Эти дневники и составили его книгу, интереснейший документ, уникальное свидетельство

того мрачного времени. По поводу общего замысла своих дневниковых заметок Клемперер пишет:

То и дело цитируют афоризм Талейрана: язык нужен для того, чтобы скрывать мысли дипломатов (и вообще хитрых и сомнительных личностей). Но справедливо как раз обратное. Пусть кто-то намеренно старается скрыть — только лишь от других или от себя самого — то, что он бессознательно носит в себе, — язык выдаст все. В этом, помимо прочего, смысл сентенции: *le style c'est l'homme*; высказывания человека могут быть лживыми, но его суть в неприкрытом виде явлена в стиле его речи*.

Книга захватывает с самых первых страниц. Вот только некоторые её темы. Клемперер рассказывает о стандартизации письменной и устной речи в нацистской Германии, об увлечении языка Третьего рейха аббревиатурами, о постоянном употреблении в положительном значении прилагательного “фанатичный”, о неразделении в ЛТИ (*Lingua Tertii Imperii*. — *Ю.П.*, то есть в переводе с латыни “язык Третьей империи”, или, как в русском переводе — “язык Третьего рейха”) устной и письменной речи:

В нем все было речью, все неизбежно становилось обращением, призывом, подхлестывающим окриком. ...Бедность ЛТИ связана не столько с тем, что каждому человеку для его высказываний навязывался единый образец, сколько с тем, то ЛТИ — избрав путь урезания — выражал лишь одну сторону человеческой сущности. Любой свободно функционирующий язык обслуживает все потребности человека. он служит как разуму, так и чувствам, он — средство сообщения и общения, он — беседа с собой и с Богом, просьба, приказ, заклинание.” Но ЛТИ “не знает различия между произнесенным и написанным словом: все — речь, все — общественность**.

Однако нас здесь интересуют не особенности ЛТИ, а другая, совсем не центральная тема дневников, которой посвящено всего несколько страниц в небольшой главе в начале книги. На этих страницах автор рассказывает историю своей дружбы с одним молодым человеком. Начинается эта глава так:

* Виктор Клемперер. Язык Третьего рейха. С. 19–20.

** Виктор Клемперер. Цит. соч. С. 34–35.

Самое первое слово, показавшееся мне специфически нацистским — не по своей внешней форме, но по употреблению его — и приставшее ко мне, связалось для меня с горечью от *первой потери друга, повинен в которой Третий рейх* (курсив мой. — Ю.П.)*.

Еще задолго до прихода к власти нацистов Клемперер подружился с одним молодым человеком, студентом Дрезденского высшего технического училища. Некий Т., выходец из бедной мелкобуржуазной семьи, только благодаря своим способностям к технике и математике, получив стипендию, смог поступить в высшее техническое училище. Окончив его, он занял престижную должность на заводе. Вскоре он подружился с Клемперером. Дружба их стала настолько тесной, что молодой человек вошел в дом Клемпереров почти на правах члена семьи. Супруги считали его чуть ли не своим приемным сыном. Как пишет Клемперер,

он рано женился, но наша сердечная близость ничуть от этого не пострадала. Никому из нас четверых и в голову не могло прийти, что она может когда-нибудь исчезнуть из-за различия в политических взглядах**.

Но со временем, когда в Германии всё большее распространение начал получать национал-социализм, Клемперер заметил, что его молодой друг стал всё больше попадать под влияние нацистской пропаганды. На вопрос о том, как он может поддерживать людей, которые Клемпереру отказывают в звании немца и даже человека, Т. мягко, видимо, стараясь не обострять отношения со своим старшим другом, отвечал, что нацисты — это рабочая партия, которая хочет добра “маленьким людям” (сам Клемперер, кстати, был левых убеждений и симпатизировал СССР). Разговоры насчет евреев служат якобы только пропагандистским целям, и как только Гитлер окажется у власти, у него появятся дела поважнее проклятий в адрес евреев.

Разрыв их дружбы, который позже все же случился из-за политики, произошёл, можно сказать, по инициативе самого Клемперера. Дело выглядит так, что профессор решил больше

* Там же. С. 58.

** Там же. С. 59.

не общаться с тем, кто стал действовать *таким вот* образом. Вот как этот случай описывает Клемперер:

Позднее — мы довольно долго не виделись — он позвонил и пригласил нас на ужин. Это было вскоре после того, как Гитлер стал канцлером. “Как у тебя дела на заводе?” — спросил я. “Прекрасно! Вчера был такой день! В “Окрилле” сидело несколько нахальных коммунистов. Пришлось организовать карательную экспедицию”. “Что, что?” — “Да ничего особенного, крови не было, просто поработали резиновыми дубинками, немножко касторки для прочистки мозгов. Вот и вся карательная экспедиция».

“Карательная экспедиция” — первое слово, которое я воспринял как специфически нацистское. Оно самое первое в словнике моего ЛП и самое последнее, что я услышал из уст Т. Я повесил трубку, даже забыв отказаться от приглашения*.

Как явствует из этого эпизода, автор книги и Т. никогда больше не виделись и между собой не общались. Мы ничего не знаем о том, что по поводу всего этого думал Т. Сам Клемперер о дальнейшей судьбе Т. ничего не пишет и ничего не предполагает по поводу того, какова была реакция Т. на разрыв отношений.

Ситуация выглядит так, что именно Клемперер оказался инициатором разрыва. Интересно попытаться понять логику его поступка. Ведь Т. был его близким другом, он воспринимал его почти как сына.

“Что, что?” — растерянно переспросил Клемперер, когда услышал от Т. о “карательной экспедиции”, и затем положил телефонную трубку. Их дружба прервалась даже не потому, что его молодой друг был одним из сочувствующих Гитлеру рядовых обывателей. Это Клемперер знал и раньше. Дело выглядит так, что Клемперер в момент телефонного разговора вдруг узнал что-то такое, в результате чего случился разрыв. Он произошёл как бы вдруг, неожиданно. “Как бы” — потому что между ними уже и до этого осложнились отношения, и момент телефонного разговора стал некой точкой бифуркации, после которой события приняли вот такой оборот.

* Виктор Клемперер. Цит. соч. С. 60.

Поступок, когда вдруг отказываются продолжать разговор, а с ним и прежние отношения — это даже не *ultima ratio** в запальчивом споре, потому что и в случае последнего довода всё-таки еще ждут последний (как бы последний) ответ от оппонента. Но этот разрыв, “разрыв по Клемпереру”, совершается молча. То, что Клемперер молча повесил трубку, — это не реплика в диалоге, пусть и самая последняя. Это его решительное окончание, внезапный обрыв. Клемперер уже не видел перед собой друга или даже оппонента, вторую сторону в диалоге. Перед ним вдруг не оказывается субъекта, которому еще можно что-то пытаться объяснять или с которым можно о чем-то спорить.

Разрыв в данном случае произошел даже не в результате словесного спора на политическую тему. Как мы видели, Т. старался в спорах вести себя мягко, не педалировать “еврейскую тему”. То есть он не стал, как наш персонаж из XI главы, киргиз по национальности, прямо доказывать своему русскому другу то, что Германия для немцев, хотя, конечно, даже снисходительное отношение к подобным речам для Клемперера уже выглядело подозрительно. Однако случилось так, что Т. стал *действовать* как нацист. Ведь он тоже участвовал в этой карательной экспедиции по “очистке мозгов нахальных коммунистов”. Несмотря на его аккуратное поведение в спорах с Клемперером, действие Т. само было говорящим, говорило само за себя. Это означало, что Т. стал субъектом нацистского политического действия.

В словах Т. я, правда, не стал бы спорить с определением коммунистов как нахальных. Их, тоже рвущихся к власти, можно было остановить, наверно, только силой. Однако сразустораживает хотя бы выбранный стиль речи. Само словосочетание “карательная экспедиция” означает, что военные меры прилагаются к невоенному населению, что его за что-то карают. Использование слов “карательный”, “кара” в политическом контексте обозначают устрашающий и демонстративный характер действий. Политическая кара должна превосходить деяние, за которое карают, быть показательно жестокой. Обозначаемое термином “карательная экспедиция” действие в

* Последний довод (лат.).

этом смысле носит тотальный характер. Оно своим демонстративным характером потенциально обращено абсолютно ко всем, кто мешает нацистам прийти к власти, кого они вообще не видят в будущей Германии, кому они “отказывают в звании немца и даже человека”. Значит, и сам Клемперер как потенциальный объект такого тотального действия, как во-первых, еврей и, во-вторых, человек левых убеждений, рано или поздно не станет исключением. Это действие видит себя как обращенное ко всем. Оно претендует на всеобщность, тотальный передел общественного Целого. Без этой претензии на всеобщность не будет самой этой тотальности действия. “Работа дубинками”, в которой Т. принял участие, имела прямое отношение к каждому жителю Германии, в том числе и к самому Клемпереру. Пусть субъект тотального действия, считающийся моим другом, все еще питает ко мне личную привязанность, симпатию. Пусть в разговорах со мной на политические темы он ведёт себя осторожно и мягко. Однако всё равно, ведь точно такое же действие другими его сторонниками рано или поздно будет направлено и против меня. Пусть субъектом подобного действия в будущем непосредственно против меня лично будет не мой друг. Это в отношении меня будут делать, или делают сейчас, или уже сделали другие его соратники. Важно то, что он стал с ними заодно. Он, возможно, делает сейчас в отношении других, таких же как я, людей *именно то*, что и его соратники уже сделали или только будут когда-нибудь делать и в отношении меня тоже.

Важная черта поступка Клемперера — непосредственность его реакции. Он не делал никаких умозаключений, не прикидывал, что если Т. повёл себя так-то, то это может привести к таким-то и таким-то последствиям для Германии. Когда занимаются логическими расчетами такого рода (мой хороший знакомый N. поддержал на выборах коммунистов, а они по-прежнему не отреклись от Сталина, значит, N. за “Гулаг” и тоталитаризм), то это означает, что на самом деле смысл и значение поступка не очевидны. В умозаключениях можно ошибиться. Когда же смысл поступка ясен, и истина относительно его смысла полностью себя в нем являет, не нужно делать никаких опосредующих умозаключений. Тут всё и так сразу ясно, без каких-либо логических выводов.

Другая важная особенность политического действия Т., помимо его тотальности, состояла в том, что он прибегает к насилию. То, что это политическое действие — действие насилия, отделяет его от “всего лишь” политических убеждений. С ним невозможно примириться, признать его право на существование, как можно терпеть иное мнение, пусть и радикально отличающееся от собственного.

Таким образом, Т. своим действием фактически в числе прочих “нахальных коммунистов” вычёркивает из общего им (пока ещё) отечества и своего старшего друга. Т. стал субъектом такой политики, в результате которой Клемпереру больше нет места в Германии. Как Клемпереру реагировать на то, что Т. выступает заодно вместе с теми, кто насильно вышвыривает его из Германии или даже хуже — физически хочет его уничтожить? Т., руководствуясь самыми высокими соображениями, “благодаря нации”, на самом деле первый перешагивает через дружбу с Клемперером, перечёркивает её. Ведь он действует заодно с теми, кто “отказывает Клемпереру в звании немца”. Вне зависимости от того, осознал он это или нет, он уже пожертвовал дружбой с Клемперером во имя “интересов отечества”, когда стал субъектом нацистской политики.

Но ведь друг — это тоже моя Родина. И если ради её гипотетических интересов жертвуют дружеской привязанностью, то этим, напротив, отечество разрушают. Сама постановка вопроса, что дороже — интересы отечества или интересы друга, — это свидетельство процесса идущего саморазрушения общего нам отечества.

Про Клемперера нельзя сказать, что он пожертвовал дружбой с Т. во имя интересов отечества или “из-за политики”. Перед ним этот вопрос вообще не стоял. Он разорвал отношения с Т., но это не было отказом от дружбы с ним во имя политических интересов, скажем, интересов Германии, как он их видел. Если попытаться схематично, по пунктам воспроизвести логику поступка Клемперера, его внезапное решение разорвать личные отношения с Т., то получается следующая картина:

Поступок Клемперера — это

1) непосредственная никаким логическим выводом реакция на

2) политическое действие,

а) которое имеет тотальный характер (то есть касается всех, и Клемперера тоже),

б) и опирается преимущественно на насилие.

После поступка Т., принявшего участие в карательной экспедиции, прежней, донацистской Германии для Клемперера больше не существовало. Недаром он пишет, что для него это была первая встреча с ЛТИ. Нацистская Германия тут явилась не в зародыше, не как собственное предвестие, а впервые как самостоятельное явление или феномен, со своим уже сформировавшимся языком и характером политических действий.

Но что дает право утверждать, что Т. стал субъектом именно тотального действия, затрагивающего всех, что оно не носило лишь частичный характер? Здесь важно то, что основным предметом книги является язык Третьего рейха. Т. не только что-то сделал в непосредственно физическом смысле, но и заговорил с Клемперером на нацистском языке. Его речь и его действие в этом поступке были увязаны в единое целое. Свое действие он описал на том языке, который Клемперер назвал языком Третьего рейха, ЛТИ. Именно употребленный Т. оборот речи “карательная экспедиция” в контексте маленького нацистского похода показал, что он думает и действует понацистски. Именно по поводу этого оборота Клемперер сказал, что это была его первая встреча с ЛТИ.

Словосочетание “карательная экспедиция”, как пишет Клемперер, показалось ему специфически нацистским “не по своей внешней форме, но по употреблению”. То есть слово тут сплетено с действием, которое оно обозначало, и с контекстом своего употребления. Эти слова были специфически нацистскими в той конкретной исторической ситуации. Клемперер поэтому столкнулся не просто с абстрактно неприемлемыми для него словами “карательная экспедиция”. Клемперер за этим оборотом увидел другую, полностью враждебную форму жизни, которая не оставляла ему, как и многим другим, места в Германии, вычёркивала из неё.

В связи с этим может вставать вопрос о границах языка вообще. Заключается ли язык только в произносимых или записанных словах? Существует ли язык и помимо слов, так сказать, язык вещей и поступков? Интересно, что автор книги

сам не может определённо ответить на этот вопрос. На протяжении всей книги Клемперер задается вопросом о границах языка. Скажем, на страницах своего дневника Виктор Клемперер спрашивает, включать ли в составляемый им словарь нацистского языка мячик со свастикой, который он увидел в магазине игрушек: “Вопрос о границах ЛТІ стал занимать меня постоянно”*

Интересно, что у первой встречи Клемперера с ЛТІ, которую мы описали, была некая “предвстреча”, своего рода предвестие наступающего нацизма. Во время одного киносеанса в июне 1932 года, как это было отмечено в его дневниках, перед художественным фильмом, на который они пошли вместе с женой, в кинотеатре показывали кинохронику, а в ней — парад караула президентского дворца. Парад был посвящен вступлению в должность рейхсканцлера Германии Франца фон Папена, активно поддерживавшего Гитлера и позже способствовавшего установлению в Германии нацистской диктатуры. Клемперер пишет:

За свою жизнь я повидал множество парадов — и в действительности и в кино; я знаю, что такое прусский церемониальный шаг... Но никогда прежде, и что поразительно, никогда впоследствии, ни на одном параде перед фюрером, ни на одной демонстрации в Нюрнберге я не видел ничего подобного тому, что было этим вечером. Солдаты вскидывали ноги так, что казалось, будто кончики сапог взлетают выше солдатских носов, это был единый рывок единой ноги, а в выправке всех этих тел, нет, единого тела, было столько судорожного напряжения, что движения словно застывали, как уже застыли лица, и весь отряд, несмотря на предельную его подвижность, производил вместе с тем впечатление безжизненности**.

Но больше всего вниманием Клемперера завладел даже не этот отряд, а тамбурмажор, шедший впереди:

Марширующий впереди прижимал к бедру левую руку с растопыренными пальцами, мало того, ища равновесия, он наклонился всем телом вперед, а правой рукой вонзал высоко в воз-

* Виктор Клемперер. Цит. соч. С. 43.

** Там же. С. 28.

дух тамбурский жезл, до которого, казалось, дотягивался носок высоко вскинутого сапога. Вытянувшись по диагонали, он парил в пустоте, монумент без цоколя, чудом державшийся на судороге, стянувшей его с головы до ног. То, что он проделывал, было не просто шагистикой, это был и архаический танец и церемониальный марш, а сам он сочетал в себе факира и гренадера. Похожую натянутость и судорожное выламывание можно было видеть в работах экспрессионистов, слышать в экспрессионистских стихах той эпохи, но в реальной жизни, в трезвом бытии трезвейшего города они поражали абсолютной новизной и заражали публику.

Клемперер пишет, что тамбурмажор и стал его первой встречей с национал-социализмом: “Здесь же я впервые столкнулся с фанатизмом в его специфической — национал-социалистической — форме; и впервые — через зрелище этой бессловесной фигуры — в мое сознание вторгся язык Третьего рейха (разрядка моя. — Ю.П.)”*. В сознание Клемперера ЛТГ, как ни странно, впервые вторгся посредством *бессловесной*, но в тоже время о многом говорящей фигуры. Фигура тамбурмажора говорила сама за себя, говорила без слов — на языке Третьего рейха. Так понимаемый язык — спрессованный во внешней (словесной или бессловесной, как фигура тамбурмажора или детский мячик со свастикой) форме опыт мышления и деятельности людей, их *мыследеятельности*. Столкнувшись с нацистской мыследеятельностью Т., у которого мышление и деятельность увязаны в единое целое поступка, выбрасывающего в том числе и его, Клемперера, из Германии, он и пошёл на прекращение отношений со своим бывшим другом.

Особенность нацистского политического языка при всей его политизированности состояла, как это ни парадоксально, в его “неполитичности”, в том, что он своей сущностью отрицал политику в греческом смысле. Его слово было обращено лишь к своим сторонникам, актуальным или потенциальным. Оно было мобилизацией, вербовкой, призывом, но никогда, за исключением угроз или приглашений капитулировать, не было обращением к иным политическим субъектам, никогда

* Там же. С. 29.

не участвовало в собственно политическом диалоге. Оно претендовало лишь на то, чтобы завербовать себе сторонников и сплотить их вокруг фюрера и партии. Характерно, что Гитлер в “Майн кампф” пишет о том, как почти каждое собрание его единомышленников в пивных заканчивалось дракой с противниками.

В силу своей агрессивности и глухости к миру нацистский язык был герметичен, полностью закрыт в себе. Никакой разговор на равных, который представляет собой неотъемлемую черту политики в греческом смысле этого слова, его средствами был невозможен. Он был возможен в той или иной степени на международной арене, поскольку Гитлеру приходилось всё-таки иногда и договариваться с правительствами других стран, но и то вопрос, не отступал ли тогда нацизм от своего аутентичного языка. Но внутри страны, в Германии никакого разговора на равных с оппонентами не могло быть в принципе.

Заключение

Любая идеология существует между двух полюсов, что создаёт внутреннее противоречие или напряжение, характерное в целом и для политики. Именно это противоречие в определённые моменты словно выталкивает из неё субъекта, заставляя “забывать” про политическое измерение, поскольку иначе, в его границах, разрешить это противоречие невозможно. Политика в конечном итоге не способна вместить *всего* человека, хотя и может захватить его до самозабвения. Ведь в ней решается, казалось бы, самое главное: в чём состоит справедливость и на чьей стороне правда. Но именно “забывание” политического тем субъектом, который уступил этому “выталкиванию”, допустил его до себя, порой позволяет лучше справиться с прямой задачей и заботой политики: *хранением мира*.

Всякая идеология претендует на устройство мира. Она думает, что знает, как именно должен быть устроен человеческий мир, совместная жизнь людей. Она уверена в своём знании. Идеология обращается к *целому* миру, претендует на то, что её рекомендации, хотя бы в потенции, годятся для всех людей. Подразумевается, что её правды должно хватить на всех, на целый мир. Она пытается отвечать ему своим, единственно верным способом. Поэтому любой идеолог, любой государственный деятель претендует на роль своего рода мастера или знатока справедливости.

Арена деятельности и борьбы различных идеологий, на которой должно развернуться их мастерство и знание, а также должна быть достигнута конечная цель их усилий — это государство, его правильное устройство. Государство — это воплощённая заявка на справедливый мир, на то, что этот вот, данный мир устроен правильно, и что его правильность тем са-

мым подходит и для остальных стран. Как писал в своём “Введении в философию права” В. Бибахин, “всякое национальное государство выступает потенциально как мировое”. Ведь справедливость, которую призвано воплощать собой государство, понимается не как частная или эгоистическая, а как всеобщая, отвечающая интересам всех людей. Любое государство претендует на то, что устроено по справедливости и что оно может служить образцом для всех остальных. Поэтому “в раннем, недолго длившемся, размахе большевиков, когда они хотели строить всемирный союз социалистических республик, была та правда, что всякое государство обязано быть настолько справедливым, чтобы этой справедливости, так сказать, хватило на целый мир”*. Та же интуиция вела французские революционные армии Наполеона или армии Александра Македонского, Древний Рим в его строительстве мировой империи и распространении на всей её территории римского права. За этим стояли, как пишет Бибахин, «сознание правоты предлагаемого образа жизни, полноты своего бытия».

Отсюда, в частности, проистекает напряжение и горячность политических споров и у нас, в нашей стороне или стране. Это, в своей основе, спор о справедливости, о том, что это значит, когда мир устроен справедливо, правильно.

Однако любой идеологии присущи границы, за пределами которых её заявка на всеобщую справедливость и правильное строение *целого* мира теряет свою силу, где её уже «не хватает» на *целый* мир. Она всё равно не сможет вместить его в себя. Поэтому универсальная справедливость, которая устроит всех, недостижима. Когда, например, про римских юристов отмечают, что они судили не только о том, что справедливо (*iustum*), но принимали во внимание и то, что полезно (*utile*)**, то за этим прагматизмом римской юриспруденции стояло сознание невозможности опоры в праве только на справедливость. Конечно, “полезное” желательно и само по себе, как то, что “необходимо для удовлетворения жизненных потребностей”***. Однако слишком часто принцип справедливости (“предоста-

* В. В. Бибахин. Введение в философию права. С. 34.

** М. Гарридо. Римское частное право: казусы, иски, институты. М.: Статут, 2005. С. 77.

*** Там же.

вить каждому своё”) оказывается неосуществим из-за невозможности надёжно определить “свое” для каждого так, чтобы каждый с этим согласился. Спор о “своём” может (и будет) длиться до бесконечности, и поэтому приходится прибегать к “пользе” как к стабилизирующему принципу, который должен учитываться правом. То же самое верно и для политики.

Тот, кто посредством идеологии, представлений о справедливом и несправедливом “замахнулся” на целый мир и не может в какой-то момент увидеть немощи и ограниченности своих представлений, того, что мир неуловим, шире любых человеческих планов и расписаний, рано или поздно перейдёт ту грань, за которой его идеология превратится в свою противоположность. Так сторонники либеральной идеологии, если она для них превращается в строго определённый и обязательный набор универсальных догм, будут либерально относиться лишь к своим единомышленникам, и крайне нелиберально — к носителям иных идеологий. Либерал, который считается сторонником свободы индивидуальных мнений, становится их гонителем, своего рода антилибералом. Стремление к свободе оборачивается несвободой других, потому что такой либерал принимает лишь только свой образ или способ мышления. И тогда, скажем, демократия — это власть демократов, как сыронизировали над либерализмом такого рода в так называемом “Кратком сетевом словаре либерального сверхчеловека”*.

Последовательная во всём идеология, которая тотальна и идёт “до конца”, изменяет своему исходному замыслу или импульсу — отвечать правде целого мира. Эта измена неизбежна, если хочешь всегда оставаться лишь в заданных ею границах. В этом заключён парадокс идеологии как таковой.

Также русская идеология “охранительства” изменяет своему исходному замыслу или импульсу хранения русского мира, если она начинает отрицать за некоторыми своими оппонентами саму их к нему принадлежность, объяснять их взгляды, например, лишь корыстной работой за западные гранты. Её тоже не хватает на *целый* русский мир, очень сложный, такой, какой он есть сейчас, включающий в себя в том числе и своих отрицателей. Я

* “Демократия, как непосредственно явствует из греческого происхождения слова, — власть демократов” (<http://rusref.nm.ru/indexpubvocab.htm>).

напомню ещё раз про комсомольского поэта Джека Алтаузена, который писал про Минина и Пожарского “Подумаешь, они спасли Рассею!// А может, было лучше не спасать?” и который погиб в 1942 году на фронте, спасая эту самую “Рассею”.

Мир создаёт различие субъектов и точек зрения, отношения и взаимная игра между ними. И всякое государство, существующее потенциально как мировое, всё же должно остаться национальным, чтобы не исчез сам мир (эта разница и игра различных перспектив). Поэтому, например, опасность идеологии глобализма и возможного мирового правительства состоит в создании иллюзии того, что мир наконец-то понят и истолкован единственно правильным образом. В едином мировом центре сосредоточатся все нити управления Землёй, и мир будет полностью просчитан и измерен так, что окончательно исчезнет сознание или ощущение его загадочности и неуловимости, неподвластности любым расчётам. Тем самым мир словно испарится, исчезнет. Но он на самом деле неуловим. Он слишком большой, чтобы уместиться в одну, сколь угодно широкую перспективу. Поэтому ему могут по-разному отвечать разные человеческие правды, и делать это они могут по-своему в разных обстоятельствах и в разное время. Текущность политики, смена политических убеждений часто объясняется тем, что меняется мир вокруг человека, и ему остаётся лишь пытаться успеть за ним. Так, например, известный российский публицист-государственник Михаил Леонтьев был поначалу радикальным либералом и начинал свою деятельность в перестроечной латвийской газете “Атмода”, которая стояла на антиимперских позициях. Теперь он отзывается о том периоде своей деятельности с сожалением, как о большой ошибке. И дело, конечно, не в том, что он поменял свои взгляды по каким-то прагматическим корыстным соображениям. Изменился мир вокруг, возникла новая игра сил, которая породила иную политическую позицию Леонтьева. Как он сам говорил, переломным моментом для его мировоззрения оказалась первая чеченская война.

Забывание об исходном импульсе идеологии, о том, что всё дело в поиске правды для целого мира, и о её неизбежных границах-ограничениях, из-за которых она до целого мира никогда не дотянется, порождает *фетишизацию* политических и идеологических форм. Фетишизация или обожествление выра-

жается в представлении, что те или иные политические и государственные формы и принципы абсолютны, что они сами по себе выражают *высшую правду*, которая может потребовать любой жертвы.

Такая фетишизация, правда, в разных вариантах, может иметь место при разных политических устройствах. Совсем недавно американская газета *The San Francisco Chronicle* в заметке от 31 июля 2008 года рассказала о десятилетнем американском мальчике, который сообщил полиции, что его мать занимается изготовлением фальшивых долларов*. Мальчик сам принёс в полицию образцы фальшивых денег. Женщина была арестована, но в тот же день выпущена под денежный залог. Примечательны одобрительные комментарии к заметке на сайте газеты рядовых читателей: (...this boy is my hero; Nice kid. I hope he does well in this world. He could grow up to be president. God help us; ...Good boy! Even a 10-year-old boy has moral integrity; ...Way to go, kid!;...I applaud this child and his courage. He absolutely did the right thing)**. Были, правда, и противоположные по смыслу отклики (*ungrateful little bastard*), но их было гораздо меньше на фоне одобрительных или нейтральных.

Получается, что доносительство на близких во имя блага государства и высшей справедливости характерно не только для сталинского Советского Союза. Оказывается, оно может иметь место и в современных демократических государствах с либеральной идеологией.

На ум тут же приходит, что эта история схожа с поступком Павлика Морозова, хотя тут есть и несомненные, казалось бы, различия. Всё-таки дело Павлика Морозова было политическим. Он фактически участвовал в гражданской войне. В Сан-Франциско же дело уголовное. Законопослушный мальчик сообщил об уголовном преступлении, которое действительно наносит вред всему обществу. Оно не связано непосредственно с политической борьбой противоборствующих партий.

Однако историю американского мальчика объединяет с делом Павлика Морозова то, что здесь снова вырисовывается,

* <http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/c/a/2008/07/31/BASS122K4K.DTL&feed=rss.bayarea>
** <<http://www.sfgate.com/cgi-bin/article/comments/view?f=/c/a/2008/07/31/BASS122K4K.DTL>>

снова даёт о себе знать в новых исторических условиях претензия на очередной вариант абсолютной идеологии: безусловная идея законопослушности в либеральном обществе, которая также не сомневается в себе и которой поэтому должно быть послушно всё остальное. Юридические законы согласно такому представлению имеют абсолютный статус, ведь они — совместное творение свободных людей, над которыми не властен никто другой кроме них самих. Поэтому достоин наказания любой, кто нарушает объединённую священную волю свободных людей. Более того, возможность пожертвовать близким человеком как бы входит в правила игры, поскольку она подчёркивает, оттеняет абсолютность и истинность данного политико-юридического порядка и стоящей за ним идеологии.

Естественно, что абсолютной идеологии в первую очередь мешает институт семьи как один из самых традиционных и консервативных. Она претендует на власть над умами всех. Она требует, чтобы общество стало совершенно прозрачно, совершенно просвечиваемо её “светом”. Семья же покоится на вне-рациональных, уходящих в спасительную тьму началах. И про Павлика Морозова, и про американского мальчика можно сказать, что они вполне себе незамутнённые создания в смысле совершенной прямолинейности и сплошной ясности их умов.

Впрочем, стоит отметить, что и Павлик Морозов доносил на отца, который уже ушёл из семьи, и про американского мальчика позже уточнили в другой газете, что он живёт отдельно от своей матери, что он тоже из неблагополучной в этом смысле семьи. Таким образом, нельзя сказать, что это только абсолютная идеология разрушает семью. Скорее разрушение семьи как института идёт вместе, рука об руку с претензиями абсолютной идеологии на господство, они питаются энергией друг друга. Это две стороны какого-то единого процесса.

В то же время человеческий мир всё-таки нуждается в заботе, он не устроится сам по себе. Поэтому не получится избавиться от политической заботы, хотя бы по той причине, что иначе мир, так и не став раем, может превратиться в ад, хаос. И без идеологии вообще, как проекта устройства мира, политика невозможна. Таким образом, имеется реальное противоречие: неизбежность заботы о мире через проект его устройства, и в то же время невозможность устроить мир на ос-

новании проекта. *Conditio humana** — неизбежность противоречий. И человек должен уметь *выносить* эти противоречия. Он должен словно нести их на себе без фальшивого их примирения или устранения путём принятия одной половины противоречия и отбрасывания второй его половины.

Значит, если устранить, отменить идеологию и политику нельзя, то дело заключается во введении дополнительных поправок, условий, которые позволят сохранить память об изначальном импульсе идеологии и обращения к политике: соответствовать правде целого мира, который как Целое — неуловим и непредсказуем. Поэтому эти дополнительные условия должны корректировать потенциальную тоталитарность идеологического мышления, оставить в мышлении незанятое идеологией место для непредсказуемости и свободы мира. Без этих дополнительных поправок политическая забота о мире приведёт к его разрушению.

Про одно из таких условий или дополнительных поправок к политике мы и пытались говорить на протяжении этой книги. Это — необходимость хранения личных связей, чтобы политическая забота о, так сказать, “большом” мире не привела к разрушению мира “малого”. Ведь без второго мира не то что не будет и мира первого, но не будет мира вообще. Разрушение “малого мира” по политическим причинам, а не просто из-за хода времени — это знак беды для мира “большого”. Это значит не то, что распался совершенно незначительный из-за его малочисленности на фоне большой политики круг людей, а то, что распадается мир уже в самой своей сердцевине, в своём средоточии.

Память об этом условии не даст незаметно для самого причастного к политике лица превратиться в свою противоположность, когда либерал начинает выглядеть как своего рода антилиберал, а охранитель — как разрушитель. Через сбережение “малого” мира вокруг себя и в самом себе охранитель действительно останется консерватором, хранителем мира. Также и либерал, если он научится мириться со своими нелиберальными друзьями и их политическими взглядами, действительно будет свободным человеком, открытым миру и разнообразию его перспектив.

* Условия человеческого существования (лат.).

Оглавление

Предисловие	4
I. Живой Журнал и виртуализация политики	19
II. Введение в проблему	28
III. Еще один казус как указание на те же вопросы	43
IV. Политика, дружба и мир	46
V. Гражданская война и проблема распада родственных связей в советской литературе	73
VI. Революционное сознание и мир	85
VII. Аристотель о дружбе. Виды дружеских отношений	117
VIII. Политическая дружба и гражданское общение у Аристотеля	131
IX. Государство-семья и государство-полития в современной России	151
X. Что же тогда будет с паровым отоплением?	170
XI. Политические взгляды и “безнравственность”	190
XII. Свобода отечества или друг?	206
XIII. Цицерон, Брут и Цезарь: общественное благо и оборотничество	225
XIV. Случай Клеппера	238
Заключение	249

Юрий Пуцаев

ПОЛИТИКА И ДРУЖБА

Корректор *Л. Бусуек*
Компьютерная верстка *О. Козак*

Подписано в печать 19.11.2008. Формат издания 60x84/16.

Печ. л. 16. Тираж 1000 экз. Заказ №

Московская школа политических исследований

Россия, 123104 Москва, Большой Козихинский пер., 7/2, офис 30.

Факс: (7499) 500-49-90; E-mail: msps@msps.su; <http://www.msps.ru>