

НИКОЛА КЪЯРОМОНТЕ

ПАРАДОКС ИСТОРИИ

ПАРАДОКС ИСТОРИИ

НИКОЛА КЪЯРОМОНТЕ

ПАРАДОКС ИСТОРИИ

Стендаль, Толстой, Пастернак и другие

перевел с английского
Михаил Буранов

EDIZIONI AURORA
Firenze
1973

Original Publishers: WEIDENFELD AND NICOLSON
5 Winsley Street London

© Nicola Chiaromonte

tipografia sanpiodecimo - via etruschi, 7/9 - roma

Никола Кьяромонте родился в южной Италии, окончил Римский Университет. Его ранние работы посвящены философии и литературе, а также театру и кино. В 1934 году из-за своей антифашистской деятельности Кьяромонте вынужден был оставить Италию и уехать во Францию. Во время гражданской войны в Испании он сражался на стороне республиканцев в Интернациональной бригаде. В 1941 году он уехал из Италии в Соединенные Штаты, где прожил несколько лет, сотрудничая в таких серьезных журналах, как «Партизан ривью», «Политикс», «Нью рипаблик», «Нейшн». По возвращении в Италию он ведет отдел театральной критики в либеральном еженедельнике «Иль Мондо». С 1956 по 1968 годы Кьяромонте вместе с Иньяцио Силоне является редактором культурно-политического ежемесячника «Темпо презенте» и одновременно сотрудничает в журналах «Инкаунтер», «Диссент», «Прёв», «Меркур» и «Дер Монат». В 1959 году он публикует сборник очерков о драматургии под названием «Ля ситуационе драматика». В последние годы жизни, будучи критиком еженедельника «Эспрессо», он работал над книгой «Современная тирания». Никола Кьяромонте умер в январе 1972 года.

ОТ АВТОРА

Мысль написать эту книгу возникла совершенно случайно. В 1952 году в бытность в Париже меня занимал вопрос, почему социализм — самый привлекательный для мыслящих людей социальный эксперимент, направленный к осуществлению принципов справедливости и свободы в Европе — потерпел крах с началом Первой мировой войны. И как получилось, что событие сокрушило идею? Ведь социализм был именно сокрушен войной, которой он не смог успешно противостоять. Победа большевизма наглядно продемонстрировала крушение социализма, ибо, как с самого начала было ясно Розе Люксембург, большевики смогли прийти к власти, лишь отбросив принцип демократии в социализме.

Среди книг, прочитанных мною по этому вопросу, был роман Роже Мартена дю Гара «Семья Тибо», незаслуженно преданный забвению как «вышедший из моды». Я прочел последнюю часть этого романа под названием «Лето 1914», когда она впервые увидела свет незадолго до Второй мировой войны. Снова перечитал ее в 1952 году, на этот раз с целью решить волновавший меня тогда вопрос. В результате у меня накопилось множество заметок, в которых смутно угадывался на него ответ. Вернулся я к этим заметкам по прочтении эссе Исаии Берлина «Еж и лиса», как мне кажется, наиболее яркого и содержательного из всех прочих эссе, посвященных взглядам Льва Толстого на историю.

Не кто иной, как Берлин, заставил меня четко осознать, что дело вовсе не в крахе социализма. Главная проблема — это верить или не верить в Историю с большой буквы. Именно этот вопрос был кардинальным для Толстого в романе «Война и мир», а вовсе не оценка роли Наполеона в исходе той или иной баталии. Тогда же мне пришла в голову мысль, что вера в Историю, которая была доминирующей в прошлом веке, осталась таковой и в нынешнем. Во всяком случае, замены ей все еще нет. И я обратился к толстовскому шедевру, чтобы докопаться до истинного смысла «Войны и мира». Результатом явилось эссе, опубликованное в двух номерах «Темпо презенте», итальянского литературного ежемесячника, выходившего под редакцией Иньяцио Силоне и моей вплоть до 1968 года.

Я продолжал размышлять обо всем этом и, написав свое эссе о Толстом, увидел связь между его мыслями о «мире и войне» и темой «Лета 1914». Одни и те же проблемы в различном контексте. Проблемы, касающиеся значения исторических событий и отношения личности к этим событиям. Более того, и у Толстого, и у Роже Мартена дю Гара выдвигается концепция, опрокидывающая исторический взгляд на действительность. Это — концепция фатализма. Так уж случилось, что безграничная вера людей в свою способность управлять ходом событий каким-то образом привела, так сказать, к возрождению древнего образа Судьбы.

Та же тема затрагивается и в романах Андре Мальро, который пробует раскрыть роль судьбы в сознательных попытках человека уничтожить буржуазно-либеральное общество и установить рациональный марксистско-ницшеанский порядок. Проблема, поставленная

Мальро, в сущности, та же, что ставилась Толстым и дю Гаром, хотя у Мальро точка зрения на эту проблему и на ее решение иная. А в общем, то и другое у него расплывчато и двойственно в духе времени. Эти соображения заставили меня полностью переработать и значительно расширить большое эссе, которое я когда-то поместил в американском журнале «Партизан ривью» (1948 г.).

Потом долгое время я этой теме не касался, хотя она и продолжала занимать меня. В 1966 году меня пригласили вести курс лекций по литературной критике в Принстонском университете в США. И я подумал, что мои работы о Толстом, дю Гаре и Мальро могут послужить основой для отдельного произведения. Летом 1966 г. я переработал в английском варианте мои эссе прежних лет. Месяцы, проведенные в Принстоне, оказались для меня новым стимулом к завершению работы над книгой, которую я вынашивал так долго.

Эссе «Фабрицио в битве при Ватерлоо», с которого книга начинается, а также эссе, посвященное Пастернаку, и заметки о нынешнем веке ложной веры, которыми книга заканчивается, имеют целью затронуть и другие стороны проблемы, привлекавшей мое внимание в течение многих лет.

Читатель вправе спросить, почему я предпочитаю художественную литературу теоретическим исследованиям в качестве материала для анализа взаимоотношения между историей и личностью, а также для рассмотрения причин возрождения концепции фатализма в мире, внешне столь преданном идеалам прогресса. Ответ прост. Только через художественную литературу и мир воображаемого дано нам постигнуть кое-какие истины из личного опыта. Любой другой подход даст нам нечто чересчур отвлеченное и обобщен-

ное. Цель этой моей книги — осветить в различных контекстах вопрос об отношении людей к историческим событиям. Полагаю, что смогу это сделать, только опираясь на ту особенную разновидность исторической правды, отражением которой остается художественная литература, а точнее, великая художественная литература девятнадцатого века, честно и прямо заявившая о своем стремлении дать истинную, а не официально-одобренную историю личности и общества.

ФАБРИЦИО В БИТВЕ ПРИ ВАТЕРЛОО

В марте 1815 года, прослышав о возвращении Наполеона с Эльбы, семнадцатилетний герой романа «Пармская обитель» Фабрицио Вальсерра маркиз дель Донго оставляет родной дом, чтобы следовать за Наполеоном в Париж, вступить в доблестное императорское войско и сражаться с его врагами за свободу Европы и Италии, короче говоря, чтобы принять участие в пышном наполеоновском спектакле.

Начав свой путь с берегов озера Комо, Фабрицио через Швейцарию добирается до Парижа. Там, по словам Стендаля, «он каждое утро бежит во двор Тюильри, видит, как Наполеон делает смотр войскам». «Герой наш, — продолжает Стендаль, — воображает, что всех французов, так же как его самого, глубоко волнует крайняя опасность, угрожающая их родине». Так проводит он дни свои в тревожном ожидании, а вечера — в компании «чрезвычайно приятных и обходительных молодых людей, еще более восторженных, чем он, и за несколько дней очень ловко выманивших у него все деньги». И Фабрицио решает покинуть Париж и вступить в ряды армии.

Но как только пылкий юноша прибывает в батальон, расположившийся лагерем на бельгийской границе, его арестовывают как шпиона. Он проводит в тюрьме тридцать три дня и выходит на свободу благодаря жене тюремщика, которая за сто франков дает ему мундир, снятый с убитого гусара. В гусарской форме

Фабрицио продолжает свой путь в поисках подвигов и славы.

«Это было накануне сражения при Ватерлоо», — сообщает автор. Впервые в жизни Фабрицио слышит гул отдаленной канонады. На следующее утро он знакомится с маркитанткой, которая сопровождает его на передовые позиции. Неожиданно путь ему преграждает труп, лежащий поперек дороги. «Пуля попала около носа и вышла наискось через левый висок, отвратительно изуродовав лицо. Один глаз не был закрыт. Это была ужасная для него минута: он действительно был близок к обмороку». Грохот орудий приближается. Фабрицио, все еще сопровождаемый услужливой, ласковой маркитанткой, покупает настоящего боевого коня и едет теперь верхом. «В эту минуту пушечное ядро ударило наискось в шеренгу ветел, и Фабрицио с любопытством смотрел, как полетели в разные стороны мелкие ветки, словно срезанные взмахом косы... Фабрицио все еще восторженно вспоминал любопытное зрелище, как вдруг, пересекая угол широкой луговины, на краю которой он остановился, проскакали всадники: несколько генералов, а за ними — человек двадцать гусаров».

Опустив поводья, Фабрицио скачет вслед за кавалькадой. «Через четверть часа по нескольким словам, которыми перебросились гусары, скакавшие рядом с ним, он понял, что один из генералов — знаменитый маршал Ней. Фабрицио был на седьмом небе от счастья, но никак не мог угадать, который из четырех генералов — маршал Ней». Грохот орудий становится оглушительным. «Признаемся, — говорит Стендаль, — что в нашем герое было в эту минуту очень мало геройского. Однако страх занимал в его чувствах второе место; неприятнее всего было слышать этот грохот, от кото-

рого даже ушам стало больно». Однако по прошествии некоторого времени ему удастся отличить маршала Нея среди других генералов. «Он с детским восхищением смотрел во все глаза на знаменитого “князя Московского”, — храбрейшего из храбрых».

Вдруг все поскакали галопом. Через несколько мгновений Фабрицио увидел, что шагах в двадцати от него вспаханная земля вся шевелится самым диковинным образом. Борозды пашни были залиты водой, а мокрая земля на их гребнях высоко взлетала черными комьями. Фабрицио взглянул на эту странную картину и снова стал думать о славе маршала. Позади раздался короткий крик: упали с седла двое гусаров, убитых пушечным ядром... «Ах, наконец-то я под огнем! — думал Фабрицио. — Я был в бою! — твердил он удовлетворенно. — Я теперь настоящий военный»... Наш герой понял, что земля взмetyвается со всех сторон комьями из-за пушечных ядер. Но сколько он ни вглядывался в ту сторону, откуда прилетали ядра, он видел только белый дым — батарея стояла далеко, на огромном расстоянии, — а среди ровного, непрерывного гудения, с которым сливались пушечные выстрелы, он как будто различал более близкие ружейные залпы; понять он ничего не мог...

Фабрицио обращается к стоящему рядом сержанту: «Сударь, я первый раз присутствую при сражении. Скажите, это настоящее сражение?».

Да, это настоящее сражение, и происходит оно на настоящем поле брани. И наконец появляется неизменный победитель сражений — сам Наполеон, скачущий галопом со свитой генералов и кирасир. Но Фабрицио, чувства и зрение которого притупились от

коньяка, выпитого им, чтобы подавить ужас при виде того, как у раненого солдата отрезают ногу, не способен отличить императора от остальных всадников. Молодой человек в отчаянии: «Фабрицио страстно хотелось догнать императорский эскорт и включиться в него. Какое счастье по-настоящему участвовать в войне вместе с таким героем! Ведь он именно для этого и приехал во Францию». Но теперь уже он чувствует себя настолько связанным с солдатами, которых встретил всего несколько часов назад, что предпочитает остаться. И тут ему приказывают слезть с коня, которого отдают оставшемуся без коня генералу. Такое унижение, а также насмешки солдат приводят его в полнейшее уныние: «Так, значит, война вовсе не тот благородный и единоклубный порыв сердец, поклоняющихся славе, как он это воображал, начитавшись воззваний Наполеона?».

Разочарованный до крайности, он еще к тому же голоден и устал. Съев корку хлеба, брошенную ему солдатом, Фабрицио неожиданно встречает приветливую маркитантку, которая помогала ему в самом начале его военных испытаний. Он забирается к ней на повозку и засыпает крепким сном. «Ничто не могло его разбудить — ни ружейные выстрелы, раздававшиеся около самой повозки, ни бешеный галоп лошади, которую маркитантка изо всех сил нахлестывала кнутом: полк весь день был убежден в победе, а теперь, внезапно атакованный целой тучей прусской кавалерии, отступал, точнее сказать, бежал в сторону Франции».

Первой подоспела кавалерия Блюхера, а не Груши. Когда Фабрицио просыпается, битва при Ватерлоо уже закончена. Драма Наполеона завершилась, прежде чем Фабрицио успел понять что к чему. «Я должен сражаться, — решает Фабрицио, — наконец-то я по-насто-

ящему буду драться, убивать неприятеля!» Он делает выстрел, и кавалерист в синем мундире падает с лошади. Возможно, что он убил врага. Картина, раскрывающаяся перед его взором — на самом деле не что иное, как окончательный разгром доблестной армии Наполеона. «Точно бараны бегут», — простодушно говорит Фабрицио. Разгром и отступление превращаются в бегство и неразбериху, когда низшие больше не подчиняются высшим. Единственное сражение, в котором Фабрицио посчастливилось участвовать, — это стычка с семью французскими гусарами, которые прорывались на мост, охраняемый наименее воинственным, но зато наиболее ревностным солдатом, когда-либо созданным писательской фантазией.

Вот какой рисовалась в глазах Фабрицио дель Донго — во второй, третьей и четвертой главах романа «Пармская обитель» — битва при Ватерлоо, событие, которому суждено было стать последним актом в грандиозном спектакле, разыгранном Наполеоном на подмостках Истории.

Эта картина Ватерлоо не дает сколько-нибудь цельного представления о великой битве, ибо она не оживлена духом единства и связностью. Ватерлоо в глазах Фабрицио — это битва, которой не существует; она совершенно естественно распадается не только на внешне бессвязные, хотя, возможно, и направляемые Провидением эпизоды, но также на совершенно отрывочные столкновения, встречи, мимолетные порывы и впечатления героя. Фабрицио, поглощенный мечтами о славе и своем историческом величии, неизменно стремится придать эпический размах каждому эпизоду своей одиссеи, каким бы прозаическим, нелепым и бессмысленным этот эпизод ни был. Но в конце концов он вынужден признать поражение. «Он понял, что

заблуждался относительно всего, что произошло с ним за последние два месяца», — замечает Стендаль мимоходом.

Наполеон! Тот самый Наполеон, каким он представлялся в сводках *Grande Armée*¹, столь жадно читаемых Фабрицио и Жюльеном Сорелем («Красное и Черное»), — этого Наполеона не существует; великой эпопеи тоже не существует, даже самой истории не существует. Существуют лишь отдельные происшествия, отдельные лица, мимолетные впечатления и — что очень важно — юношеская иллюзия об эпопее Наполеона. К этому надо добавить бесчисленное множество так называемых реальных фактов.

Стендаль дает нам все это почувствовать самым непосредственным образом через наивность Фабрицио, которая, если заглянуть глубже, есть не что иное, как та же наивность Кандида, Тома Джонса-Найденыша, Николая Ростова и моцартовского Керубино. Этой наивности с беспощадной иронией неизменно противопоставляется ничем не прикрытая грубая реальность, воплощенная в образах людей, в вещах и обстоятельствах. Прелесть романа в том, что хотя Стендаль показывает душевные порывы Фабрицио лишь в виде его мечтаний, иллюзий и заблуждений, раскрывая суть происходящего в отрывочных и бессвязных эпизодах, он, тем не менее, заставляет нас относиться с симпатией к этим мечтаниям, иллюзиям и абсурдным поступкам своего героя. Невольно веришь, что падения и взлеты этой юной души заключают в себе высшую истину. Более того, именно в этих мечтах и заблуждениях, в этой ничем не победимой и смешной наив-

¹ Великой Армии (франц).

ности нашего героя следует искать главный смысл всего романа.

Для Стендаля суть истины и основной смысл — во встрече и столкновении души человека с событием, в их конфронтации, всегда принимающей более или менее абсурдную форму. Неожиданное появление трупа, лежащего поперек дороги, комья земли, разбросанные во все стороны неведомой силой, кавалерист в синем мундире, выбитый из седла шальной пулей — все это признаки нелепости, заложенной уже в самом событии, каким оно представляется его свидетелю. Своим пристальным, пронизательным, почти жестоким взглядом Стендаль распознает в этой нелепости единственно интересующую его реальность — «беспокойный дар, именуемый «душой», — источник столь многих нелепостей и заблуждений». Именно на такой реальности сосредоточил он свое внимание, изображая этот дар как бы с чувством облегчения и противопоставляя его будничному существованию, всегда равнодушному, если не враждебному.

Различие между порывами души и будничной реальностью не менее глубоко в обычной жизни, чем на войне. Ибо реальная жизнь, в которой господствует погоня за наживой, голый расчет (как у трезво мыслящего графа Моска и маркиза де ля Моль) и прикрытое блесками мещанство, — враг всякого непосредственного действия, всякого движения души. И все же, если бы всего этого не было, действительность перестала бы быть действительностью. Обоюдоострая ирония Стендаля является результатом четкого, внимательного и трезвого осознания этого факта. Он не щадит ни юношеских порывов, ни житейской мудрости. Первые обречены на гибель при столкновении с реальностью, вторая может быть достигнута лишь

путем отказа от естественных чувств и свободных действий, то есть продажей души. Можно ли вести двойную игру с жизнью? Это — заблуждение, и оно всегда приводит к трагическому концу, что и случилось с Жюльеном Сорелем.

Что касается битвы при Ватерлоо и ее исторического значения, то мнение Стендаля по этому поводу содержится в его примечании к «Пармской обители»: «Подумать только, что было бы, если бы Наполеон победил при Ватерлоо! Исчезли бы либералы, так что бояться было бы некого. Император произвел бы на свет второе издание монархии и сделал бы ее столь *полезной*, что она продержалась бы еще целое столетие; но в наше время короли по наследству могут царствовать, лишь сочетаясь браком с дочерьми его маршалов, многие из которых просто ничтожества...». Ничего похожего на мифического Наполеона, распространяющего революцию на всю Европу и воплощающего антимещанство, в которое верили однажды юные герои Стендаля, да и сам он.

Подлинный Наполеон Стендаля, в случае победы при Ватерлоо и восстановления своей власти, не преминул бы насадить по всей Европе монархии наподобие монархии Луи Филиппа, типичного буржуазного короля, столь презируемого Стендалем. «Исчезли бы либералы, так что бояться было бы некого», — иронизирует Стендаль. Ирония бьет по слишком легковесному выводу о том, что либералы, не задумываясь ни на секунду, поддержали бы «новый порядок» Наполеона. Она не покидает Стендаля, когда он говорит о *faits accomplis*¹ или о чьем-либо успехе; нельзя ждать ниче-

¹ совершившихся фактах (франц.).

го, кроме прозы и скуки, от «реальности» и «жизни как она есть».

Потерпев поражение, бесстрашный вождь и блестящий стратег Наполеон получил венец от немудрствующих лукаво, поддающихся минутным порывам героев Стендаля. Но другой Наполеон, в роли императора-победителя, был виновником прихода новой эры — эры посредственностей. В его царствование молодых людей вынуждали делать выбор между открытым эгоизмом и утаиванием своих мыслей — тогдашняя разновидность векового иезуитства, ставшая модой во время и после Реставрации. Если Наполеон, будучи императором, сумел бы укрепить свою власть, он бы лишь укрепил мещанское сословие, с которого сняли путы еще в день его коронации в Соборе Нотр Дам. То, что Стендаль отдавал себе в этом полный отчет, видно из восклицания, которое он приписывает в своей книге «Жизнь Бонапарта» офицеру, присутствовавшему на этом изощренно помпезном зрелище: «И ведь столько людей шло на смерть, чтобы только помешать нам увидеть снова всю эту красоту!»

Отказ Стендаля поверить в Историю как в религию — а такая вера все больше проникала в сознание представителей культуры его времени — имел корни более глубокие, чем это показалось Толстому, когда он с восторгом прочел первые главы «Пармской обители». Ирония Стендаля одним ударом сбросила историческое событие с его величественного пьедестала и сорвала с него ритуальный покров. Описывает ли Стендаль экстаз Фабрицио при виде комьев земли, летящих во все стороны под воздействием какой-то неведомой силы во время битвы при Ватерлоо, показывает ли он в «Красном и Черном», как Жюльен застаёт Епископа Безансонского репетирующим перед зеркалом благословение

паствы, его спокойная искренность не оставляет ничего от ходячего мнения, будто поступки людей имеют какой-то смысл, кроме чисто внешнего. «Вот так и бывает в жизни, — как бы говорит Стендаль, — и за внешним — ничего нет, кроме еще одной фикции, еще одного эпизода». Автор сводит любое происшествие к чему-то непосредственному или непосредственно воспринимаемому, и это даже не отрицание (Стендаль не спорит, он высмеивает), а скорее простое неприятие всерьез тезиса о том, что события имеют рациональную (причинную) связь друг с другом. Рационализм уместен лишь в том случае, когда события подгоняются под какую-нибудь схему концепций, имеющих абстрактную структуру, необходимую для придания этим событиям единого значения. Но при этом следует полностью игнорировать специфику того самого события, «истинный» смысл которого упорно стремятся обнаружить. Только в эфемерной, непостоянной сфере эмоций Стендаль усматривает некий порядок или упорядоченную последовательность, но это явно не рационализм.

Автор «Пармской обители» верит в то, что он пишет, не более, чем в то, что пишут историки; ибо его роман явно выходит за рамки обыденной жизни, а равновесие в нем между вероятным и невероятным весьма неустойчиво. Это относится и ко многим другим романистам (пожалуй, ко всем великим: от Филдинга до Диккенса, от Бальзака до Толстого), но Стендаль отличается тем, что он отдает себе отчет в этом, знает, что дает волю воображению и произвольно пускается в путь по им же самим созданным лабиринтам. Цель его творчества — не отражать действительность, как в «зеркале» (имеется в виду неудачная метафора «зеркало на большой дороге», предложенная

Стендалем в «Красном и Черном» для определения романа), а вскрывать расхождения между так называемыми реально существующими фактами и иллюзиями невинного и чистого сердцем человека.

Для Стендаля реальны только чувства. Молодость — отличительная черта его героев — в данном случае лишь способность полностью отдаваться во власть эмоций и быть ими обманутым. Граф Моска, например, хотя он и не молод, но обладает этой способностью. Чувства — источник истины и того, пусть небольшого, счастья, что может дать нам жизнь. «Реальность», в которой герои Стендаля пытаются проложить себе дорогу, есть не что иное, как паутина социальной лжи. Это-то и есть настоящая реальность, поскольку лицемеры и проходимцы, знающие, как играть в игру земной удачи, прикрывают эту ложь, чтобы отнять у честных людей шанс на выигрыш. Эта ложь реальна, поскольку Фабрицио дель Донго, Жюльен Сорель и Люсьен Левен (герой романа того же названия) вынуждены верить в нее, раз уж они не прочь пользоваться ею в своих интересах, как это делают проходимцы. Занятно, что образ Наполеона, который эти герои носят в сердце, на деле оказывается двуликим. Юный гений, безошибочно разоблачающий интриги и уловки старых самодовольных заговорщиков, сам, оказывается, хитрец и обманщик, типичная «избранная личность», которая покоряет наш мир, используя подлость и низменность его к своей выгоде и оставаясь глухим к его добродетелям. Так, этот двуликий Наполеон становится мифом, легендой для своего современника, ибо воплощает в себе сильнейшее его стремление переделывать мир в соответствии с собственными идеями.

Сам Стендаль едва ли верит в этот меф. Но он, естественно, полагает, что его героям следует прини-

мать на веру всякие домыслы общества, а если они хотят добиться земных благ, им нужно с чисто наполеоновской силой воли скрывать от посторонних взглядов беспокойный дар, именуемый «душой». В то же время мы должны помнить, что Жюльен Сорель, самый «наполеоновский» из всех персонажей, созданных Стендалем, изображен весьма наивным молодым человеком, приносящим себя в жертву старомодному идеалу.

Если бы юные герои Стендаля и в самом деле верили в небылицы, которые они притворно принимали, в самом деле стали бы ловкими пройдохами, им тоже пришлось бы спуститься в темное царство «скуки», «холода» и «пошлости», по терминологии Стендаля. Но это не мешает Стендалю считать их «простодушными», «робкими», «глупыми», «смешными» и «слабыми». Если бы он не считал их такими, ему пришлось бы признаться в тех же заблуждениях и принять за чистую монету всю эту смесь наивных иллюзий и приукрашенных фактов, которая делает его героев столь «беспомощными» на войне, в мирских делах и в любви. Но это не значит, будто создатель Жюльена Сореля считает, что мир скучных мещан и пройдох — единственно реален или что движения духовного начала находятся в заранее predetermined гармонии с законами, управляющими нашим миром. Если бы он так считал, то двойственность, столь характерная для его героев, не была бы такой явной, такой бросающейся в глаза и вместе с тем такой привлекательной.

Особый дар Стендаля кроется в его умении легко и весело балансировать на самом краю парадокса, который исключает правдоподобие не только событий и людей в окружающем мире, но также чувств и фантазий внутреннего мира человека. Для него «реальны»

лишь столкновение этих двух миров и комедия ошибок, возникающая в результате. В такие моменты мы видим чистую юную душу, которая старается приспособиться к действительности, но которую ожидают одни разочарования. Реальность для Стендаля — это то, что ускользает из рук и обманывает душевные порывы, то, что мешает мечтам сбыться, либо позволяет им сбыться, но не вовремя и не к месту. Реальность — это неразрешимая дисгармония личности с окружающим ее миром.

Увлеченный происходящими событиями, Стендаль не только не может поверить в их рациональный ход, он отказывается представить себе само существование рациональности в мире, кроме как в умствованиях какого-нибудь *esprit de sérieux*¹ — политического ли, буржуазного или церковного...

Конечно, битва при Ватерлоо, которую наблюдал и которой управлял (или думал, что управляет) Наполеон, представлялась Фабрицио совсем в ином свете. Точно так же и приключения, пережитые Фабрицио, нельзя сравнивать со смертельной схваткой солдат с врагом, тех самых солдат, что посмеиваются над Фабрицио. В свою очередь и эта схватка не идет в сравнение с битвой, которую ведет маршал Ней, или с той схваткой, которую наблюдает маркитантка, оказавшая Фабрицио столько неоценимых услуг. Битва при Ватерлоо состояла из всех этих эпизодов плюс бесчисленное множество всяких других. Она стала и роковым событием, знаменовавшим конец наполеоновской империи. Стендаль, побывавший с *Grande Armée* в Москве и видевший войну с гораздо более близкого расстояния, чем Фабрицио видел Ватерлоо, глубоко осозна-

¹ серьезного мыслителя (франц)

вал всю эту бесконечную множественность и конечное единство.

И все-таки, что же такое эта множественность и это единство, как не головокружительная игра зеркал, лабиринт нескончаемых перспектив, которые друг друга преследуют и одновременно как бы сливаются в единый образ? Признать этот факт значило бы признать, что мы существуем в других людях, а они — в нас. И это не иллюзия, а реальность. Стендаль остро ощущает и понимает, что жить — значит иметь смелость проникать в мир отраженных образов и миражей, которыми кишит жизнь, и в этом источник его иронии. В сущности, его героев, да и его самого (что видно из его автобиографических высказываний) просто ошеломляет почти невероятная способность проникать во внутренний мир других людей.

Стендаля однажды назвали *maître d'énergie*¹. Действительно, он и его герои мечтают преодолеть иллюзии, порожденные эмоциями, приобрести житейскую мудрость усилием воли и быть героями в мире, где господствует посредственность. Однако мечты не только неизменно влекут за собой разочарования и неудачи, но и испытывают на себе язвительные уколы автора. Последний верит в их осуществимость не более, чем в мечты своих героев о славе, при всей своей симпатии к этим героям. Если и есть чему поучиться у Стендаля, так это не тому, как владеть своими чувствами, как стать знатоком житейских дел и уверенно шагать по жизни. Мудрость Стендаля в другом — в способности, не теряя присутствия духа и сохраняя объективность, действуя как бы со стороны, справляться с ситуацией,

¹ воплощением динамизма (франц.).

в которую вас поставила жизнь, и играть в игру, где, по выражению Ницше, все карты подтасованы.

Стендаль учит нас отнюдь не эгоцентризму, который он провозгласил своим кредо; он учит нас давать беспощадную оценку заблуждениям, в которых повинны наши чувства («Фабрицио понял, что заблуждался во всем»), и всяким небылицам, которыми полон окружающий нас мир. Самый важный урок из тех, что преподает нам Стендаль, — это урок скептицизма.

С такими добрыми намерениями и такой иронией, как у Стендаля, просто невозможно представить себе, что «сказка станет былью» или что придет счастливый конец краткой повести, именуемой человеческой жизнью, или, тем более, поверить в то, что мы обязаны воздать должное тому императиву эпохи Стендаля — «максимальные блага для максимального числа людей», — который так любил высмеивать писатель.

Что же остается такому скептику, кроме как удалиться в личную жизнь? «Я не знаю, кто я. Но я прекрасно знаю, что приносит мне боль и радость, или что я люблю и что ненавижу», — говорит Анри Брюлар. Сказано не так уж много. Но в пользу Стендаля и его героев говорит тот факт, что они никогда не принимали заповеди современных им иезуитов, которая закликает человека: «взять себя в руки и не замечать того, что ясно, как Божий день», как пишет Стендаль в «Пармской обители».

Одни люди, подобно Стендалю, не могут не замечать того, что происходит вокруг, другие во что бы то ни стало хотят видеть то, чего нет.

В мае 1861 года (через сорок шесть лет после того, как Фабрицио дель Донго устремился на поле битвы у Ватерлоо, став лишь участником ряда случайных

происшествий) Виктор Гюго, пребывавший тогда в зените славы, совершил туда паломничество, чтобы представить себе фатальную битву во всем ее величии. Это ему удалось, о чем можно судить по описанию сражения в романе «Отверженные».

Главное отличие в описании одного и того же события у Гюго и у Стендаля заключается в том, что для Стендаля эта битва как нечто целое не существует, а если и существует, то ее просто невозможно постичь. Тогда как для Гюго она не только *должна* существовать, но и должна иметь подобающий ей размах великого исторического события. Для Фабрициудель Донго эта битва как единое целое не существует просто потому, что он — ее непосредственный участник и, как таковой, способен видеть лишь те фрагменты битвы, в которые сам в данный момент вовлечен. Автор «Отверженных» видит перед собой все сражение, как на ладони, в виде законченного и теперь воскрешенного в памяти события. Для него битва при Ватерлоо до отказа насыщена драматизмом, битва, которой по воле Бога и Истории суждено было ознаменовать собой конец великого Наполеона.

В восемнадцати главах романа «Отверженные», посвященных Ватерлоо, Виктор Гюго широкими мазками живописует историческую картину всех важнейших этапов битвы: здесь и наполеоновский план сражения, и атака кирасир маршала Нея на пехоту Веллингтона у Монт Сен-Жан, и то, как Блюхер опередил Груши — поворотный момент во всем сражении. И, конечно же, тут еще и многочисленные рассуждения Гюго о Ватерлоо в плане историческом и идеологическом, которые, в конечном счете, оказываются сутью всего повествования.

Гюго далек от утверждения, будто битва представ-

ляла собою последовательную смену четко разграниченных этапов, управляемых полководцами, которые видят и учитывают все до мельчайших деталей. Наоборот, с самого начала он подчеркивает роль случайности. «Если бы в ночь с 17 на 18 июня 1815 года не шел дождь, — пишет он, — то будущее Европы было бы иным. Несколько лишних капель воды сломили Наполеона». Однако для Виктора Гюго, жреца Истории, возведенной им в религию, было вполне естественно сослаться на Провидение, окропившее поле брани роковыми каплями воды. «Провидению оказался нужным лишь легкий дождь; достаточно было тучи, пронесшейся по небу, вопреки этому времени года, — резюмирует он, — чтобы вызвать крушение целого мира». Разумеется, такой мистический взгляд на историю, как на коллективный тяжкий труд, приближающий человечество к его цели, постоянно требует вмешательства какого-нибудь провиденциального случая или случайного Провидения.

В самом деле, если верить автору «Легенды веков», ход истории и провиденциален и в то же время не избавлен от случайностей. История для него — нечто похожее на поэму-сказку, слагаемую неким божеством, представляющим из себя что-то среднее между Богом из Ветхого завета и Мировым духом Гегеля (и это логичнее, чем кажется на первый взгляд). Итак, сражение в целом управляется у Гюго неумолимой рациональностью, но эта рациональность складывается из непредвиденного. «Во всякой битве всегда есть что-то общее с бурей», — говорит Гюго и добавляет: «Нечто необъяснимое, нечто божественное...»

Тогда возникает вопрос, не сводит ли это «нечто необъяснимое» к нулю саму рациональность и не превращает ли это фатальное событие в нагромождение

случайностей, в запутанный клубок predetermined ситуаций и превратностей судьбы, среди которых одному Богу или Мировому Духу дано понять, где причина, а где следствие.

Виктор Гюго не отрицает этого, но продолжает верить, что как ход сражения, так и его исход подчинены таинственному, могучему и вездесущему Провидению. Он поэтому еще больший мистик в истории, чем Гегель. Ибо Гюго полагает, что случайности заранее вплетены в планы Провидения и что ими можно воспользоваться для придания ситуации особого драматизма. Для Гегеля же случайность — это лишь проявление действительной Разумности, ошибочно абстрагируемое от общего хода событий.

Гегелевская философия истории уже предварялась во взглядах первых просветителей. Так, в своих «Размышлениях о причинах величия римлян» Монтескье писал:

«Не случай правит миром... Движение истории происходит в силу общих закономерностей... и все случайности зависят от этих закономерностей. И если *случайность во время сражения*, то есть частная закономерность, вызвала гибель государства, наверняка существовала некая общая закономерность, которая *привела к неизбежной гибели* данное государство в результате одного сражения. Одним словом, *преобладающая тенденция влечет за собой все частные случайности*».

Это рассуждение представляется вполне понятным и здравым, однако привязанные к нему концепции не менее запутаны, чем те, на которых Гегель строит свою философию истории. Природа и действие «общей зако-

номерности», которая как бы по мановению некоего высшего Разума связывает случай и «частную закономерность» в единое целое (а на деле сводит их к нулю), — понятие абстрактное, как для Монтескье, так и для Гегеля. Стоит упомянуть, что самый знаменитый ученик Гегеля Карл Маркс в своих рассуждениях по этому вопросу недалеко уходит от Монтескье или даже от Виктора Гюго. В письме от 15 апреля 1871 года к Кугельману Маркс рассматривает роль элемента случайности в истории следующим образом:

«В истории все было бы слишком легко и просто, если бы можно было сознательно начать борьбу при наиболее благоприятных условиях. Но история была бы чем-то весьма мистическим, если бы «случайности» не играли в ней никакой роли вообще. Эти непредвиденные случайности являются естественным проявлением общего хода эволюции, и их результат в конце концов уравнивается другими случайностями. Но ускорение и замедление этого хода во многом зависит от таких случайностей...».

У Маркса, как и у Виктора Гюго, случайностям отведена определенная роль в истории. Однако роль эта затем упраздняется и ликвидируется «общим ходом эволюции», причем предполагается взаимное сведение на нет одной случайности другой случайностью. Как Гегель, так и Монтескье объясняют этот процесс, исходя из постулата, что существует некий высший непостижимый Разум.

По Виктору Гюго жестокая Случайность, а также божественная Воля привели к разгрому кавалерии маршала Нея. Его передовые эскадроны, оказавшись вдруг перед Охайнским рвом, бросаются туда и несутся во

весь оппор, а последующие цепи всадников их растаптывают. Это не случайность, а неизбежность, которая вместе с другими неизбежностями решает исход гигантского сражения. Гюго выражает эту мысль следующими словами: «Мог ли Наполеон выиграть это сражение? Мы отвечаем: нет. Почему? Был ли тому помехой Веллингтон? Блюхер? Нет. Помехой тому был Бог».

Несмотря на высокий стиль, это не пустая риторика. Звонкими фразами Гюго выражает здесь наивную веру в Историю, характерную для посленаполеоновского периода. Таким приемом он стремится влиять на огромные массы людей и возбуждать их эмоции. «Если речь идет о роке, — провозглашает Гюго, — этом загадочном обвиняемом, то мы судим его, как судит народ — этот простодушный судия». Таким языком пристало говорить не художнику слова, а священнослужителю, принявшему на себя миссию посредничества между Богом и людьми.

Итак, именно Бог, а не Веллингтон или Блюхер, помешал Наполеону одержать победу при Ватерлоо. Именно Бог-История, Мировой Дух или, попросту говоря, «Бог» Виктора Гюго неустанно устраивает и переустраивает за людей их дела. Вот так навязывает он свои неумолимые законы всему ходу истории.

«Победа Бонапарта при Ватерлоо не входила больше в расчеты девятнадцатого века. Подготавливался другой ряд событий, где Наполеону уже не было места. Немилость рока давала о себе знать задолго до того.

Пробил час падения этого необыкновенного человека.

Чрезмерный вес его в судьбе народов нарушал общее равновесие. Его личность сама по себе значила больше, чем все человечество в целом. Этот избыток

жизненной силы человечества, сосредоточенной в одной голове, целый мир, представленный, в конечном итоге, мозгом одного человека, стал бы губительным для цивилизации, если бы такое положение продолжалось. Наступила минута, когда высшая неподкупная справедливость должна была обратить на это свой взор...

На императора вознеслась жалоба небесам, и падение его было предрешено.

Он мешал Богу.

Ватерлоо отнюдь не битва. Это изменение облика всей вселенной».

Невозмутимая напыщенность Виктора Гюго заходит слишком далеко, чтобы над ней смеяться; и, кроме того, за громовыми восклицаниями чувствуется экзальтация пророка, стремящегося передать людям откровение, полученное из уст самого Бога. Выраженные им мысли настолько хаотичны и противоречивы, что не поддаются никакому анализу. На страницах «Отверженных» и «Легенды веков» Гюго просто излагает страстным голосом декламатора ту оптимистическую концепцию истории, которая была в его время общепринятой. Непоследовательность его мыслей отражает внутреннюю непоследовательность, заложенную в самой концепции культа Истории, с той лишь разницей, что, изложенная на жаргоне мистиков, она не столь очевидна для большинства читателей, как в изложении Гюго.

Самое важное, по мнению Гюго, в поражении Наполеона — это то, что оно соответствует закону истории, предрекающему неизбежный поворот в ее течении, когда дела людские достигают определенной точки развития. Этот закон — «высшая, неподкупная справед-

ливость», впоследствии опошленный исповедниками диалектического подхода к истории, — воспринимается Гюго как сила, использующая отдельные личности в своих целях и уничтожающая их, когда они перестают ей служить. А фразы, вроде «избыток жизненной силы человечества, сосредоточенный в одной голове» и «целый мир, представленный мозгом одного человека», не являются ли они более понятным вариантом Мирового Духа, которого Гегель узрел на поле боя у города Иены? Подобно проповедникам эволюционного развития истории прошлого и нынешнего веков, Гюго придает большее значение закону, нежели человеку, независимо от того, называется ли этот закон Богом, Мировым Духом или диалектическим процессом, которому предстоит привести человечество к достижению цели, назначенной ему судьбой.

Такая точка зрения требует ответа на ряд нелегких вопросов. Кто и что такое Наполеон — гениальная личность или самый большой честолюбец на свете, всесильный вождь или слепое орудие высшей воли? Как понимать затеянные им войны, одержанные победы, понесенные поражения и его окончательный крах? С чего они начались и чем закончились? Что значат все эти события на самом деле? Вместо того, чтобы оставаться такими, какими они кажутся в момент их осуществления, они становятся этапами определенного процесса, конечная фаза которого являет собой «сдвиг на боевом фронте вселенной», то есть новую стадию борьбы, побед и поражений под предводительством какого-нибудь нового честолюбца?

Если рассматривать человеческую Историю под этим углом зрения, то отдельный ее герой становится одновременно и воплощением некой абстрактной идеи и в то же время существом из плоти и крови, которому,

как и каждому смертному, присущи ошибки, удачи и неудачи. А катастрофы, переживаемые миллионами людей, становятся лишь эпизодами одного красочного исторического спектакля, и постичь их смысл возможно, лишь досмотрев до конца последний акт. То есть живая и сложная человеческая История низводится до некоего символа, и только.

Что же, спрашивается, всё это значит? Гюго дает на это тот же ответ, что и историки. История человечества есть процесс, освященный религией, и в то же время он мирской. История — это результат усилий воли каждого из нас; кроме того, она направляется перстом Божиим и хотя таинственными, но рациональными законами Прогресса. «Прогресса во имя чего?» — спросим мы. — «Да во имя Прогресса же!»

Виктор Гюго заключает свое рассуждение о битве при Ватерлоо весьма логичным вопросом: «Следует ли считать Ватерлоо событием положительным?» Ответ его легко предвидеть: «И да нет», — как того и требует диалектика. Поскольку битва при Ватерлоо явилась в конечном счете мстью монархии той революции, которую наполеоновские пушки распространили по всей Европе, и поскольку исход битвы означал восстановление принципа священной власти королей, следует считать ее злом. С другой стороны, она есть добро, ибо, как пишет автор «Отверженных»: «Если империя была деспотической, то королевская власть в силу естественной реакции должна была по необходимости стать либеральной, и невольным следствием Ватерлоо, к великому сожалению победителей, явился конституционный порядок. Ведь революция не может быть побеждена до конца; будучи предопределенной и совершенно неизбежной, она возникает снова и снова». А на вопрос «Что такое революция?» Гюго отвечает

просто: «Если вы желаете уяснить себе, что такое революция, назовите ее Прогрессом; а если вы желаете уяснить себе, что такое Прогресс, назовите его Завтра. Это Завтра неотвратимо творит свое дело и начинает его с сегодняшнего дня».

Смысл сегодняшней жизни надо искать в завтрашней, то есть в завтрашнем дне Истории, о котором день сегодняшний дает весьма смутное представление. В этой формуле есть что-то пророческое, но зато она удивительно верно передает оптимистическую веру в Историю, веру в предопределенную гармонию между человеческими чаяниями и ходом событий, в ту веру, которая, сводя подлинную жизнь к ее отражению, откладывает на потом раскрытие ее глубинного смысла. А такой взгляд отрицает смысл человеческой жизни.

Страстный оптимизм Гюго удержал его, однако, от подобного заключения. В представлении Гюго и других благородных мыслителей его времени Бог Истории не только глубоко враждебен всякой установившейся власти, но и ведет человечество уверенной рукою по пути к «Лучшему».

Когда миновало время Гюго, стало очевидно, что человечество бешеными темпами мчится отнюдь не к «Лучшему», а к «Худшему». И казалось, что у людей нет иного прибежища, кроме как верить все в ту же Историю, в диалектику, в успешность человеческих усилий, иначе говоря, верить во всемогущество силы, в бесконечное продолжение войн, в завоевания и честолюбие полководцев. И за всем этим мерещилось видение Прогресса, который порождал уже не надежды, а страх.

И вот тут-то культ Истории терпит окончательный крах. Если Бог не есть Бог добра, он тогда не Бог. А История, которая не обещает ничего, лишена всякого смысла.

ТОЛСТОЙ И ПАРАДОКС ИСТОРИИ

Благодаря Тургеневу Флобер был одним из первых в Европе, кто прочитал «Войну и мир». Он то и дело прерывал чтение возгласами «радости и восхищения», но иногда и приходил в ужас. «Как он повторяется и как он философствует!» — пишет он Тургеневу в том же письме, в котором превозносит толстовский могучий дар изображать действительность.

Художник, а «философствует»! Флоберу, аскету «чистого искусства», это казалось скандальным. Более скандальным даже, чем взгляды социальных реформистов, вроде Прудона, с их требованиями использовать идеи с «максимальной пользой для максимального числа людей». «Философствуя», Толстой не просто нарушал каноны натурализма, он, что хуже всего, преступил «мораль» художника, как ее понимал и как ей следовал Флобер. Флоберу и в голову не пришло, что в историческом романе рассуждения об истории могут быть, по крайней мере, так же уместны, как в «чистом» романе «Воспитание чувств» довольно скучные описания путешествия из Фонтенбло в Париж Фредерика Моро и его любовницы, некой Марешаль, заимствованные, как нам теперь известно, из путеводителя с расписанием дилижансов того времени и из научных трактатов о природе Фонтенбло.

Восклицание Флобера могло бы послужить эпиграфом ко всему тому, что с тех пор написано о Толстом: «Хотя художник он и великий, но идеи у него либо путанные, либо ложные, либо просто неприемлемые, а возможно, и то, и другое, и третье». От адептов «чистого

искусства” до большевиков такое отношение к Толстому было господствующим.

В своем сжатом и содержательном эссе «Еж и лиса», опубликованном в 1953 году, Исая Берлин убедительно доказывает, что подобного рода суждения просто игнорируют факты и, прежде всего, ту серьезность, с которой Толстой относился к проблеме Истории. Толстой начал думать над этой проблемой, когда ему было немногим более 20 лет. Он записал в своем дневнике: «Написание подлинной истории современной Европы достойно того, чтобы посвятить этому всю жизнь». Не в меньшей степени, чем Гегель, не в меньшей степени, чем историки-позитивисты и историки-идеалисты его времени и последующего периода, Толстой рассматривал Историю как единственно возможную область отыскания истины. Смысл жизни, причины событий и человеческих поступков следовало искать не в рассуждениях метафизиков, а в конкретности исторических фактов, в конкретности опыта, накопленного как личностью, так и обществом с течением времени.

«Подобно Марксу, — пишет Берлин, — Толстой ясно осознавал, что, поскольку история есть наука, должна существовать и возможность открытия и формулирования истинных законов истории, которые в сочетании с данными непосредственного опыта сделали бы предсказания будущего (и реконструкцию прошлых событий) настолько же реальными, как, скажем, предсказания в области современной геологии и астрономии. Но он смотрел дальше и глубже, чем Маркс и его последователи, понимая, что этого так и не удалось достигнуть, и со своей обычной, доходящей до фанатизма искренностью заявлял, что нет никаких перспектив на

достижение этого и в будущем. Толстой пришел к выводу, что если бы такое было возможно, то человеческая жизнь в том виде, как мы ее понимаем, прекратилась бы. Он считал, что «если позволить разуму всецело управлять человеческой жизнью, то сама возможность жизни, как стихийной деятельности и свободного волеизъявления, была бы уничтожена».

Однако еще раньше Толстой стал сомневаться в возможности найти истину в Истории. В 1852 году, когда ему было двадцать четыре года, в письме, цитируемом Берлиным, будущий автор «Войны и мира» выражал свое неверие в такую возможность в довольно резком тоне. Так, Толстой писал, что История — это просто коллекционирование небылиц и ненужных подробностей. Кому интересно, например, что вторая женитьба Ивана Грозного на дочери Темрюка состоялась 21 августа 1562 года, а четвертая — на Анне Алексеевне Колтовской, в 1572 году? С другой стороны, когда историки пишут, что после 1560 года Иван Грозный превратился из мудрого и добродетельного царя в выжившего из ума и жестокого тирана, не полагается даже задаваться вопросом, почему так произошло.

Таким было его мнение об историках-позитивистах. Что касается идеалистов, склонных объяснять исторические события общими рассуждениями и универсальными причинами, то в них Толстой был еще более разочарован. У них, как он говорит, можно найти серьезный и подробный анализ различных религиозных, философских и политических концепций, обусловивших те или иные события, однако, когда они сталкиваются с конкретными историческими событиями, например, с войной 1812 года, они невольно описывают ее, как событие, порожденное некой властью и

безапелляционно утверждают, что она началась по воле Наполеона.

Короче говоря, Толстой не отрицает за историком права перечислять факты (хотя и не более, как он считает, одной сотой процента всех фактов, составляющих историю народов) в хронологическом или систематическом порядке, а также права строить объяснения, исходя из определенной идеологии. Он утверждает, что история не выполнила своей задачи, которую историки и философы девятнадцатого века считали основной: излагать факты и события абсолютно конкретным, точным языком. Толстой приходит к весьма нелестному для историков выводу о том, что новая история подобна глухому, отвечающему на вопросы, которых ему не задают, и наоборот, не отвечающему на те, что ему задают. С одной стороны, история глазами историков — нереальная или основанная на мифах; с другой, сама жизнь — история глазами личности и общества. А между ними — непроходимая пропасть, как и должно быть между воображаемым и действительным.

Этот скептицизм Толстого породил мысль написать «Войну и мир». Целью романа было показать иррациональность истории, отражаемой как в превратностях судьбы его героев, так и в походах целых армий. Несомненно, этот титанический труд вдохновлялся также честолюбивым замыслом написать «подлинную историю» русской кампании Наполеона. Роман мыслился не только как исторический, но и как роман об Истории. История и судьба личности в Истории — это то истинно важное и великое, что привлекло внимание Толстого-художника и вдохновило его.

Нельзя не согласиться с тем, что от Стендаля до Бальзака и Флобера с его «Воспитанием чувств» — все великие романисты девятнадцатого века пытаются раск-

рыть основные закономерности той социальной (то есть исторической) среды, в которой оказываются их герои. Однако историческое событие (коллективная драма), даже если оно и играет важную роль, скорее есть лишь эпизод в одиссее (или в «воспитании чувств») самого героя, нежели главная тема повествования или авторских рассуждений. В «Войне и мире» же одиссею Пьера Безухова или князя Андрея (ограничусь лишь главными героями) невозможно отделить от исторической драмы и от вопроса «Почему?» Почему события происходят так, а не иначе? Почему люди поступают так, а не иначе? Какова причина событий? Какая сила гонит армии с места на место и решает исход сражений? Острота этих вопросов как раз и придает эпический характер «Войне и миру», делает ее героев, так сказать, «шире и больше жизни». Взять хотя бы управляющего имением Ростовых — когда он входил в комнату, последняя, как пишет Толстой, сразу как бы уменьшалась в размерах.

В своем эссе Исайя Берлин подчеркивает тот факт, что философские проблемы, связанные с темой «Войны и мира», неотделимы от мироощущения автора. Толстой хотел передать чувства и страсти своих героев, но ограничиться этим ему казалось немыслимым, неестественным, равносильным изображению жизни вне времени и пространства. «Ибо это, — пишет Берлин, — означало бы отказаться от описания *того*, что существует, почему и как *оно* возникает и потом исчезает, означало бы отвернуться от *этого* и подавить в себе желание узнать, как люди живут в обществе и какое влияние оказывают они друг на друга, а на них — среда».

В этом смысле для Толстого писать художественное произведение было все равно, что писать Историю, а писать Историю означало — отражать извечный кон-

фликт между историческими событиями и общественной средой, с одной стороны, и врожденным стремлением личности к совершенству, которое ее вдохновляет, — с другой. Дойти до самой сути дела, не увлекаясь психологическими нюансами, — вот цель Толстого-романиста.

Цель «Войны и мира» — показать, «что же происходит на самом деле», показать истинную взаимосвязь между каким-либо фактом из жизни героя и каким-либо глобальным историческим фактом. Здесь-то Толстой и обнаруживает фатальную двойственность бытия. На одной стороне — мир, реальная жизнь отдельных людей, состоящая из смены различных чувств, порывов и повседневных событий. На этом фоне действительности такие исторические события, как войны, битвы, решения правителей, кажутся не имеющими ни смысла, ни логики, ибо они не вытекают прямо из «нормального» существования людей и не имеют сколько-нибудь четкой связи с их обычными побуждениями. На другой стороне — История, великое движение, которое увлекает личности и целые народы за собой, словно они полностью подчинены ему. Истинную причину великих движений Истории не удастся раскрыть ни личности, непосредственно вовлеченной в эти движения, ни историку, наблюдающему извне. Можно лишь сказать с уверенностью, что, по имению Толстого, события определяются некой властью, которая доминирует над всем и над всеми, от Наполеона до простого солдата.

В этом смысле следует рассматривать хорошо известное отличие Наполеона, который ищет активных действий, от Кутузова, который их не ищет. Кутузов ближе к истине, поскольку видит в происходящем неотвратимую силу, побуждающую людей к действиям

и которую не следует пытаться направлять или укрощать; скорее следует подчиняться ей, чтобы извлекать пользу из ее, так сказать, приливов и отливов. Если, однако, отношение Кутузова к событиям и их фатальности более разумно, чем у Наполеона, то он все же не монопольный носитель истины в романе, а просто мудрый полководец, тогда как Наполеон слишком самонадеян. Единственный образ в «Войне и мире», в котором удивительно просто отражена самобытная смиренная правда, — это Платон Каратаев, чья мудрость — в безропотном подчинении судьбе. Пьер Безухов восхищен Каратаевым и чуть ли не боготворит его, но это не мешает ему, как и Толстому, задавать самому себе вопросы.

Столкнувшись с противоречием между присущей людям интуитивной потребностью в свободе действий и тем, что крупные исторические события (когда воля многих подчинена воле и власти одного человека) должны определяться общими закономерностями, Толстой пытается найти из него два выхода. Во-первых, полагает он, несмотря на явные трудности, можно собрать полную информацию о факторах, определяющих историческое событие. Вторая, более существенная возможность заключается в предположительном существовании некой истины и мудрости, стоящих куда выше любой реальной истины в мире конкретных исторических действий.

Что касается первой возможности, то Толстой считает необходимым уметь «интегрировать бесконечно малую величину» для объяснения исторических событий, иными словами, найти закономерность, обусловившую и насморг Наполеона накануне Бородина, и диспозицию его войск, и все бесчисленные удачи и неудачи на поле боя, составляющие реальность сраже-

ния, причем без априорного определения степени важности того или другого факта. Берлин отмечает, что такое решение было уже предложено Бергсоном (добавим — и Прустом), который попытался воссоздать «реально происходящее» как бы изнутри. Но это дело безнадежное, ибо, если даже и возможно учесть все бесконечное множество фактов, составляющих событие, то все равно по своей природе они качественно различаются между собой, будучи явлениями человеческой жизни, а не условными математическими данными. «Интегрирование» не может быть рациональным, поскольку неизбежно возникает стремление «интегрировать» в соответствии с какой-нибудь конкретной мыслью или интуицией. Более того, потребовалось бы учитывать ту самую необходимость, которая обнаруживается, хотя и не объясняется, благодаря огромному числу непредвиденных событий.

Еще более острым оказывается противоречие, обнаруженное Толстым при его попытке примирить восприятие людьми войны и восприятие ими мира и найти ту оптимальную мудрость, которая была бы в согласии с естественной природой вещей. Для этого русского писателя, замечает Берлин, лишь частная жизнь отдельных людей, состоящая из чувств, страстей, мыслей и «естественных» взаимоотношений, есть реальность. Общественная жизнь и история — понятия для него отвлеченные, если не ложные. Сфера частной жизни, однако, тоже иллюзорна. Именно тем, что в частной жизни человеку ведомо ощущение стихийного порыва и свободы, объясняется следующий факт: когда человек сталкивается с коллективной драмой — с Историей, то будь он главнокомандующим, простым солдатом или историком, он не способен признать необходимости, управляющей волей людей и находящейся за

пределами всякой логики. Ему мешает как раз чувство собственной свободы, реальность его побуждений и планов. «Естественная» жизнь личности есть ее единственная неоспоримая собственность, в то время как вершители войн, подобные Наполеону (а также вельможи, копошащиеся у царского трона и замкнувшиеся в своей непомерной гордыне и спеси), живут в отвлеченной и «искусственной» среде. «Естественная» жизнь, однако, не только не объясняет драму Истории, но делает ее лишь более загадочной. Она ничего нам не говорит о том, что за сила проявляется в передвижении народов, в военных катастрофах и в исходе сражений. Она даже не объясняет нам, где, в каких тайниках человеческой души рождается, например, воинственный пыл, который заставляет юного Николая Ростова, опьяненного жаждой славы (столь же эфемерной, сколь и абсурдной), скакать галопом в одиночку на неприятеля. «Естественная» жизнь — просто не та область, где следует искать истину. Если человек, переживший исторические потрясения вообще чему-нибудь научился, он знает, что истину нельзя объяснить, исходя лишь из эгоистических побуждений; для этого надо признать ту силу, ту власть, ту неумолимую неизбежность (и ничем невозмутимое спокойствие), перед которыми эти побуждения просто бледнеют.

Об этом и думает князь Андрей, когда он, раненый, лежит на поле сражения под Аустерлицем: «Ничего, ничего нет верного, кроме ничтожества всего того, что мне понятно, и величия чего-то непонятого, но важнейшего». А в конце романа и Пьер Безухов обретает душевный покой: «Он не умел прежде видеть великого, непостижимого и бесконечного ни в чем... Теперь же он выучился видеть великое, вечное и бесконечное во всем... и радостно созерцал вокруг себя вечно изменя-

ющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь».

Исходя из анализа мыслей Толстого об Истории, Берлин рисует драматический образ человека, который, чувствуя свою раздвоенность, восстает против более подлинной половины своей натуры: он «по природе был лисицей, но думал, что он еж». Этот образ заимствован Берлиным из Архилока, сказавшего: «Лисица знает много разных вещей, а еж — лишь одну, но важную». Осознавая многое очень остро, Толстой не мог оставаться спокойным, пока не понял той «одной важной вещи», которая действительно имела для него значение.

Одаренный от природы «почти чудодейственной силой воплощать в художественных образах все богатство и неповторимость человеческой личности», Толстой в своем неустанном стремлении к абсолютному «устраняет из своих произведений все, что не подгоняется» под весьма общую и весьма простую схему. В этом, по мнению Берлина, корень глубочайших противоречий Толстого.

С тем, что у Толстого имеются противоречия, согласиться нетрудно. Он боролся с противоречиями в самом себе и в своем мировоззрении до последнего дня жизни. И в «Войне и мире» он скорее вскрывает, нежели разрешает, антиномии, заложенные в рационалистическом подходе к истории. Но то, что его противоречия и антиномии были следствием его желания быть тем, чем он не был, кажется мне спорным.

Конечно, если согласиться с большинством критиков идей Толстого об Истории и допустить, что он хотел, в пику историкам и философам, выдвинуть собственную философию истории, которой, как известно, он так и не нашел, то напрашивается вывод:

он в самом деле пытался стать тем, чем он не был. Если же допустить, что главное в его рассуждениях — это тот аргумент, при помощи которого он вскрывает антиномии (а с ними сталкиваемся и мы, когда претендуем на знание закона, управляющего событиями), то в этом случае трудно себе представить, чтобы стремление к Абсолюту увело Толстого в ложную сторону.

Начать хотя бы с того, что между толстовским ощущением неповторимости любого предмета, любого существа и его жаждой ясно видеть мир в целом (что лишь подчеркивает богатство и разнообразие этого мира) нет как будто никакого противоречия. Он был, прежде всего, в своей собственной догматической манере, врагом догматизма и интеллектуального снобизма. Он резко критиковал в своих рассуждениях и разоблачал с помощью художественных образов господствовавшую в девятнадцатом веке идею, согласно которой человек способен открыть подлинные законы истории и тем самым оправдать свою претензию быть универсальным творцом, управляя событиями и *делая* Историю. Воплощением этого бесцеремонного притязания был для него Наполеон, этот «Мировой Дух в седле». Противоречия, с которыми постоянно сталкивался Толстой, были результатом его страстных попыток найти те *пределы*, до коих простирается знание человеком истории и его участие в ней.

«Одна важная вещь» как раз и есть то, что позволило Толстому остро осознать «неумолимую власть данного момента».

В свою очередь «данный момент» означает: мы — это то, что мы есть, и мы находимся в определенной точке времени и пространства, в определенной общественной среде и все вместе определяем и ограничи-

ваем друг друга своими мыслями и действиями, причем никто из нас не понимает истинной ситуации и не властен контролировать ее. Такие ограничения предельно очевидны, и для Толстого это и есть «бытие в истории».

Аргументация Толстого против историков и философов-историков касается проблемы «власти». Какая власть движет народами, управляет событиями, побуждает людей к действиям, причины и смысла которых они не знают, но которые они добровольно начали и стремились довести до конца? Толстой обвиняет историков в уклонении от этой проблемы, которую сам он пытается разрешить.

Проблема власти, несомненно, решающая в его аргументации. Она и есть та «большая вещь», которую он увидел мельком, так и не сумев достаточно ясно раскрыть ее в «Войне и мире».

«Для древних, — пишет он в своем знаменитом эпилоге к “Войне и миру”, — эти вопросы (суть их, заметим, в следующем — каким образом отдельные личности заставляли целые нации действовать в соответствии со своей волей и какие силы контролировали волю этих личностей) разрешались верой в непосредственное участие божества в делах человечества... Новая история отвергла прежние верования, не поставив на место их нового воззрения...» Поэтому Толстой упорно возвращается к своему вопросу: «Какая сила движет народами?» Толстой считает, что ответы историков — не более, как тавтология.

«Какая причина исторических событий? — Власть. Что есть власть? — Власть есть совокупность воли, перенесенных на одно лицо. При каких условиях переносятся воли масс на одно лицо? — При условиях выражения лицом воли всех людей. То есть власть есть

власть. То есть власть есть слово, значение которого нам непонятно... В нравственном отношении, — говорит Толстой, — причиною события представляется власть; в физическом отношении — те, которые подчиняются власти. Но так как нравственная деятельность немыслима без физической, то причина события не находится ни в той, ни в другой, а находится только в соединении обеих. Или, другими словами, к явлению, которое мы рассматриваем, понятие причины неприложимо. В последнем анализе мы приходим к кругу вечности, к той крайней грани, к которой во всякой области мышления приходит ум человеческий, если он не играет своим предметом».

Толстой с этим не шутил. Он ставил свой вопрос со всей серьезностью. Он не был так изощрен в философии, как Гегель или Маркс, но он пытался найти правильное решение парадоксов, с которыми он столкнулся, размышляя надо всем этим. Парадоксы его не удовлетворяли. Исходя из того, что антиномии не поддавались попыткам разрешить их и приводили к «кругу бесконечности», он заключил, что должен существовать некий «высший предел», неустранимый ни разумом, ни волей человека. По его мнению, это явилось доказательством того, что смысл жизни навеки скрыт от человека. Это было твердым убеждением Толстого, которое он и хотел высказать.

Люди творили Историю и служили ей, сами не зная, что делают. Они пытались объяснить ее, но их попытки кончались тем, что они возвращались к тому, с чего начинали. Их претензии творить Историю по своей воле оказались совершенно безосновательными. Однако господствующая в прошлом веке мысль как раз и заключалась в том, что человек — «творец своего

счастья»: демиург, предназначенный подчинить природу и историю целям, которые он определил по своей воле. Вот против этой-то нелепой претензии во имя истинной природы вещей Толстой восстал своей «лисьей» сущностью. Бог Каратаева или скорее ощущение божественной власти, нашедшее свое отражение в каратаевском смирении, казалось Толстому несравненно более убедительным, чем всеобщая непочтительность современного человека к Богу.

Бог Каратаева, однако, хранил молчание о том, что это была за «сила, которая стала вместо божественной власти». Эта сила, надо сказать, казалась Толстому «великой», «недоступной», таинственной, но отнюдь не «провиденциальной», неизбежно приводящей к чему-то вроде счастливого конца.

После выхода в свет романа, в статье, написанной с целью разъяснить его взгляды на историю, Толстой формулирует свое понятие о «власти» яснее, чем он сумел это сделать в романе. Он определяет ее, как самые крепкие, неразрывные и постоянные узы, возникающие между нами и нашими ближними. Он сводит понятие власти к проявлению величайшей зависимости каждого от всех.

В качестве определения это понятие звучит туманно. Однако над ним стоит задуматься.

На всем протяжении романа «Война и мир» Толстой с упрямой настойчивостью снова и снова возвращается к теме неумолимой поступи исторических событий и связанных с ними превратностей случая и обстоятельств, к теме чего-то неотвратимого, непредвиденного и порой даже непостижимого, к теме личности, теряющейся в этом водовороте и озадаченной ощущением слишком большой свободы там, куда ее занесло

по воле случая. Беспомощная жертва происходящего, эта личность оказывается во власти непреодолимых сил, действующих как вне, так и внутри нее, и в то же время на ней лежит ответственность за ее же поступки, ибо они могут оказаться решающими. Князь Андрей, Пьер, Николай Ростов — все они переживают такие моменты; достаточно вспомнить растерянность Кутузова при известии о падении Москвы: «Неужели это я допустил до Москвы Наполеона? — спрашивает он самого себя. — Но когда, когда же решилось это страшное дело?»

История — абсурдна, война — абсурдна. Исторические события не поддаются человеческому разуму и воле. Тем не менее, люди не просто оказываются жертвами этих событий, но они сами же порождают и желают их. Первую, изначальную причину движения народов с Запада на Восток, движения, приведшего Наполеона к самой Москве, проследить невозможно. В исходной точке этого движения, однако, было (в определенный исторический момент в определенном месте) нечто такое, что заставило людей *поверить* в необходимость их собственных акций и акций других людей. Именно здесь, в причинах, побудивших одних повелевать, а других — подчиняться, кроется загадка Истории. Вот почему проблема истории становится, в конечном счете, проблемой власти.

«В нравственном отношении причиной события представляется власть», — говорит Толстой. «Представляется», но не является ею. Не только потому, что невозможно представить себе моральную акцию без соответствующей ей акции физической, как не может быть приказа без его исполнителя, но также и потому, что власть, которая «представляется» причиной данного события, есть уже установившаяся власть, уже воплощенная в определенном лице и, следовательно, порож-

денная предшествующим актом коллективного подчинения. Для того, чтобы объяснить акт власти, с которым мы сталкиваемся в настоящее время, нам пришлось бы объяснять предшествующий акт власти, который его обусловил.

Тот факт, что Наполеону удалось вовлечь французский народ в свое рискованное предприятие, можно объяснить тем, что одна часть французов активно содействовала предоставлению ему необходимой для этого власти, а другая — не оказала первой должного сопротивления. Но почему ему было оказано активное содействие? И как объяснить пассивность остального населения? Можем ли мы из этого заключить, что одни усматривали в политике Наполеона наилучший способ использовать отпущенный им срок жизни, а другие оставались пассивными или бессильными, потому что их духовные стремления оказались слабее, чем увлекавший Наполеона мираж побед и завоеваний? Можем ли мы в таком случае утверждать, что французы пошли за Наполеоном потому, что не видели более достойного для себя занятия? Такое утверждение ничего не объясняет. Не следует забывать, что в течение двадцати лет Наполеон держал в руках власть, дававшую ему возможность завоевывать и разлагать Европу, захватывать и удерживать ее. Но он не смог бы сохранить власть, если бы не наличие двух факторов, а именно: если бы народ ему ее не предоставил и не позволил удержать. «Причина события, — говорит Толстой, — не находится ни в том, ни в другом, а находится только в соединении обоих». Иначе говоря, тот, кто приказывает, и тот, кто исполняет приказ, — сообщники.

Такое сообщничество порождает взаимосвязь власти и судьбы и влечет за собой целый вихрь бесчи-

сленных эпизодов, происшествий, рискованных предприятий, появление и исчезновение различных возможностей, неповторимую смену решающих и взаимозависимых моментов, одним словом, творит Историю. Несомненно, человек никогда не сможет управлять этим процессом: он — его причина и его жертва. Впрочем, это относится не к индивидуалисту, живущему своей жизнью, обособленной от жизни других людей, а скорее к человеку, живущему в тесном общении с другими и неразрывно связанному с обществом: по мнению Толстого, власть — это величайшая зависимость каждого от всех. Теперь мы подходим к тому, что имел в виду Толстой. Он считал, что судьба человека написана на лице его соседа. Мы творим свою судьбу сами, по своей воле, и каждый наш поступок в общественной жизни немедленно становится совершившимся фактом, то есть «зависимостью», «связью», «властью» по отношению к другим, а у других — по отношению к нам. Этой зависимости не избежать ввиду уже одного того, что все мы живем вместе.

Если бы мы могли научиться предвидеть последствия наших поступков, история была бы идиллической и неизменной гармонией свободного волеизъявления или непогрешимым воплощением некоего рационального замысла. Мы бы в этом случае всегда поступали рационально, то есть никак не поступали бы, ибо все шло бы по заранее установленной бесплодной схеме. Но тогда мы бы не были свободны. А сейчас мы свободны, что фактически означает — делаем, что хотим. В своих поступках мы руководствуемся лишь нашим *представлением* о людях и об окружающем нас мире. Наполеон, Кутузов или самый обычный из их солдат, гений или посредственность, здравомыслящий человек или тупица — никто не может перешаг-

нуть предел, который низводит любые познания и опыт до простой веры, убеждения, а любой поступок — до игры в кости.

Этот предел, по мнению Толстого, дает возможность увидеть, насколько глупо выглядят сильные мира сего в своем высокомерии. В этом и кроется причина, почему судьба как бы находит свое отражение в добровольных поступках людей и в том, что они испытывают, совершая эти поступки. Мы тешим себя мыслью, что все зависит от нас и что судьбы не существует вовсе, до тех пор, пока не произойдет непоправимое. Но даже и тогда, подобно Кутузову после падения Москвы, мы не можем не спрашивать самих себя: не удалось ли бы предотвратить то, что произошло, если бы мы не сделали того, что сделали, и сделали бы то, что упустили сделать? Но в том-то и дело, что мы не хотели или не могли хотеть сделать, что следовало сделать, и тогда произошло то, что произошло. Это и есть судьба. Человек даже не вправе взывать к судьбе, ибо не знает ее. Судьба состоит из всего того, чего человек не знает и никогда не узнает. Она дает о себе знать в какой-то отрезок времени, а время — неуловимо и невозвратно.

Величайшая ошибка философов истории, на которую так сурово обрушивался Толстой, возможно, заключалась в том, что они искали истину, логический смысл и свободу в последовательности преходящих событий. Ибо чем больше человек «привязан» к своему времени и чем больше он вовлечен в водоворот исторических событий, тем яснее становится его зависимость от случайности и необходимости, обусловленная тем, что он действует по своей воле. «Только выражение воли Божества, — говорит Толстой, — не зависящее от времени, может относиться к целому ряду событий, имеющему совершиться через несколько лет или сто-

летий, и только Божество, ничем не вызванное, может определить по одной своей воле направление движения человечества; человек же действует во времени и сам участвует в событии».

Действуя в отведенный нам судьбой отрезок времени и принимая непосредственное участие в историческом событии, мы тем самым навсегда лишаемся возможности получить верное представление о его причинах. Отсюда становится невозможным как писать историю, так и действовать, основываясь на правильном ее понимании. Наше понимание истории заключается лишь в нашем *представлении* о нас самих, о людях вообще, о нашей общей судьбе. Но в то же время все, что нам дано знать о нас самих, это то, что мы свободны в своих желаниях и действиях. А это в свою очередь означает, что мы не знаем истинных причин наших поступков, или, как говорит Толстой, «к явлению, рассматриваемому нами, понятие причинности неприменимо». Сознание же свободы, по его словам, — это «совершенно отдельный и независимый от разума источник самопознания».

Все это Толстой поясняет в предельно простых выражениях в своих рассуждениях о свободе и необходимости.

«Как бы мы ни приближали время суждения ко времени поступка, — рассуждает Толстой, — мы никогда не получим понятия свободы во времени. Ибо если я рассматриваю поступок, совершенный секунду тому назад, я все-таки должен признать несвободу поступка, так как поступок закован тем моментом времени, в котором он совершен. Могу ли я поднять руку? Я поднимаю ее, но спрашиваю себя: мог ли я не поднять руки в тот прошедший уже момент времени? Чтобы

убедиться в этом, я в следующий момент не поднимаю руки. Но я не поднял руки не тот первый момент, когда я спросил себя о свободе. Прошло время, удержать которое было не в моей власти».

Этот аргумент, отрицающий возможность доказать, что мы свободны в своих действиях, выявляет истинную суть понятия свободы действий: его непредсказуемость. В конце концов именно эта непредсказуемость является «неумолимой властью момента», которая, по мнению Исаяи Берлина, выражает всю глубину толстовского проникновения в природу Истории. На языке современной физики эту непредсказуемость можно охарактеризовать словом «недетерминизм». У древних греков имелся еще более точный термин для этого понятия — *каирós*, что буквально означает «данный момент», «событие», поскольку явление это непредсказуемо, неповторимо, непреодолимо и в то же время неуловимо.

Судьба как раз и проявляет себя в той форме, какую в реальной жизни принимает «каирос». А в судьбе заключены те силы, которые мы с помощью веры в свободу (мы не можем не верить в нее) развязываем не только в себе самих, но и в других. Эти силы порождают нашу взаимозависимость, являющуюся фундаментом власти, если не ее сущностью. Пока мы в одиночестве, мы свободны, но как только мы входим в общение с другими людьми, вступает в силу судьба.

Вернемся к тому отличию «войны» от «мира», которое раскрыл в своем романе Толстой. «Мир» как бы не имеет истории. Это естественная жизнь людей, в которую вплетаются стихийно возникающие человеческие взаимоотношения. В мирное время жизнь — это такое же таинство, как и во время войны или иных потрясений, но в первом случае таинство жизни при-

нимает форму повседневных забот: как жить, что делать, как относиться к другим и так далее. Время же войны — время критическое, обнажающее темную сторону отношений между людьми, когда власть других людей над нами принимает форму простой необходимости или неприкрытой грубой силы. Война не менее естественна, чем мир, но она беспощадно раскрывает тайну отношений между человеком и природой. Втянутый в водоворот событий человек одновременно осознает и свою свободу и некую силу, которая бесконтрольно довлеет над ним.

Перед битвой при Аустерлице князь Андрей усматривает в этой силе то же, что и Наполеон, а именно: угрозу своему эгоизму и честолюбию. «Отец, сестра, жена, — произносит он про себя в порыве отказа от благ мирной жизни, — я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми, за любовь к себе людей, которых я не знаю и не буду знать, за любовь вот этих людей... И все-таки я люблю и дорожу только торжеством над всеми ими, дорожу этой таинственной силой и славой, которая вот тут надо мной носится в этом тумане!».

Солдаты же эту силу ощущают по-другому: «Солдат в движении, — замечает Толстой, — так же окружен, ограничен и влеком своим полком, как моряк кораблем, на котором он находится». Его, по словам Толстого, редко заботит, куда плывет его корабль. Но в день решающего сражения — одному лишь Богу известно, откуда берется это чувство — в солдатской душе торжественно и сурово звучит струна, возбуждающая в нем в преддверии этого мрачного и таинственного события неведомое ему дотоле любопытство. Иными словами, солдаты не знают, да и не стараются узнать, куда ведет их История, но когда проявляется «власть данного

момента», каждый из них чувствует, что от него ждут исполнения назначенной ему в событии роли. Может быть, это и разъясняет довольно странное замечание Толстого по поводу Бородинской битвы: человек чувствует себя по-настоящему свободным лишь в разгар сражения, когда решается его судьба — останется ли он в живых или погибнет.

И наоборот, чем выше поставлены военачальники, тем менее они свободны. На самом верху «избранник судьбы» — лишь орудие в руках фортуны, «марионетка богов». Причина проста: чем выше поставлен человек, тем значительнее его авторитет и чем больше людей подчинено его воле, тем больше возникает рискованных ситуаций, которые зависят от выполнения его приказов. Исполнение воли таких сильных личностей, как Наполеон или царь Александр, требует совпадения огромного числа различных обстоятельств. Поэтому то, что в конце концов исполнено, не есть их воля, а нечто другое, непредсказуемое и фатальное. «Сердце царево в руке Божьей», — говорит Толстой, цитируя Библию. Это надо понимать буквально. Великий человек — действительно «избранник судьбы». Его влияние на события, которое, казалось бы, должно быть результатом ясного понимания ситуации и могучей воли, оказывается по сути дела чем-то магическим. Это магия власти, непогрешимой до того момента, пока она не падет. Человек, облеченный властью, — ее орудие, а не ее господин. О роли Наполеона при Бородине Толстой прямо говорит: «Ни одно распоряжение его не было и не могло быть исполнено». Но вместе с тем он замечает, что «Наполеон в Бородинском сражении исполнял свое дело представителя власти так же хорошо, и еще лучше, чем в других сражениях. Он не сделал ничего вредного для хода сражения; он склонялся на

мнения более благоразумные; он не путал, не противоречил сам себе... а со своим большим тактом и опытом войны спокойно и достойно исполнял свою роль кажу-щегося начальствования».

Задавшись намерением не оставить Наполеону никакой иной, кроме чисто показательной, роли в событиях, в финале, однако, Толстой воздает ему должное в большей мере, чем его поклонники. Немногие заметили, например, что он изображает его при Аустерлице не как самонадеянного человека и не только как человека, рожденного под счастливой звездой, но и как хладнокровного, сообразительного и решительного полководца. Самонадеянным на сей раз оказывается австрийский генерал Вейротер, скрупулезно планирующий все заранее в соответствии с духом и буквой военной науки (*Die erste Kolonne marschiert... Diezweite Kolonne marschiert...*¹), в то время как Наполеон готовится атаковать его с фланга. Толстой показывает высокое Наполеона в начале русской кампании, в сцене перехода через Неман, когда тот с раздражением наблюдает, как тонут польские кавалеристы в отчаянной попытке форсировать реку вброд в угоду императору: «...изредка недовольно взглядывает на тонувших улан, развлекавших его внимание». В этой ледящей кровь сцене — дурное предзнаменование, которое сбудется в утро Бородина, когда Наполеон предстанет перед нами неуверенным, усталым, морально сломленным, и Толстой скажет о нем: «В прежних сражениях своих он обдумывал только случайности успеха, теперь же бесчисленное количество несчастных случайностей представлялось ему, и он ожидал их всех».

¹ Первая колонна марширует, вторая колонна марширует... (нем).

В таких замечаниях полемический дух Толстого уступает место его сочувствию к разыгравшейся трагедии. Созерцая этого великого человека в час его заката, Толстой находит библейский образ. Он сравнивает Наполеона с «агнцем, приуготованным к закланию». Вскормленный на победах, на покорности своих жертв и на успехах, он был неожиданно сброшен со своего пьедестала той же силой, что привела его к власти.

Воссоздавая образ Наполеона, Толстой никак не может избавиться от враждебности к нему или скорее от враждебности к мифу, которым его окружили историки, философы и поэты девятнадцатого века, а также к массовому преклонению перед ним. Видимо, поэтому наиболее ярко показывает он действие магии власти не на примере Наполеона, а на примере князя Багратиона, сумевшего подчинить себе русские войска во время сражения при Аустерлице.

«Выражение “Началось! Вот оно!” было даже и на крепком карем лице князя Багратиона с полузакрытыми, мутными, как будто невыспавшимися глазами. Князь Андрей с беспокойным любопытством вглядывался в это неподвижное лицо, и ему хотелось знать, думает ли и чувствует, и что думает, что чувствует этот человек в эту минуту?... Князь Андрей тщательно прислушивался к разговорам князя Багратиона с начальниками и к отдаваемым им приказаниям и, к удивлению, замечал, что приказаний никаких отдаваемо не было, а что князь Багратион только старался делать вид, что все, что делалось по необходимости, случайности и воле частных начальников, что все это делалось хоть не по его приказанию, но согласно с его намерениями. Благодаря такту, который высказывал князь Багратион, князь Андрей замечал, что, несмотря на

эту случайность событий и независимость их от воли начальника, присутствие его сделало чрезвычайно много. Начальники, с расстроенными лицами подъезжавшие к князю Багратиону, становились спокойны, солдаты и офицеры весело приветствовали его и становились оживленнее в его присутствии и, видимо, щеголяли перед ним своею храбростию».

Другими словами, сыграв, и весьма убедительно, роль главного полководца, навязанную ему обстоятельствами, князь Багратион берет ту «суровую ноту», которая призывает солдат наилучшим образом исполнить свой долг в драматических событиях, которым предстоит развернуться. Вот как действует магия власти. Вот как «данный момент» — каирос — дает о себе знать.

Толстой хочет заставить нас признать таинство соприкосновения человека с природой вещей, проявляющееся в такой момент. Он также хочет, чтобы мы отбросили скорее неуместные, нежели ложные идеологические построения и якобы рациональные объяснения событий, ведущие к преклонению перед героями.

Иначе говоря, Толстой начисто отвергает концепцию девятнадцатого века о том, что, поскольку ни религия, ни природа, ни даже отдельная личность не могут дать верного представления о жизни людей, его следует искать в исторических событиях, то есть в политических, военных и любых других насильственных акциях. Итак, человек, способный породить и воплотить в жизнь какую-то идею, способный задумать великую историческую акцию, руководить ее осуществлением и, таким образом, поставить перед своими современниками цель, которой они посвятили бы свою духовную и физическую энергию, становится прав хотя бы уже потому,

что он познал истину, заранее представив себе ход событий. Из такого рода акций авантюры Наполеона были самыми поразительными, самыми захватывающими. Философы, историки и поэты, а также обычные люди считали их эпическими и восхищались поэзией великого, действенного ума, меняющего лицо всего мира, восхищались чудодейственной волей одной личности, выразившей волю и чаяния целой нации, а затем и других народов Европы. Вот уж поистине: вся История — в одном лице.

Толстой решительно все это отвергает. Что касается правды о жизни людей, то История кажется ему просто недоступной для этой правды, так как она лишь перечисляет факты в их прямой последовательности и свидетельствует о том, что факты эти, в свою очередь, порождены силой. Что же касается реального развития истории, то, как нам представляется, она полностью ускользает из-под контроля тех, кого принято считать ее творцами. Сила, высвободившаяся в результате действий людей, оказывается сильнее любой идеи, которую мы пытаемся под нее подвести; она опрокидывает любые предварительные планы и расчеты и выявляет скорее таинственную, чем рациональную природу вещей. Чем разрушительнее историческая акция, чем больше порожденная ею неразбериха, тем острее мы ощущаем в этом вихре случайностей и неожиданностей равенство всех людей перед властью, которая стоит выше их и которая подчиняет их себе.

Человек — это часть бесконечно меняющегося и бесконечно ускользающего целого, а часть не способна ни понять, ни контролировать целое. Этот простой факт предполагает существование власти, которой мы можем лишь подчиняться и которая ставит предел нашим силам, нашему разуму, нашим возможностям. Это и

есть та «большая вещь», которую Толстой понял и которую пытается объяснить нам в романе «Война и мир». На этом зиждется эпический элемент романа. Толстого справедливо сравнивают с Гомером, ибо он — источник ясного, спокойного света, открывающего взору самые разнообразные и противоречивые аспекты человеческой жизни: юную любовь и ярость сражений, азарт ночной охоты, казнь пленных, земное тщеславие и благородные порывы души — все это он видит с одинаковой четкостью, повествует обо всем в одном ритме, как о чем-то имеющем единую природу, о чем-то реальном и таинственном в одно и то же время; и «мир» и «войну» он видит как часть еще более значительного, более грандиозного целого.

Но помимо этого, в «Войне и мире» мы ощущаем то величие ума, которое впервые после Гомера дало возможность автору романа проникнуть в самую глубину превратностей жизни в мире, где правит Сила, и таким образом, отрешившись от примитивного понятия об историческом процессе, управляемом знаниями и волей людей, привести нас к совершенно новой концепции судьбы.

До сих пор отношение Толстого к истории редко принималось всерьез. Это довольно странно, если учесть, что, помимо всего прочего, его взгляды затрагивают темы, близкие экзистенциализму. Поэтому мне кажется полезным рассмотреть здесь изложенную им в «Войне и мире» точку зрения о смысле и *modus operandi*¹ Истории и резюмировать значение идей Толстого для современной философской мысли.

¹ механизме действия (лат).

Тезис о том, что История есть особая, стоящая над прочими, сфера знания, подразумевает:

1) Что мы не владем (или более не владем) основной истиной или что нам неизвестно чувство уверенности — иначе мы не стали бы искать их в случайном и относительном.

2) Что мы ищем эту истину не в духовной сфере, а в сфере действия, то есть, пребывая на самом деле в заблуждении и неуверенности, мы полагаем, что, опираясь на факты, мы стоим на незыблемой основе.

3) Что мы возводим в некий моральный абсолют политические и военные акции, то есть организованное, целеустремленное насилие.

Сама двусмысленность слова «история» весьма знаменательна в этой связи, ибо оно означает как действительный ход событий, так и их интерпретацию во имя логики действия. Таким образом, предполагается, что знать и действовать (или вернее, знать и отдавать приказы) — это одно и то же. Мысль о том, что мы «творим историю», порождает нечто вроде «боваризма» или неловкости из-за того, что каждый настоящий момент мы считаем «моментом историческим», а себя — историческими личностями. Это значит, что данный момент в некотором смысле — уже прошлое, а его относительная значительность уже известна; таким образом, создается критерий его оценки и модель для действия. Отсюда возникает хорошо знакомый императив: «Этого требует История», где «История» — синоним «Государства», «классовой борьбы» или даже «народа», но во всех случаях — это императив, которому следует беспрекословно подчиняться и который нельзя оспаривать.

Так обожествляется неправда, причем мы имеем

здесь дело с весьма необычным качеством интеллекта — теологическим скептицизмом или скептическим догматизмом; скептическим потому, что он основан на сильном, даже неистовом ощущении непредвиденности (а также неотложности) событий, на необходимости действовать любой ценой, а теологическим и догматическим потому, что то же осознание непредвиденности возведено в абсолют, и это не только оправдывает жестокую акцию, но даже требует ее.

Одно из последствий принятия подобной концепции уже отмечалось выше: если люди совершают какое-то действие или готовы его совершить, а им подражают, идут за ними, то уже один этот факт доказывает, что История на их стороне. История в этом случае идентична не только силе, но и истине. Получается, что истину следует искать в совершившихся фактах и доказать ее можно совершающимися фактами. И разве не в этом мораль современного человека?

Отличие войны от мира в толковании Толстого аналогично, как мы уже видели, отличию личной жизни человека, являющейся сферой его свободы, от общественной, в которой человек живет совместно с другими людьми. В последнем случае мы находимся в великой зависимости от других, как писал Толстой в статье о «Войне и мире», иными словами, мы вынуждены считаться с реальностью власти и подчиняться ей.

Это, по мнению Толстого, — факт чрезвычайной важности, от которого не уйти. Он вдохновил его написать не только «Войну и мир», но и еще одно значительное произведение. В «Анне Карениной» рука судьбы ощущается, пожалуй, еще острее, чем в «Войне и мире», ибо повествование сосредоточено на личной страсти одного персонажа, а не на коллективной исторической драме. В самом начале этой поразительной

истории одной любви Толстой дает нам почувствовать, что двое влюбленных обречены. Мы ощущаем это уже в сцене встречи Анны и Вронского перед скачками, что становится уже совсем ясно во время скачек, когда Вронский мчится во весь опор, плохо держась в седле, словно он выбился из ритма не только скачущей лошади, но и самой природы. В конце концов он падает с лошади, причем животное ломает себе хребет.

Большинство читателей восприняло это как заранее обдуманное, нравоучительное осуждение супружеской неверности (а образ Наполеона в «Войне и мире» — как предвзятый и необъективный). Однако внутреннее видение писателя вело его гораздо дальше. Страсть Анны осуждается не шестой заповедью Моисея, а самой природой — так и хочется сказать: законом вселенской энтропии, поскольку достижение ею полного счастья в любви означало бы возможность перечеркнуть моральное и общественное значение всего происшедшего — прошлую жизнь Анны в качестве жены, матери, светской дамы. В этом смысле «Анна Каренина» еще яснее, чем «Война и мир», раскрывает трагичное в основе своей мировоззрение Толстого (его второе открытие Судьбы и Возмездия в современном их понимании). В те времена, когда европеец нисколько не сомневался в своей способности строить собственное будущее, второе открытие и новое видение Судьбы означало открытие заново и мудрости. Но ту мудрость, которую искал Толстой и которую он, разумеется, не нашел, нельзя найти только потому, что ее ищут, и уж, конечно, нельзя найти ее там, где надеешься ее найти. Такая мудрость — результат духовной зрелости, а не какой-то системы. Морализирование Толстого исходило скорее всего из следующего факта: когда он искал мудрость и чувствовал направление, в

котором ее следует искать, он попутно искал и универсальный рецепт, подходящий для всех и предлагаемый в виде категорического императива. А это, уже по самой своей сути, вещь безнадежная.

Толстовское мировоззрение противоречило всем традиционным религиозным доктринам. Правда, а не добро, была его главной целью. Рассуждения о морали привели его к созданию своего собственного еретического варианта христианской веры. Но не следует забывать, что в конце жизни, как становится понятно из «Дневника», он перестал понимать, в какого Бога верил, и не знал, каким его себе представить. Нельзя также забывать его рассказ об отце Сергии, блестящем офицере, который уходит в монахи и который, в конце концов, вынужден признать, что его аскетизм — лишь одно из облиций гордыни, что он подвержен тем же соблазнам, что и прочие люди. Он покидает свою келью и пускается в путь, чтобы смешаться с толпой, отказавшись от святости, как от очевидной лжи. Не тем ли кончил и Толстой? К этому можно добавить, что «смешаться с толпой» — это отказ не только от святости, но и от правды, это акт крайнего отчаяния.

Как Толстой понимает необходимость? И какую роль играет тут совершившийся факт? Толстой советует начинать именно с него, ибо чем больше мы знаем об обстоятельствах какой-либо акции во времени, тем труднее нам абстрагироваться от ее последствий. Невозможно представить себе, каким бы был мир, если бы данного события не произошло. В этом — значение совершившегося факта. На этом, и только на этом зиждется его авторитет и власть. Но этот авторитет можно подвергнуть сомнению в любой момент, поскольку он основан на случайности; однако факт остается совершившимся. Данное событие отнюдь не было «необхо-

димым», во всяком случае, мы не можем сказать, что оно было необходимым. Но поскольку событие произошло, оно становится звеном в цепи необходимости. Это означает, что мы должны принимать существующий мир таким, какой он есть. Представлять же себе какой-либо иной мир (например, мир, где царит свобода) — просто бессмысленно. С другой стороны, *этот* мир есть лишь результат одного из многих возможных сочетаний событий, которое из возможного превратилось в реальность, только и всего. Доступные нашему взору события заслонили собой другие, менее заметные, которые затем изгладились из нашей памяти к моменту их окончательного исхода, но которые существовали не менее реально.

История в конечном счете раскрывает перед нами суть необходимости, хотя мы и не знаем, какому закону она подчиняется. Мы не можем назвать эту необходимость «естественной», так как очень многое остается нам неясным. Все, что нам дано обнаружить, — это ряд событий, у каждого из которых есть свои отличительные признаки, причем каждое из них чревато, предположительно, какими-то вполне определенными последствиями. Но и «сверхъестественной» ее не назовешь, ибо эта необходимость проявляется в случайностях, а случайности — составные элементы порядка вещей, их можно увидеть и даже до некоторой степени предвидеть. Итак, мы можем сказать следующее: необходимость принимала участие в том, что произошло, иначе говоря, то, что происходит, раскрывает ее присутствие уже тем, что происходит. Необходимость не может быть ни «естественной», ни «неестественной». Считать, что она возникает по «воле Божьей» — тоже бесполезно, так как введение понятия «Бог» порождает новые вопросы. Как, например, согласовать

Божью волю с событиями, с взятыми наугад фактами, с природой вообще? Неужели Бог послал Наполеона? Вряд ли. Может, Бог, воплотившийся в образе Наполеона, управлял Историей? И это трудно себе представить: такой бог был бы ответствен за все и не ответствен ни за что, то есть такой бог, который либо властвовал, но не управлял ходом событий, либо управлял деспотически, не ограничивая себя рамками справедливости и логики.

Война заставляет сомневаться в верности христианского представления о всемогущем и справедливом Боге, правящем миром, в верности божественного Провидения. Но в войне, несомненно, есть нечто священное, стоящее за пределами человеческого понимания. То, что называют толстовским «естественным христианством», приложимо лишь к мирной, повседневной жизни, к семье Ростовых, к княжне Марье. К войне оно неприменимо. Война — это бессмысленная или героическая экзальтация: Николай Ростов, скачущий галопом в одиночку на французов, превращение людей в автоматы, Армагеддон, разбушевавшийся на Бородинском поле. В таких событиях присутствие христианского Бога отнюдь не очевидно.

Кто же тогда толстовский Бог сражений? Чтобы ответить на подобный вопрос, надо вернуться к проблеме власти и к отношению Толстого к этой проблеме.

Параллель между «Войной и миром» и «Илиадой» проводилась неоднократно. При этом обычно отмечалось, что роман Толстого по своему эпическому размаху напоминает поэму Гомера и что, подобно последней, он охватывает весь спектр человеческой жизни: от личных переживаний до ожесточенных баталий и судеб целых народов. Если это нечто большее, чем

чисто литературная параллель, то в каком смысле? В каком смысле «Война и мир» является не только романом о войне и истории, но, как Симона Вейль говорит об «Илиаде», еще и «поэмой о силе», которая, как ни одно другое современное художественное произведение, заставляет нас задуматься об этом важнейшем факторе, определяющем человеческое существование?

«Подлинным героем и подлинной темой “Илиады”, — пишет Симона Вейль в своем замечательном эссе, — является сила. Те, кто думает, что ввиду прогресса сила — понятие устарелое, могут считать эту поэму историческим памятником. Однако те, кто способен и в наше время видеть силу в центре истории, сочтут “Илиаду” красивейшим и вернейшим из зеркал...»

Симона Вейль написала свое эссе об «Илиаде» в 1940 году. Именно зрелище торжества грубой силы Гитлера надо всем, что обещали цивилизация и человеческий разум, помогло этой замечательной женщине найти у Гомера то, чего не найдешь ни у кого из современных поэтов, романистов или философов, то есть мир силы во всей его наготе, «без тени утешительной лжи, без убаюкивания перспективой бессмертия, без громких фраз о военной славе и патриотизме». В «Илиаде» и горе побежденного, и Немезида, настигающая победителя, показаны в одном свете, как разные аспекты одной и той же судьбы. Рассуждая о характере этой общей судьбы, автор эссе использует термин «геометрический».

«Геометрически строгое наказание, автоматически поражающее того, кто злоупотребляет силой, — пишет Симона Вейль, — было излюбленным предметом размышлений у древних греков... Понятие это распростра-

нилось повсюду, куда только проникла греческая философия... Но на Западе это понятие теперь предано забвению... до такой степени, что определить его одним словом уже невозможно ни на одном из европейских языков. Понятие о пределе, мере, равновесии, которыми мог бы руководствоваться человек в повседневной жизни, сохранили лишь свою служебную роль в технике. Мы мыслим геометрическими категориями только тогда, когда имеем дело с материальными вещами, а греки применяли геометрию прежде всего для оценки нравственных качеств».

Отсюда Симона Вейль приходит к выводу: «Ничто из творческого наследия народов Европы не может идти в сравнение с первой появившейся среди них поэмой. Эпическое вдохновение может снова их посетить, когда они, наконец, поймут, что ничто на земле не защищено от судьбы, что сила — не предмет для поклонения, что не следует ненавидеть врага и презирать жертву. Однако в ближайшем будущем вряд ли возможно такое прозрение».

Главное, что заключено в этих высказываниях и что соответствует взглядам Толстого, — это не повторение постулата, согласно которому греки осуждали самонадеянность и восхваляли умеренность. Главное в них — это фраза о нас, нынешних людях, способных мыслить геометрическими категориями лишь тогда, когда речь идет о материальных вещах. Здесь подразумевается, что современное мышление — удивительно точное и пронизательное в пределах материального, — обладающее поразительной способностью раскрывать и сдерживать силы природы, оказывается неспособным познать и объяснить силу, которая проявляет себя как в отдельной человеческой личности, так и в обществе

в целом. Причина, которую Симона Вейль несомненно осознавала, хотя и не высказала ее в своем эссе, в том, что современный человек не только преклоняется перед силой, но и совершенно уверен в своей способности направлять ее на добрые дела. Иными словами, для нас, современных людей, сила — в основном физическое, количественное понятие, какая-то часть власти, и чем большей властью мы располагаем, тем больше пользы можем принести самим себе и обществу. Мысль о том, что, накапливая все больше силы и власти, люди увеличивают свою способность делать не только добро, но и зло, склоняясь тем самым все больше к темным сторонам жизни и продолжая слепо следовать своим инстинктам, — такую мысль современный человек все еще не приемлет.

Продолжая развивать эту тему, задаешься вопросами: какое же представление о вселенной — какой образ мира — вдохновляет современного человека, на каких принципах зиждется его понимание дозволенного и недозволенного, во что он, собственно, верит. Ответы на эти вопросы очевидны: какого-либо ясного представления о мире у современного человека нет, понятия о добре и зле у него довольно расплывчаты, а его поведение в обществе не свидетельствует о наличии сколько-нибудь четких убеждений. Это достаточно определенно явствует из опыта современной истории и повседневного быта людей. Да если бы дело обстояло иначе, эти вопросы и не возникли бы.

Итак, современный человек не способен устанавливать строгие геометрические пропорции при определении роли силы в Истории, ибо не может рассматривать ее с должной объективностью. Он может лишь сокрушаться или торжествовать при виде вызванных ею последствий, находить ей идеологическое и мораль-

ное оправдание, если этой силы у него в руках достаточно много, и полагать, что пользуется ею в благородных целях.

В своих комментариях к «Войне и миру» я надеялся убедить читателя не в том, что Толстой разрешил загадку Истории, а в том, что он первый из современных писателей поставил вопрос о силе в ее моральном, а не физическом аспекте, и что он вновь открыл «зависимость, непостижимую нашими чувствами», зависимость, которая лежит в основе наших действий.

Чтобы охватить весь диапазон толстовского видения и понять, почему сравнение между ним и Гомером не случайно, мы должны вспомнить, что, согласно христианскому учению, единственная альтернатива для человека — это выбор между собственной волей и волей Бога, когда речь идет о смысле жизни и поведении человека. То, что нельзя было объяснить с позиций разума и доброй воли человека, находило оправдание в неисповедимой Божьей воле или же в способности людей творить добро. Предполагалось, что сила — либо в руках Бога, либо в руках человека для исполнения воли Божьей на земле. Это значит, что в действие вступали либо силы добра, либо силы зла, в зависимости от того, помогали ли они или, наоборот, препятствовали осуществлению предначертаний божественного Провидения. Если христианин представлял себе силу как роковой предел, то это означало, что он сомневается в божественном Провидении; если атеист не рассматривал силу как власть в руках человека, ему угрожало возвращение в лоно религии. С этой точки зрения война (наиболее страшное свидетельство силы) оставалась явлением необъяснимым. Она воспринималась либо как испытание, ниспосланное Богом человечеству за его грехи, либо (с точки зрения рацио-

налистов) как временное отступление разума и в то же время как препятствие, которое следовало преодолеть на пути к лучшему будущему для какой-то определенной страны или для всего человечества.

Признание того факта, что война может быть одновременно и абсурдным и закономерным явлением, равносильно отрицанию как божественного Провидения, так и тезиса, согласно которому человеческий разум может управлять ходом Истории. С точки зрения Толстого это именно так. Война, по его мнению, — событие не только фатальное, но и абсурдное, кульминация и кризис определенного исторического периода. Он не видит в ней ничего справедливого или рационального. Война для него — просто ужасный хаос. Настолько ужасный, что темная сторона жизни начинает брать верх, и растерявшийся человек вынужден искать выход где-то вне этого хаоса. Этот выход, по мнению Толстого, необязательно должен принять форму какой-то истины, данной религией, но должен помочь человеку осознать, что его жизнь имеет определенный смысл, а не является лишь цепью случайностей и опасностей. Именно такое ощущение чего-то божественного в жизни начинают в какой-то момент испытывать князь Андрей и Пьер. Для них освобождение наступает через неожиданное раскрытие неизмеримой диспропорции между историческими бурями, какими бы грандиозными они ни были, и необъятностью самой жизни; это придает огромную значимость человеческому сознанию, каким бы одиноким и потеряннным человек себя ни чувствовал. Вот откуда та «необъяснимая радость», которая овладевает Пьером, когда он оказывается в плену у французов, и они вольны казнить его или миловать: «Поймали меня, заперли меня. В плену держат меня. Кого меня? Меня? Меня — мою бессмертную душу!...

— смеялся он... Пьер взглянул на небо, в глубь уходящих, играющих звезд. — И все это мое, и все это во мне, и все это я! — думал Пьер». Это и есть, по мнению Толстого, ощущение крайнего предела, до которого доходит человеческий разум во всех аспектах мышления, если только он не ведет игру с предметом исследования. Того самого предела, который тормозит, а затем совсем останавливает процесс мышления, указывая на некую реальность, предваряющую и обуславливающую этот процесс.

«Я называю *божественным* все, что в природе прямо проистекает из творческой силы, которая в человеке является прямым продуктом творческой непосредственности духа или совести; божественное не отвечает на вопросы ему задаваемые и не нуждается в демонстрации». Эта цитата взята из «Войны и мира» Пьера-Жозефа Прудона, и она в особенности приложима к проявлениям силы в Истории. Пожалуй, будет уместным отметить, что Прудон писал именно эту книгу в 1861 году, когда Толстой посетил его в Брюсселе и имел с ним долгую беседу. По-видимому, не является совпадением тот факт, что слова Прудона как бы выражают чувства князя Андрея и Пьера и, конечно же, не является совпадением то, что Толстой заимствовал у Прудона название своего романа.

Другое, еще более простое, определение «божественного» было дано Ф. М. Корнфордом греческим словом «*тейон*», которое когда-то означало «то, что навсегда остается скрытым» от нас в природе, в различных событиях и в движениях нашей души. Как видим, по своему смыслу это слово, как ни одно другое, близко к данному понятию и поэтому чрезвычайно для нас ценно.

Вот в этом-то смысле можно назвать «божествен-

ной» власть, которая движет народами и армиями, которая делает одного человека вождем многих людей и которая решает исход сражений. Ни в толстовском толковании слова «божественный», ни в греческом значении его нет ничего мистического или туманного. Оно просто отмечает предел нашим силам, нашему разуму, нашей способности понимать мир, нашим свершениям. Ничто мы не ощущаем в себе так сильно и ни в чем другом так не уверены, как в существовании этой силы, о которой мы фактически ничего не знаем. Когда все уже сказано и сделано, она предстает перед нами в виде самой простой и будничной реальности. В ней заключены и необходимость, и случайность, и принцип порядка, и хаос во вселенной. Она, по словам святого Августина, *perum tenax vigor* — неизмеримая сила, которая не дает целому распасться на части. В мирные времена сила эта скрыта от глаз или известна только под именем, данным ей традиционной религией, и лишь в пароксизме войны она раскрывается во всей своей неоспоримой реальности и заставляет человека задавать самому себе всевозможные вопросы о смысле жизни. Или, как сказал бы иной философ, она заставляет нас возвращаться к проблеме Бытия.

« ЛЕТО 1914 »

1. Историческая необходимость и индивидуальное самосознание.

« Это настоящая трагедия Эдипа... Эдип тоже был предупрежден... » (профессор Филип из « Лета 1914 »).

« Семья Тибо » Роже Мартена дю Гара — последний значительный роман, написанный в классической манере девятнадцатого века. Но по трезвости стиля и разобщенности композиции (скорее это отдельные эпизоды, чем плавное повествование) роман принадлежит к веку двадцатому. Здесь я не ставлю себе цели (как и при разборе « Войны и мира ») заниматься анализом художественных достоинств произведения. В них я не сомневаюсь. Я не стал бы даже говорить об этом романе, если бы не был уверен в его высокой художественной ценности. Посредственная книга едва ли бы вызвала сколько-нибудь значительный интеллектуальный интерес и вряд ли дала бы достаточный повод для размышлений. Но все же причины, в силу которых « Семья Тибо » кажется мне последним значительным романом прошлого века, кроются главным образом вне сферы его эстетических достоинств.

Первая из этих причин — широкий охват событий, в которые вовлечена семья французских буржуа, начиная приблизительно с 1890 года и до конца Первой мировой войны — 18 ноября 1918 года. Повествование начинается с происшествия, участником которого стано-

вится Жак, младший из братьев Тибо. Дневник, где Жак в пылких выражениях, свойственных юности, описывает свою страстную дружбу с одноклассником Даниелем де Фонтаненом, попадает в руки его отцу — строному католику и закоренелому мещанину Оскару Тибо. Мальчика отдают в исправительную школу, именуемую в романе «исправительный дом». Жак переносит свое наказание стоически и, отбыв его, продолжает успешно учиться, а затем поступает в Педагогический институт — одно из лучших учебных заведений Франции. Однако в душе своей Жак остается мятежником. Он становится социалистом и при первой возможности покидает Париж и семью, чтобы поселиться в Швейцарии, жертвуя своим большим, хотя и не высказанным, чувством к Женни, сестре его друга Даниеля.

Пока Жак ведет жизнь революционера и социалиста в Женеве, брат его Антуан становится преуспевающим врачом. Братья видятся снова, в Париже, у смертного одра отца. Затем они вновь разлучаются, до июля 1914 года, когда после убийства эрцгерцога Фердинанда в Сараеве судьба Европы повисает на волоске, а личная жизнь отступает на задний план перед историческими событиями. Соответственно этому в последних частях романа — «Лето 1914» и «Эпилог» — автор переносит нас из сферы личной жизни своих героев в сферу общественной жизни и истории. Тут кончается «мир» и начинается «война». «Лето 1914» — это хроника событий с 28 июня по 1 августа 1914 года, одно из которых — печальный конец Жака Тибо во время его безумной попытки остановить войну, когда он, пролетая над позициями воюющих армий, готовится сбросить листовки, призывающие их к бунту и братанию. Это хроника жизни и деятельности представителей двух различных общественных слоев: социалистов-

интернационалистов, к которому принадлежит Жак, и высшего общества парижских интеллектуалов, среди которых — его брат Антуан, в то время врач, сделавший блестящую карьеру. На одной стороне — идеологи и мятежники, на другой — серьезные и умеренные люди; в числе последних — Рюмель, занимающий высокое положение на Кэ д'Орсе, один из творцов Истории. Автор рассказывает нам, как мятежники и умеренные, сбитые с толку потоком обрушившихся на них событий, пытаются понять смысл происходящего и ограничить его рамками своих сложившихся представлений, пытаются предвидеть грядущие события и как-то повлиять на них. Дело кончается тем, что как те, так и другие чувствуют свою растерянность и бессилие. Смертельно раненный Жак, разбившийся при аварии самолета, не успел даже сбросить листовки; он попадает в руки французских войск в самый разгар неразберихи, вызванной провалом их наступления в Эльзасе. Жандарм, которому поручено охранять Жака, приканчивает его выстрелом из пистолета: чего церемониться со шпионом?

«Эпилог» охватывает период с 3 мая по 18 ноября 1918 года. В нем описывается, как умирает медленной смертью в санатории военный врач Антуан Тибо, легкие которого отравлены газом. Зная, что скоро умрет, Антуан горько задумывается о своей собственной судьбе, о судьбе брата, о нелепости войны. До последнего момента он уповает на то, что после такой бессмысленной бойни правительства образумятся и создадут подлинно эффективную Лигу наций. 18 ноября, через семь дней после окончания войны, Антуан решает не ждать покорно, пока смерть избавит его от мучений, и кончает жизнь самоубийством, сделав себе инъекцию. Так умирает последний из семьи Тибо. Жан-Полю, незакон-

норожденному сыну Жака и Женни, должно исполниться двадцать четыре года в 1939 году. Последняя часть романа Мартена дю Гара под названием «Эпилог» выходит в свет в том же 1939 году.

В ней дю Гар, подобно Толстому в «Войне и мире», делает попытку понять причины исторического события, но при этом остается беспристрастным рассказчиком, создавая образы, описывая события и ни во что не вмешиваясь. Так же, как и Толстой, он понимает, что разгадку тайны Истории следует искать в пароксизме войны. Но его попытка найти ее отличается от толстовской. Толстой с самого начала задумал свое произведение как роман об Истории, тогда как дю Гар заканчивает свой роман историческим эпилогом как бы из соображений хронологической необходимости. В сущности, с чисто художественной точки зрения «Семья Тибо» могла бы закончиться на той части, где описывается смерть Тибо-отца. Этот эпизод вполне мог бы послужить последним штрихом к образам Жака и Антуана. Но в самом отношении автора к своей теме есть что-то от взгляда объективного историка. Он понимал, что образы его героев останутся незаконченными, если не показать, каким образом разделили они историческую судьбу своего поколения.

У Толстого война, несмотря на смерть и разрушения, — это испытание, из которого отдельная личность и общество в целом могут выйти победителями благодаря их врожденной жизнеспособности. У дю Гара же война — зловещая катастрофа, которая обрушивается не только на личность, но и на беззащитное общество. Как летописец событий автор беспристрастен и объективен. Однако к трезво-реалистическому описанию образов и обстоятельств он добавляет дискуссию о нравственности. Тема романа, которая до момента

войны была сосредоточена исключительно на личных отношениях между героями, теперь переходит в область взаимоотношений между личностью и обществом. Одиночество героев на этом кончается. История вторгается в их жизнь, а вместе с Историей — и народ, и государство, и все человечество. Проблемы идеологические начинают превалировать над всеми прочими. И к этим проблемам у романиста во многом тот же подход, что и к психологическим взаимоотношениям людей. Мысли и заблуждения героев романа представлены в виде конкретных (и исторически вероятных) реакций на обстоятельства.

Рассказывая нам о бунте Жака против отцовского авторитета и против собственного класса, о здравом приятии Антуаном того и другого или, наконец, о морали Тибо-отца, Мартен дю Гар не раскрывает своего отношения ко всему этому. Его беспристрастный тон, однако, заставляет читателя острее почувствовать, что, например, смерть Тибо-отца знаменует конец некоего авторитета и некой морали. И этот конец кажется читателю закономерным, поскольку дружба Жака и Даниеля была в свое время несправедливо воспринята как грех, за чем последовало слишком суровое наказание, явившееся серьезным оскорблением для чувствительного подростка.

К Истории автор относится точно так же. Он ни за кого не заступает, никого не обвиняет; он не разделяет ни официальной, ни социалистической точки зрения. Но именно потому, что он не становится ни на одну из платформ и заботится лишь о правдивом отображении действительности, ему удается в последних частях романа показать всю непрочность структуры мирной жизни.

К этой структуре относилась не только политическая

система, установившаяся в Европе во второй половине девятнадцатого века. Нельзя ее также сводить к капитализму или демократии, ибо она включала в себя такие различные ферменты, как социализм и антидемократические идеологии. Она не опиралась и на буржуазную мораль, ибо к тому времени последняя была уже серьезно подорвана. В семье Тибо, кроме мятежника Жака, есть Антуан, который придерживается общепринятой морали, но делает это отнюдь не из-за своих убеждений, а скорее для того, чтобы воспользоваться этой моралью для осуществления своих честолюбивых стремлений.

В самом деле, незыблемость буржуазной морали подвергается сомнению уже в первой части романа — «Серая тетрадь», где пропасть между закоснелыми взглядами Тибо-отца и спонтанным излиянием чувств подростка изображена художником с великолепной сдержанностью.

Как я уже говорил, «Семья Тибо», подобно «Войне и миру», дает ясное представление о том воздействии, какое оказывает война на мирную жизнь общества. Но каковы же особенности структуры, на которой, с точки зрения д-ю Гара, зиждется мирная жизнь? Прежде всего, его точка зрения резко отличается от толстовской. У Толстого сама человеческая природа, социальные условия и общепринятые нормы поведения, являющиеся частью естественного образа жизни, составляют основу мирного существования. В романе же «Семья Тибо» «мир» основан на том, что личность принимает как должное не какое-то естественное состояние, а гармонию между тремя важнейшими элементами: самой личностью, разумом и природой. Два главных героя — Жак и Антуан — живут верой в возможность, если не в неизбежность такой гармонии. Эту веру разделяет

в глубине души даже их отец, правда, с той оговоркой, что для него разум гарантирован авторитетом религии, тогда как природа — это соблазн и грех. Что же касается его католицизма, то это ярко выраженный католицизм эгоцентриста, деспота и в то же время рационалиста.

В некотором смысле основная тема романа — человеческая природа. Но для дю Гара, в противоположность Толстому, природа есть темная сторона вещей — все, что не зависит от воли человека, все, что неудержимо вырывается из подсознательных глубин его естества. Для Жака-подростка непреоборимая сила, влекущая его к Даниелю, так же естественна, как позднее его бунт против отцовского авторитета. И все же в глубокой основе этих неудержимых душевных порывов есть какая-то неуверенность, какое-то раздвоение, какое-то неотвязное чувство вины и сомнения. Природа человека дана в романе как сила, заставляющая его стремиться к счастью и самосовершенствованию, к достижению, как говорит Жак, «гармонии с окружающим миром», иными словами, к полной уверенности в том, что его действия согласуются с общим порядком вещей. Этой уверенности Жаку так и не удается обрести.

Ничто так отчетливо не характеризует образ Жака и ощущение природы у дю Гара, как чувство, испытываемое Жаком, когда он готов пожертвовать всем на свете ради любви к Женни. Счастье, кажется ему, повинуется в этот момент каким-то таинственным силам. И он испытывает нечто вроде священного страха.

Чувство ужаса перед разбушевавшимися силами природы доходит до предела, когда начинается война. Но даже перед лицом войны герои дю Гара сохраняют веру в существование какой-то гармонии между человеком доброй воли, с одной стороны, и природой и обществом — с другой; если же вместо гармонии воз-

никает конфликт, то это лишь следствие чьей-то ошибки, вины или злой воли. Как бы личность ни ощущала «силу», таящуюся в глубине ее естества, она не может сложить с себя бремя ответственности за происходящее. Другими словами, она не может отказаться от привилегии контролировать (или подавлять) природу силой воли и разума.

Система моральных ценностей, которую имеет в виду автор романа, основана на разуме и ответственности личности, следовательно, на ее сознательной воле. В девятнадцатом веке эту систему принимали все: от конформистов до мятежников. Согласно этой системе, личность, отвечающая за свои действия, дает отчет о них прежде всего перед своей совестью и только потом — перед другими. Общество — лишь второстепенный фактор в этом мире, где личность превыше всего, личность, полностью свободная от порабощения ее коллективом, где признается ее право на, так сказать, постоянно еретическое отношение к морали общества. Даже если человек *еще не* добился полной власти над природой, он — первопричина всего того, что происходит вокруг него, и поэтому обязан нести ответственность за все, в противном случае он утратит (как бы в виде наказания) чувство собственного достоинства. Общество — это конгрегация личностей, каждая из которых вносит свою лепту в жизнь этого общества и отвечает за него в настоящем и будущем в силу своих возможностей.

С приближением войны этот мир сложившихся моральных ценностей, и ранее вызывавший сомнения у героев романа, обнаруживает свою непрочность и, наконец, рушится. Стирается грань между личностью, природой и разумом. Природа как бы прорывает плотину. Разум становится ненужен. Человек не понимает

более, каких воззрений он придерживается и что он, собственно, такое. Общество поработает его и неудержимо несет к неизвестному концу.

Кризис начинается прежде всего в сознании людей. Как только рушится заведенный порядок мирного бытия, драма личного «Я», его значимости и его непостижимости разворачивается беспощадно. «Я» и «Другие» сталкиваются в непримиримом конфликте. «Под внешним обликом доктора Тибо я ясно ощущаю кого-то еще: мою собственную суть... и эта моя суть задыхается», — говорит самому себе Антуан в преддверии войны. Это его ощущение мы улавливаем в восклицании его брата: «Давайте хоть раз в жизни наберемся мужества и останемся самими собой!»

Одним толчком война выводит из дремотного оценивания внутреннее «Я» Жака и освобождает это «Я» от отцовского деспотизма, чтобы затем вынести ему смертный приговор. И тут становится ясно: если в этом смысл человеческой жизни, если таков ее конец, то незачем жить вообще. Бунт Жака так же бессмыслен, как и конформизм Антуана. Человек чувствует свое одиночество в крошечной тьме вселенной. Голоса разума более не слышно. Природа вернулась к прежнему состоянию хаоса.

И все же даже перед надвигающейся смертью Антуан не теряет ни воли, ни разума и, несмотря ни на что, сохраняет надежду. Он смотрит во тьму, ожидающую его, мужественным взором, и последнее слово, записанное им в тетрадь — имя ребенка, сына Жака. Стоические моральные принципы остаются незбылемыми до конца. Это те самые принципы, что составляют со времен Спинозы гордость современного гуманизма. Писатель не увлекается описанием ужасов, которыми полны литературные свидетельства о Первой

мировой войне. Пафос, с которым написаны последние части романа, — следствие непоколебимой нравственной веры, способной выдержать любые испытания. В то же время, однако, автор показывает нам предел, который эта вера преступить не может.

Роман, безусловно, прежде всего является художественным произведением. Как таковое, он не подлежит критике с позиций логики и истории. И все же в любом значительном художественном произведении мы находим в завуалированной или прямой форме тонко вплетенный в повествование или неуклюже пристегнутый к нему определенный строй мыслей. Пожалуй, не найдется современного романа, который не выражал бы в какой-то форме тот или иной взгляд на общество, на историю и на мир. Бальзак говорил, что для романиста недостаточно быть просто человеком, он должен быть еще и системой. По-видимому, он имел в виду, что на отношении писателя к своим творениям не может не сказаться его идеология. Романист не может до конца понять собственных героев и заставлять их вести себя так, а не иначе, если он не различает некой структуры, которая служит для них как бы фоном и которая отражает внутренние закономерности мира, где этим героям надлежит действовать. Когда темой романа оказывается кризис, подобный тому, который разразился в 1914 году и который поколебал убеждения, надежды и мысли, до сих пор нас волнующие, естественно, что столь содержательные рассуждения автора постепенно увлекают читателя.

Мои мысли о двух последних частях «Семьи Тибо» — «Лето 1914» и «Эпилог» — следует считать довольно беспорядочными заметками читателя, который, перечитав роман спустя много лет после его опубликования, был поражен не только изложенной в нем историче-

ской правдой, но и настойчивой ссылкой на существование все той же необходимости, определяющей исторические события, а также отношения между личностью и обществом. Темы у д-ра Гара те же, что и у Толстого в «Войне и мире». Хотя в плане историческом, интеллектуальном, да и моральном его роман явно отличается от толстовского, но все же не до такой степени, чтобы не заметить стремления французского автора продолжить историческую драму, начавшуюся с появлением Наполеона на европейской арене.

С самых первых страниц «Лета 1914» один из героев, революционер и социалист по имени Менейстрель, как бы предсказывает безрадостный конец книги: крушение идеалов гуманизма, то есть веры в то, что *человек*, его природа, его чаяния, его нужды *есть* *мерило всего*.

«Ницше, — говорит Менейстрель, — камня на камне не оставил от понятия о Боге и заменил его понятием о человеке... Атеизм же отказывается от понятия о Человеке». «Чтобы заменить это чем?» — спрашивает кто-то. «Ничем», — отвечает он. Здесь идет речь о явлении, которое мы, следуя Ницше, все еще называем «нигилизмом».

Менейстрель произносит эти слова 28 июня 1914 года в день выстрела в Сараеве. Видимо, это сознательный анахронизм, ибо естественнее было бы допустить такое высказывание в свете того, что произошло после этой даты. Но нас все же удивляет беспощадная откровенность Менейстрея.

29 июня Менейстрель высказывает еще более поразительную мысль: «Возможность предотвратить войну — наш самый сильный козырь? Ничего подобного! Даже если бы у нас был один шанс из ста предотвратить войну, мы бы на это не пошли!»

Эти слова можно истолковать как откровенное изложение мысли, которую Ленин высказал неоткрыто в своем известном изречении о неизбежном переходе империалистической войны в гражданскую (влекущую за собой революцию) и о несостоятельности пацифизма вообще. Но такая параллель тоже была бы анахронизмом. Ленин не был учеником Жоржа Сореля и никогда не стал бы сравнивать войну с игрой в карты.

Замечания Менеиштреля, даже будучи анахронизмом, в своей основе верны. Хотя они не совсем точно отражают позицию, типичную для социалиста в 1914 году, зато они вполне точно отражают послевоенную позицию, занятую многими представителями революционной интеллигенции, поскольку их нигилизм коренился в их возмущении против мира, в котором стала возможной такая война.

Позиция Менеиштреля такова: существующее общество должно взорваться, сейчас создается положение, когда мыслящий человек, желающий «изменить мир», не может больше довольствоваться полускептической, полуфилантропической верой под названием «гуманизм». Придерживаться и дальше «понятия о Человеке с большой буквы» равносильно обречению себя на бездействие, равносильно боязни сделать логические выводы из атеизма, которые требуют, чтобы *ничто* не служило препятствием к осуществлению любого человеческого замысла. Что возможно — то и должно быть. Человек — творец совершившихся фактов. В этом суть ницшеанского понятия о «гибели Бога».

Что же тогда имеют в виду, когда говорят об отказе от самого понятия «Человек с большой буквы»? В контексте гуманизма «Человек» означает необъяснимый и все же несомненный дар природы — личность.

Для гуманиста человек, каким бы он ни был, это плоть и кровь. Вместе с тем в представлении гуманиста это от природы сложное существо щедро одарено здравым смыслом, разумом, сознанием и поэтому способно к самосовершенствованию, хотя и неспособно достичь полного совершенства. Вопрос, возникающий у нигилиста, можно сформулировать так: зачем нам останавливаться на таком двусмысленном, недостаточно реальном и недостаточно идеальном образе? Человек остается самим собой и, по своей природе, желает лишь (согласно Спинозе, а также элементарному опыту) сохранить свою индивидуальность, то есть остаться самим собой. Если он захочет измениться, ему нужно во что-то верить, иметь какую-то идею или какую-то цель, и тогда эта вера, эта идея и эта цель, будучи где-то вне его и над ним, заставят его вырваться из границ будничного существования. Идеальный человек — если допустить, что таковой реален — может появиться лишь при наличии некой сверхчеловеческой цели. Но тогда именно эта цель (революция, завоевания, политическая акция), а не какой-то идеальный человек, станет объектом устремлений.

Традиционный гуманизм есть нечто рационалистическое и в то же время скептическое. Рационалистическое по отношению к конкретным, очевидным фактам, к непосредственному опыту человека; скептическое — по отношению к Богу или любому другому существу, претендующему на звание абсолюта. Нигилист же (или последовательный атеист) отвергает не саму рациональность, а лишь мысль о том, что о рациональности человеческих действий можно судить, исходя из интересов человека. Но критерий этот сомнительный и неопределенный. Приняв его, люди постоянно ставили бы под сомнение ценность своих действий, что, по

мнению нигилиста, сделало бы последние невозможными. Действие же для него — абсолютом, и именно потому, что неизбежность его осуществления в корне подрывает все теоретические истины и абстрактные идеи.

Менейстрель Мартена дю Гара, будучи решительным сторонником революции, понимает, что война и бессилие против нее социалистических партий являются показателями кризиса не только капитализма, но и «идеальной сути социализма». *Ничего* от этого идеального не остается, кроме последней радикальной возможности — стремления действовать в этом новом, теперь доступном пониманию мире, руководствуясь лишь некой рациональной целью и эффективными действиями. Что же это должна быть за цель? На это можно ответить даже так: социализм, если иметь в виду социальный порядок, где господствует не только равенство, но и авторитарная власть, то есть единственно мыслимый порядок в условиях современного общества. Необходимые предпосылки такого порядка в любом случае не будут ограничены принципами устаревшего гуманизма.

На страницах «Лета 1914» мы встречаем героя, который приходит к выводам не менее «нигилистичным», чем выводы Менейстреля, хотя он сам этого и не осознает. Это дипломат Рюмель. Будучи представителем государственной власти, Рюмель имеет возможность наблюдать, так сказать, на практике крушение двух столпов политического оптимизма: рациональности (хотя и ограниченной) действий правителей и веры в общественное мнение, способное якобы влиять как-то на этих правителей.

Далее в романе следует длинный диалог между Рюмелем и Антуаном Тибо, состоявшийся 26 июля 1914 года:

— Это все не так просто, дорогой мой друг... Предположим, что завтра Россия рвет отношения с Австрией и объявляет мобилизацию во имя защиты Сербии. Германия, связанная с Австрией договором 1879 года, будет вынуждена провести мобилизацию против России... А эта мобилизация заставила бы Францию, в соответствии с ее обязательствами по отношению к России, мобилизовать свою армию против Германии, ибо Германия в этом случае представляла бы несомненную угрозу для нашего союзника... Происходит это *автоматически*... Да, дорогой мой друг, я впадаю в отчаяние... Подготовка к войне идет повсюду... В этом есть что-то фатальное. Каждое правительство, естественно, считает с необходимостью мобилизации и, *несмотря ни на что*, ведет к ней подготовку... Итак, малопомалу, обстановка, так сказать, обостряется сама по себе. Так получается, потому что ни один генштабист не понимает ту простую истину, что стоит только включить эту дьявольскую машину, и уже станет невозможно замедлить военные приготовления и выжидать. Следовательно, любое правительство, будь оно воплощением миролюбия, оказывается перед выбором: либо начать войну только потому, что оно подготовилось к ней, либо...

— Либо, — прерывает его Антуан, — отменить свои собственные распоряжения, повернуть дело вспять, прекратить военные приготовления!

— Что ж, в таком случае данное правительство должно быть абсолютно уверено, что ему не придется объявить мобилизацию снова в течение ближайших месяцев... Ибо, и в этом опять согласно большинство экспертов, неожиданная остановка может вызвать поломку всех частей этой сложной машины и надолго вывести ее из строя. Так вот, я спрашиваю вас, какое

правительство, в данный момент, может быть абсолютно уверено, что ему не придется снова проводить мобилизацию в самое ближайшее время?

— Просто какой-то кошмар! — говорит Антуан.

— Кошмар в том, дорогой мой друг, что за кулисами внешних событий — одна игра, — заключает Рюмель.

Короче говоря, дипломат сообщает нам, что действия правителей совершаются в наше время *автоматически*, что ситуация может ухудшиться *сама по себе*, что, возможно, за кулисами внешних событий идет *игра*, и политики жонглируют судьбами народов. Это чудовищно. Но чего же иного можно ждать от мира, где царит случайность? В таком мире поведение людей становится похожим на игру.

Правители действуют, следуя правилам политической игры. А чтобы действовать эффективно, то есть удерживать государственный механизм в своих руках, им приходится отказываться от иллюзии, будто логика и разум являются основой всякого действия.

При всем этом (предполагается, что дело и впрямь так обстоит) уже не может быть и речи о необходимости или свободе; нельзя установить никакой причинно-следственной связи, а тем более диалектического взаимоотношения между принципами и движущими силами; не осталось ничего логического, но в то же время нельзя говорить и о полном отсутствии рационального начала. На деле перед нами так называемый недетерминируемый детерминизм, нечто похожее на то, что пятьюдесятью годами раньше Толстой уловил и показал в романе «Война и мир». Этот детерминизм можно представить себе следующим образом. Независимо от того, как развиваются события, все причины

будут иметь все те последствия, которые они могут иметь. Это означает, что единственной достоверностью является событие, происходящее в данный момент.

Однако остается еще надежда, что действия правительств могут подвергаться, в какой-то мере, влиянию тех, кем они управляют. Идея, согласно которой свободно выраженное мнение одной личности может, совместно с мнением других личностей, влиять на действия государственных деятелей и даже определять эти действия, является основой основ демократического строя. Эту идею Антуан пытается противопоставить скептическому фатализму Рюмеля. «Общественное мнение? — отвечает Рюмель. — Милый мой, здесь применим немного силы, там профильтруем новости, и за какие-нибудь три дня общественное мнение повернет в любом желательном для нас направлении».

Как только начинается война, последние признаки сколько-нибудь сознательного руководства событиями исчезают. Идет война, и одни выносят ее на своих плечах, другие — военные и политические вожди, — как говорит Рюмель, «находят временные выходы из создавшегося положения».

Четырьмя годами позже, в 1918 году, скептицизм Рюмеля становится еще острее. На вопрос Антуана, как идет война, он отвечает:

— Что может сделать правительство, когда идет война? Направлять события? Вы отлично знаете, что не может. Направлять общественное мнение? Да, это, пожалуй, единственное, что оно может! Наша главная работа — это *соответствующее преподнесение фактов...*

— Организованная ложь? — спрашивает Антуан.

— Правда хороша только в очень редких случаях! Враг должен быть всегда неправ...

— Лгать...

— Да. Хотя бы для того, чтобы скрыть от тех, кто дерется на передовых позициях, то, что творится в тылу! Скрыть от тех, кто в тылу, те ужасы, которые происходят на фронте! Да, да, друг мой! Не только лгать, но и хорошо лгать! По части *спасительной лжи* мы во Франции творили подлинные чудеса...

Здесь читатель имеет вроде бы возможность поймать на месте преступления священников, занятых «изобретением» религии, как это описано у Вольтера.

Независимо от различных способов фабрикация «спасительной лжи» подчинена логике необходимости. Факты «обрабатываются» в соответствии с ситуацией, а не как попало. Первое правило такой обработки требует, чтобы противник всегда оказывался неправ. Однако мы не можем быть уверенными, что противник всегда неправ, пока не приведем соответствующих доводов, которых нельзя опровергнуть. Иными словами, они не должны подлежать доказательству. Как, например, факт существования Бога. Их предназначение, в сущности, состоит не только в том, чтобы усиливать дисциплину, организовывать общество и управлять им, скрывая от него, какие именно «ужасы» происходят на фронте, но и в том, чтобы объяснять и оправдывать то, что творится вокруг. Словом, изобретается уже не только ложь, но и всякие теодицеи для ее прикрытия. Правителям поэтому обязательно нужно иметь в своем распоряжении целый набор различных идей и комбинаций из них, способных рассеять хаос. Для этого необходима магическая терминология.

Начнем с того, что терминология эта должна включать в себя слова или, точнее, ритуальные символы, влиянию которых человек, как принято считать, противостоять не может — например, «Франция»,

«Демократия», «Цивилизация», «Человечество» и тому подобные. Именно из этой «заоблачной выси» правители черпают нужные термины, чтобы придать убедительность подходящей им лжи и заодно найти ей оправдание.

Эти слова составляют не только определенную терминологию, но и создают определенную систему. Подобно тому, как язык имеет грамматику, система имеет логику. Так, «спасительная ложь» — это не просто лживое заявление, сделанное в пылу полемики. Ей сопутствуют определенные обязательства и даже санкции, касающиеся не только тех, кто должен принять ее на веру, но и тех, кто сознательно фабрикует эту ложь. Дипломат Рюмель поясняет, какого рода могут быть эти санкции, когда он рассказывает, как в 1916 году, с целью положить конец бессмысленной войне во время наступлений генерала Нивеля, было предпринято несколько еще более бессмысленных и более кровавых наступлений. Это признавалось абсолютно необходимым для поддержания авторитета высшего командования.

В свете всего этого дальнейшие разговоры о неправде не имеют никакого смысла. Предполагается, что человеку, изрекающему ложь, в действительности известна правда. Но где тогда правда в системе, которую мы анализируем? В этом случае личность, творящая ложь или, точнее, облекающая ее словами, подчиняется высшей необходимости. Действия этой личности будут, конечно, ложью с точки зрения обычного человека, но в то же время они будут правдой той Великой Машины, которой он служит и частью которой он является. Взаимосвязь между ложью и правдой, фикцией и реальностью не так проста здесь. Например, как ни прискорбно и ни абсурдно, существует реальная необходимость

спасения престижа генералов. Необходимость эта и в самом деле вполне реальна, поскольку генералы в этой войне — далеко не военные гении, и они не способны ни понять, ни контролировать войну, которую сами же ведут. И чем бездарнее генералы, тем острее необходимость поддерживать авторитет высшего командования.

Что касается культа понятий-символов, якобы оберегающих общество от злого рока, это тоже не просто выдумка. Символическое понятие «Франция», например, имеет все же что-то общее с символическими понятиями «Демократия», «Цивилизация» и т.п., а также с чувствами и представлениями людей, призванных жертвовать собой ради этих понятий. Эта связь людей с символами (по выражению Леви-Брюля, «участие») определяет мышление так называемых «примитивных» народов, находящихся во власти магических терминов. Предполагается, что во время войны материальная и духовная целостность общества ставится на карту. Для тех, кто является частью общества, это последнее — не какая-то абстрактная идея, а основа их мыслей и чаяний, основа, в которой заложены и все их будущие возможности. Задавать себе вопрос, стоит ли подчиняться истине, в которую верит большинство, это все равно, что спрашивать себя, существует ли еще где-нибудь какая-то другая, высшая истина и может быть, следует подчиняться ей, а не первой истине. А такой истины в действительности не существует или, по крайней мере, ее не существует в простой и доступной форме.

В нашем обществе Церковь не только утратила свой авторитет, но, подобно религии, которую она представляет, подчинена интересам государства и практически действует с ним заодно. Хотя Церковь не во всем

согласна с государством и его соображениями, она не может выступать против него прямо. Религия французского народа есть часть целого, называемого Францией, точно так же, как религия немцев есть часть того, что называют Германией.

Что касается социалистического Интернационала, то его существование оказалось под вопросом уже в силу того, что началась война. Сам факт войны доказывает, что Интернационал годился только в мирное время и что, как говорит в романе Менейстрель, он «хорош лишь для воскресных дней».

И, наконец, об истине. В наше время истина пользуется не бóльшим престижем, чем догматы Церкви. В качестве общественного фактора истина еще менее влиятельна, чем Церковь. То, что философы и ученые называют разумом, в повседневной жизни общества стоит ничуть не больше того, чего стоят сами представители этого общества.

Культ истины — это, в сущности, культ немногих, занятие отдельных лиц, небольших групп и сект. Его нельзя эффективно противопоставить коллективному разуму, кроме как в пределах частных дискуссий. Лишь немногие могут исповедовать этот культ; другие же, такие, как профессор Филип из «Лета 1914», ограничиваются тайной приверженностью к нему, предпочитая эту форму сопротивления заблуждениям толпы и безрассудству правителей. Столкнувшись с общественными и политическими явлениями, в которых они неспособны разобраться, ученые и философы почти всегда остаются нейтральными, однако, они готовы примириться с необходимостью подчиняться гражданскому долгу. Хотя и среди них бывают такие, кто оказывается жертвой семантической ошибки, состоящей в том, что слова «свобода» и «разум», призванные служить лишь

защитными символами, воспринимаются этими интеллектуалами как понятия, сходные по своей природе с излюбленными ими идеями. Такие интеллектуалы в конце концов приходят к соучастию в фабрикации «спасительной лжи». Одним из них является Бергсон, о чем напоминает нам дю Гар на страницах «Лета 1914».

Правда, «спасительная ложь» и не претендует на статус истины. Дипломат Рюмель прекрасно понимает, что его измышления ничего не объясняют. Их цель — прикрывать «страшные» факты и подменять несвоевременные истины; и, конечно же, они не имеют ничего общего с историей и наукой. Их функция — влиять на общество и поддерживать дисциплину. Однако этого вовсе недостаточно, чтобы успокоить чью-то совесть. Напротив, человека, который служит такой машине, постоянно терзает нечистая совесть. Он слишком хорошо знает, что его действия несовместимы с элементарной порядочностью, и он даже не уверен, что придуманная им ложь действительно служит цели, которой она призвана служить. Он даже толком не знает, что делает, но именно это и облегчает его задачу. Поскольку им при этом не движет никакая корысть, он может надеяться, что в конце концов произойдет какое-нибудь событие, которое очистит его душу. И чем же может завершиться это событие, если не успехом, счастливым концом? Поэтому ему остается тешить себя иллюзией, что «страшные» факты, которые он помогает скрывать, обойдутся без последствий и будут заглушены фанфарами победы.

Тем временем, однако, государственная машина продолжает давить на всех и каждого. У нее своя логика, она ставит общество перед совершившимися необратимыми фактами. Из этих фактов едва ли не самый важный — создание целой системы обязательных обще-

ственных истин, которые проникают во все поры общества и делаются привычными штампами. Вовсе не обязательно, чтобы люди верили в эти эрзац-истины. Их магический эффект проявляется тогда, когда они становятся средством общения между людьми и отравляют их сознание.

И эту лавину никто не в состоянии остановить. Создается целый язык, тайна которого в руках создавших его жрецов. А эти последние вынуждены, во избежание разоблачения, неустанно обогащать и усложнять его. Язык этот придуман отнюдь не для определения божественных атрибутов или иерархии ангелов, а для применения в абсолютно земной сфере общественной жизни. Его назначение в том, чтобы давать готовые объяснения происходящего в повседневной жизни и руководить событиями извне и *свыше*. Таким образом, целая система духовных символов и средств направлена на усиление власти государства, которая прежде считалась строго светской.

Дипломат, выведенный в романе дю Гара, утверждает, что это — единственная сфера, в которой правительства способны творить чудеса. Одновременно она является и пределом их политического кругозора; по крайней мере, по своему общественному положению, им не положено заглядывать дальше. Не то, чтобы они должны верить своим собственным фикциям или делать вид, будто верят в них. В конечном счете их лживые речи обязывают их продолжать лгать. И правительства уже не могут вести себя так, словно этих фикций не существует, ибо они стали реальностью для других и для общества в целом.

Человеку приходится выбирать между «спасительной ложью» и отсутствием элементарной правды, между уделом тех, кто решает и действует, и тех, кто страдает

от последствий этих действий. Что же ему остается, как не признать существование некой необходимости, беспредельно властвующей и подчиняющей себе все и вся?

В конце концов, и солдат, сидящий в окопах, подчиняется этой необходимости. Что же касается командира, который под ударами ошеломляющих его событий изобретает различные уловки и лжет с целью защитить свою концепцию всеобщего блага, то он, как и солдат, подчиняется той же самой необходимости. Если он трезв умом, он поймет, какой ценой общество платит за эти фикции и осознаёт лежащую на нем ответственность. Но ему придется испить горькую чашу до дна. Пути назад для него нет, ибо в тот самый момент, когда он согласился властвовать над жизнью и смертью огромных масс людей, он уже *зашел слишком далеко*. С этого момента власть его имеет лишь один предел, лишь одно оправдание: успех, последнее звено в цепи событий, которое, не слишком погрешив против логики, можно будет назвать «победой».

Однако с наступлением этого момента «спасительную ложь» уже нельзя изъять из обращения, подобно избыточным банкнотам. Ибо эрзац-истины стали оружием государственной политики.

С точки зрения правительств войну можно рассматривать как продолжение политики, только другими средствами. Однако несомненно, что для народа война есть конец политики, конец любых иных нормальных взаимоотношений внутри общества. Война — ситуация крайняя, самая крайняя из всех возможных.

Почему война — крайняя ситуация? Потому что она несет смерть? Да, именно поэтому, утверждали некоторые пацифисты (например, Барбюс, Селин и Жионо). И все же смерть — не самое страшное в войне. Челов-

век, готовый умереть за дело, в которое он верит, предпочитающий скорее погибнуть, чем отречься от своих убеждений, всегда вызывал всеобщее восхищение. Но когда людей принуждают убивать себе подобных и идти на смерть неизвестно за что, это действует на них крайне деморализующе.

Толстой уже тогда рассматривал этот факт, как весьма многозначительную загадку современной войны. Во время 1914-1918 годов десятки миллионов людей прошли школу тотального насилия, когда они вынуждены были безропотно подчиняться. Непостижимость событий, осознание своей беспомощности и того факта, что они явились жертвой непреодолимой силы инерции, — вот типичные ощущения тех, кто пережил этот катаклизм.

Нельзя сказать, что в 1914 году не было никаких признаков приближения войны, но началась она неожиданным образом, словно внезапно вспыхнувшее и всепожирающее пламя. Можно даже сказать, что большинство людей, живя своей мирной жизнью и привыкнув к простой логике, полагало, что война, если она грянет, будет хотя и ужасным, но все же управляемым событием, так как она начнется не стихийно, а по воле тех, кто не лишен чувства ответственности. Но люди не были подготовлены к тому, что организованное общество будет внезапно повержено в хаос.

Чем цивилизованнее, чем свободнее и гуманнее общество, тем мучительнее людям ставить перед собой вопрос, который в «Войне и мире» задал самому себе Кутузов при известии о падении Москвы: «Но когда, когда же решилось это страшное дело?» И все же — чем цивилизованнее и гуманнее общество, тем больше его авторитет, тем сильнее его влияние на людей и, следовательно, тем больше готовы они подчиняться ему.

Столкнувшись с организованным и канонизированным культом государственных интересов, человек оказывается еще более беспомощным, чем под ревнивым оком библейского Бога, ибо Иегова пребывает на небесах, а культ государственных интересов пронизывает каждую мелочь повседневной жизни, удерживая его в своей власти теми же узами, которые связывают человека с его ближними. Любой восставший против этого культа будет подвергнут изоляции от окружающих его людей в той же степени, в какой последние подчинены приказам свыше. Тем не менее, всегда найдется небольшое число людей, предпочитающих оставаться в одиночестве, чем говорить и действовать против своих убеждений; и вполне может случиться, что именно эти немногие сохранят в целости не только идеальную истину, но и наиболее ценное из того, что есть в обществе. Большинство же лишь может безропотно подчиняться, а, подчинившись, находит утешение в своеобразном религиозном культе — культе государственных интересов.

Герои дю Гара высказывают значительные мысли почти беспристрастно, и это позволяет автору считать, что в момент кризиса невозможно придерживаться сколько-нибудь твердого убеждения относительно его причин. *Прежде*, когда войны не было, любой взгляд на вещи мог казаться в какой-то мере правильным, так как в мирное время соревнование идей имело смысл. *Теперь* же, когда идет война, все мнения одинаково бессмысленны; только точное знание и чистая правда могут быть спасением. Самое большее, что осталось от надежд на будущее общества — например, надежда на социализм — это ряд отдельных убеждений.

Существуют, например, воинствующие социалисты, которые («Лето 1914») вдруг обнаруживают, что Франция в общем-то не так ответственна за войну, как Германия; или другие, которые заявляют: «Война или

ежедневный тяжкий труд — какая разница?»; или же те, кто полагается на волю случая: «Подождем, увидим...» Однако есть и такие, которые даже не желают брать на себя ответственности сделать выбор: «Как ты думаешь, Эрнест, что нам делать?» «Я не знаю, что тебе ответить, — сказал Эрнест с раздражением. — Дело твое...»

«Дело твое...» Иначе говоря, важнейший для этих героев вопрос, касающийся всего общества, то есть вопрос отношения к войне становится вдруг сугубо личным и требует частного решения. Отсюда следует сделать вывод, что никто не будет иметь права упрекать другого за сделанный выбор. Между тем, однако, становится ясно, что убеждения, которые, казалось, разделяют многие, действительны лишь до известного момента.

Более того, наблюдается самопроизвольный рост престижа государственной машины, которая, пока человек колеблется да сомневается, продолжает эффективно работать. Автор приводит следующий пример:

«Французский банк выпустил накануне множество купюр по пять и по двадцать франков, и люди с любопытством их рассматривали.

— Значит, все это было готово у них заранее, — говорили в толпе с видом недоверия, неприязни, но и некоторого восхищения».

А вот вопрос, который Антуан Тибо, наблюдая толпу, задает самому себе в день мобилизации:

«Их глаза, их голоса, это радостное возбуждение в их жестах... Видишь все это и наконец спрашиваешь себя: если бы сегодня же вечером им сказали, что они стали жертвой мистификации, что мобилизация отменена, не почувствовали бы они разочарование, по крайней мере, в первую минуту?»

В те самые дни, столкнувшись на улицах Вены с неким Попешилом, рабочим, неожиданно открывшим в себе патриота, Лев Троцкий задает подобный же вопрос и пытается на него ответить.

Троцкий не думает, что это проявление национального чувства. Но тогда какого? Ведь Австро-Венгерская империя была отрицанием самого понятия национальности. Нет, побудительные причины кроются совсем в другом. Есть много людей, на которых держится современное общество и которые ведут нудную, монотонную жизнь. Мобилизация для них — обещание чего-то нового, необычайного. Они совершенно не в состоянии предвидеть грядущих перемен. Будет ли лучше или хуже? Разумеется, лучше... Что может быть для людей, подобных Попешилу, хуже той жизни, которую они знали в мирное время? В такие минуты у них появляется *надежда*...

В те же дни в Вене Троцкий отмечает, что возбуждение «надежд» начавшейся войной напоминает возбуждение толпы во время революции. С той оговоркой, однако, что революция направляет свои удары против установленного порядка, в то время как война укрепляет власть Государства. С этим можно спорить. Но здесь важно признание, что война может казаться освобождением и действительно вселять надежду. А это значит — предположить, что в глубине души многие считают, что любое нарушение повседневной рутины предпочтительнее той жизни, которую им приходится вести.

Как бы то ни было, за редкими исключениями, большинство людей, которых война освободила от привычных забот, действуют словно под гипнозом. Они согласны на собственную гибель еще до того, как при-

кажут на нее пойти. А ведь развязать или не развязать катастрофу зависит до самого последнего момента от их согласия. «Только от вас зависит помешать этой войне!» — кричит Жак Тибо возбужденным участникам массового митинга. Но это лишь разумные слова, они лишены магической силы; это не повелительный клич, освященный жрецами племени, таящий в себе угрозу и внушающий людям трепет. «Жак стиснул кулаки... Он смотрел на эти застывшие в недоумении лица, напрасно стараясь разглядеть в них хоть какую-то эмоцию, — пишет романист. — Напрасно. Все эти люди, казалось, были застигнуты врасплох событиями...»

Делать больше нечего. Наступил момент, когда официальная правда становится такой же необходимостью, как продовольственные карточки и одежда. С этого момента по-настоящему начинается «отказ от самого понятия о Человеке».

«Мы были предупреждены... Мы бодрствовали... Многие мудрые люди сделали все, чтобы воспрепятствовать катастрофе. И тем не менее, она разразилась... Почему? Может быть, просто потому, что во все эти заведомо страшные, давно ожидаемые события проскользнуло что-нибудь непредвиденное, какой-нибудь пустячок, которого достаточно...»

Эти слова произносит профессор Филип, ученый, 1 августа 1914 года.

«Что-нибудь непредвиденное». В делах человеческих всегда найдется какой-нибудь «пустячок», которого нельзя было предвидеть, но его будет достаточно, чтобы сокрушить разум, толкнуть человека на безрассудные действия и вызвать в обществе катаклизмы.

Рационалист, конечно, имеет право заявить, что раз

жизнь общества состоит из поддающихся наблюдению и регистрации фактов, а также из повторяющихся и, следовательно, прогнозируемых событий, то лучшими при данных обстоятельствах будут те решения, которые принимаются на основе знания всех этих элементов. «Непредвиденное» или просто ошибка ограничивают возможность правильного решения, но существование пределов еще не доказывает бессилия разума.

Это, однако, софизм, который кроется именно в предположении, что «непредвиденное» и «ошибочное» — явления остаточные, устранимые. Конечно, тот факт, что рационалист не способен контролировать непредвиденное, еще не доказывает, что разум бессилен; он лишь свидетельствует о том, что бесконечно малое, «пустячок», ускользающий от внимания, а следовательно, и от контроля, и являющийся причиной ошибки, существует с самого начала. Было бы нерациональным предположить, что он «вкрадывается» в поток событий в последний момент. Ясно, что «пустячок» может повлечь за собой лишь пустяковую перемену в ситуации, в противном случае его следовало бы признать частью природы вещей.

Как и всякий человек, рационалист будет прав, пока не докажут, что он не прав. Однако, если быть правым для него — дело принципа, то он уже в принципе неправ.

Это становится совершенно очевидным, когда речь заходит о событиях, начисто пресекающих теоретические дискуссии. «Пустячок», оказывающийся причиной мировой войны, не может быть незамеченным или почти незамеченным фактом. И тут обнаруживается, что события легко выходят из-под контроля человека.

Вспоминая, как приступ лихорадки в 1923 году помешал ему воспротивиться интригам Сталина, Троц-

кий в своей автобиографии восклицает: «Можно предвидеть войну или революцию, но нельзя предвидеть результат охоты на уток осенью!»

Это восклицание побежденного, но оно достойно пера Шекспира. До тех пор, пока люди и события «работали» на него, Троцкий не допускал мысли, что причиной исторического события может явиться обыкновенная простуда. Она могла быть лишь случайностью, одной из многочисленных неприятностей. Истинные же причины невзгод, единственные, достойные внимания, следовало искать не здесь, а в великой взаимосвязи общественных сил. Но коль скоро жертвой этого незначительного происшествия оказывается сам Троцкий, власть случая кажется ему бесспорной и чреватой неожиданными. Рассказывая о себе, Троцкий не может не приписывать своей болезни решающего значения в тех несомненно «исторических» событиях, которые привели его самого к падению, а Сталина — к власти. Но тем самым он признает свое двойное поражение. Если лихорадка могла явиться причиной его политического устранения, это значит, что он перестал быть «избранныком» судьбы и не воплощал в себе более «движущих сил Истории»; с другой стороны, если он более не олицетворял собою того направления, в котором движется История, значит, вовсе не лихорадка, а сама История вывела его из игры.

Этот «пустячок», который неожиданно вкрался в гущу событий, порождает крайне неясную ситуацию. Лихорадка, происки Сталина, отлив революции — в чем же действительная причина падения Троцкого? Очевиден здесь только итог, само событие, главное действующее лицо, попавшееся в капкан. Как бы то ни было, люди начинают вдруг сравнивать саму историю с лихорадкой, а вернее сказать, с чумой.

На страницах «Лета 1914» дю Гар описывает наиболее критический в жизни общества период: переход от мирной жизни и свободы к войне и принуждению. Писатель дает нам почувствовать, как ярко в этот момент проявляется указанная еще Толстым глубочайшая зависимость одного человека от других. Все происходит так, как если бы человек, живя в условиях мира, забыл что-то важное о своем месте в обществе. И вот теперь человек неожиданно осознает, что один, без других, он бессилен и что там, где бессильны другие, бессилен и он.

Пределы возможного устанавливает власть, которая довлеет над каждым. Эта власть облекается в форму «государственных интересов», но даже «государственные интересы» оказались бы, так сказать, беспомощными, если бы они не были признаны. А их не признали бы, если бы не признали вначале стоящей за ними необходимости, которая довлеет над каждым из нас хотя бы потому, что мы живем не одни, а в обществе. Общество возникает не в результате некоего договора, как полагал Руссо, а как следствие некоего труднодостижимого первичного явления.

Поначалу нам, видимо, более существенным кажется то, что обычно называют конформизмом. Тот факт, что большинство неизбежно подчиняется *force majeure*¹, заставляет предположить, что общество по своей природе скорее склонно мыслить по инерции, чем логически. Когда налицо, с одной стороны — кризис общества, а с другой — страдания и несчастья людей (причем подобное положение вещей поддерживается лишь силой и ложью), неизменно возникает мысль о тоталитарном государстве. Опыт наблюдения коллективной инерции вызывает серьезные сомнения относительно

¹ чрезвычайному обстоятельству (франц.).

эффективности разума, которого, предположительно, каждому отпущено в одинаковой мере. Поэтому возможно, что язык разума вообще будет исключен из публичных дискуссий на долгие времена; или, по крайней мере, связь между подлинной истиной и мнимой истиной, которая преподносится народу, покажется сомнительной.

Подобные рассуждения, однако, представляются второстепенными. Гораздо важнее было бы спросить себя, какое влияние оказали последствия войны на взаимоотношения человека с его ближними, на то, во что ему остается верить, и на его представление об окружающем мире.

Спиноза говорит, что мир — это не только отсутствие войны. Но нельзя сказать, что и война — лишь отсутствие мира. Война с предельной четкостью раскрывает суть всего того, что порождает ее, и выставляет в драматическом свете причины, в силу которых нашей планете суждено выжить или погибнуть. Во всяком случае, война обнаруживает, что мир, в котором люди жили, совсем не такой, каким они себе его представляли.

2. Пределы возможного.

Конец Антуана Тибо в «Эпilogе» — в некотором роде конец последнего буржуа.

Вплоть до 1914 года Антуан — благонравный и добропорядочный человек, верящий в свои силы и в будущее, безоговорочно принимающий каноны общества, в котором он живет. Но «примерным гражданином» его назвать нельзя, поскольку проблемы политики и общего блага его мало интересуют. Увлеченный своей

профессией врача, он пребывает в блаженной уверенности, что если умело работать и честно относиться к людям, все будет более или менее в порядке. Он считает само собой разумеющимся, что каждому человеку суждено познать свою долю бед и неудач.

Когда становится очевидно, что война неизбежна, не кто иной, как Антуан Тибо, приводит два веских довода в пользу подчинения существующей власти. Во-первых, считает он, правители, в общем-то, «эксперты», и они знают, что делают; поэтому народ должен принимать их решения на веру. Во-вторых, раз уж люди жили в обществе по каким-то разумным законам и извлекали из этого выгоду, они не имеют права осуждать это общество в момент грозящей ему опасности.

«Все мы члены одного национального сообщества и на практике все ему подчиняемся. Между нами и этим обществом, которое позволяет нам быть тем, что мы есть, жить почти в полной безопасности и устраивать в его рамках нашу жизнь — жизнь цивилизованных людей, — между нами и им уже тысячелетия существует общепризнанная связь, договор — договор, который обязывает нас всех. Тут не может быть вопроса о выборе, это *непреложный факт*... Мы все обязаны ему. Быть может, в неравной степени, но все. Поскольку мы родились членами этого сообщества, все мы заняли в нем место, из которого каждый из нас ежедневно извлекает выгоду. Отбросить эти обязательства — значило бы расшатать общественное здание... И более того, это значило бы поступать безрассудно, действовать против истинных интересов личности... Неужели вы в самом деле полагаете, что нынешний момент является подходящим для проверки того, насколько

ограничения, навязанные нам нашим государством, противоречат нашим личным мнениям? Вопрос не о том, одобрять ли войну, но о том, принять ли ее, как нечто неизбежное...»

Доводы Антуана — четкие и недвусмысленные. И когда сама жизнь подтверждает их, он и подобные ему люди чувствуют свою моральную правоту. Однако доводы эти, как показано далее в романе, оказываются шаткими и не выдерживают натиска последующих событий.

Убежденность Антуана в том, что такие честные и опытные люди, как Пуанкаре, едва ли пойдут на необдуманные действия и что члены правительства не какие-нибудь авантюристы, полностью рассеивается во время его первой беседы с Рюмелем. Антуан обескуражен: насколько он понимает Рюмеля, правители руководят страной не потому, что они специалисты своего дела (как, скажем, Антуан — врач, потому что знает медицину), эксперты они именно потому, что достигли власти. Второй довод Антуана в пользу подчинения гораздо сильнее первого: зависимость человека от общества и выгоды, которые он получает в условиях цивилизации, обязывают его подчиняться. Но если бы Антуан рассуждал логически до конца, ему пришлось бы признать, что призывает он не к подчинению, а к смирению перед неизбежным. Ибо подчинение подразумевает осознание долга. Но ни тысячелетия, в течение которых данное общество существует, ни факт рождения в нем личности не являются достаточным основанием для того, чтобы она считала себя морально обязанной этому обществу. Все это совершенно естественно и к чувству долга отношения не имеет. По существу аргумент Антуана аналогичен аргументу, выдвинутому

Сократом в «Критоне», но он менее убедителен. Для Сократа превыше бездны прошедших веков и факта рождения человека в том или ином месте были Законы Города, все это освящавшие и пробуждавшие сознание нравственного долга. Антуан же выступает с позиций здравого смысла. Именно ради прошедших веков и естественно сложившихся связей между человеком и обществом можно было взбунтоваться против войны, отстаивая взгляд, что именно война, а не бунт «потрясает основы общества».

Доводы Антуана кажутся, однако, достаточно вескими, поскольку они отражают не индивидуалистическую точку зрения. Но они не могут служить и основанием для нравственного долга. Они раскрывают один важный факт: сложность и прочность уз, связывающих человека с окружающей его средой. Человек не может отделить свою судьбу от судьбы общества и при этом вести себя так, словно он связал себя с ним добровольно, не чувствуя за собой никакой вины.

Внутренняя связь с обществом несомненно существует; и дело тут не только в подчинении ему или в инерции, связь эта вызвана далеко не простыми причинами. Но право личности на бунт против общества и на независимость тоже существует. Так, Жак осуждает и отвергает войну из моральных побуждений, которые не обязательно вытекают из его социалистического мировоззрения. Жак подчиняется, в конечном счете, внутреннему голосу протеста, поднимающемуся из самых глубин его существа, неясному порыву, который с юных лет заставлял его всецело отдаваться какому-нибудь идеалу и в то же время подсознательно стремиться к собственной гибели. Что касается Антуана, то он просто подчиняется. Подчиняясь, он допускает существование некой категории явлений, которая выше

его понимания. Все вполне логично. Однако доводы его довольно шатки, и всякий раз, когда он их приводит, ему не удается избавиться от мучительных сомнений. Если бы, вместо того, чтобы цепляться за второстепенные понятия, такие, как демократия или законы страны, он признал бы, что разум более не управляет ходом событий и что сам он лишь подчиняется какому-то неясному чувству, связывающему его с обществом, то его позиция была бы такой же внутренне сильной, как и позиция его брата. Конфликт между бунтом и смирением, прямо скажем, неразрешим, а посему и трагичен.

Антуан не может четким термином определить общество, требования которого кажутся ему вполне обоснованными. Такие слова, как «Франция», «Отечество», «Нация» приобретают сомнительную ценность. Они, в сущности, уже не являются зеркалом личных убеждений, а служат скорее определением системы принуждения, которая все больше опутывает общество. И все же за официальным штампом языка и насилием над человеком во время войны можно обнаружить истинную человечность, торжество привязанности и преданности людей друг другу. Эти чувства и наблюдает однажды майор Антуан Тибо на фронте: он приказывает солдатам укрыться от артиллерийского огня; солдаты повинуются, но вскоре, один за другим, выходят из блиндажа, чтобы разделить с ним опасность. Чувство братства овладевает людьми, когда они осознают, что у них одна судьба: каждый подчиняется сообществу людей в целом и во имя него несет тяготы, которые ему надлежит нести. Однако переживания эти весьма печальны, непередаваемы. Определить их одним словом значило бы исказить суть. Знакомы они лишь тем, кого события коснулись непосредственно. Но даже

и эти люди не в состоянии передать словами всех своих переживаний.

Именно то самое чувство братства, которое ему удалось познать, дает Антуану перед смертью последнюю надежду. Он видит ее в программе установления всеобщего мира президента США Вильсона. Осуществление этой программы могло бы со временем хоть в какой-то мере оправдать безропотное подчинение людей и их многочисленные страдания.

7 июля 1918 года Антуан записывает в свой дневник:

«Четыре года войны, и единственный результат ее — истребление людей, груды развалин. Самые бессовестные захватчики вынуждены признать, что война стала для человека, для государства катастрофой, которую ничто не может окупить! Итак, раз вся нелепость войны доказана на опыте, раз к этой мысли приводят соображения политиков, вычисления экономистов, инстинктивное возмущение масс — что может помешать установлению прочного мира?»

В самом деле, какое же существует препятствие, кроме того, что мир не остался таким, каким он казался в 1914 году? Тот прежний мир, державшийся на вере в разум, на вере в человека, стал, откровенно говоря, просто «невероятным». Чтобы возродить его, то есть ликвидировать последствия всего того, что произошло, потребовалось бы «воскрешение из мертвых». Но прежде всего людям пришлось бы забыть все то, что они видели и знали о мире, в котором они живут, о том, как решаются людские судьбы и что могут сделать маленькие люди перед лицом великих социальных потрясений.

Теперь нам известно (а дю Гар знал это еще в 1939

году, когда опубликовал «Эпилог»), что обращение Вудро Вильсона явилось лишь последней «спасительной» выдумкой, которую бросили людям, когда все остальные фикции были разоблачены. Это не значит, будто сам Вильсон не верил в то, что он предлагал, но его идеал мира был построен как раз на убеждении, что мир остался умеренным, разумным, каким он был до 1914 года, а потому его можно вернуть в прежнее состояние, стоит лишь проявить добрую волю. Это была абстрактная концепция, но вместе с тем логичная, и этого оказалось достаточно, чтобы в нее поверили.

— Стали бы вы спрашивать у человека, попавшего в водоворот, что он чувствует и что думает? — поинтересовался однажды Поль Клодель.

Фатальность, против которой борются герои дю Гара, беспросветна и жестока. В отличие от явлений природы невозможно найти ей названия, а тем более — объяснения. Война не с неба сваливается, ее порождает общество. Хоть человек и ощущает себя частью природы, он не может не чувствовать, что разум его существует как бы вне природы, что наблюдает он ее со стороны. Быть же вне общества, ощущать себя сторонним наблюдателем он никогда не сможет.

Это ощущение мира греки называли Мойра, Ананке, Немезида. И хотя мы время от времени неизбежно обращаемся к этим терминам, они нам ничего не объясняют, а только затемняют смысл происходящего, внося в наше сознание такое понятие о духовном мире, которое не соответствует нашему собственному понятию. Эти греческие термины являются как бы формой, в которую древние сумели облечь нечто аморфное и безымянное, обобщив опыт человечества. Перед нами же «безымянный опыт», смысл которого можно постичь, лишь вспомнив, каким был мир прежде и что его

наиболее отличительной чертой была вера в человека, создающего ответственность за свои действия.

В мирное время события, происходящие в жизни общества, почти так же естественны, как и явления природы, причем предполагается, что как одни, так и другие, вызываются определенными причинами и их последствия прямо им пропорциональны. Правда, не все причины известны и не все последствия можно предвидеть, но тот факт, что они *могут* быть, считается само собой разумеющимся.

Образ мира, который люди упорно создавали в своем воображении до того, как разразилась война, основывался на убеждении в том, что ограниченность человеческих познаний и человеческих возможностей в общем-то преодолима, а ошибки и неудачи носят временный характер. В основе этого убеждения — простая и неподкупная вера в то, что все можно изменить. Вместо того, чтобы вселять всякие опасения, это непостоянство в делах человеческих порождает надежды на благополучный исход. Отдельная личность может ошибаться, поступать неправильно, может быть несчастной, но человечество в целом — на верном пути, а люди могут меняться. В этом и кроется парадокс, присущий тому рациональному подходу к жизни, о котором мы ведем речь.

Вот на этом-то комплексе убеждений, что человек может меняться и преодолевать различные преграды, порождаемые его же страстями, социальной инерцией и естественными привязанностями, Жак Тибо и строит свои социалистические воззрения. Но именно эти убеждения он сам не раз подвергал сомнению. И все же до начала войны вера брала свое и сомнения отступали. Когда, однако, во время спора с братом о социализме и войне Антуан заявляет ему: «Тебе не удастся

изменить природу человека», Жак теряется. Антуан задел уязвимую точку в его позиции, которая смущала самого Жака.

Заявляя, что социализм не может изменить человека, Антуан, вероятно, исходит из своего опыта физиолога и врача. Его мнение вполне здраво и все же недостаточно убедительно: ни один физиолог, да и философ тоже, не может точно сказать, что же такое «природа человека», которая будто бы всегда остается неизменной.

Однако Жак не раз замечал не столько постоянство человеческой натуры, сколько то, что человек ускользает от воздействия перемен. И это ограничивает понимание его природы даже больше, чем любая научная теория или философская концепция. Жак и сам чувствует в себе этот предел, когда обнаруживает, что, несмотря на желание делиться с товарищами по борьбе за социализм своими мыслями, ему не удастся ощутить неразрывность связи с ними и с тем делом, которому он решил посвятить жизнь. Иными словами, Жак не убежден в том, во что он верит. Отсюда рождается его мучительная неуверенность в себе самом: «Не потерять связи с окружающим миром!» Это ощущение неведомой силы, довлеющей над всеми его мыслями и поступками, очень велико, и в момент смерти он чувствует, что «все действия его были связаны между собою... все его существование неумолимо влекло его к фатальному концу...»

Такой предел понимания себя самого Жак замечает и у других. «Мы одиноки, мой друг... Надо примириться с этим фактом раз и навсегда», — говорит ему Менейстрель и Жак соглашается с ним, добавляя: «Вот уж поистине наказание Божие! Люди одного возраста, одного образа жизни и одних убеждений могут говорить целыми днями о чем угодно и как угодно и не

найти ни единой общей точки, не соглашаясь ни в чем друг с другом, оставаясь непроницаемыми друг для друга».

А по поводу уничтожения национальных перегородок как основного условия для достижения мира и социализма Жак говорит, обращаясь к товарищу по борьбе:

«Вы всё думаете о том, чтобы стать образцовым революционером, и упускаете из виду реального человека... каким он представляется нам в своем естестве, в жизни... Вспомните, как наши друзья в Женеве — все эти добровольные изгнанники, верящие в добро и покинувшие свои страны, эти горячие интернационалисты — инстинктивно группируются по национальному признаку: итальянцы, австрийцы, русские... Что ни нация, то землячество, братство, короче говоря, патриотический клан».

Если бы жизнь развивалась мирным, эволюционным путем, ничего бы не было более естественного и более безобидного, чем сохранение национальных чувств именно в той форме, которая никак не противоречит идеалам интернационализма. Только в результате какого-либо серьезного кризиса возникает конфликт, который вынуждает этих людей делать поистине нелепый выбор между привычным образом жизни и идеалом. Тем не менее, именно в таких, казалось бы, невинных фактах, в такого рода пустяках таится судьба. И дело не в том, что взаимоотношение между привязанностью к родине и идеалами интернационализма остается неопределенным, зависимым от будущих событий. Безобидные привычки, обычные или неожиданные поступки, связанные с национальной принадлежностью, могут вдруг оказаться роковыми.

В 1914 году важным фактором фатальности была инерция в позиции немецких социалистов перед лицом милитаризма и произвола властей. Этот фактор, явившийся следствием национальной традиции коллективной дисциплины, был, очевидно, связан с целым комплексом давно сложившихся свойств — пороков и добродетелей, достоинств и недостатков. Коллективное поведение, коренящееся в нравах, является почти решающим фактором. Склонность немцев к подчинению — в данном случае немецких социалистов — бесспорно способствовала более быстрому развитию событий. Однако вполне вероятно, что при иных обстоятельствах немцы вели бы себя по-другому. В конце концов, немцы были не более ответственны за разразившийся кризис, чем австрийцы, русские или французы. Немецкий культ государственной власти, сам по себе, не вел фатально к войне. До 1914 года немецкое социалистическое движение было обязано своей выдающейся ролью в европейском социалистическом движении именно присущей ему способностью к организации и дисциплине; когда Ленину сообщили, что немецкие социалисты проголосовали за военные кредиты правительству, он сначала даже не поверил.

Решающую роль здесь сыграли отнюдь не «природные» данные, а сам кризис, тот факт, что люди неожиданно оказались вынужденными сделать выбор под давлением того, чему они не могли противостоять. В конечном счете фатальным оказался вовсе не национализм, а сам факт существования наций, то, что мир оказался таким, какой он есть.

Предел, о котором мы говорим, касается не правильности той или иной концепции или теории, а скорее той неизбежной дистанции, которая существует между любой теорией, концепцией или мнением и самой

действительностью. Факт наличия такой дистанции еще не подсказывает нам, как ее измерить, тогда как возможность измерить ее радикально все изменила бы. В момент выбора или принятия решения человек не уверен ни в чем: он такой, какой он есть, то есть такой, каким он смог или не смог стать до этого момента. Человек может понимать, что он чего-то не знает, но чего именно он не знает, ему неизвестно. Он также не способен оценить, насколько важно то, что ему неизвестно. Ошибка возникает из ситуации, с которой человек сталкивается. Человек серьезно заблуждается, если полагает, что ошибку можно избежать (а ее можно избежать, нарушив установленные правила), однако роковые ошибки становятся известными лишь после их совершения. Человеку свойственно не замечать неуверенность в себе самом и в том, что его окружает. В некотором смысле он даже должен отрицать ее: не для того, чтобы *действовать*, как говорят прагматики, а для того, чтобы существовать, или, вернее, потому, что он существует.

Попавшие в водоворот событий герои «Лета 1914» сталкиваются с явлениями, противоречащими их представлениям о мире, о законности существующего порядка, о социализме, о торжестве разума и воли, об их уверенности в грядущих переменах. Все, что они испытали, ввергло их в полнейшее смятение: это буквально конец мира — *их* мира. Но кто может сказать, что он собой представляет теперь, после всего того, что произошло? Испытание, через которое они прошли, разрушительно и не оставляет никаких надежд. Однако всеобщее разрушение — это отнюдь не то, во что человек хочет верить и что он может принять. Его можно лишь пережить, причем самая четкая мысль, которая придет на ум человеку, будет: «Все, что угодно, только не это».

Другими словами, все, что угодно, только не те идеи, не те факты и не те ошибки, которые привели к этому. Тут, если позволить себе так выразиться, абсолютно негативное утверждение, и оно может лишь повести к активному неприятию установившегося порядка вещей, а не к какому-либо новому направлению мысли и действия.

Один человек может увидеть то, чего многие другие не видят, он может усомниться в чем-то, что другим кажется непреложным, он может силой логики или неожиданного прозрения понять то, что неспособны понять другие. Но невозможно верить в одиночку, то есть излагать миру суть веры, которую никто, кроме тебя, не разделяет. Вера одиночки — вещь ненадежная. В любой момент она может оказаться иллюзией, миражом или просто глупостью.

Человек может знать (или думать, что знает) многое о себе, о каком-нибудь предмете или событии. Что же касается мира в целом, ему остается лишь верить в тот образ, который раскрывает перед ним жизнь и мышление других.

Только такой образ, созданный совместно с другими, может придать смысл тому, что происходит с каждым из нас. На этом основана сама возможность общения между людьми. Такой образ не является сочетанием умонастроений или результатом полемики; он отражает положение вещей в самом точном и одновременно в самом широком смысле слова. Каким бы нереальным ни казался этот образ мира на фоне повседневной действительности, он кажется самым реальным из всего существующего человеку, на глазах которого он был разрушен. Его реальность нашла свое воплощение в нашей жизни.

Вместе с тем, однако, образ этот — самый неулови-

мый из всех, ибо он существует лишь в глубинах человеческого сознания и во взаимосвязи между сознанием одного человека и сознанием другого. Строго говоря, он не поддается описанию, ибо пока воспринимаешь этот образ, как нечто подлинное, ощущаешь его внутреннюю сложную реальность, способную прояснить и неопределенно долгое время поддерживать связь между человеком и окружающим его миром. Подлинность этого образа ограничена, тогда как сила его — неограничена: и в этом — парадокс, упрямый и в то же время уязвимый, если допустить, что любому испытанию всегда можно противопоставить другое, противоречащее первому. Атрибуты человеческой культуры, такие, как идеи, идеологии, художественные формы, отражают лишь тот или иной аспект мира: с их помощью делаются попытки найти смысл жизни, и поэтому они, так сказать, не беспристрастны и спорны.

Ничто в мире не укоренилось столь прочно, как общее представление о природе вещей. Однако прочность эта полностью зависит от состояния морали, которое находит свое отражение в таком представлении, но состояние морали само меняется с течением времени. Достаточно одного поворота колеса Истории — какого-нибудь события, чтобы это представление опрокинулось; а раз уж оно опрокинется, никакое желание верить в него не поможет его восстановить.

Столкнувшись с миром, который кажется ему оголенным и бессмысленным, человек, естественно, цепляется за свои прежние представления — за вчерашний мир. Но именно потому, что мир уже не тот, каким он был вчера, человек цепляется за последний обрывок того, что когда-то казалось надежным.

Мартен дю Гар наделил Жака Тибо чертами чело-

века, неспособного примириться с самим собой и неуверенного в правильности своей роли в жизни. Однако Жак — человек прямой, он всегда следует внутреннему голосу и бескомпромиссно отвергает все, во что не верит: семью, блестящую академическую карьеру, открывшуюся перед ним в юные годы, свою долю наследства и, наконец, просто нормальное существование. Все это как раз и является причиной его душевной тревоги. Его мучает мысль, что образ жизни, который он ведет и который сам избрал, — это лишь способ уйти от самого себя, что он отрезает себе путь к истине, к абсолюту, к осуществлению своих идеалов, которые так и останутся для него непознанными.

Жак был мятежником с отроческих лет и он остался таким до конца жизни. Истинный бунт обрекает человека не только на одиночество, но и на мучительные поиски и сомнения. Находясь в таком состоянии, человек полностью лишен душевного покоя. Жак обретает его в какой-то мере лишь после того, как начинает принимать участие в социалистическом движении. Однако между ним и его товарищами сохраняется известная отчужденность. Жак винит в этом себя. Товарищи же относятся к Жаку так, поскольку замечают за ним присущую интеллигенту пытливость беспокойного ума. Слишком много у него сомнений, слишком часто он спрашивает себя, сможет ли социализм преодолеть узкие национальные рамки, не является ли революционное насилие лишь вредным мифом, с точки зрения социальной справедливости, и сможет ли социализм радикально изменить природу человека. Иными словами, Жак — «малOVER», как назвал его как-то один из товарищей.

До 1914 года в социалистическом движении, к которому принадлежал Жак Тибо, вопрос о том, во

что разрешается верить члену этого движения — вопрос ортодоксальности, — даже не существовал. Была партийная дисциплина, но без непреодолимых барьеров, которые могли бы остановить человеческую мысль. В основе дисциплины было тогда почти свободное согласие в том, что касалось лучшей организации совместных действий. Догматизм, если он и существовал, считался незначительным явлением, которому противостояла сама природа этого движения.

В таких условиях вопросы, поднятые Жаком, о «человеке при социализме», о насилии, о значении революционных преобразований, были не только законны, но и естественны. Эти вопросы существуют (или должны существовать) для каждого. Они не выдуманы товарищем Тибо, упрямым интеллигентом, извращающим теорию социализма, а вытекают из самой природы социалистического движения. И все же его товарищей-социалистов они тревожат.

Такие вопросы, коль скоро они возбуждают сомнения, подрывают уверенность рядовых членов движения в том, что трудности можно преодолеть на практике, так сказать, по ходу дела. Вот в каком смысле этим социалистам кажется, что Жак — маловер. И в какой-то степени они правы, поскольку существование движения основано скорее на простодушном доверии, нежели на утонченных аргументах.

Говоря о том, что у настоящего социалиста должна «быть своя вера», социалисты 1914 года высказывались метафорически. Социализм есть рационалистическая концепция. «Вера» подразумевает отказ от критического мышления и обращение, в конечном счете, к авторитарной власти. И все же у интеллектуала Жака есть своя вера, не только одни сомнения.

« Он мог не соглашаться с некоторыми из них по идеологическим вопросам (как думает Жак), мог страдать от того, что они не совсем его понимают... (но) он всех их любил — за чистоту. И он гордился тем, что они его любят. И они любили его, несмотря на то, что он от них отличался, опять же за его чистоту. Неожиданное это чувство почти повергло его в слезы. Он перестал видеть их, различать их друг от друга, и на какой-то момент эта встреча изгнанников со всей Европы показалась ему символом угнетенного человечества, которое проснулось от рабства и восстало, наконец, собрав все силы, чтобы переделать мир ».

Это чувство братства, спаянного общей надеждой — прочнейшая основа социалистического движения. Стоит ей дать трещину, и никакая дисциплина не сможет восстановить подлинного содружества во имя общей цели.

Это очень важно, так как в таком содружестве люди связаны между собой не по принуждению (как в государстве) и не узами родины; их взаимосвязь обусловлена добровольным соглашением. На каких бы свободных началах содружество ни покоилось, взаимоотношения между отдельными личностями не являются лишь делом интеллектуального выбора. Есть нечто такое, что заложено в самом факте совместного существования: некое ощущение какого-то ограничения, и это вполне реальное, хотя и чисто эмоциональное ощущение.

Трудно представить себе личность, пребывающую в полной гармонии с коллективом, а также коллектив, способный постоянно приноравливаться к беспокойному характеру и изменчивому настроению его членов. Очевидно, это противоречие можно устранить установ-

лением жесткой дисциплины. Однако жесткая дисциплина может подавить душевные сомнения, но не искоренить их. И вместо активного отклика на смену им придут чувство тревоги и пассивное подчинение. В отношениях между личностью и коллективом всегда существует известная напряженность, как между двумя контрастными, хотя и взаимно дополняющими друг друга силами. Нельзя оборвать связь с обществом так же просто и решительно, как обрываешь чтение скучной книги, так же как нельзя без раздумий выйти из коллектива, если ты и отвергаешь какое-либо из его теоретических положений. Тут дело решает вера. А вера, разделяемая обществом, не может быть сведена к простому набору идей или к целям, которые ставит перед собой данное общество. Вера эта как бы переплетается с самой жизнью, с историей коллектива, она есть та неписаная норма, неподчинение и игнорирование которой ведет к его деградации и разложению. Больше того, человеку следует не только разделять общую веру, но и сделать ее неотъемлемой частью своего существования. Человек вступает в сообщество, движимый определенной верой, и он остается членом данного коллектива для того, чтобы сохранить в себе эту веру.

В сущности говоря, вне коллектива речь пойдет уже не о вере, а лишь о мнении. Именно такое положение и обуславливает появление фактора принуждения, каким бы свободным и терпимым ни был тот или иной коллектив.

Я столь настойчиво пользуюсь здесь словом «вера», что, мне кажется, следует объяснить, какой я придаю ему смысл. Во-первых, я хотел бы обратить внимание на тот факт, что в реальной жизни сначала верят в определенные вещи и события, а затем уже их пони-

мают. Самое рациональное понимание не может заменить простого акта восприятия нами любого предмета в том качестве, в каком он существует, то есть восприятия его как чего-то конкретного, а не хаотического. Иначе так называемые «поиски истины» не имели бы смысла, мир был бы сразу принят на веру, и мы не знали бы чувства, знакомого и вместе с тем досадного, будто мир наш есть нечто такое, что приходится еще понимать и даже упорно и терпеливо изучать.

Во-вторых, я думаю, следует признать: то, что мы называем «миром» — это не просто набор обыкновенных предметов, объективных факторов и внешних ситуаций и не только взаимодействие сил природы, а все это, взятое вместе, плюс все остальное, чему человек верит и что представляется ему реальным. Да иначе мир не был бы таким сложным и таким ошеломляющим, каким он является в действительности. Как бы мы ни были уверены в правильности нашего представления и нашего понимания мира, в котором мы живем, как бы активно ни участвовали в его устройстве, мы также уверены, что люди, в общем-то, находятся в зависимости от своей «внутренней» природы, хотя мы и разделяем ответственность за их действия, за удачи и неудачи общества. Даже мы сами совсем не такие, какими представляем себе или какими кажемся другим. Короче говоря, не мы решаем, каким должен быть мир; смысл и ценность всего того, во что мы верим, определяется происходящими в мире событиями.

Каждый из нас — уж так заведено в жизни — пытается составить себе наиболее полное представление о мире. Самое обычное наше действие подразумевает уверенность (то есть веру), что реальность такова, какой она нам кажется. В отношении отдельных частных случаев подобный вывод можно считать вполне здравым. Но

наше существование среди других людей и наше поведение по отношению к ним (то, что мы называем «моральным кодексом») предполагает со всей очевидностью не только оценку всеобъемлющего значения нашего поведения, но и ключевые понятия и суждения о сущности мира, в котором мы живем. Простейший тому пример — пассивное приятие привычных норм, то есть принятие тех убеждений, на которые эти нормы опираются.

В этом смысле вера есть неотъемлемая часть сущности мира, а вовсе не нечто иррациональное. Она основана на знаниях, которые мы успеваем приобрести, то есть на доступной нам информации о мире, о происходящих в нем событиях, а также на практическом опыте, на понятиях, установленных учеными, и на идеях, досконально продуманных философами. Вера — это не просто итог наших познаний или культуры, а скорее окончательный результат того и другого. Точнее сказать, вера есть результат общения между членами сообщества, обмена личным опытом, понятиями и идеями.

Формирование идеи у человека имеет свою логику в том смысле, что, исходя из накопленного опыта, созданного и подсказанного нам наукой и разумом, мы принимаем лишь то, что может быть объектом общения и воплощено в связный и четкий образ. Эта связность не является ни сугубо рациональной, ни сентиментальной или нереальной, как говорится, «мифической». Она определяется тяготением самого образа скорее к ясности, нежели к логичности.

Вера — это не религия, по крайней мере, в том смысле, который мы привыкли придавать этому слову, находясь под влиянием христианства. Но не похоже ли формирование веры у многих людей и ее влияние

на их сознание на процесс создания обществом своих идолов? Потребность в этом у людей одна и та же: дойти до крайних пределов, туда, куда простирается человеческая мысль (или воображение) в процессе познания мира, чтобы затем столкнуться с явлениями, которые следует продумать и прочувствовать всем сообща. Вот почему распад разумных и гуманных верований — «смерть Бога» — приводит в уныние людей, создает у них горькое чувство одиночества и ведет к сотворению лжебогов. А лжебоги, в свою очередь, заставляют нас вопрошать, каковы же настоящие боги и как их распознать.

Но вернемся к Жаку Тибо. Хотя он убежден в справедливости и пользе действий во имя социализма, ему, тем не менее, трудно разделять уверенность своих товарищей в том, что существует гармония между словом и делом, между мыслями и фактами. Его сомнения не мешают ему оставаться социалистом, однако они достаточно серьезны, поскольку затрагивают ту самую веру, которую социалисты разделяют с обществом, где они являются наиболее активным политическим ферментом.

Поначалу может показаться, что такая уверенность и не обязательна для социалиста. Социализм является критической доктриной и поэтому включает в себя не только веру, но и скептицизм. Тот факт, что социалисты, несмотря на их враждебность к буржуазному миру, не оторваны от общества (как могло бы случиться с любой воинствующей сектой), а напротив — разделяют его идеалы и культуру, как раз и объясняется их уверенностью в естественной гармонии между развитием и результатами событий. Между ними и обществом может происходить борьба, но не может быть раскола.

На чем же основана эта уверенность? В чем ее корни? Прежде всего, не в абстрактных «законах истории», а в неких «добрых предзнаменованиях», заложенных в самой ситуации. Обстоятельства оказываются благоприятными; эволюция общества и растущее сознание цивилизованного человечества дают основания для оптимизма. А поскольку время нельзя повернуть вспять, то данная ступень развития, данная фаза, данная ситуация представляются в виде целого ряда важнейших достижений, потерять которые просто невозможно.

Таким образом, вера в социализм предполагает веру в более общий принцип и более широкое социальное движение, чем сам социализм. Такая вера распространяется не только на эволюцию общества, но и на «природу вещей» вообще, и хотя она разделяется не всеми, тем не менее, является единственной верой, заменившей огромному числу людей господствующую религию в период ее упадка.

Эта вера опирается на теорию эволюции, согласно которой природа находится в непрерывном движении. Высшим выражением этого движения является человеческое сознание. Другими словами, между природой и сознанием существует раз и навсегда установившаяся гармония; постижение ее различных проявлений возложено на теоретический разум, практический же разум не должен препятствовать им.

Такая вера не отрицает ни необходимости, ни свободы; она не требует, чтобы история подчинялась диалектическим законам или чтобы все непрерывно развивалось к лучшему; она противоречит разумному пессимизму не более, чем порождает неразумный оптимизм. Напротив, вера примиряет эти противоположные тенденции и черпает в них силу, ибо она обращена в

будущее, а будущее для нее всегда остается самым важным.

Война разрушает как саму веру, так и ее основы, широко открывая двери регрессу и лишая человека надежд на будущее. Именно это имел в виду Поль Валери, когда сказал после окончания Первой мировой войны: «Цивилизации теперь знают, что они смертны». То же самое дает нам почувствовать и дю Гар в леденящем душу финале своего романа.

Самое скверное в поражении социализма в 1914 году — отнюдь не то, что он не смог помешать войне, а то, что социалистическое движение оказалось неспособным даже попытаться это сделать. Оно не только не было спаяно суровой дисциплиной, но пребывало в благодушной уверенности, что в решающий момент — момент чрезвычайной опасности или полного успеха — разногласия и косность общества (идеологические и национальные различия, буржуазные пережитки) будут преодолены силой, более убедительной и могучей, чем любые теории или организации, то есть силой самого общества, а через него — силой истории и природы.

Трагическим ударом, поразившим социализм в июле 1914 года, явилось убийство Жана Жореса. Жорес — признанный народом вождь, вдохновлявший своих сторонников пламенной убежденностью, человек, от которого до последнего момента ждали решающей акции, способной изменить ход событий, пал жертвой пули фанатика. Он мог бы погибнуть при крушении поезда или от сердечного приступа. Но если допустить, что Жан Жорес, человек, уникально сочетавший в себе достоинства и недостатки, что восхитило Жака Тибо на митинге в Брюсселе за два дня до рокового выстрела, мог бы изменить ход событий, то мы тем самым признаем решающую роль случая в Истории и существование непреодолимых пределов.

Разумеется, неспособность социализма предотвратить войну — еще не доказательство его несостоятельности. Однако во время войны, как на страшном суде, выявляется разрыв между идеями и реальной действительностью, между целенаправленной деятельностью человека и событиями, между личностью и обществом.

Бог, выносящий приговор на этом суде, неумолим; взвесив все, что сделано людьми, он жестоко наказывает их не только за ошибки и грехи, но и за всякие недостатки, осуждая их на муки ада еще и за то, что они так и не сумели добиться ничего путного. Любое действие — это чудовищно азартная игра. И все же, если верно, что в этой игре участвуют слишком много неожиданностей и слишком много чрезвычайных обстоятельств, чтобы мы могли с уверенностью заявлять о справедливости той или иной акции, то верно также, что и явные ошибки слишком многочисленны, чтобы считать любую акцию абсурдной.

После такого события, как убийство Жореса, можно ли еще верить в некую гармонию между человеческими чаяниями и ходом Истории? Подорвана сама вера в будущее общества. Если жизнь общества — уже не сдерживающее начало для скрытых сил в человеке и природе, а скорее арена их бесовской игры, если человеку больше не на что надеяться и он становится жертвой слепого, безликого рока, то «контракт» с обществом расторгается, или, по крайней мере, так кажется людям.

В такие моменты Истории человек чувствует себя растерянным как перед лицом совершенных людьми действий, так и перед тайнами природы. Разница лишь в том, что смириться с пороками общества — это одно дело, а смириться со стихийными бедствиями — совсем другое. Как бы мы ни носились с идеей, согласно которой все удачи и неудачи в жизни управляются

заранее установленными законами, мы не допускаем мысли о том, будто обществом правит необходимость, сходная с физическими потребностями. Мы никогда не избавимся от упрямой мысли, что «если бы только люди захотели, то этого могло и не произойти...» Но в том-то и дело, что люди не захотели, не знали, как быть, и оказались бессильными. Почему? Потому что они были тем, чем были, и не могли быть ничем иным.

Человек, переживший такие события, начинает все подвергать сомнению — за исключением того, что происходит непосредственно с ним, и его собственных более или менее инстинктивных реакций на происходящее.

Обратимся к такому примеру. После Первой мировой войны ни один мыслящий человек больше не верил, что такие понятия, как социализм, демократия, общественный прогресс и цивилизация, продолжают сохранять прежний смысл. И в самом деле, сегодня ни одна общественная акция — по инициативе ли правительств, отдельных лиц или групп — больше уже не принимается с таким доверием и искренностью, как это бывало до Первой мировой войны. С тех пор успешными были лишь те организованные акции, что предпринимались во имя «государственных интересов» и основывались на убеждении, будто доверие и чистая совесть — это интеллигентские «штучки», щепетильность моралистов, порождение консервативной пропаганды, то есть предлоги для бездействия, которые следует игнорировать.

Но организованная жизнь общества *должна* продолжаться. Можно перестать верить в социализм, но факт разделения общества на богатых и бедных остается. Можно уже не верить в демократию, но иного принципа организации общества, который убеждал бы

в превосходстве одних перед другими, не существует. Доводы в пользу национализма не стали более убедительными, но от того факта, что человек рождается в определенном месте и живет внутри определенной национальной группы, не уйти.

Эти факты так же очевидны, как и чреватые серьезными последствиями. Но какой из них важнее, что лежит в их основе, какое место каждый из них должен занять на практике?

Эти вопросы будут, конечно, обсуждаться в сфере общей культуры. Политические, социологические и философские теории попытаются осветить тот или иной аспект проблемы. Но главное здесь не в культуре, теориях или различных мнениях, какими бы важными они ни были. Главное — это повседневная жизнь общества, взгляды и суждения которого, какими бы трезвыми они ни казались, подобны семенам, брошенным в землю наугад: они могут дать плоды или остаться бесплодными. Но в любом случае они подвергнутся непредвиденным метаморфозам.

Между тем, жизнь не ждет. За отсутствием более справедливого правопорядка события происходят, так сказать, самопроизвольно. Люди принимают логику классовой борьбы, логику демократии, национализма, интернационализма и концепцию свободы или же наобум подчиняются власти, порознь либо все сразу. Причины выбора того или иного действия или просто пассивного поведения неясны. В конечном счете, решающую роль играет здесь удобный случай. В результате люди выбирают нечто сугубо практическое или паллиатив, а то и просто наименьшее зло.

Сфера политики — не единственная, где преобладают неопределенность и двусмысленность, которые проникают в самую гущу общественных отношений, в

повседневную жизнь. Двусмысленность и неопределенность в отношениях между личностью и обществом принимает достаточно четкие формы. Этим, возможно, объясняется неуверенность человека при выборе им жизненного пути, при определении значения той работы, которую он выполняет, охотно или неохотно, в его отношении к семье и к ее правам, а также в его оценке культуры и при выборе между действием, приносящим немедленный результат, и действием, приносящим плоды в будущем. При этом сомнению подвергаются узы, связывающие людей, даже узы дружбы и любви. В такой обстановке неуверенности человек стремится найти поддержку в обществе других людей, но в то же время чувствует, что он отделен от них стеною своего одиночества. Ни частная жизнь людей, ни их внутренний мир не защищены от кризиса. А что касается чистой совести, то никто уже не имеет права претендовать на нее.

Это и есть те самые моменты кризиса, когда преобладают ортодоксальность и нигилизм. То есть те моменты, когда люди обращаются к прошлому в поисках идей и критериев, в которые они могли бы верить, и когда они помышляют о возрождении идеологии и нравственных устоев общества. Однако, сведенные к абстрактным формулам и схемам любые убеждения, будь они древние или современные, схожи между собой. Отдать какому-либо из них предпочтение безоговорочно очень трудно, слишком уж многочисленны опровергающие их факты. Поэтому любая идеология прививается людям насильственно, примерно по такому образцу: «Или мы верим в это или не верим ни во что», и убеждения формируются не на основании их собственного опыта, а как защитная реакция на чувство неуверенности, что, конечно, не имеет ничего общего с подлинной верой. А если вера не подлинная,

то она становится всего лишь приспособлением к взглядам окружающих. Тогда уж человек не верит ни во что.

В качестве доктрины иных интеллектуалов «нигилизм» существовал и до 1914 года. В наше время этот термин применим к поведению большого и все возрастающего числа людей по отношению к традиционным убеждениям, к так называемым «установившимся ценностям», к нравственным критериям и политическим институтам. Симптомы тут следующие: равнодушие, отрицание ради отрицания, двусмысленность взаимоотношений, произвольный выбор идей и критериев. Эти симптомы мы можем назвать «нигилистическими» на том основании, что каждый из них подразумевает право личности не верить ни во что и даже не придерживаться выбранных ею же самой норм поведения. Такое право нелегко отвергнуть. Чтобы сделать это честно и радикально, миру необходим порядок, которого ему как раз и недостает.

Человек, переживший великое историческое потрясение, чувствует, что его лишили не только веры. Он оказывается перед реальностью, которую ни он и ни кто другой не в состоянии постичь. Он обнаруживает, что суррогаты истины не могут его удовлетворить и что человек не может, когда ему вздумается, верить во что угодно или не верить ни во что. Он понимает, что в отношениях между человеком и остальным миром есть нечто неизменное. В то же время он ощущает реальное присутствие какой-то неведомой Силы, которую никому не дано контролировать. И, наконец, ему становится ясно, что он не знает и самого себя. Но зато он знает: всегда и при любых обстоятельствах остается нечто самое главное — неразрывная связь между совестью человека и окружающим его миром. И тут никого не удастся обмануть.

МАЛЬРО И РАЗБУШЕВАВШИЕСЯ ДЕМОНЫ

Вот уже более тридцати лет Андре Мальро успешно осуществляет свое стремление быть *общественным деятелем* в самом прямом смысле слова. Он возвел в степень категорического императива свое желание постоянно находиться в поле зрения общества, играть известную роль на мировой сцене или, как говорит один из его героев, «оставить след на карте мира». А это означает отречение не только от буржуазного образа жизни, но и от того стандарта, который со времен Флобера считается единственно возможным для художника: монашеская, изолированная от общества жизнь, наедине с самим собой, жизнь, дающая возможность увидеть то, что скрыто от взоров толпы, и придать четкие контуры тому воображаемому миру, в котором отражена суть его бытия.

Отказ Мальро от сферы частной жизни принимает крайние формы; он даже отвергает то, что Кьеркегор назвал «духовной сущностью». Мальро считает, что современный человек утратил право обращаться к какой бы то ни было «духовной реальности», где, как утверждает писатель, он найдет лишь болезненные мечты, искусственные райские уголки и соблазны распада. Истину надо искать совсем не там, ее следует искать в признании того факта, что современный человек находится в поистине исторической ситуации, когда он не может отделить свою судьбу от судьбы европейской цивилизации, от ее духовных и культурных ценностей.

Эти ценности, полагает Мальро, придется «переоценить» в ницшеанском смысле, чтобы не дать им раствориться в бесчисленных разновидностях нигилизма. Мы должны действовать, иначе мы погибнем. Только бурный подъем интеллектуальной энергии может спасти европейскую цивилизацию от predetermined ей участи, то есть от заката и упадка.

«История заворожила Европу так же, как загадка Будды заворожила Азию», — пишет Мальро в «Голосах молчания». Это высказывание как нельзя лучше характеризует отношение Мальро к Истории, отличая его от взглядов Толстого и Мартена дю Гара. Кроме того, взгляды Мальро с удивительной точностью отражают взгляды большинства современных интеллектуалов. В только что приведенной цитате История сравнивается с Буддой, то есть европейская вера в Историю, как в освободительный фактор, сравнивается с азиатской верой в Будду. Действие превращается в морфологический эквивалент Нирваны, как выразился бы Шпенглер. Это великолепная параллель: на первый взгляд, она не более, как сравнение двух подходов к жизни, двух вер — Запада и Востока. Но на самом деле она куда значительнее. В ней — почти непостижимая двойственность. И прежде всего потому, что эти два духовных феномена рассматриваются как явления, ведущие одновременно и к спасению и к гибели. История «заворожила» Европу — это звучит скорее как зловещее заклинание. Но в то же время История при сопоставлении с таким грандиозным феноменом, как буддизм, сама как бы становится религией, ведущей к материальному и духовному освобождению. То, что для азиатов является (или являлось) абсолютным бездействием, оказывается абсолютным историческим действием для европейцев.

Мальро видит в буддизме не его духовный, очищающий душу порыв, а его окончательный итог — силу, «сокрушившую» Азию. Этим, возможно, Мальро хочет сказать, что чрезмерное увлечение историей было для Европы тем же, чем буддизм был для Азии, то есть чем-то сокрушающим. Но на каком основании можно говорить, что буддизм «сокрушил» Азию? На основании возведения в абсолют исторической акции. Буддийское бездействие сокрушило Азию, обессилив ее перед лицом европейской предприимчивости и веры европейцев в историческую миссию. Мальро понимает, что хотя вера в Историю и вера в учение Будды имеют много общего, все же они противоречат друг другу. В конечном итоге обе эти веры ведут к упадку. Но то же самое можно сказать о любом историческом направлении. Мальро понимает и это, занимая позицию, так сказать, интеллектуального нейтралитета. Но лишь до известного предела. Допустив эквивалентность между религией, в данном случае — буддизмом, и довольно-таки двусмысленным явлением — полуидеологическим, полуисторическим, таким, как европейская вера в историческую акцию, он явно высказывается в пользу последнего. Мальро — на стороне Истории и людей, творящих ее. Но в то же время он ясно заявляет о своем неверии в какой бы то ни было «хэппи энд».

В той же книге мы обнаруживаем не менее двусмысленное высказывание. «Современный противник Геркулеса, новейшее воплощение судьбы — вот что такое История», — говорит Мальро. Для Мальро История — это противник, которого надо одолеть, испытание, через которое надо пройти. На первый взгляд может показаться, что в этом высказывании меньше двусмысленности, чем в предыдущем. На самом же деле она здесь просто не так заметна. История — это противник, с

которым надо бороться на поле сражения Истории, то есть придерживаясь убеждения, что спасение следует искать в исторической акции. А историческая акция — это акция политическая. Так что противник оказывается тебе родным братом. Возможность покорить Историю любой другой акцией, помимо исторической, автор просто игнорирует.

Честолюбивое стремление воплощать совесть современного Геркулеса и соучаствовать в его подвигах (стремление, сопровождавшееся скорее чувством обреченности, чем пессимизмом) наблюдалось у Мальро еще в юности и заметно было уже в ранних его произведениях. С 1926 по 1939 годы Мальро считал, что современный Геркулес непременно должен быть коммунистом, ибо только коммунизм располагает идеологией, волей к борьбе за власть и методами воздействия, полностью приспособленными для «переоценки» ценностей западной культуры в мировом масштабе, а значит, и для покорения Истории. В 1939 году, после подписания пакта между Сталиным и Гитлером, коммунизм, по мнению Мальро, утратил свою универсальность, нарушив принцип солидарности с Западом, и превратился в особую сталинскую разновидность макиавеллизма. Мальро ответил на это вступлением во французскую армию. С этого момента он как бы вновь открывает для себя величие и достоинства нации.

Едва ли современный Геркулес мог явиться в образе француза. Более того, маловероятно, чтобы де Голль и Пятая республика могли предложить автору книги «Условия человеческого существования» такие темы для интеллектуальных рассуждений, какие шли бы в сравнение с тем, что он нашел в коммунизме. Когда Мальро стал министром культуры Франции, он часто говорил, что мы живем в эпоху национализма. По-види-

мому, это не более, чем *à boutade*¹. Иначе роль Геркулеса могла бы быть отведена Насеру, Нкруме или Мао Цзе-дуну; вряд ли и де Голль похож на Геркулеса. Французский национализм, возможно, представляет собой достаточно серьезный исторический фактор, но в нем нет ничего нового. А сам Мальро относился к своим обязанностям министра с таким же рвением, с каким он принимал участие в качестве летчика в гражданской войне в Испании: он просто играл выбранную им роль со всей серьезностью, стремясь воплотить собой желанный образ на сцене мировой Истории. При этом самое для него главное — быть в гуще решающих событий, среди тех, кто делает историю, а не теряться в толпе, среди тех, кто является ее объектом. А коль скоро он был готов ограничить себя рамками национализма, голлистская мечта о возрождении Великой Франции, естественно, казалась ему единственной, заслуживающей поддержки.

В современной истории Мальро упорно ищет случая «открыть» вдохновляющую идею, которая озарила бы будничную жизнь и направила мысли и энергию людей на осуществление «великой» цели. Тут он остается поистине молодым. Это тот же миф, что завораживал поколения французов, начиная со стендаlevского Жюльена Сореля, который воплощает собой воинственный дух Запада — миф Наполеона, то есть прежде всего миф о разуме в действии, способном понять события и управлять ими в разгар битвы, а не *post factum*, как поступает, по определению Гегеля, философ. Этим объясняется восхищение Мальро Троцким, идеологом и одновременно стратегом и полководцем на поле брани; отсюда понятно и его второе «открытие»

¹ *boutade* — остроумная шутка (франц).

Т. Э. Лоуренса в годы послевоенного застоя политической жизни. Интересно отметить, что оба его героя оказались поверженными.

Мальро довелось быть свидетелем самых кровавых поражений, которые пережило современное человечество: события в Китае, приход к власти нацистов в Германии, падение Европы под натиском Гитлера, крушение надежд, порожденных русской революцией. Однако несмотря на его восхищение всепокоряющей, ведущей к победам волей человека, он ни разу не оказывается на стороне победителя. Но он ни разу не задумывался и над поражениями; за каждым из них он стремился увидеть сияние «солнца Аустерлица».

Попробуем теперь проследить интеллектуальную одиссею Мальро в его литературном творчестве, начиная с первой значительной книги «Искушение Запада», опубликованной в 1926 году, когда автору было двадцать пять лет.

Книга написана в форме переписки между китайцем, путешествующим по Европе, и французом, живущим на Дальнем Востоке. Китаец довольно-таки европеизирован, причем он критикует Европу с позиций европейского гуманизма. Отвечая ему, француз противопоставляет тому, что видит в западной цивилизации китаец, свое мнение о кризисе духовных ценностей в Европе. Обоим знакомы мысли Ницше о нигилизме. В этих персонажах угадывается сам автор, думающий о Европе с позиций Китая, а о Китае — с позиций Европы. В данном случае Китай воплощает культурные ценности европейской цивилизации, а Европа — волю и воинственный дух нашего континента.

Оказавшись в Риме, китаец пускается в рассуждения о жажде власти у римлян, считая ее варварством: «Я отлично понимаю, о чем говорят эти фрагменты:

тот, кто приносит себя в жертву, содействует прогрессу и величию дела, во имя которого он жертвует собой. Однако в самом деле я не вижу никакого величия, разве что обретаемого им ценою этой жертвы. Ему не достает, так сказать, интеллектуального содержания... Разве варварство, за которым стоит сила, не остается варварством?» У этого китайца, пожалуй, нашелся бы единомышленник в лице какого-нибудь европейца, преклоняющегося перед греческой культурой. И в самом деле, попав в Афины, он, в общем-то, дает такое же определение образу мышления древних греков, какое дал бы европеец: «Мерилом всего считать продолжительность и содержательность человеческой жизни...»

Отвечая своему собеседнику, француз говорит о воле к борьбе за власть, имманентной европейскому рационализму (причем в его определении рационализма, далеко от ницшеанского, мы видим своеобразное понимание слабости ницшеанского подхода): «Пустые мечтания, подкрепленные доводами разума, приносят в мир безрассудство этой воли». Затем он добавляет: «Мы принадлежим к роду существ, которые склонны все подвергать испытанию *действием*, и потому обречены на страшную, немилосердную судьбу».

Подведем итоги: варварство остается варварством, даже если в нем заложена сила; истинный гуманизм обладает способностью давать всему оценку, исходя из продолжительности и интенсивности человеческой жизни. Однако все эти мысли на практике ни к чему не ведут. Дело в том, что мы, на Западе, не можем поверить, будто существует более убедительное испытание идей, чем *действие*. Это означает, что мы больше не верим в какие бы то ни было принципы, на которых зиждется истина, и что в умах наших бродят всякие фантазии, неопределенные желания и пустые

надежды. Все это заводит нас в духовный тупик, из которого нам не выбраться, если нас не спасет решимость воплотить в действие какой-нибудь великий исторический проект. «Спасет», однако, не то слово. Мальро считает, что нам придется иметь дело с беспощадной судьбой, которая так или иначе ожидает нас.

«Наш дух подобен заброшенному замку, открытому зимним ветрам, — говорит француз из книги Мальро, — он постепенно разрушается, на его стенах становится все больше причудливых трещин. У того, кто присматривается к художественным формам, созданным Европой за последние несколько лет, не пытаясь их осмыслить, несомненно создается впечатление, будто весь мир обезумел... Эти произведения, доставляющие читателю истинное удовольствие, можно изучать, как чужой язык... И тем не менее, в основе их ощущаешь присутствие какой-то мятежной силы, овладевшей нашим духом...»

Из всего этого китаец делает вывод, что «после смерти Бога умер и человек, и ты в смятении ищешь, кому бы передать непостижимое наследие его». Француз, отвечая ему, безжалостно перечисляет «искушения» Запада: «Индивидуализму, — говорит он, — мы противопоставляем дезинтеграцию, или точнее, отказ от какой бы то ни было структуры духа; мы одержимы лишь желанием придать всему максимальную ценность. Мысль эта поражена недугом, называемым презрением к силе...»

Все темы, которых касается Мальро в своих произведениях, от «Завоевателей» до «Голосов молчания», тесно переплетаются (даже в ущерб ясности повествования) в такой прочный узел, что его можно лишь

разрубить, либо перевязать иначе, но никак не ослабить. В этой же книге Мальро говорит о «необходимости создания своего рода негативного классицизма, почти исключительно основанного на осознанном страхе перед соблазном».

В «Голосах молчания» писатель приводит примеры такого стиля, который является попыткой упрощения, объединяющей, по его мнению, таких различных художников, как Пьеро делла Франческа, Эль Греко, Вермеер, Гойя, Делакруа, Сезанн, а также скульпторов храма Олимпии и древнеримских статуй. Важно не то, что такой стиль существует на самом деле, а то, что Мальро представляет его существующим, отражающим «страх перед соблазном» и утверждающим волю, структуру общества и силу, которые противостоят разлагающему влиянию безудержной и декадентской чувственности. Сам факт насильственного объединения таких противоположных художников, как Пьеро делла Франческа и Делакруа, Вермеер и Гойя, скульпторов Олимпии и древнеримских соборов показывает, что его «классицизм» ничего особенного не утверждал. И хотя этот стиль должен, по мысли автора, отражать победу над силами хаоса, он сам является порождением всеобщего безумия и всецело подчинен тому импульсу, который мучительно тревожит наше общество.

Тяга Мальро к структурности и принятие им силы, к которой он взывает в страхе перед нигилизмом, вызваны тем же самым разрушительным и иррациональным импульсом, который, по его же утверждению, и толкает нашу культуру на путь нигилизма. Писатель все это прекрасно понимает, но тем не менее не отказывается участвовать в исторических перипетиях современной ему истории. Самое страшное для него — это бездействие, неизбежно сопровождающееся скукой и

кошмарами. Он отвергает искушения чувственности и чистого разума, поскольку они ведут к принятию и оправданию всего что угодно, а следовательно, и к бездействию. Но с другой стороны, он так же хорошо знает, что мир действия есть, в конце концов, не что иное, как мир активной одержимости, мир разбушевавшихся демонов.

В основе всего этого — ощущение, испытанное Мальро еще в юности, будто он родился в мире, который находится в состоянии «перманентной революции», то есть в мире абсурда. Он твердо решает преодолеть эту абсурдность как мыслью, так и действием. В 1927 году (ему было тогда двадцать шесть лет) он утверждает в кратком эссе под названием «О некоторых молодых европейцах», что наша цивилизация, отказавшись от спокойной жизни под сенью католицизма и от подчинения ему, «потеряв надежду обрести в науке смысл существования, лишилась какой бы то ни было духовной цели». Он предсказывает крушение мира, в котором мы живем, а также нашего «я» — единственной реальности, оттолкнувшись от которой, согласно традиционному гуманизму и рационализму, мы можем начать любые поиски. «В наше время есть люди, — пишет Мальро, — которые хотят избавиться от своей культуры точно так же, как когда-то другие хотели избавиться от веры в божественное начало... Эта молодежь, живущая в странах Европы... не признает никакой доктрины вообще и стремится лишь к одному — дать бой. А за этим стремлением — только слабость и страх. Наша эпоха... не осмеливается обнажить суть своих мыслей, ибо они нигилистичны, разрушительны и в корне негативны».

Это — поразительное признание, породить которое могла лишь ложная вера. Перед нами возникает образ

молодого человека, который понял, во что превратился наш мир после Первой мировой войны. Мир, где не видно ни четких границ, ни каких-либо ориентиров, мир, брошенный на милость слепых сил. Человек, который хочет жить и действовать в нем, неизбежно попадает в ситуацию, опять-таки порожденную ложной верой, ибо он вынужден играть роль, выбранную наугад, а не на основе четкого руководящего принципа. Но выбора нет. Потеряв «интеллектуальную ориентировку» и столкнувшись с ситуацией, при которой он может надеяться на положительный результат своих действий, он невольно будет вовлечен в нее. Унижение разума, по сути дела, заставляет Мальро делать ставку на *подвиг*, так же как уязвимость реальных условий жизни человека заставила Паскаля уповать на Бога. «Связать свою судьбу с каким-либо великим делом, не упустить его, жить и вдохновляться им», — говорит Гарин в «Завоевателях» (1928 год). И добавляет: «Моя молодость — козырь, на который я делаю ставку в азартной игре... Я бы не остановился перед шулерством, если б только был на него способен».

Трудно найти более выразительную характеристику «нигилизма», чем та, что содержится в этих цитатах. Здесь следует, однако, подчеркнуть, что такого рода нигилизм чрезвычайно хрупок. Мальро остается сторонним наблюдателем даже той позиции, которую занимает он сам или его герои. Его нигилизм действительно радикален. А его решение сыграть на крушении веры в гуманизм и прогресс сопровождается сознанием неизбежной расплаты в будущем. В 1927 году, говоря об идеях католика Анри Масси относительно упадка западноевропейской цивилизации, он писал: «Отличительная черта современности — подмена духовных ценностей фактором неукротимой энергии. Уничтожением

этих ценностей мы подготовили почву для торжества силы... Духовное оскудение в современном мире подобно раковой опухоли в организме человека. И избавиться от нее мир не в состоянии, так как она глубоко коренится в законах, правящих этим миром...»

История, событие, ситуация превышает любой истины. Образ Истории — это образ грубого и жестокого насилия, который Мальро, говоря об искусстве, назовет «священным», проследив его в масках и фетишах примитивных народов, в шумерской и вавилонской скульптуре, статуях раннего средневековья и, наконец, в современном искусстве. Это лик Силы. Именно он, этот лик, заслонивший собой разум и веру, приводит в отчаяние Антуана Тибо. А для Мальро это просто лик нашего времени. Писатель принимает его таким, какой он есть, хотя и пытается увидеть то, что скрыто за ним.

Когда Стендаль описывает, как Фабрицио разыскивает поле сражения при Ватерлоо и не может его найти, он со свойственной ему тонкостью ума подмечает одно из великих прозрений девятнадцатого века. Это было чудесное мгновение совершенно парадоксальной связи между человеческой судьбой и историческим событием огромного масштаба. В самом деле, это еще и прекрасная иллюстрация к тому мифу, который никакие исторические изыскания, никакая философия истории, никакой Гегель и никакой Маркс не смогли изгладить из нашего сознания. Эпические моменты «Войны и мира»: князь Андрей, лежащий на поле боя при Аустерлице; впечатление, которое производит на солдат появление Багратиона; Пьер среди пленных — все это моменты того же прозрения, иллюстрации к тому же мифу.

Встреча с Историей явилась для Фабрицио и Пьера настоящим откровением: они увидели, что История — это некая арена, где судьба разыгрывает свою роль,

поскольку История — еще и арена для случайных событий, но не потому, что она является выражением в высшей степени рационального закона, и не потому, что она может удовлетворить стремление человека познать истину. Для Стендаля, так же как и для Толстого, это откровение влечет за собой внутреннее просветление, после чего невозможно уже снова поверить, будто преходящий успех в сражениях и в удержании власти и есть настоящая жизнь.

Именно в битвах и в борьбе за власть герои Мальро надеются познать истинную жизнь. Но действительно ли они ищут истину? Действительно ли верят в рациональность истории, в провиденциальную миссию великого вождя? Отнюдь нет. Именно непредвиденные случайности в Истории, а не рациональность ее заволаживает их и побуждает к действию. Им вообще нет дела до той истории, которую признавали Гегель и Маркс, и когда они начинают действовать, никто не кажется им более неправым, чем доктринеры и всякие специалисты. Их интересует лишь история *hic et nunc*¹, взрыв событий и столкновение противостоящих сил, где все решает случайность, а само действие представляется чем-то вроде сумбурной галлюцинации.

По правде говоря, для «завоевателей» Мальро имеет значение не История, как таковая, а сила, проблема силы в Истории. Во время сражения, и особенно во время народных восстаний (характерная форма изложения исторических событий в романах Мальро), проблема силы имеет два аспекта: стремительное развитие событий, когда массы людей потоком движутся в направлении, которое кажется ясным, хотя и непредвиденным, и власть, которую отдельные личности при этом узур-

¹ в данном месте и в данный момент (лат.).

пируют. Оба фактора — движение масс и власть над ними — иррационального свойства, и «завоеватели» Мальро, в отличие от идеалистов и теоретиков, прекрасно все сознают.

Они полностью отдаются во власть события, хорошо понимая, что событие это — чистейший риск. Что же касается проблемы власти, которая для них сводится всего лишь к проблеме приказа, то она становится проблемой превращения хаоса в эффективную силу. Для решения этой проблемы они считают необходимым отойти в сторону от сложившейся ситуации и занять командный пункт Истории, то есть представить себе данное событие как «ситуацию», которую следует оценивать в качестве объективного факта и решать как проблему интеллекта. По мнению «завоевателей», событие следует переживать «изнутри», подобно тому, как это делает рядовой солдат, и в то же время обдумывать его «извне» и «свыше», как это делает Наполеон. Вот тут-то «завоеватель» становится идеологом, ибо, чтобы определить историческое значение события, ему необходимо представить его себе в форме конфликта «исторических сил», что предполагает знание законов, управляющих Историей. Ему также приходится стать «специалистом», ибо, чтобы управлять Историей, нужно уметь свести ее к проблеме, которой займутся опытные технологи.

Иначе говоря, герои Мальро превращают настоящий момент в момент исторический (то есть в абстрактную идею), как только они решают отдать себя во власть этого момента. Из этой абстрактной идеи они выводят понятие необходимости, известной до конца лишь руководителям, необходимости, на которой они основывают свое право распоряжаться жизнью и смертью простых людей. «Ситуация», по их логике, и есть сама

необходимость; никто не может подчинить ее своей воле. Однако власть, порожденная необходимостью, предоставляется тем, кто знает, как ее захватить. Здесь слепой рок Истории (или, точнее, неограниченное насилие) вытесняет проблему силы. Люди, раздавленные им, сами же навлекли его на себя, сознательно став его орудием. И теперь они бессильны против него. Ничем не ограниченное насилие уничтожает людей, и от их первоначальной цели не остается ничего, кроме достоинства бытия, которое, по выражению Паскаля, знает, какая сила его сокрушает. Это конец «завоевателей» и в этом же пафос их риска. Вдаваясь в крайности, они олицетворяют собой великую ересь нашего времени, иными словами, пытаются править силой, став ее же рабами.

Мальро начал свою политическую карьеру в Индокитае в 1923 году, когда он, будучи студентом, отправился на средства парижской Школы восточных языков. Там он увлекся революционной деятельностью. В 1925 году Мальро переехал в Китай, где пробыл два года. В Китае ему впервые довелось увидеть воочию Историю с большой буквы в образе китайской революции — целую серию восстаний, связанных с приходом Чан Кай-ши к власти во главе Гоминдана и закончившихся кровавой расправой с коммунистами в Шанхае в апреле 1927 года, а также с формированием армии Мао Цзедуна, постоянно находившейся на марше. Китайские события побудили Мальро написать «Завоевателей», опубликованных в 1928 году, и «Условия человеческого существования», опубликованные в 1933 году.

Герою «Завоевателей» Гарину дается следующая характеристика: «Если под словом “большевик” подразумевать слово “революционер”, тогда, несомненно,

Гарин — большевик. Если же иметь в виду революционера, который, помимо всего прочего, верит в марксизм, тогда Гарина нельзя назвать большевиком». Отсюда вывод — он не коммунист. Однако, когда он заявляет: «Единственный, заслуживающий внимания принцип — это наиболее эффективное использование силы», и когда он говорит, что обычно он действует «безо всякого стеснения в тех случаях, когда дело не касается его личных интересов», то пусть он и не типичный коммунист, но склад его ума и его мышление, конечно, отражают характерную черту коммунистического мировоззрения: самоотверженность наряду с интеллектуальной отрешенностью и даже безверием. Гарин — это человек, которому нужна История в действии, а не идеология. Он презирает «доктринерский вздор», и революция, по его мнению, «не может возникнуть иным путем, кроме как оттолкнувшись от ее подлинной исходной точки... она, прежде всего, отражает существующее положение вещей».

Однако «положение вещей» само по себе нейтрально. Ни насилие, ни вооруженный мятеж, ни государственный переворот еще не являются революцией, разве что с точки зрения их руководителей и в свете идеологических целей последних. Не является ли в таком случае Гарин авантюристом, а вовсе не революционером, как считают некоторые критики? Он, пожалуй, и то и другое, и к тому же интеллектуал. Он, конечно, и революционер, поскольку событие, не несущее в себе определенного интеллектуального заряда, его не интересует. Так, фашизм и нацизм его не заинтересовали бы — вряд ли можно придать тому и другому универсальное значение, поскольку в самом начале они ограничены итальянским национализмом и стремлением немцев к власти. Но Гарин еще и авантюрист, так как именно

столкновение исторических сил, а не притянутая к событиям идеология, привлекает его. Следовательно, он, прежде всего, интеллеktуал, интересующийся идеями, которые можно подвергнуть проверке действием.

Во всяком случае, он не большевик. Настоящий большевик — это Бородин, которому автор дает следующую характеристику: «Прожженный бизнесмен, который при любых обстоятельствах и в любой ситуации спрашивает себя: Могу ли я это использовать? И как?». Хотя Гарин и подчиняется приказам Бородина, но вот что он думает о нем: «Он хотел бы фабриковать производство революционеров так, как Форд фабрикует автомобили. Это может скоро завершиться катастрофой». Важно здесь другое: диаметрально расходясь во мнениях с Бородиным о сущности того или иного события и о методах руководства людьми, Гарин тем не менее подчиняется ему. Объясняется это следующим: нельзя вернуть того, что уже случилось, и ситуация не изменится от того, что ты о ней думаешь иначе. Однако что же составляет реальность данной ситуации, если считать несущественными чувства и мысли вовлеченных в нее людей? Гарин ответил бы на это так: «У Бородина — власть, а власть обсуждению не подлежит». Тут мы возвращаемся к тому, с чего начали: перед нами — полное самоотречение, абсолютная трезвость в оценке ситуации, крайний нигилизм, то есть радикализм во всем.

Факты, определившие судьбу китайской революции — «великого действия», в котором участвуют Гарин («Завоеватели»), Катов и Кио («Условия человеческого существования»), можно резюмировать следующим образом: Кантонское восстание, организованное Гариным, связано со знаменитым Гонконгским бойкотом, угрожавшим жизненным интересам Британской импе-

рии на Дальнем Востоке. Решающие силы в этих событиях представлены, с одной стороны, Чан Кай-ши, с другой — Коминтерном. Восстание направлено, в основном, против иностранного империализма. Японцы следят за событиями с большим интересом, и вмешательство русских и Коминтерна тревожит их не меньше, чем оно тревожит западные державы. Коммунисты же, находясь в гуще событий и действуя «в настоящий момент», считают, что они могут воспользоваться сложившейся ситуацией и совершить пролетарскую революцию. Чан Кай-ши, выступив из Кантона, движется на Шанхай, находящийся в руках Революционного Комитета. Когда же, после неоднократных побед, ему приходится решать, воевать ли ему против западных держав или, покинув своих союзников-коммунистов, помочь этим державам, он предпочитает второе и устраивает над коммунистами кровавую расправу. Сталин же приказывает коммунистам, несмотря ни на что, оставаться в союзе с Чан Кай-ши, раз уж тот побеждает, и вообще интересы Советского государства требуют, чтобы захват власти Чан Кай-ши оказался на руку не одним только японцам.

В этой ситуации совершенно очевидно, что коммунисты Кантона и Шанхая — не более как обреченные на гибель жертвы, а их запланированная революция — всего лишь мираж. Их положение и их действия выглядят в романе «Завоеватели» еще более безнадежно и нелепо. Короче говоря, коммунисты хотят бороться против империализма и одновременно оставаться в рядах Гоминдана, чтобы захватить над ним контроль. Правительство же стремится сохранить и Гоминдан (то есть Чан Кай-ши) и союз с коммунистами. Чан Кай-ши жаждет власти. Кантонских коммунистов, с подозрением относящихся к советским указаниям, воз-

главлял в романе Гарин. Коминтерн представлен Бородиным, а либералы — интеллектуалом по имени Чен Дай, который симпатизирует Гоминдану и осуждает методы коммунистов. Единственным бескомпромиссным революционером, безоговорочно отстаивающим цели кантонских коммунистов, является террорист Хонг. Однако, с позиций марксизма и в соответствии с логикой Бородина (которой неукоснительно следует Гарин, хотя и считает ее абсурдной), Хонг, действуя независимо, объективно помогает буржуазии и Гоминдану в лице Чен Дая. В итоге Гарин устраивает так, что Хонг убивает Чен Дая, а Хонга казнит полиция.

Роман «Условия человеческого существования» — продолжение того же сюжета, где неизменно используется та же логика. Автор вновь возвращается к этому сюжету и к этой логике в своем романе «Надежда», где он описывает гражданскую войну в Испании.

Если бы Мальро спросили, действительно ли он считает, что действия Гарина имеют смысл при достижении практической цели, не говоря уж о коммунистических идеалах, он ответил бы двояко: Гарин лишь следовал логике ситуации, в которой он оказался и которая вынуждала его и его сторонников беспрекословно подчиняться эmissарам Коминтерна, хотя они и считали их стратегию губительной. Гарин, стал бы утверждать автор, не наивный мечтатель; он критикует Бородина за то, что тактика последнего кажется ему недостаточно реалистичной, а не за то, что Бородин представляет политику правительства, равнодушного к судьбе движения, зачинателем которого был Гарин. Напротив, то, что Бородин считает его и идущих за ним китайских рабочих пешками в большой игре, представляется Гарину вполне нормальным. Иными словами, Гарин — троцкист, остающийся верным линии партии.

Коммунист Кио из книги «Условия человеческого существования» считает, так же как и Гарин, приказы из Москвы абсурдными и говорит об этом еще более открыто. «Синие, — замечает он как-то с запальчивостью, — дают буржуйам то, что они им обещали. Мы же не даем рабочим того, что обещали рабочим... мы дождемся, что всех нас перережут, и нам даже не удастся спасти честь партии...»

Гарин это понимает, однако он, не колеблясь, следует линии Коминтерна. Надо действовать. Как сказал Паскаль: «*Nous sommes embarqués. Il faut parier*»¹. А раз уж человек сделал ставку на исход исторического события, он не может выйти из игры. По мнению Мальро, отойти от дела, которому ты себя посвятил, значит — признать, что ты был актером, а не борцом. Если даже жизнь — игра, нельзя произвольно менять правила этой игры.

Но позволительно спросить, в этом ли заключается главный вопрос? Действие здесь рассматривается и как совершенно недвусмысленное явление, допускающее только одно решение, и как весьма неопределенное явление, допускающее множество точек зрения. Если и признать, что человек не может добровольно отойти от дела, в которое он вовлечен, остается вопрос, каким образом и на каком основании может он продолжать совершать действия, по его мнению, ошибочные и даже губительные. Герои Мальро — сознательные интеллектуалы, а не тупые бюрократы. Они не могут отказаться отвечать на вопросы, которые сами же задают.

Именно потому, что они сознательные, трезвые интеллектуалы, глубоко убежденные в том, что суще-

¹ Решение принято. Придется рискнуть (франц.).

ствуется только одна истина — «проверка действием», они отказываются досконально обсуждать свою позицию, хотя и идут до самого горького конца своего пути. Их доводы, так же как и их поступки — это непрерывное разрубание гордиевых узлов.

Движет этими героями отнюдь не логика, а скорее дьявольское честолюбие. Демон, вдохновляющий Гарина, — его страсть к действенным результатам и к власти. Образ героя романа «Условия человеческого существования» — Кио обрисован менее четко, но зато он более значителен: герой словно бы принимает непосредственное участие в творении Истории.

У Гарина есть серьезные сомнения относительно тактики Коминтерна. Но это не мешает ему подстроить отравление либерала Чен Дая и казнь террориста Хонга. Он одержим идеей устранения всех препятствий на пути к победе коммунистов, хотя и понимает, что проводимая им политика подрывает ее шансы. Вполне очевидно, что, действуя таким образом, он не подчиняется ни практическим соображениям, ни исторической необходимости. Гарин просто приносит человеческие жертвы фетишу, который он называет «победой». В этом смысле Хонг совершенно прав, когда на замечание Бородина «делать революцию — значит быть в состоянии содержать армию» отвечает: «В таком случае она не представляет ни малейшего интереса». Прав и либерал Чен Дай, когда он говорит Гарину: «Я люблю трагедии на страницах книг, но не в своей собственной семье. И я не могу без боли видеть, как моих соотечественников превращают в подопытных животных».

В книге «Условия человеческого существования» Кио, после спора с эмиссаром из Москвы, готов принять участие в восстании, обреченном, как он знает, на провал. При этом он рассуждает так: «Москва и враждеб-

ные ей правительства на Западе могли бы попытаться согласовать свои противоречивые интересы где-то под покровом ночи и попытаться создать одно гармоническое целое. Революция, так долго мучившаяся в родовых схватках, достигла момента, когда она должна разрешиться от бремени, либо погибнуть». И тут Кио «охватывает чувство зависимости, подчиненности, мучительное сознание того, что он — всего лишь обыкновенный человек».

Здесь Кио совершает обряд коленопреклонения перед неожиданно открывшимся ему Богом — новым Аллахом, Богом Истории. И точно, в его памяти возникают «китайские мусульмане, распростерты ниц на равнинах, поросших выжженной солнцем лавандой, и заунывно тянущие песни, которые тысячелетиями раздирают душу тем, кто страдает и кто знает, что умрет». «Однако, — сказал бы Вольтер, — боль этого ангела для нас — не исцеление». Мы наблюдаем довольно странный разрыв между прерванными политическими рассуждениями Кио и его неожиданным «причастием» к извечным страданиям человека.

Позиция революционеров в произведениях Мальро наносит ущерб их же собственному руководящему принципу, согласно которому мир идей и мир действия можно и нужно привести к гармоническому единству. Они готовы отказаться от веры, но не от идеологии, на которую они опираются в своих действиях. К ним свободно подошло бы определение «нигилисты — борцы за какое-то дело».

Произведения Мальро отличаются уникальным достоинством. Действие, это самое непостижимое и двусмысленное из всех явлений человеческого бытия, анализируется в них с такой страстностью, что оно как

бы утрачивает материальность, становится почти тождественным работе интеллекта. Однако его описания насилия и смерти, какими бы изощренными они ни были, не оригинальны в современной литературе. Уникальность Мальро — в стремлении показать нам механизм действия и раскрыть те идеи, которые побуждают его героев к этому действию. В эссе о Шодерло де Лакло он пишет, что герои Лакло — предшественники героев Бальзака, Стендаля и Достоевского — «совершают предумышленные поступки, подтвержденные общим мировоззрением автора». Верно это или нет в отношении названных писателей, но подобное резюме, несомненно, относится к самому Мальро. Гарин, Хонг, Чен Дай разделяют неизменные взгляды автора на события. Конфликт между коммунистом, анархистом и мудрецом повторяется во всех трех главных романах Мальро. Это конфликт между теми, кто принимает железные законы исторической акции, теми, кто отвергает такие законы во имя причины, побудившей их к действию, и теми, кто подобно Чен Даю, «способны лишь на акцию особого рода, то есть на победу человека над самим собой». Фактически, конфликт этот так и не разрешается ни в чью пользу. По сути дела, он отражает позицию самого автора, состоящую в том, чтобы, осознавая причины, стоящие за каждой из этих точек зрения, оставаться совершенно нейтральным по отношению к любой из них.

И опять же, все, что имеет для него значение, — это само событие. Вот почему Мальро, хотя он и презирует «догматический вздор» марксизма, претендующего на роль провидца, он не может не отдавать невольного предпочтения тому, кто, подобно Гарсии из романа «Надежда», отваживается заявлять: «В такие времена, как наши, причины, в силу которых люди жертвуют

жизнью, занимают меня меньше, чем средства, которыми они пользуются для уничтожения своих противников». По мнению автора, Гарсиа стоит выше анархиста, так как он готов «игнорировать» причины ради изыскания «средств» и их дальнейшего использования. Мануэль, другой герой того же романа, — рационалист особого склада: он готов принять на себя ответственность за смерть двух отставших от своей части солдат, которых собираются расстрелять для укрепления дисциплины в Республиканской армии.

У Мальро связь между личностью и событием имеет, так же как у Стендаля и Толстого, парадоксальный характер. Но там, где Стендаль и Толстой останавливаются в удивлении, не будучи в состоянии пройти мимо какой-нибудь *детали*, раскрывающей неизгладимую иронию и абсурдность данного события, Мальро, не задерживаясь, идет дальше. Его волнует все то, что стоит за каждой деталью и мыслью, то есть общие контуры исторической судьбы в наше время и стремление подчинить ее своей воле.

В его отношении ко всему этому есть что-то привлекательное и благородное. Но тут есть и явный парадокс. Решимость и воля, которые так восхищают Мальро, всегда непогрешимы, но одновременно, в конечном счете, обречены на неудачу. И действительно. Как доказать, что решимость и воля ведут человека по неправильному пути, пока они не приведут его к фиаско? Что может «остановить» их, кроме победы или поражения? Но в чем скажется смысл победы, если в упорном стремлении к ней будут устранены все причины, обусловившие борьбу? И что останется после поражения, если будет принесена в жертву честь самого дела, за которое велась борьба?

У Мальро, в случае поражения, наступает полная

тьма. Бессмысленно тешить себя надеждами и сокрушаться о поражении. Остается лишь последняя искра — благородный жест Катова: он отдает своим товарищам по несчастью цианистый калий, которым мог бы избавить себя от пыток перед смертью.

Мальро можно назвать поэтом поражения. В Китае, как и в Испании, его герои обречены на трагическую судьбу, которую он с необычайной точностью предсказывал и для Европы еще в 1927 году. Неизбежность поражения логически вытекает из мировоззрения и поступков его героев. Жестокую силу они стремятся победить жестокими же средствами. Они защищают слабых, но используют при этом (предполагается, что их дело справедливое, а их борьба — не простое состязание в силе) логику и методы сильных. Действуя таким образом, они отдаются на произвол того механизма, который в действительности управляет миром. Но даже если бы они победили, это не имело бы для них смысла, ибо и тогда они остались бы пленниками «трагической судьбы», жестокому разгулу которой они сами же способствовали. После Первой мировой войны, в мире, где человек был уже неспособен верить в заранее установленную гармонию между историей и разумом, герои Мальро делают ставку на иррациональное во имя рациональной цели. Победить они просто не способны. И все же, над ними довлеет одна мысль — ничто, кроме победы, не имеет значения. Именно эта мысль, как они считают, искупит иррациональность и бесчеловечность их действий.

В произведениях Мальро создан отчетливый образ мира, в котором господствует неумолимая сила, мира, лишённого веры и элементарного чувства меры. Эти романы поднимают со всей остротой вопрос о той связи, которая существует между человеком и историей,

а отсюда — об основных духовных и материальных ценностях в современном мире.

На эти вопросы Мальро не дает определенных ответов, хотя то, что он пытается найти, действительно является окончательным ответом. Пока же перед нами по-прежнему стоят вопросы, поставленные писателем, а также все прочие, порожденные ими. Несмотря на то, что в своих романах Мальро дает ряд категорических ответов, все же он не перестает вопрошать. Он уникально представляет собой личность, взявшую на себя роль и мудреца и святого — «интеллектуала», для которого частности не имеют значения, если они не укладываются в некую общую схему, заменяемую новой общей схемой всякий раз, когда предыдущая сталкивается с реальностью конкретного факта. Он не может остановиться на каком-либо определенном ответе и в то же время не может отказаться от поисков новых ответов.

ПРИРОДА И ИСТОРИЯ У ПАСТЕРНАКА

По мнению Эдмунда Вильсона, «Доктора Живаго» назовешь скорее элегической поэмой, чем романом. Знаменитый американский критик читал роман в оригинале, поэтому его оценка представляется еще более убедительной. Да и в переводе роман сохраняет присущий поэме ритм: события происходят не в рамках, ограниченных временем, как это бывает в романах, а словно вне его. Произведение больше похоже на песнь, чем на повествование, и кажется, что автор чувствует себя несколько скованным там, где он вынужден останавливаться на частностях в своем рассказе. Его сила — не столько в создании характеров и их противопоставлении, сколько в удивительной способности остро ощутить и запечатлеть образ или ситуацию: некий момент, схваченный и остановленный в точке наивысшего напряжения и яркости. В его комментариях к описываемым событиям фантазия переплетается с сентенциозностью, так что чаще всего они похожи скорее на декламацию, чем на вразумительные рассуждения.

И все же, «Доктор Живаго» задуман как роман, да он и есть роман, не только потому, что книга написана прозой, но и потому, что это рассказ о данном обществе в данный период времени, и ему положено быть романом.

В кратком очерке о природе поэзии Роже Кайуа пишет, что «поэзия — это все то, что хочется сохранить в памяти таким, как оно есть; остальное — набор заменимых слов». Можно сказать, что «Доктор Живаго»

— это «попытка сохранить в памяти» то, что могло быть стерто временем и насилием: грандиозную русскую революцию, совершенную и пережитую теми, кто оказался «побежденным», кто был выброшен на свалку Истории. Уберечь их от забвения и было целью автора, отсюда — элегический тон повествования.

Но поскольку эта поэма «побежденных» была задумана как роман, как «правдивый рассказ», автор не смог избежать ни заменимых слов, без которых ни один рассказ не обходится, ни полемики, ни нравоучительных сентенций.

Нечеткость формы, в которой написан «Доктор Живаго», отражает недостаточную чеканность наиболее значительных мыслей самого Пастернака, что сказывается в непостоянстве суждений, в анализе событий и попытках разрешения проблем его времени. Но роман этот — жизненный и достоверный. При всех колебаниях и непоследовательности «Доктор Живаго» остается самой искренней и самой серьезной попыткой современного писателя с любовью и объективно показать нам людей и события, в гущу которых забросила его судьба.

Роман охватывает историю России на протяжении полувека, от начала двадцатого столетия до смерти Сталина, включая революцию 1905 года, Первую мировую войну, революцию 1917 года, завершившуюся установлением советского режима, и Вторую мировую войну.

Это критический период современной истории, когда судьба России оказалась неразрывно связанной с судьбой Европы. Фундаментальные проблемы совести, вставшие перед европейцами вследствие всего того, что произошло после 1914 года, возникли и перед русскими, но с куда более разрушительными послед-

ствиями. Эти же проблемы стоят перед нами и сегодня.

Первая из них относится к истории. На первый взгляд может показаться, что исторические события оказывают влияние на человека словно бы извне, на самом же деле они зарождаются в недрах общества, их источник — сама природа человека. Но присуща ли этим событиям подлинная рациональность, которую люди должны признать и принять, как в прошлом они признавали и принимали необходимость и неотвратимость воли Божьей?

Эта важнейшая проблема влечет за собой множество других вопросов, таких, например, как вопрос о том, насколько важна свобода личности в преддверии бедствий, грозящих всему обществу, вопрос о возрождении методов принуждения в обществе, в котором, казалось, восторжествовали разум и свобода; о духовных потребностях и простых человеческих чувствах в мире, где господствует насилие; о возможности сохранить в таком мире хоть какую-то истину, в которую люди могли бы поверить и на основе которой могли бы строить свою жизнь; и наконец, вопрос о разрешении конфликта между политическими целями и духовными ценностями человека, вопрос, как бы суммирующий все остальные вопросы.

Все эти проблемы затронуты Пастернаком в романе и фактически составляют его суть; они либо заложены в ситуациях, в которых действуют герои, либо отражены в размышлениях автора — главного героя книги. В этом смысле, не касаясь подлинных достоинств обоих произведений, «Доктора Живаго» можно назвать современным продолжением «Войны и мира». Таковым было открыто высказанное намерение автора.

В сущности, Пастернак, так же как и Толстой, был полон решимости оградить критическую эпоху в исто-

рии России от фальсификации со стороны казенных историков. Как и Толстой, он руководствовался убеждением, что История — это не есть результат рационального планирования событий или решений, принятых в высших сферах, а масса бесчисленных случайностей и неожиданностей. «Истории никто не делает, ее не видно, как нельзя увидеть, как трава растет», — говорит Юрий Живаго.

Это наблюдение Живаго, точно эхо, повторяет толстовский аргумент против историков и философов и против их культа «великого человека». Но в свете знаменитой обличительной речи Толстого это наблюдение, при более внимательном рассмотрении, покажется малоубедительным. Вряд ли Толстой стал бы возражать против сравнения, сделанного Пастернаком, однако он никогда бы не согласился с тем, что исторические события и явления — понятия одного порядка. Толстой четко разграничивал общественное явление от явления природы, и хотя он тоже считал, что «не видно» истории (ибо видимый «Избранник Судьбы» — лишь слепое орудие множества случайностей), сравнение истории с растущей травой было бы для него неприемлемым. Если это сравнение понять буквально, то пришлось бы признать, что мировоззрение Живаго совершенно отлично от толстовского — нечто вроде пантеизма, от которого один шаг до более умеренного варианта преклонения перед героями. Ибо, допустив существование заранее установленной гармонии между развитием природы и ходом истории, придется признать, что вожди и правители являются личностями привилегированными, которым дано наблюдать если уж не то, как растет трава или как происходят невидимые для глаза перемены в организме общества, то, по крайней мере, критический момент в развитии этих перемен, и спо-

собствовать проявлению дотоле скрытой исторической тенденции. Но именно это отрицал Толстой. Он полагал, что человеческая История подчиняется Силе, которая превышает воли любой отдельной личности, любого явления природы. Знаменательно, что для князя Андрея и Пьера Безухова эту Силу олицетворяет собой беспредельный покой и беспредельные просторы звездного неба.

Несходство между мироощущением Пастернака и мироощущением Толстого становится особенно очевидным, если рассматривать их в свете того различия, какое проводил Рене Бертело (в «Астробиологии и азиатской философии») между «астробиологической» и «космической» концепциями связи между движением звезд и ритмом природных явлений. В соответствии с астробиологической концепцией, разделявшейся халдеями, вавилонянами, древними китайцами и христианами, движение звезд и ритм природы так тесно взаимосвязаны, что последний зависит от первого. Вселенная представляется в виде грандиозного организма, управляемого законом, доступным пониманию людей (через богооткровенную религию, например, или же через астрологию). В «космической» концепции, которой придерживались древние греки, наблюдается четкое разграничение между развитием природных явлений и исторических событий, с одной стороны, и движением звезд — с другой. Так что земные изменения не влияют на движение небесных тел, а последнее не влияет на происходящее на Земле. Пользуясь терминологией Бертело, мы можем назвать миропонимание у Пастернака «астробиологическим», а миропонимание у Толстого — «космическим».

Толстовское противопоставление мира войне аналогично пастернаковскому контрасту между природой и

историей. Однако, если у Толстого мир и война — явная антитеза, то Пастернак менее категоричен. Последний считает «природу» и «историю» двумя аспектами жизни во вселенной (*natura naturans*, по определению Спинозы). Понятия «свобода» и «принуждение», «искренность» и «коварство» для него решительно несовместимы, и главным злом Истории (с ее революциями и войнами) он считает насилие над природой и всем «естественным». У Толстого же, напротив, как природа, так и мир резко противопоставлены войне и истории, а последние являются проявлениями судьбы, сфера которой лежит вне природы.

Для Пастернака, как и для Толстого, отличительная черта мирных периодов — их «естественность», которую он очень удачно показывает в первой части «Доктора Живаго», описывая продолжительную поездку пассажиров, то и дело входящих и выходящих из поезда на многочисленных остановках.

«Все движения на свете в отдельности были рассчитанно-трезвы, а в общей сложности безотчетно пьяны общим потоком жизни, который объединял их. Люди трудились и хлопотали, приводимые в движение механизмом собственных забот. Но механизмы не действовали бы, если бы главным их регулятором не было чувство высшей и краеугольной беззаботности. Эту беззаботность придавало ощущение связности человеческих существований, уверенность в их переходе одного в другое, чувство счастья по поводу того, что все происходящее совершается не столько на земле, в которую закапывают мертвых, а еще в чем-то ином, в том, что одни называют царством Божиим, другие историей, а третьи еще как-нибудь».

Такова мирная жизнь глазами Пастернака. Но эта

жизнь теряет свою ценность, если взглянуть на нее (или, вернее, восстанавливать ее в памяти), исходя из противоположного опыта — опыта войны, когда размеренное течение жизни, объединяющее все воедино, превращается в бурный поток, разрушающий и дробящий все на своем пути, когда безоблачная радость уступает место чувству тревоги, когда ровный ритм взаимосвязанных человеческих жизней грубо нарушен, когда счастье становится невозможным, а « иное место », будь оно царством Божиим или Историей, утрачивает всякое значение. Война насильственно лишает нас того ощущения счастья, которое придает смысл обычным событиям в нашей жизни, и поэтому война — это сущий « ад », это отсутствие внутренней и внешней гармонии. Пастернак изображает этот ад, описывая переезд семьи Живаго из Москвы в Варыкино по дорогам страны, раздираемой революцией.

Как мы уже видели, для Пастернака « мир », « природа », « история » и жизнь общества — это различные аспекты единой реальности: универсальной жизни, которая включает даже войну, но исключает абстрактные понятия и ложь, являющиеся, по убеждению писателя, воплощением абсолютного зла.

В « Докторе Живаго » жизнь общества так прочно связана с историей, а участь людей настолько от нее зависит, что, как мы видим из отрывка, где развитие истории сравнивается с ростом травы, Пастернак-Живаго, не колеблясь, отождествляет историю с миром природы.

« Он снова думал, что историю, то, что называется ходом истории, он представляет себе совсем не так, как принято, и ему она рисуется наподобие жизни растительного царства. Зимой под снегом оголенные

прутья лиственного леса тощи и жалки, как волосы на старческой бородавке. Весной в несколько дней лес преобразается, поднимается до облаков... Это превращение достигается движением, по стремительности превосходящим движения животных, потому что животное не растет так быстро, как растение, и которого никогда нельзя подсмотреть. Лес не передвигается, мы не можем его накрыть, подстеречь за переменою места. Мы всегда застаем его в неподвижности. И в такой же неподвижности застигаем мы вечно растущую, вечно меняющуюся, неуследимую в своих превращениях жизнь общества, историю».

Далее Пастернак делает чрезвычайно показательное сравнение собственной концепции исторических перемен с толстовской.

«Толстой не довел своей мысли до конца, когда отрицал роль зачинателей за Наполеоном, правителями, полководцами. Он думал именно то же самое, но не договорил этого со всею ясностью. Истории никто не делает, ее не видно, как нельзя увидеть, как трава растет. Войны, революции, цари, Робеспьеры — это ее органические возбудители, ее бродильные дрожжи. Революции производят люди действенные, односторонние фанатики, гении самоограничения. Они в несколько часов или дней опрокидывают старый порядок. Перевороты длятся недели, много годы, а потом десятилетиями, веками поклоняются духу ограниченности, приведшей к перевороту, как святыне».

Исключительные по красоте описания природы в романе «Доктор Живаго» — результат такого видения мира. Леса, облака, звезды и пейзажи похожи на сказочные картины, волнующие и в то же время успо-

каивающие. Это образы некой устойчивости, неожиданно возникающие среди вихря событий и дающие отдых душе. Это знаки и символы, с помощью которых поэт рисует подлинную Историю мира, подлинный ритм жизни. Созерцание их буквально приводит человека в состояние экстаза, и они представляются ему чем-то поистине божественным.

Эта мысль о взаимосвязи между историей и природой весьма далека от взглядов Толстого. Нельзя себе представить, чтобы автор «Войны и мира» мог приписать Наполеону или же какому-нибудь другому вождю или «великому человеку» роль «органического стимулятора». По своей человеческой сути они представлялись Толстому людьми в разной степени неприятными, но в роли «великих людей» казались ему олицетворением абсолютного зла. Если жизнь все-таки продолжалась и в ней находилось место радостям, то только вопреки их существованию, а не благодаря им. Писатель утверждал, что о них следует судить по их личным качествам и поступкам, а не по их «исторической деятельности». В сущности, само понятие «историческая деятельность» было для Толстого главным объектом критики, поскольку оно предполагает знание истории, недоступное, по его мнению, человеку. Не согласился бы он и с данной Пастернаком характеристикой знаменитых вождей и революционеров: «гении с убогим умом». Если эта характеристика вообще что-то означает, то она скорее приложима либо к святым, либо к людям действия, столь самозабвенно отдающим себя осуществлению своих целей, что они остаются равнодушными ко всему тому, что не служит этим целям, и даже ко злу, вызванному их реализацией. Таким людям чуждо человеколюбие, и восхищаться ими Толстой не способен.

До какой-то степени Пастернак-Живаго отождествляет себя с русской революцией — с великим историческим событием, в котором он непосредственно участвовал, поэтому верность его суждений не может не вызывать некоторых сомнений. С одной стороны, он принимает совершившийся факт не только как нечто неизбежное, но и справедливое; а с другой — он не может закрывать глаза на его последствия или оправдывать их с позиций марксистской идеологии, связанной с реальными фактами лишь тем, что она помогла их осуществлению. «Марксизм слишком плохо владеет собой, — говорит Пастернак, — чтоб быть наукой. Науки бывают уравновешеннее. Марксизм и объективность? Я не знаю течения, более обособившегося в себе и далекого от фактов, чем марксизм...»

Будучи безоговорочно предан принципу справедливости, Пастернак вынужден все время колебаться между приятием всего, что происходит в мире, и отказом изменить как-то свои суждения о людях и событиях в угоду каким бы то ни было абстракциям. Нелегко примирить эти две противоположности, и, читая «Доктора Живаго», следует иметь в виду обе его позиции и уметь их анализировать.

Например, Пастернак не считает войну злом до тех пор, пока она остается естественным взрывом насилия, то есть до тех пор, пока она не становится средством для достижения какой-то отвлеченной цели. Когда история достигает критической точки (или когда развитие природы доходит до катастрофического взрыва), люди могут даже переживать радостное возбуждение, словно бы связанное с приходом весны. Такое чувство испытывал Живаго в начале революции 1905 года.

«Он шел быстро, словно поспешность его походки

могла приблизить время, когда все на свете будет разумно и стройно... Он знал, что их стремления последних дней, беспорядки на линии, речи на сходках и их решение бастовать... — все это отдельные части этого большого и еще предстоящего пути.

Но сейчас его возбуждение дошло до такой степени, что ему не терпелось пробежать все это расстояние разом, не переводя дыхания... Он не соображал, куда он шагает, широко раскидывая ноги, но ноги прекрасно знали, куда несли его ».

В этот же период мы наблюдаем как бы второе рождение Лары. Эта женщина чувствует, что только война и революция могут избавить ее от унижения, от которого она постоянно страдала в мирное время. «Лара шла быстро. Какая-то сила несла ее, словно она шагала по воздуху, гордая, воодушевленная сила». «О, как задорно щелкают выстрелы, — думала она. — Блаженны поруганные, блаженны оплетенные. Дай вам Бог здоровья, выстрелы! Выстрелы, выстрелы, вы того же мнения!»

Есть что-то очень двойственное в этом оптимизме, в этом отношении к войне, в которой Лара видит путь к счастью, к торжеству жизни, то есть к «миру», и которую она в то же самое время воспринимает как безумный и жестокий взрыв, радостно возбуждающий уже тем, что он разбивает рутину обыденного существования. Пастернак как будто мирится с этой двойственностью как с чем-то неизбежным, однако, по мере развития сюжета, становится ясно, что она его тревожит.

Первые критики, которые считали роман Пастернака криком души интеллигента, тоскующего о прошлом и враждебного революции, просто не поняли его. Ни один из русских, да и нерусских, писателей не

превозносил революцию столь красноречиво. «Подумайте, какое сейчас время!» — восклицает Живаго в начале этого события.

«...Подумайте, какое сейчас время... — говорит Живаго о революции в ее начале — подумайте: со всей России сорвало крышу, и мы со всем народом очутились под открытым небом. И некому за нами подглядывать. Свобода! Настоящая, не на словах и не в требованиях, а с неба свалившаяся, сверх ожидания... Половину сделала война, остальное довершила революция. Война была искусственным перерывом жизни, точно существование можно было на время отсрочить. Революция вырвалась против воли, как слишком долго задержанный вздох. Каждый ожил, переродился, у всех превращения, перевороты. Можно было бы сказать: с каждым случилось по две революции, одна своя, личная, а другая общая. Мне кажется, социализм — это море, в которое должны ручьями влиться все эти свои, отдельные революции, море жизни, море самобытности...»

Ясно, что мысли и надежды, выраженные в этом отрывке, имеют мало общего с действительными целями и подлинными возможностями любой революции, и особенно большевистской. Большевистские вожди представляли себе социализм отнюдь не в виде «моря», в которое все ручьи должны свободно влиться, а, если уж на то пошло, скорее в виде водохранилища с гигантской плотиной, в котором энергию каждого «ручья» следовало запереть в шлюзе для последующей рациональной эксплуатации. Вкладывая такие слова в уста своему герою, Пастернак, очевидно, хочет показать, с какими чувствами молодой русский интеллигент

приветствовал Революцию в период с февраля по октябрь 1917 года.

По мере развития революции, однако, отношение к ней Живаго меняется. Чувство освобождения, когда он вновь открывает для себя беспредельную свободу природы, сменяется смирением перед роком. «Он понимал, что он пигмей перед чудовищной машиной будущего, боялся его, любил это будущее и втайне им гордился, и в последний раз, как на прощание, жадными глазами вдохновения смотрел на облака и деревья, на людей, идущих по улице, на большой, перемогающийся в несчастьях русский город...»

Эпические и элегические нотки, звучащие в этих словах, удивительно напоминают гамму чувств, которую переживает герой Мальро — Кио («Условия человеческого существования»), уходящий в ночь навстречу Революции. «Революция, столь медлительная в родах, пришла к моменту рождения... Кио был охвачен тревогой, что он сам нечто иное, как человек...»

Подобно Живаго, Кио считает «машину будущего» чудовищной и, подобно Живаго, он чувствует себя пигмеем перед громадой надвигающихся событий. У Пастернака, так же как у Мальро, чувство обреченности остается господствующим. Оба писателя рассматривают событие не «изнутри» и даже не «снизу вверх», а с воображаемой точки, находящейся где-то наверху, откуда их пронизательный взор способен охватить и понять если не закономерность данного события, то уж во всяком случае общее его значение. А смысл, который они обнаруживают в нем, можно выразить так: данное событие — «историческое». Другими словами, оно было предопределено, а исход его — предрешен, так что человеку, вовлеченному в него, остается лишь испытывать священный трепет и преклонить перед ним голову.

Но тут вдруг — октябрьский переворот, и решительные действия Ленина все меняют. Священный трепет сменяется восторгом и событие это представляется уже произведением искусства или явлением природы. «В том, что это так без страха доведено до конца, — говорит Юрий Живаго, — есть что-то национально-близкое, издавна знакомое. Что-то от безоговорочной светоночности Пушкина, от невиляющей верности фактам Толстого...»

Кажется, что этот энтузиазм порожден удивительной творческой энергией одной личности. А ценность его для Пастернака-Живаго в том, что он — неотъемлемая часть естественного порядка вещей, в котором творчество может быть отождествлено не только с непрерывным и невидимым процессом, но и с внезапным и могучим взрывом.

«Главное, что гениально? — размышляет вслух Живаго. — Если бы кому-нибудь задали задачу создать новый мир, начать новое летоисчисление, он бы обязательно нуждался в том, чтобы ему сперва очистили соответствующее место. Он бы ждал, чтобы сначала кончились старые века, прежде чем он приступит к постройке новых, ему нужно было бы круглое число, красная строка, неисписанная страница. А тут нате, пожалуйста. Это небывалое, это чудо истории, это откровение ахнуло в самую гущу продолжающейся обыденщины, без внимания к ее ходу. Оно начато не с начала, а с середины, без наперед подобранных сроков, в первые подвернувшиеся будни, в самый разгар курсирующих по городу трамваев... Так неуместно и несвоевременно только самое великое».

Здесь Пастернак явно пытается возвеличить крупное

историческое событие — государственный переворот под руководством Ленина, не возвеличивая в то же время ни самого «лидера», ни Историю, что было бы, с точки зрения Толстого, непростительным грехом.

Но это у него не получается, что сразу видно из того, как он ищет убежища в мистике «повседневности».

Он попадает в ловушку, которую вроде бы сам себе поставил. Есть что-то от Гюго в понятии о «некой личности», на которую была «возложена миссия создания нового мира», но которая должна была почему-то «выжидать, чтобы сначала кончились старые века», прежде чем приняться за дело (как будто «старые века» не могли закончиться без ее решения перейти к «новым»). Все это не более, чем риторика.

Попытка Пастернака не удастся, потому что она противоречит его усилиям подчеркнуть прозаический и чуть ли «неисторический» характер действий Ленина, ибо просто невозможно рассматривать историческое событие одновременно и со стороны, будто оно — абсолютно законченное явление, и изнутри, то есть с точки зрения человека, непосредственно сталкивающегося с ним, причем его видение признается единственно достоверным как Толстым, так и Пастернаком. «Истории не видно», — говорит Живаго. Но кто же тогда наделил его чудесным, если не божественным, даром увидеть и оценить ее величие? Ни Толстой, ни Пушкин, к которым апеллирует Пастернак, никогда не допустили бы такого утверждения.

И дело здесь вовсе не в приуменьшении той важной роли, которую сыграли в свое время Наполеон или Ленин, а напротив, в признании грандиозности события и того факта, что событие это — результат чего-то большего, чем творческая воля определенных людей или магическая власть идей.

Как бы Пастернак ни пытался найти в природе или в христианстве рациональное объяснение истории, он, как и Толстой, действительно считает, что история, когда она принимает образ войны, революции или какой-нибудь государственной акции, становится попросту абсурдной. Именно те места в романе, в которых передано ощущение полного остоленения людей, когда они попадают в какую-нибудь нелепую ситуацию, наиболее ярко отражают восприятие истории Юрием Живаго. Примером тому служит рассказ о попытке офицера подавить внезапно вспыхнувший бунт солдат:

«У дверей вокзала под станционным колоколом стояла высокая пожарная кадка. Она была плотно закрыта. Гинц вскочил на ее крышку и обратил к приближающимся несколько за душу хватающих слов, нечеловеческих и бессвязных. Безумная смелость его обращения, в двух шагах от распахнутых вокзальных дверей, куда он так легко мог бы забежать, ошеломила и приковала их к месту. Солдаты опустили ружья. Но Гинц стал на край крышки и перевернул ее. Одна нога провалилась у него в воду, другая повисла на борту кадки. Он оказался сидящим верхом на ее ребре. Солдаты встретили эту неловкость взрывом хохота, и первый спереди выстрелом в шею убил наповал несчастного, а остальные бросились штыками докалывать мертвого».

Так, «неловкое» падение офицера решает судьбу не только человека, но и одну из бесчисленных попыток, предпринятых после Февральской революции, спасти русскую армию от развала. Выходит, что от подобных промахов зависела судьба России. Неужели

достаточно одного неверного шага, чтобы дать волю коллективной акции, которую возможно предотвратить безрассудной смелостью одного человека? Если это так, то здесь мы сталкиваемся с иррациональным началом в виде простой случайности. Однако, если рассматривать этот эпизод с точки зрения историка, то его можно истолковать, как знамение фатальной участи всей русской олигархии, начиная с Временного правительства Керенского и кончая низшими офицерами. В неловком падении Гинца символически отражены неловкость и бессилие класса, стремившегося уйти от судьбы, которую уготовила ему сама История. Но попытка историка «объяснить» происшествие и придать ему какую-то видимость рациональности лишь подчеркивает его иррациональный характер, поскольку приходится допустить вмешательство некой Власти, использующей незначительный факт для достижения более или менее predetermined целей. Отношение Пастернака к Истории проявляется, пожалуй, еще ярче в размышлениях Живаго в поезде по дороге с фронта домой:

«Три года перемен, неизвестности, переходов, война, революция, потрясения, обстрелы, сцены гибели, сцены смерти, взорванные мосты, разрушения, пожары — все это вдруг превратилось в огромное пустое место, лишенное содержания. *Первым истинным событием* после долгого перерыва было это головокружительное приближение в поезде к дому, который цел и есть еще на свете, и где дорог каждый камушек. Вот что было жизнью, вот что было переживанием, вот за чем гонялись искатели приключений, вот что имело в виду искусство — приезд к родным, возвращение к себе, возобновление существования».

Здесь автор вновь подхватывает толстовский «мирный» мотив и доводит его до логического завершения: «война» (и следовательно, «история») изображена совершенно бессмысленной затеей, а события, связанные с ней, — как нечто совершенно нереальное. «Первым истинным событием» для пастернаковского героя является его возвращение домой, к семье, к будничной жизни. Совершенно необоснованы критические замечания тех, кто считает эти размышления Живаго банальными, достойными буржуазного интеллигента, с удовольствием возвращающегося к домашнему уюту и к своим привычкам. Если бы не особая интонация этих размышлений и не упоминание об искусстве, то реакция крестьянина или рабочего в подобной же ситуации ничем не отличалась бы.

Выводы, которые Живаго делает из пережитых им исторических событий, все еще его волнующих, заключены в заголовке к дневнику (он вел его в период между Февральской революцией и Октябрем, то есть до начала бури): «...писал свою “Игру в людей”, мрачный дневник или журнал тех дней, состоявший из прозы, стихов и всякой всячины, внушенной сознанием, что половина людей перестала быть собой и неизвестно, что разыгрывает».

Пожалуй, это наиболее ясная и наиболее выразительная характеристика отношения Пастернака-Живаго к Истории в момент ее творения. Позже в романе Пастернак покажет нам Живаго в плену у партизан, насильно втянутого в один из многих беспорядочных эпизодов гражданской войны. Сначала Живаго предстает перед нами нерешительным, пассивным человеком, но потом неожиданно решит вести себя, как подобает солдату в бою, считая, что эта роль предназначена ему судьбой. «Вживаясь в роль», он станет

стрелять по стволу дерева, но нечаянно убьет человека. Этот эпизод, который часто обсуждался после выхода книги в свет, рассматривался некоторыми критиками как доказательство того, что герой Пастернака — типичный безответственный буржуазный интеллигент. На самом же деле, в этом эпизоде видишь нечто большее, если вспомнить все другие места в романе, где Пастернак силится описать и объяснить исторические события, не становясь ни на одну из современных идеологических платформ. образу Живаго Пастернак стремится придать и собственные черты: увлечение революцией, первые сомнения и, наконец, полную потерю веры. Сложность и противоречивость мироощущения Живаго очевидны, и, раскрывая их, Пастернак вынужден сталкиваться с проблемой истории. Его ответы неопределенны и порой противоречивы, потому что, как упоминалось выше, он пытается решить эту проблему с помощью таких понятий, как «жизнь вселенной» и «эволюция». Но историю человечества нельзя объяснить, нельзя судить о ней и искать ей обоснования, сравнивая ее с ростом растений или с ритмом смены времен года. История относится к другой категории явлений и подчиняется законам, которые нелегко постичь. Попытка толковать развитие истории терминами, объясняющими эволюцию природы, склонна лишить и историю и природу их таинственности и оставить человека лицом к лицу с некой Силой, стоящей над ними.

Вот почему Пастернак хватается за евангелие Христово, возвещающее новую историческую эру и раскрывающее смысл Истории. В том, что утверждает Николай Николаевич в начале романа, мы угадываем мысли самого автора:

«...Можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе,

а в истории, и что в нынешнем понимании она основана Христом, что евангелие есть ее обоснование... Во-первых, любовь к ближнему, этот высший вид живой энергии... и затем это главные составные части современного человека, без которых он немыслим, а именно: идея свободной личности и идея жизни как жертвы...»

Интерпретация христианского евангелия, данная в конце романа деревенской пророчицей Симой, немногим отличается от интерпретации в приведенной цитате:

«Кончился Рим, власть количества, оружием вмененная обязанность жить всей поголовностью, всем населением. Вожди и народы отошли в прошлое. Личность, проповедь свободы пришли им на смену. Отдельная человеческая жизнь стала божьей повестью... Евангелие, противопоставляющее обыкновенности исключительность, а будням — праздник, хочет построить жизнь, наперекор всякому принуждению».

Видеть ключ к загадке истории нового времени в учении Христа, а не в учении Гегеля или Маркса, было, несомненно, самой дерзкой крамолрой Пастернака (следует учитывать содержание романа и время его написания). Однако и любовь к ближнему, и свобода личности, и готовность жертвовать своей жизнью, все эти добрые желания и намерения, независимо от того, являются ли они частью христианского евангелия или нет (это уже вопрос интерпретации), бесспорно, составляют личное кредо человека, но никак не могут быть объяснением истории. То же самое можно сказать и о вере в то, что личность и свобода вытеснят со временем

понятие о нации и приведут к отказу от насилия в обществе.

Страстное желание Пастернака вновь утвердить право на истину и ее подлинную ценность с тем, чтобы нанести удар нигилизму и безверию, находит свое яркое выражение в рассказе Лары о ее жизни с Антиповым, молодым революционером, за которого она вышла замуж.

«Тогда пришла неправда на русскую землю. Главной бедой, корнем будущего зла была утрата веры в цену собственного мнения. Вообразили, что время, когда следовали внушениям нравственного чутья, миновало, что теперь надо петь с общего голоса и жить чужими, всем навязанными представлениями... Это общественное заблуждение было всеохватывающим, прилипчивым. Все попадало под его влияние...»

И дальше, рассказывая о встрече Живаго со Стрельниковым-Антиповым, автор пишет: «Это была болезнь века, революционное помешательство эпохи. В помыслах все были другими, чем на словах и во внешних проявлениях. Совесть ни у кого не была чиста. Каждый с основанием мог чувствовать себя во всем виноватым... неизобличенным обманщиком». Иначе говоря, спасительная ложь, то бишь официальная правда — «всем навязанные представления» — стала «правдой», так что всякий, кто еще имел малейшее понятие об окружавшей его жалкой действительности, не мог не чувствовать своей «вины», подобно «неизобличенному обманщику».

Главная цель автора «Доктора Живаго» — мужественно выступить против «официальной» правды во имя свободы личности и свободы мысли и в то же время показать, как трагически всегда заканчиваются

подобные выступления (пример тому — жалкий конец Живаго).

Как мы видим, стремление постичь суть явлений побуждает Пастернака исследовать все возможные пути — от толстовского мироощущения до пантеизма, переплетающегося с рационально-мистическим толкованием христианства. Но каков же окончательный ответ самого Пастернака? Есть ли страницы в романе этого художника и мыслителя, где указывается на его сугубо личное понимание истины?

Самым простым и справедливым, пожалуй, было бы ответить так: найденная им истина как раз и состоит в попытках найти этот окончательный ответ, а также в его неуверенности относительно пути, который к нему ведет.

Есть, однако, в романе сцена, где поэтический образ и живое, почти мистическое прозрение сливаются с поразительной силой, и ты невольно чувствуешь: здесь кроется откровение, настолько загадочное и неожиданное, что кажется, будто сам автор не до конца осознает его значение. Это сцена, в которой солдатская ведьма Кубариха изгоняет заговором болезнь из телки.

Солдатка говорила: «Тетка Моргосья, приди к нам в гости. Овторник середу, сыми порчу вереду. Сойди восца с коровья сосца. Стой смирно, Красавка, не переверни лавку. Стой горой, дой рекой. Страфила, страшила, слупи наскрозь струп шелудивый в крапиву брось. Крепко, что царско, слово знахарско. Все надоть знать... отказы, наказы, слово обежное, слово обережное. Ты вот, смотришь, и думаешь, лес. А это нечистая сила с ангельским воинством сошлась, рубится, вот что ваши с басалыжскими. Или к примеру погляди, куда я кажу... Думаешь, это на березе ветер ветку с веткой

скрутил-спутал? Думаешь, птица гнездо вить задумала? Как бы не так. Эта самая настоящая затея бесовская. Русалка это дочке своей венок плела. Слышит, люди мимо идут, — бросила... Или опять-таки это ваше знамя красное. Ты что думаешь? Думаешь, это флак? Ан вон видишь совсем оно не флак, а это девки моровухи манкой малиновый платок, манкой, говорю, а отчего, манкой? Молодым ребятам платком махать, подмигивать, молодых ребят манить на убой, на смерть... А вы поверили, — флак, сходишь ко мне всех стран пролета и беднота. Теперь все надоть знать... все, все, ну, как есть все. Какая птица, какой камень, какая трава...»

«Юрий Андреевич был достаточно образован, чтобы в последних словах ворожеи заподозрить начальные места какой-то летописи, Новгородской или Ипатьевской, наслаивающимися искажениями превращенные в апокриф... Отчего же тирания предания так захватила его? Отчего к невразумительному вздору, к бессмыслице небылицы отнесся он так, точно это были положения реальные?»

Оттого, как легко можно заметить, что вся эта тарабарщина есть единственная реальность в вихре событий, увлекших за собой Живаго. Однако смысла этих событий он не понимает и властен над ними не более, чем Кубариха. А тарабарщина ведьмы — это тарабарщина исторических событий с участием царей, ангелов, магометан, водяных, красных флагов, которые в действительности не красные флаги, а носовые платки, заманивающие молодых людей на смерть. Бедняки, пролетарии, птицы, камни и трава — все это вертится в вихре ее заклинаний так же, как люди в урагане исторических событий. Но эта тарабарщина — еще и поэзия, и не только благодаря поразительному раскладу

слов, образов и идей, но и потому, что она — отзвук, хотя и искаженный, голоса древней Руси.

И все же не только сумбурный водоворот событий отражен, как в зеркале, в заклинаниях ведьмы; в них звучит и голос того таинственного всеведущего мира, который стоит за пределами внешних событий; эти заклинания вызывают из таинственного царства священных образов как демонов, так и богов, чья пленительная власть над людьми беспредельна.

Стоящая, казалось бы, за пределами логики, морали и недоступная ни пониманию, ни истолкованию, эта невнятная тарабарщина отразила вдруг светлую и неприкрашенную реальность, явившись как бы прикосновением к чему-то священному, причастием к народной душе. В заклинаниях ведьмы с удивительной вдохновенной простотой сливаются религиозное отношение автора к природе и его размышления об истории, воплощенные им в образах и концепциях романа. И хотя автор не нашел ключа к загадке, он показал нам, где его искать.

Возможно, роман следовало закончить на этих заклинаниях. Он стал бы, пожалуй, шедевром, если бы автор написал его (или переписал) в ключе «тарабарщины» Кубарихи. Ибо заключенные в них поучительные мысли и ортодоксальность, сомнительные истины и неоспоримые образуют такую удивительную смесь, которую никакой «неправдой» и никакой маской не скрыть. Остается единственная правда — правда человека и всего человечества, одинокого в своем безумном стремлении к свободе.

ВЕК ЛОЖНОЙ ВЕРЫ

Наш век не назовешь веком веры, но его нельзя назвать и веком безверия. Скорее это век ложной веры, которая нужна людям для того, чтобы противопоставить ее другим верам, или же для того, чтобы восполнить ею отсутствие искренних убеждений.

Искреннее убеждение представляется явлением простым и естественным, а в его основе заложены наиболее значительные факторы, связанные с опытом человека как в области эмоциональной, так и по линии взаимоотношений с окружающими его людьми. Однако в мире, подобном нашему, в мире, который на первый взгляд кажется искусственным — то есть построенным человеком в соответствии с его волей и желанием, — все кажется неопровержимым, но в то же время и неестественным. В самом деле, само понятие «естественность» кажется наиболее неопределенным из всех существующих. Это понятие применяется преимущественно в отношении инстинктивного поведения, а также в отношении того, что принято называть «внутренним миром» человека. Но если мы захотим охарактеризовать это инстинктивное поведение и этот внутренний мир в многозначительных выражениях, подкрепив их недвусмысленными действиями, нам понадобится особый для этого лексикон. Подлинный же человеческий язык — один, и он выткан на холсте различных убеждений, искренне и почти бессознательно разделяемых людьми.

Именно на этих убеждениях, а не на предвзятых доктринах или догмах, основывается истинное общение между людьми.

В нашем мире, созданном и организованном в соответствии с техническими требованиями, наперед установлены истины, в которые нам надлежит верить. Нас принуждают соглашаться со всем, что считается выгодным с утилитарной точки зрения. Но как только мы принимаем утилитарность в качестве критерия, мы тут же принимаем и ту концепцию, согласно которой жизнь — это не что иное, как стремление лишь к материальным благам. В таком случае вопрос о том, что правда и что неправда имеет лишь «теоретическое» значение или даже, если говорить о нынешнем мире, не имеет никакого значения.

Следовательно, наш век можно назвать веком «спасительной лжи», по выражению дипломата Рюмеля из «Семьи Тибо» Роже Мартена дю Гара. Иначе говоря, веком сознательно создаваемых и сознательно принимаемых на веру фикций, которые вытесняют истины не только потому, что они надежны, удобны и применимы к любой ситуации, но также и потому, что тех истин, которые придавали бы хотя бы видимость единства и значения нашему миру, просто не существует. В результате эта спасительная ложь порождает тот особый язык, к которому вынужден прибегать даже правдивый человек, если он хочет жить в обществе и общаться с людьми.

Как говорится, паршивая овца все стадо портит. Так и «спасительная ложь» разъедает «бесполезную» правду, вытесняя или фальсифицируя ее, поскольку последняя не дает человеку правильной ориентации в современном мире, не приносит ему успеха и даже мешает приспособиться.

Все это, естественно, не относится к человеку,

живущему своей частной жизнью и руководствующемуся какой ни на есть искренней верой и правдой, а также той смесью искренности и притворства, которая, по его мнению, помогает ему надлежащим образом вести свои дела. Времена, конечно, меняются, но перемены эти мало влияют на людей, и численное соотношение между хорошими и плохими, между честными и нечестными, между правдивыми и лживыми остается примерно тем же. Если что-то и меняется, то это — состояние общества. И хотя общество не влияет на природу человека, оно влияет на характер отношений между людьми. Характер этих отношений привлекает к себе внимание общества тогда, когда возникает лишь особо драматическая ситуация и повсюду слышатся проповеди о «поведении» и «морали». И он оказывает решающее воздействие на человеческое существование. Исходя из точки зрения Сократа, можно допустить, что справедливые люди могут существовать в несправедливом обществе, но невозможно себе представить, чтобы люди оставались свободными от принуждения и лжи в обществе, где сами средства социальных взаимоотношений (иначе говоря, нормы общения) искажены фальшью и продажностью.

Ибо общество — не просто собрание отдельных личностей, не просто комплекс политических и юридических институтов, на которых оно зиждется, и его нельзя ограничить лишь экономической структурой или развитием культуры. В сущности, каждому мыслящему человеку из его жизненного опыта ясно, что общество покоится на убеждениях, либо разделяемых всеми его членами, либо ведущих к конфликту. Эти убеждения являются соединительной тканью общества уже потому, что они связывают сознание одного человека с сознанием другого, независимо от материальных условий. Вот почему тот страстный порыв, которым поддержи-

ваются эти убеждения, является барометром силы или слабости общества.

Если мы поразмыслим над теми убеждениями, которые служат источником силы для Европы и которые явятся источником ее надежд в будущем, нам придется признать, что европейское общество живет ложной верой со 2 августа 1914 года, то есть с того дня, когда разразилась Первая мировая война. С одной стороны, это утверждение кажется настолько очевидным, что о нем можно было бы и не говорить, поскольку очень многие историки датируют начало политического упадка в Европе этим днем. С другой же стороны, такое утверждение может показаться слишком огульным, ибо оно вызывает множество вопросов, ответы на которые потребовали бы тщательного анализа и разъяснения. Однако несомненно, что Первая мировая война ознаменовала утрату единственной веры, за которую Европа цепко держалась (потеряв веру в религию), а именно — веры в прогресс человечества, достигнутый его собственными усилиями. Утрата этой веры не слишком задела интеллигенцию, которая за предыдущие тридцать лет разными путями осознала кризис идей и чувств; гораздо сильнее задела она огромные массы простых людей, общество в целом.

Вера в прогресс часто ассоциируется с верой в науку и разум. Но стремление к познанию истины и четкому мышлению не обязательно подразумевает веру в прогресс. Люди могут легко верить в развитие науки и вовсе не ожидать от нее неизбежного прогресса. Когда интеллектуальный, духовный и социальный прогресс рассматривается как неизбежное следствие достижений разума в науке и между ними обнаруживается неразрывная связь, возникает проблема их действительной взаимосвязи.

Веру в такой разум, способный не только на отвле-
ченные рассуждения, на различные открытия или изобре-
тения, но и работающий на благо всего человечества,
можно обнаружить в сочинениях зачинателей совре-
менного рационализма. Один из наиболее значительных
примеров — «Трактат о методе» Декарта, где в послед-
ней его части автор пишет:

«Постигнув, однако, общие понятия в науках физи-
ческих и естественных и проверив сии строгими опы-
тами, убедился я, сколь далеко могут они продвинуть
нас вперед и сколь отличаются они от общих понятий
до тех пор применявшихся, и посему заключил, что,
скрывая их далее от ближних, совершу непростительное
против закона, обязывающее нас содействовать, по мере
сил наших, всеобщему благу человеческому. Ибо,
постигнув их, постиг я и способность людей обретать
знания, весьма полезные в бытии нашем, а также
заменить умозрительную философию, читаемую ныне в
школах, на философию практическую с тем, чтобы,
познав при свете ее силу и действие огня, воды, воз-
духа, звезд, неба и всех тел окрест нас пребывающих
— познав их столь же ясно, сколь познали мы о разных
ремеслах и мастерах, — подобно сиим мастерам, обер-
нуть их к пользе, каждой из них подобающей, и самим
стать мастерами природы. Сия цель желаемая есть, не
только для основания незримого числа умений, облег-
чающих добывание плодов и усад земных, но паче
всего, для сбережения здоровья нашего, каковое есть из
всех даров жизни самый бесценный и опора всем
прочим».

Это картина рая на земле, достигнутого благодаря
изобретательности и неустанному труду. Когда разум

стали воспринимать как инструмент для достижения всеобщего благосостояния (благодаря его постоянным победам над силами природы), под понятие прогресса была подведена прочная рационалистическая и техническая база, причем сама вера в прогресс стала приобретать все более религиозную окраску. Ибо, если разум и наука должны были служить обществу, то нравственным долгом не только философов и ученых, но и всех людей, особенно государственных деятелей, считалось содействие их развитию. Отсюда следовало, что разум, наука и политическое действие, вместе взятые, могут с полным основанием заменить деятельность Церкви, а вера в прогресс вполне естественно заменила веру в религию, так же, как практический разум Декарта заменил умозрительный.

В идее о прогрессе, которого человек достиг благодаря собственным усилиям, а также в силу необходимости, заложено религиозное начало (хотя это и не доказано и не совсем рационально, но зато полностью многими разделяется), то есть убеждение в том, что между существующим в мире порядком и чаяниями человечества всегда была предопределенная гармония, что и то и другое — элементы одного и того же эволюционного процесса во вселенной. Короче говоря, что естественная история и история всего человечества — составные части одного целого, развивающиеся в гармонии друг с другом и составляющие единую реальность, законы которой были открыты экспериментальным разумом и применены разумом практическим.

Эта вера в прогресс не должна была быть непременно оптимистической. Но она ставила перед людьми непосредственную и обязательную задачу: действовать в соответствии с единственной истиной, открытой после

того, как иудаистско-христианское мировоззрение оказалось сомнительным, а затем и несостоятельным. Новое кредо утверждало, будто жизнь будет непрерывно улучшаться, но оно и не допускало, чтобы материальное и духовное совершенствование человеческого существования ограничивалось какими-либо заранее предусмотренными рамками. Конфликты, страдания и вообще всякое зло неизбежны, но последнее слово всегда остается за человеком — творцом и завоевателем. Посмеиваясь над Провидением, Вольтер, тем не менее, разделял восторг Моцарта перед ниспосланным ему радостным видением мира. Леопарди проклинал природу и презирал прогресс, но это не мешало ему понимать и чувствовать, что именно страдания объединяют людей в борьбе с превратностями судьбы. И наряду с пессимизмом он испытывал глубокую тоску по «могучим иллюзиям», которые, по его мнению, были источником всех благородных начинаний в прошлом. Можно даже допустить, что идея Ницше о «сверхчеловеке» — прогрессивна и оптимистична в своей основе, несмотря на то, что она отрицает глубоко гуманную природу веры в прогресс. Ведь если, как говорил Заратустра, человек есть существо, которое следует одолеть, то сделает это тоже человек, применяющий без колебаний силу воли. Однако вопрос «Зачем?» остается без ответа. Прогресс, «одоление» и покорность невнятного зову биологических законов становятся целью — необоснованной и в то же время неоспоримой. Но поскольку стремление к полному духовному возрождению в основе своей оптимистично и тем самым резко противоречит пессимистическому мировоззрению Ницше, то ситуация оказывается двойственной.

Современная демократия (или, по крайней мере, борьба за нее) была порождена искренней верой во

всепобеждающее прилежание человека и в благодатный характер этой его особенности. Именно на этой вере, выражавшей чуть ли не фанатическое стремление к духовному возрождению общества, и был основан социализм. Не следует забывать, что социализм не «вылупился» из головы Маркса в его законченном виде. Он был верой и надеждой униженных и угнетенных, порождением их страданий в то самое время, когда наряду с железными законами промышленной революции, пришла благая весть, что социальный строй не вечен и не священен, что он может и должен стать проводником разума человеческого, а следовательно, и человеческого счастья.

Но почему же эта вера оказалась разрушенной по вине Первой мировой войны? Разве веру может погубить событие, каким бы катастрофическим оно ни было? Конечно, вера — это ни научная теория, ни чистая идея. В сущности, отличительной чертой веры является ее способность противостоять как натиску событий, так и суровым законам логики. Но именно потому, что ее нельзя считать ни источником познания истины, ни чистой идеей, вера не может устоять, если она не имеет хоть какого-то отношения к фактам, к логике и к реальности мира людей, чьей душой и стимулом она является. Хотя вера, пожалуй, самое устойчивое явление в жизни человека, она, как и все прочие явления, подвержена различным ударам судьбы. Идеи, прозрения и надежды — из них и состоит вера — суть также границы, за пределами которых она утрачивает всякий смысл и погибает. Из всех пределов, в которые судьба заключает каждый отдельный факт человеческого бытия, самыми жесткими рамками, возможно, являются те, что ограничивают продолжительность существования той или иной веры. Но вера

погибает в любом случае, если ее лишают внутренней сути ради сохранения ее внешней оболочки.

Вера в прогресс была в корне подорвана Первой мировой войной. Сама основа этой веры оказалась под угрозой гигантской по своим масштабам «игры в кости», в которой ставками были вера и «приютившее» ее общество. Но, как свидетельствуют очевидцы, игра была проиграна, когда стало ясно, что ничто не в силах предотвратить катастрофу. Война полностью противоречила понятию о том, будто разум способен управлять событиями и будто общество может развиваться, если и не совсем мирно, то, по крайней мере, без катастроф. Более того, война была по своей сути бессмысленна, ибо она истребила миллионы людей во имя целей, которые можно считать либо ничтожными (перекройка государственных границ), либо претенциозно-величественными (вечный мир), в зависимости от того, что иметь в виду — «реализм» государственных деятелей или их высокопарные речи в оправдание кровавой бойни. В конце концов ни одна из целей так и не была достигнута, даже ничтожная, поскольку не удалось установить границ, которые удовлетворяли бы претензии обезумевшего национализма. Это было неоспоримым доказательством того, что все западное общество стало жертвой катаклизма, и ничто в этом обществе не могло ему противостоять: ни политические идеи, ни технические достижения, ни традиционная мудрость, ни идеология, ни вера.

Нельзя категорически утверждать, что вера в период эволюции общества была основана на практическом разуме, то есть на фактах и на их последствиях, а не на рациональном или на духовном восприятии той связи, которая существует между человеком и вселенной. Это была вера в ход Истории, в смысл человече-

ского существования, как раз и заключающийся в поступательном движении Истории и в ее высокой и благородной цели.

Однако вера в эволюцию — или даже еще более шаткая вера в диалектику событий — может держаться лишь до тех пор, пока цель, к которой стремятся те, кто в нее верит, и конечный результат событий совпадают, то есть до тех пор, пока иллюзорные надежды, за которые люди цепляются, переживая ужасы событий, соответствуют исходу этих событий. Когда же эти надежды оказываются несоизмеримыми с исходом событий и когда между провозглашенными целями и достигнутыми результатами, между воображаемым будущим и неопровержимым настоящим нет ничего общего, тогда рушатся не только иллюзии о мудрости правителей или о ценности политических идей — с них-то все и началось, — но и сама эта вера, которую люди исповедовали (а они всегда держатся за какую-нибудь веру), преступив границу вероятности и даже надежды.

Но всему есть предел. Вера погибает, а человек даже не осознает, что теряет ее или превращает в бессмысленный культ. Вера хиреет и окончательно гибнет, потому что она перестает быть действенной, потому что человек больше уже не может искренне и сознательно ее исповедовать перед лицом происходящих событий. Так, можно резонно утверждать, что вера в социализм и даже в подлинную демократию потерпела в Европе крушение в тот момент, когда социалисты и демократы, вынужденные в обстановке начавшейся войны сделать выбор между своими убеждениями и необходимостью, диктуемой сложившейся ситуацией, подчинились этой необходимости, а вместе с ней и тем законам, которые они считали злом.

С этого момента нигилизм проникает не только в среду интеллектуалов, но распространяется и на все европейское общество. Это означало, что люди начали осознавать бессилие любой веры перед лицом *совершившихся фактов*. От такого настроения сомнения и отчаяния всего один шаг до мрачного вывода, будто убеждения вообще ничего не стоят, а если что-то и имеет значение, так это — воля к действию, как в политике, так и в искусстве или в частной жизни. Прав тот, кто действует, независимо от того, есть ли у него убеждения или нет. Тут вступает в свои права ложная вера, а свободно принятые убеждения сменяет «готовая» идеология. Эрзац-вера сменяет подлинную веру.

Этот шаг и был решительно сделан людьми действия, за ним последовала «реставрация» идеологий. Происходила ли реставрация социализма или понятия нации, престижа государства, взявшего на себя этическую миссию, или всего этого вместе — самым главным здесь была воля к власти, подчиняющая себе разум, идеи, факты и подлинные убеждения. Единственным критерием, признаваемым этим стремлением к власти, было макиавеллевское понятие «удобного момента»; и именно принятие этого критерия создало ситуацию ложной веры для всех тех, кто дал себя увлечь в водоворот событий.

Тот факт, что такое положение вещей преобладает и по сей день, ясно каждому, кто следит за политикой в современном мире. Последним примером из серии реставрированных идеологий явилось «возрождение» демократии после Второй мировой войны. Было искажено и само понятие демократии. Ибо хотя коммунисты, католики, социалисты, правые, левые, центристы и ссылаются на демократию, на практике она больше не знаменует собой свободы личности и равенства всех

перед законом, а скорее является гипертрофированной системой контроля над массами и централизованной силой, управляющей ими.

Эти неизбежные попытки «возрождения» — следствие всеобщего кризиса веры — неминуемо отмечены печатью ложной веры, ибо их политические инициаторы тщатся восстановить утраченное кредо, действуя при этом так, будто не случилось ничего такого, что подорвало это кредо. Они ведут себя так, как если бы взятый ими под защиту миф ничуть не пострадал от того, что произошло в мире и в сознании людей. Более того, эти «реставраторы» возводят свои действия в абсолют, отказываясь ограничить их постулатами и нормами даже той веры, которую провозглашают своей. Ибо они считают искренние убеждения, честность в политике и соответствие между действиями и принципами не только бесполезными и неуместными, но даже и опасными. Поэтому современная общественная жизнь отличается приземленным реализмом, мелочной и искусственно усложненной расчетливостью, а цели, не дающие немедленных результатов, считаются безнадежно утопическими.

Не удивительно, что за отсутствием подлинной веры появляется множество разных подделок. Если у иного интеллектуала возникают сомнения, он может остановиться, поразмыслить и отказаться плыть по течению. В этом его призвание и долг. Но общество остановиться не может. Оно не может жить в состоянии неуверенности и сомнений; ему нужны решения и действия. А для оправдания решений и действий ему нужны какие-то основания, подлинные или надуманные. Когда человек принимает принцип *primum vivere*¹,

¹ лишь бы выжить (лат.).

он тем самым отрекается от высокого назначения человека.

И если под напором событий общество утрачивает способность стремиться к благородным целям и придерживаться твердых убеждений, оно фатально подчиняется закону инерции и движется наугад. Что же касается огромного большинства людей, то они, эти люди, всегда живя под гнетом необходимости, окажутся жертвами неподвластных их контролю сил.

Но было бы большой ошибкой полагать, особенно в наше время, что необходимость, управляющая большинством, является вообще (или главным образом) материальной необходимостью. Для умонастроения европейцев после двух мировых войн характерен тот факт (особенно печальный для приверженцев культа Прогресса), что массы в своем стремлении безоговорочно верить во что-то неизбежно шли за теми вождями, которые провозглашали самые грандиозные цели и изрекали самую бесстыдную ложь. Тут мы снова сталкиваемся с ложной верой — людей увлекали не те вожди, которым они могли бы верить, а те, кто действовал решительнее и с бóльшим успехом. Но не в этом дело. Причина, по которой удается обманывать и дурачить огромные массы людей, в том, что последние не могут жить без надежды и веры.

В наше время культ идеологий сменился культом автомобиля, телевизора и вообще всякого «машинного процветания». Но культ этот основан на представлении (а ложная вера способствует его укоренению) о том, что любые материальные достижения — промышленные, технические и научные — идут бок о бок с духовным прогрессом; или, точнее, что между ними нет разницы, и единственное, что остается сделать, — это устранить мешающие дальнейшему прогрессу недочеты и неспра-

ведливости. Другими словами, большинство людей полагает, что производство все большего количества паразитических и сложных «полезных» предметов уже само по себе является благом, то есть абсолютом. И даже если это не так, людям кажется, что иначе быть не может, что против Истории идти нельзя. Подвергать это сомнению считается неразумным занятием. Нельзя отрицать, однако, что даже если люди и принимают этот мир, подчиняя ему свою жизнь, тем не менее, некоторое чувство неуверенности у них остается, причем такие неприятные явления, как «отчуждение», «тоска», «ощущение абсурда» и прочие душевные состояния, начали с недавнего времени привлекать внимание психологов. Те же, кто выступает против идей, лежащих в основе этого мифа, подвергаются осуждению во имя «современности», «науки» и «реальности».

Ложная вера и нигилизм в современном мире есть не что иное, как поклонение пустой оболочке того, что когда-то было настоящей верой, за отсутствием какой-либо иной веры, которую можно было бы принять всем сердцем. Это означает, что человек, фактически ни во что не веря, отдается фатальному приливу и отливу событий. Влиянию этого постоянного прилива и отлива событий подвержены не только экономика, техника, политика, но и чувства и образ мышления людей. Культура поэтому становится своеобразным полем для отчаянных механических поисков чего-то нового, причем сама она топчется на месте среди всеобщего хаоса. Короче говоря, господствующий миф нашего времени можно охарактеризовать так: эксплуатация всех естественных и технических ресурсов для удовлетворения материальных потребностей человека должна привести к всеобщему благосостоянию, к созданию самого лучшего из всех миров.

Совершенно очевидно, однако, что автоматизация современного мира приносит человеку наибольший вред. Она увеличивает его физическую силу, увеличивая одновременно его способность к бесцельному действию, иначе говоря, его тупость. В то же время его способность творить добро атрофируется; большинство людей полагает, что власть человека над материей и его способность приобретать материальные блага разрешают или устраняют все другие проблемы. Но когда мы анализируем истинное значение этого мифа, мы видим, что тут нет ничего, кроме чудовищной и чудовищно распространенной формы эгоцентризма, которую Клод Леви-Штраус, к примеру сказать, называет коренным извращением современной культуры.

Никак нельзя согласиться с теми, кто, ссылаясь на историю, на науку или на современность в оправдание своих действий, лишь выказывает свою покорность року и безличной силе. Такие люди, по сути дела, никогда не признают своей вины и относятся к себе весьма снисходительно.

В связи с этим небезынтересно напомнить, что сама природа человека оказалась в плену у мира, устроенного так, чтобы вести его от тщеславия к пресыщению, от пресыщения к скуке.

После катастроф, вызванных попытками эгоцентристов править миром и подчинить его тирании какой-то определенной идеологии, мы не можем не видеть, насколько искажены все понятия у человека, не признающего такого порядка вещей, который стоит выше всего, в том числе и его самого, не признающего того основного факта, что узы, связывающие его с другими, то есть с обществом, важнее и сильнее его собственной персоны. Но еще более значительным, чем он сам, чем общество, является связь, существующая между ним, между каждым отдельным предме-

том и чем-то целым, единым, назовите это Природой, Космосом или как угодно.

Какое преднамеренное, упрямое невежество относительно мира и элементарного человеческого опыта! Нельзя объяснить, решить или даже толком сформулировать ни одной проблемы, касающейся человечества, пока человек упрямо продолжает жить вслепую, на авось, повторяя прежние ошибки, безрассудства, жестокости, пока он мнит себя центром мироздания. На лице человека, сидящего за рулем, отчетливо проступают эти эгоманиакальные претензии, порожденные современным обществом, беспорядочно стремящимся увеличить его физические силы. В лихорадочной попытке умерить вес и престиж механической силы, он мчится на полной скорости, с надменным и властным видом, исполненный презрения ко всему тому, что стоит на месте или движется медленно. В общем, он похож на некое сверхнормальное или, если угодно, ненормальное существо. Начинаешь думать, что истинной целью общества является моторизация, то есть обеспечение человека машинами и электронными приборами с тем, чтобы он мог распространять свое влияние (или «расширять» его, как сказал бы Маршалл Маклуэн, сомнительный пророк этой тенденции). Как это все не похоже на концепцию прогресса у Кондорсе или Ренана!

Но корни болезни уходят в далекое прошлое. Если человек — только создание природы, животное, отличающееся от других животных лишь несколькими дополнительными способностями, тогда ему и надлежит заниматься всецело удовлетворением собственных appetitов и непомерным самовозвеличением, оставаясь в то же время рабом тех же нужд, что и у подобных ему «тварей». В таком случае мир есть не что иное, как отдушина для эгоизма человека или же глухая ко всему,

враждебная материя, а может и то, и другое. Тогда становится бесполезным, да и невозможным понять все то, что сколько-нибудь отличается от твоего «я», принимать в расчет существование других, признавать конечную непостижимость мира, покоряться таинственным законам, управляющим вселенной, как невозможно разделять ощущения, выраженные Альбертом Эйнштейном: «Мы знаем, что существует нечто за пределами нашего понимания, знаем, что это нечто проявляется в величайшей мудрости и лучезарной красоте, в то время как мы способны охватить своими чувствами лишь их самые элементарные формы — это ощущение лежит в основе истинной религиозности».

Вовращение к реальности после временного помрачения ума и души может произойти только через отчаяние и разочарование. Однако страдания эти окажутся напрасными, а просветление разума — невозможным, если не случится настоящего «обращения».

Возникает вопрос: обращения к чему? Прежде всего — к природе и к опыту, к контакту с предметами в их первозданном хаосе, к тому, что называют нигилизмом. Хотя верно, что нигилизм вообще-то означает неверие в ценность культуры и традиций, скептическое отношение к идеям и идеализму, а также молчаливый отказ от традиционной морали и общепринятых убеждений, однако нигилизм подразумевает и возвращение человека к такому состоянию, когда тот оказывается один на один с самим собой, с обществом и со всем миром, когда он вынужден противостоять как собственной природе, так и природе общества и мира, если он действительно желает отличить существенное от второстепенного.

Ни метафизические, ни литературные формулы не подсказывают, как решить эту проблему. Да и по силам

она не каждому, а только тем, кто чувствует необходимость ее решения.

Первым шагом на этом пути должно быть освобождение от приятия современного мира и его идолов, превращающих человека либо в сообщника, либо в пленника, как бы далеко ни отрывался он от них в своем воображении. Вторым шагом должен быть отказ от наиболее извращенной из всех современных концепций, то есть от того убеждения, что общий ход событий должен иметь только одно значение, что события могут быть заключены в рамки одной системы, а следовательно, могут быть оправданы во имя какой-либо абстрактной идеи или исторической «тенденции». Третий шаг — следует полностью освободиться от ложного оптимизма, лежащего в основе ускоренного, но структурно предопределенного движения современного общества. И последнее: человек должен признать тот факт, что наш мир и наше существование — это лишь фрагменты непостижимого нами во веки веков целого. А это означает открытие заново того, что Бертран Рассел однажды назвал «космическим пиететом», который, по его мнению, полностью отсутствует у современного человека.

СОДЕРЖАНИЕ

Биографическая справка	7
От автора	9
Фабрицио в битве при Ватерлоо	13
Толстой и парадокс истории	37
«Лето 1914»	
1. Историческая необходимость и индивидуальное самосознание	77
2. Пределы возможного	109
Мальро и разбушевавшиеся демоны	137
Природа и история у Пастернака	163
Век ложной веры	187