

Долгая дорога истории

1. Сознание-зеркало и сознание-концепция

Чувство постоянной готовности к отклику пришло ко мне довольно поздно. К этому времени (к сорока четырем) я уже прошел через обычные испытания (война, лагерь) — и не совсем обычные, оставившие чувство, что «душа сбылась». У меня не было никакой потребности утвердить себя, придумав красивую концепцию. Жизнь, как она есть, ярче и богаче всех концепций, и сравнительно с умением побеждать страх и любить — способность построить теорию не большего стоит, чем способность сделать табуретку.

И вот, когда неожиданно для самого себя, в 1962 году, мне удалось кое-что высказать в эссе «Две модели познания», этот текст очень скоро показался мне тесен. Я не хотел становиться его рабом. Лет через 15 мне удалось глубже обосновать свое чувство в докладе «Точка безумия в жизни героя Достоевского». Герои Достоевского, сочинив теорию, становятся ее рычагами. Теория порабощает теоретика не меньше, чем машина приставленного к ней рабочего. Пожалуй, даже больше. Помысел (т.е. текст, вертящийся в уме) в какой-то миг совершаet насилие над душой и буквально заставляет Раскольникова совершить преступление. Впрочем, это всегда переплетается с другими мотивами, и мне не хочется присоединяться к авторам, которые все, что произошло после 1917 года, выводят из нескольких фраз Маркса, Энгельса и Ленина. Непосредственно я почувствовал, что мне в «Двух моделях» тесно, что равновесие логического и поэтически-ассоциативного мышления там не совсем выдержано, есть некоторый крен в сторону рационализма, и этот перевес стал меня тяготить. Через три месяца я написал другое эссе, «Три уровня бытия», с попыткой коснуться каких-то сверхразумных глубин. Текст не засорял перво-

го, но уравновесил его. Они встали рядом в моей книге «Неопубликованное» (Мюнхен, 1972).

Несколько лет спустя внутреннее движение к равновесию повторилось, но в обратную сторону. В 1969 году, под свежим впечатлением августа 1968-го и растущей народной любви к Сталину, я начал писать инвективу против имперского чувства, которое правительство очень успешно эксплуатировало. Впоследствии я нашел свои главные мысли у Бердяева, у Федотова: когда надо сделать выбор между империей и свободой, русский человек обычно выбирает империю... Но тогда я еще мало знал Бердяева, а о Федотове вовсе ничего не слышал и заново открывал велосипед с обычной в таких случаях страстью...

Должен заметить, что изобретение деревянных велосипедов в царстве мысли — занятие не такое бесплодное, как в технике. Например, я написал «Квадрильон», не зная «Духов русской революции» Н.А.Бердяева, и заново открыл возможность описать русское общество как совокупность типажей Гоголя и Достоевского. Прочитав Бердяева, сперва удивился сходству. Потом заметил несходство: у него Хлестаков играет большую роль, а у меня — никакой. Постепенно я понял, что 1918-й год — расцвет хлестаковщины, а в 1963-м хлестаковы давно сошли со сцены. Зато ноздревы и смердяковы по-прежнему занимают авансцену, а рядом с ними вылезли ракитины и бернары... В итоге появилась еще одна работа: «Смена типажей на авансцене истории и этнические сдвиги» («Общественные науки и современность», 1990, N 1).

Имеет свои достоинства и страстность первого открытия (хотя, может быть, и мнимопервого) со всеми своими гиперболами, перехлестами. Новая мысль должна ворваться в жизнь со страстью (иначе ее, пожалуй, и не заметят). А потом уже встает задача интегрировать страстные односторонности в точке бесстрастия духа... Я и сейчас не отказываюсь от возмущенной интонации первых двух частей «Снов земли». Но едва закончив первый вариант первой части, почувствовал знакомое нежелание рабствовать тексту (как будто я вылил в него что-то и освободился от того, что вылил). А что, подумал я, если отбросить эмоции и проверить себя холодным рассудком? Инструмент был под руками: западная социология развития, которую я читал и реферировал за свою зарплату старшего библиографа...

По образованию я русист, окончил ИФЛИ по отделению русской литературы, но еще в 1939 году в докладе о Достоевском зарекомендовал себя как смутьян, вступив в открытый спор с

Горьким и Лениным. Посадить меня тогда не посадили (посадили позже, тогда уже все припомнили), но внесли в черный список, и хотя по судебному (или, вернее, внесудебному) делу я был в 1956 г. реабилитирован, номенклатурные коллеги меня помнили и даже рецензии на иностранные книги о Достоевском НН велел от меня в «Вопросы литературы» не брать. Делать нечего, я стал востоковедом и культурологом, и мне бросилось в глаза, что страны Азии и Африки повторят многие очень специфические черты русского развития. Это позволяло взглянуть на Россию XIX в. как на первую слаборазвитую страну, втянутую в процесс модернизации. В феврале 1970 г. я сделал компаративистский доклад на конференции по литературам Дальнего Востока (Дальнего — потому что на другие меня не приглашали). В 1972 году этот доклад был напечатан в сборнике «Литература и культура Китая». Однако некоторые аспекты развития, явно выходившие за рамки литературы, в печатный текст не вошли, только в устные сообщения, которые я делал в институтах истории и социологии. В конце концов «Некоторые общие черты модернизации незападных стран» были напечатаны в Нью-Йорке в сборнике «Самосознание» (1975 или 1976 г.).

В начале 70-х я натолкнулся на аналогичную концепцию Роберта Беллы, который сравнивал Азию не с Россией, а с Германией начала XIX в.:

«Германия была первой слаборазвитой страной... почувствовавшей мощное давление к переменам со стороны чуждых ей.. западных обществ. И именно в Германии мы впервые ясно видим возникновение великих антимодернизовских идеологий, которые впоследствии окажутся важными для всех развивающихся стран, европейских и неевропейских, в XIX и XX вв. Эти идеологии могут быть сведены к двум главным типам: романтического национализма и радикального социализма, — разумеется, с возможностью разных комбинаций». Романтическая критика капитализма и утопический социализм начались во Франции. Но только в Германии, «кризисной стране европейской модернизации», эти идеологии полностью сложились. «Хотя и романтический национализм, и радикальный социализм... стремятся к более интегрированному и менее индивидуалистическому обществу...», они обладают известным «модернизовским потенциалом» (т.е. модернизация незападной страны может проходить под эгидой антимодернизовской идеологии). И обе иногда вдохновляют агрессивные движения, ведущие к «провалу модернизации»¹.

Думаю, что моя модель и модель Беллы не противоречат друг

другу, скорее дополняют. Менее очевидна взаимная дополнительность объективного (безлично-холодного) подхода и откровенно эмоционального, субъективного, интуитивного, как в «Снах». Хочется напомнить, что объективность вовсе не синоним истины. Что может быть субъективнее лирики, а между тем разве она не истинна? И разве стихотворение Пушкина менее характеризует Россию, чем купчая крепость? Бердяев определял истину как «транс-субъективное» (я бы добавил: и трансобъективное). Субъективность и объективность одинаково суть осколки целостного видения, целостного знания. Объективистский подход отказывается от взглядывания в темные глубины, которые можно только угадывать (как Волошин в «Северовостоке»). Зато сохраняются ясность и доказательность («То, о чём вообще можно говорить, — писал об этом Витгенштейн, — должно быть сказано ясно; об остальном следует молчать»). Он же, впрочем, добавил в другом месте своего «Логико-философского трактата»: «Мистики правы, но правота их не может быть высказана: она противоречит грамматике»). Попытки говорить о том, что Витгенштейн запретил, очень уязвимы для критики. Их прощают только поэтам. Историософские системы, построенные на догадках, — это «Ахиллес, у которого пятка всюду». Однако нельзя отказать Д.Андрееву или Н.Бердяеву в гениальных прозрениях. И я думаю, что жанр эссе, стоящий на полдороге между научным исследованием и поэмой в прозе, позволяет дать некоторое место бездоказательной интуиции, воспользовавшись привилегиями поэзии для философского опыта.

Прав я или не прав, решит читатель. Но суть моей мысли — свобода от привязанности к тому или другому подходу и тем более к концепции. Я считаю себя обязанным пользоваться концепциями, теориями как биноклем и микроскопом, но не отождествлять себя с гиперболами и литотами теории. Ясное сознание отражает вещи как они есть, а не какими они должны быть по Марксу, по Гумилеву (Льву Николаевичу), по Солженицыну, по Шафаревичу или по моей собственной концепции N1, N2, N3 и т.д. Концепции — инструменты для исследования истины, а не сама истина. Даже такой простой факт, как убийство старухи-процентщицы, не влезает в концепцию, и Раскольников не мог объяснить Соне, почему он убил. Транссубъективное и трансобъективное Целое не дается прямо в руки, и приходится дополнять один неполноценный подход другим. Можно подходить к России как к клубку демонических вихрей («Северовосток» Волошина), совокупности персонажей Гоголя и Достоевского, стране на перекрестке культур, славянской стране (об этом интересно писал Бердяев), стране православной,

наследнице Византии с ее замахом на истинную империю истинной веры и, наконец, как к слаборазвитой незападной стране, втянутой в процесс вестернизации. Я попытаюсь здесь сперва показать возможности последней модели, а потом ее ограниченность.

2. Неевропейский аршин

Когда Тютчев писал: «Умом Россию не понять», он имел в виду европейский ум и европейский аршин. Но не менее отличаются от Запада и другие незападные страны. Все эти страны сейчас вестернизируются, некоторые «русские» (последепетровские) черты распространились по всему земному шару. Они довольно хорошо изучены «социологией развития» (безо всякой мысли о России заново открывая категории почвы, беспочвенности и т.п.). Очень многое оказалось стандартными чертами социальной системы в процессе «дифракции», как выразился Фред Риггс, т.е. перехода от слабо дифференцированного традиционного общества к сильно дифференцированному, индивидуалистическому, плюралистическому, «рыночному». Последних глубин русского духа мы на этом пути не откроем, но кое-что станет яснее.

В рамках социологии развития втягивание в отношения, сложившиеся в Европе в XVII-XIX вв., называется модернизацией. Содержание модернизации примерно совпадает с тем, что Маркс и Энгельс называли буржуазным развитием. Но социология развития выносит за скобки различия частнокапиталистических, государственнопатриотических и «социалистических» форм. Подчеркивается общее: высвобождение науки, искусства, школы из-под контроля религии, дифференциация социальной структуры и экономики, рост удельного веса промышленности. Можно заметить, что подобные сдвиги происходили с древнейших времен. Однако до XVII в. эти сдвиги были прерывистыми, местными и не сливались в единый поток. То, что подразумевается, когда говорят о модернизации, — это ускоренный и непрерывный процесс рационализации человеческих отношений с природой².

Переход к Новому времени, таким образом, жестко фиксируется во времени (отсекая Возрождение) и в пространстве: очагом модернизации признается только небольшая группа стран (Англия, Голландия, Скандинавия, Франция). Страны, захваченные рефеодализацией, — Германия, Италия, так же как Испания, — трактуются в качестве «Незапада». Условность

такого деления очевидна. Но для тех целей, для которых определение создано, оно хорошо работает. Испанская и португальская колонизация действительно распространяли только феодальные, средневековые европейские порядки. Цивилизация Нового времени стала всемирной только с началом голландской, английской, французской экспансии. Наконец, история Германии и Италии действительно перекликалась временами скорее с развитием России или Японии, чем Англии или Голландии. Можно заметить, что с этой точки зрения и Франция не всегда ведет себя «по-западному». Но ни одну границу нельзя провести безупречно. По совокупности признаков Францию от Запада невозможно отделить.

Граница между Западом и Незападом по Рейну не абсолютна, но она имеет некоторые эвристические достоинства. Жестко очертив ядро модернизации, мы подчеркиваем контраст между инициаторами процесса и странами, в данное время (каким бы ни было их прошлое) воспринимающими импульс модернизации извне, странами, для которых секуляризация сознания, разрушение святынь, распад архаических связей между людьми выступают как вторжение чуждой идеологии. Разумеется, это не снимает различия между зонами модернизации (Центральная Европа, Восточная Европа, отдельные области Азии, Африки) и отдельными странами внутри каждой зоны. Но прежде чем подойти к особенностям, попытаемся рассмотреть общее.

Скомканное развитие

Одна из особенностей запоздалой модернизации — ускоренное и скомканное развитие. Скомканным я называю такое развитие, при котором этапы не следуют друг за другом спокойной чередой, а налезают друг на друга.

Здесь надо вспомнить мое определение прогресса, данное в речи против реабилитации Сталина (этот текст, записанный на другой день после выступления, в декабре 1965 г., сейчас напечатан в журнале «Знание-сила», 1990, N 5): «Что такое прогресс? Если отбросить оценки, то реальное содержание прогресса — дифференциация. Была амеба, дифференцировалась, возник многоклеточный организм. Но вместе с дифференциацией пришла смерть... Таким образом, прогресс связан с некоторыми утратами. То же самое в обществе. Примитивные коллектизы удивительно устойчивы, а цивилизации разваливались одна за другой... Всякая дифференциация, всякий прогресс расшатывает старые

интеграторы (объединяющие воспоминания, идеи, образы, учреждения). Если их не обновлять, происходит то, что в древности называли падением нравов...» Возникает полуобразованность. «Это то, что в Библии названо словом хам. Хам человек, несколькохвативший просвещения. Настолько, чтобы не бояться нарушить табу. Но не настолько, чтобы своим умом и опытом дойти до нравственных истин. В XX в. хамство стало очень острой проблемой... Там, где развитие происходило особенно быстро, в странах... торопившихся догнать и перегнать, рост хамства был особенно грозным. Он поставил под вопрос само существование европейской цивилизации» (с.19-20).

Внутренние противоречия прогресса подробно рассматриваются в статье «Роль масштабов времени и пространства в моделировании исторического процесса». Коротко говоря, после всех больших внешних перемен, великих строек и великих ломок приходит оскомина ко всему внешнему, движение внутрь, в глубину. Это началось очень давно. После династии Цинь, объединившей Китай и соорудившей Великую стену, начинается сдвиг к буддизму. После стремительного расширения Римской империи, покрывшей Средиземноморье сетью отличных дорог, центральными проблемами становятся догматы о единосущности Сына Отцу и о неслиянном и нераздельном единстве Бога и человека во второй ипостаси. Подобные маятниковые движения проходят сквозь всю историю. Китайцы осознали это в терминах «инь» и «ян». В западной культуре таких категорий нет, и Габриэль Марсель воспользовался двумя вспомогательными глаголами — «иметь» и «быть». Впоследствии те же термины подхватил Эрих Фромм, книга которого дважды переводилась на русский язык. «Иметь» рационально (можно сосчитать, сколько ты имеешь); «быть» иррационально, не делится на части, не поддается подсчету. Чрезмерная сосредоточенность на «иметь» приводит к кризису бытия (к духовному кризису, к моральному кризису). Чрезмерный акцент на «быть» делает человечество беззащитным перед голодом и болезнями.

Пока прогресс шел медленно, поворот в сторону «иметь» или «быть» захватывал несколько веков. Классическая древность расшатала архаическое бытие. Чувство целостности бытия восстановила христианская мистика. Но крен в сторону иррационализма не давал человечеству выйти из грязи и нищеты; началось Новое время. Развитие пошло скорее, и зигзаги сделались мельче. За Ренессансом сразу пошло барокко. Его иррационализм преодолен классицизмом и Просвещением.

Сентиментализм и романтизм опять развенчивают разум, позитивизм возвращает его на трон, декаданс и модернизм — снова свергают. Это нормальный ход развития, невозможного без перекосов и кризисов. Покойный Сергей Маслов проверил мою схему на истории архитектуры. Вышло, что во Франции классические периоды длинные, романтические — короткие; в Германии — наоборот. А в России зигзаг временами полностью смят и уступает место устойчивому, прошедшему через весь XIX век противостоянию позитивистского западничества и романтического почвенничества.

В результате ускоренного и скомканного развития вся русская литература XIX в. оказывается и синхронной и асинхронной европейскому развитию. Поверхностные, подражательные явления ее синхронны Европе, глубочайшие развиваются по своей внутренней логике, скжато повторяющей логику европейского развития за несколько веков в своеобразной для всего Незапада «смешенной и уплотненной» форме. «Тарас Бульба» — романтическая повесть, вызванная к жизни Вальтером Скоттом; но нельзя свести к влиянию Гофмана «Нос» и «Шинель». Гофмановский человек прошел через классицизм и Просвещение, отталкивается от них — гоголевский «маеор» Ковалев о них просто не знает. Гофман любил гротеск XVII в. (Калло, например), а Гоголь непосредственно близок XVII веку, типологически скорее «барочен», чем романтичен. Константин Аксаков увлекся, сравнивая Гоголя с Гомером, но какая-то первозданность, какая-то дорационалистичность, допросвещенность в Гоголе действительно есть. Когда Достоевский написал «Бедных людей» и заставил Макара Девушкина обидеться за Акакия Акакиевича и критиковать «Шинель», обнаружилась по крайней мере одна вещь: то, что в гоголевском мире никому не приходили в голову права человека и гражданина. С точки зрения европейских темпов развития третьего сословия, в Макаре Девушкине сделан шаг от смешных буржуа Мольера к достойному маленькому человеку Гольдсмита и Ричардсона, т.е. примерно в 100 лет. Отсюда восторг Белинского, прочитавшего «Бедных людей», и отсюда его недоумение, а потом негодование, когда Достоевский не захотел продолжить начатое и занялся какими-то диковинными экспериментами.

Между тем Достоевский, автор «Бедных людей», был в то же время переводчиком «Евгении Гранде» и, по-видимому, чувствовал, что его роман, так новаторски выглядевший в России, по западному счету стоит рядом с «Клариссой Гар-

лоу» (и по духу, и по своей эпистолярной форме). Русский европеец, Достоевский (как и весь его круг) был втянут в духовную жизнь Запада, искал ответа на вопросы, поставленные Бальзаком и еще не выросшие из самой жизни в дореформенной России. Не находя «реальных» бытовых персонажей и ситуаций, отвечавших его интересам, он шаг за шагом все больше изменял реализму, с которого начал (реализму XVIII в.), и уходил в мир призраков, созданных воображением.

Белинский этого не понял и не мог понять. Возвращение к романтизму, только что изжитому, казалось ему бесплодным эпигоноством, и великий критик со всей свойственной ему прямотой приписал фантастику «Хозяйки» полному упадку таланта, на который он когда-то возложил большие, к сожалению, не оправдавшиеся надежды³.

Еще более неожиданный смысл приобретают знакомые слова в Японии. В начале XX в. лучшие японские писатели причисляли себя к направлению «сидзэнсюги», т.е. натурализму. Но под европейским натурализмом японцы понимали очень широкий и пестрый круг явлений: «Ж.-Ж. Руссо и Вордсворта, Бальзака и Золя, Флобера и Гонкуров, Гоголя и Гюисманса, Тургенева и Гауптмана, Ибсена и Мопассана, начиная от тех, кто призывал «Назад, к природе!», и кончая теми, кто предлагал фиксировать впечатления»⁴. По-видимому, в японских глазах все европейское и «верное природе» сливалось, как спицы в быстро движущемся колесе. Естественно, что японский «натурализм» был чем-то совершенно несходным с европейским натурализмом, был попыткой мирового синтеза, в сущности выходившего за рамки европейского опыта. Этот синтез требовал времени; и, по-видимому, только в середине XX в. (может быть, больше всего в кино) новая японская культура достигает завершенности всемирно-исторической классики.

Развитие китайской литературы Нового времени совсем «неправильно». Литературная и идеологическая модернизация захватывает Китай очень поздно и как-то внезапно. Европа открывается китайскому сознанию вдруг, от классицизма до символизма. Возникает духовный хаос, настолько невыносимый, что спасением могла показаться простота «мыслей Мао Цзэдуна». Этот путь никак не напоминает классические европейские переходы от Просвещения к романтизму, от романтизма к реализму и т.п., с развертыванием каждого «стиля» (успевшего стать стилем жизни), по крайней

мере в течение целого поколения, а иногда двух-трех человеческих поколений. И некоторые эксцессы «смешенного и уплотненного» развития нельзя приписывать глупости русских или китайцев. Это историческое несчастье.

Повторение пройденного

Западные страны модернизировались в целом, всей системой переходя от эпохи к эпохе, успевая «просветиться» до низов, до санкюотов, и поэтому не было надобности повторять пройденное. И действительно, второго Просвещения во Франции не было. Сама идея такого повторения представляется нелепой: рядом с Юго для Вольтера нет места. Напротив, в России было дворянское Просвещение (Радищев и декабристы), потом разночинное («два социалистических Лессинга») и на рубеже XX в. — неч-то вроде третьего Просвещения, захватившего национальные окраины и городские низы (в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» оно пародийно представлено фигурами Берлиоза и Бездомного). Каждый раз новое Просвещение сталкивалось со старой интеллигенцией, успевшей отойти от прямолинейной идеологии модернизации к более глубоким идеям, и возникали своеобразные конфликты, которых не знал Запад (например, спор Достоевского с Добролюбовым и Чернышевским, споры вокруг «Вех» и т.п.).

В модернизированном анклаве происходит процесс развития, параллельный европейскому, но он сталкивается не просто со старым косным обществом, а еще как бы и со своим собственным прошлым, с волнами движений, возникших на периферии общества и повторяющих заново то, что в центре уже было пройдено. Эта фантастическая для Запада картина — реальность для России. Романтизм Достоевского возмущал Белинского, как тень Банко, пришедшая в редакцию «Отечественных записок», а нигилисты 60-х годов казались Достоевскому дьявольским кошмаром именно потому, что он сам прошел через нечто подобное.

Япония в этом отношении более западная страна, чем Россия. После переворота Мэйдзи модернизация не задержалась здесь на одном слое (подобно реформам Петра), захватила все общество и развивалась чрезвычайно успешно. По-видимому, это объясняется особенностью самой японской традиции, постепенным накоплением элементов социальной динамики еще в эпоху феодализма. Можно, однако, говорить об анклавности японского Предпросвещения XVIII в.

Романтика крови и почвы

Третья черта процесса модернизации — это почвенный характер незападной романтической реакции на Просвещение. В Англии и Франции романтическое движение сохраняет универсализм Просвещения. Оно углубляется в средневековье, но не обязательно собственное. Романтический идеал может быть найден на чужбине, на Востоке. Просвещение не было для англичан и французов чем-то чужим, от которого бегут к своему, родному. Скорее наоборот: западный романтик склонен бежать с просвещенной родины. И только к востоку от Рейна положение меняется. Для большинства немцев Просвещение пришло извне, вторглось в Германию вместе с армиями Наполеона и его кодексом, противоречащим германскому праву; оно силой расчищало авгиевы конюшни немецкого феодализма. И в результате возник особый немецкий романтизм со своеобразным почвенным привкусом. Слово «почвенничество» изобретено в России, но впервые именно в Германии возникло острое чувство беспочвенности, разрушения национальных основ, и поиски собственной традиции выступили в романтизме на первое место, оттеснив назад Восток, экзотику, романтическую даль.

Гейне говорил как-то, что французский патриотизм расширяет сердце, а немецкий его сужает. То же хочется сказать о романтизме. Западные романтики были филэллины, незападные стали германофилами, славянофилами и т.п. Вместо знамени борьбы за свободу чужого народа, под которым умер Байрон, они подняли каждый свое знамя; и это знамя легко становится знаменем ксенофобии. «Французоедский» стереотип, созданный немцами, с очень небольшими вариациями повторяется (или изобретается заново) почвенными движениями Востока.

Особенно инвариантен набор обвинений, впервые выдвинутых против Франции. Он просто переносится на Западную Европу в целом (включая Германию), на белую расу в целом (включая русских) и т.д.⁵ Несколько более вариативна похвала собственным добродетелям, но и в ней можно проследить обцепочвеннический стандарт.

Запад всегда безнравственный, порочный, гнилой, растленный. Ему противостоит этически полноценный немец, «верныйross» и т.п. Иногда почвенничество признает возможным заимствование западной техники, но так, чтобы не повредить нравы. Отсюда китайский (и японский) лозунг: «Восточная этика, западная техника».

Если этическое превосходство сомнительно, его дополняет религиозное превосходство. Достоевский, например, признавал, что мужики пьянятся, лгут, воруют, но у них остается сознание греха, способность к покаянию и очищению. Поэтому они в конечном счете и нравственнее, не способны на такие страшные преступления, как дисциплинированные немецкие мещане или русские интеллигенты, потерявшие веру в Бога.

Отдаленным предшественником Достоевского был Кальдерон, любимый трагик немецких романтиков. В «Поклонении Кресту» Кальдерон сталкивает два характера: разбойника, который грабит, убивает, насиливает, но никогда не забывает перекреститься; и ученого монаха, своего родаprotoинтеллигента средних веков, который мухи не обидел, но усомнился в символах веры. Разбойник после некоторых перипетий попадает в рай, интеллигент — в ад. При этом Кальдерон не считает нужным доказывать, что сомнение в символе веры может привести к убийству или по крайней мере создать идейную атмосферу убийства (как в «Братьях Карамазовых»). Это для него просто аксиома, очевидность.

Несмотря на все отличия, творчество Кальдерона и Достоевского вдохновляет одна и та же идея, возникшая в ответ на обезбоженное научное миросозерцание. С точки зрения границ, проведенных в данной работе, Испания такой же Незапад, как Россия. На Западе научное мировоззрение, развиваясь рядом с религиозными движениями и реформами, практически сжигается с христианской по происхождению этикой. На Незападе внезапно появившаяся наука сталкивается с религией, совершенно не готовой к диалогу. Ситуация застrelается, и возникает выбор: либо окаменевшая традиция (с заповедями), либо свобода научной мысли (без всяких заповедей). «Если Бога нет, то все позволено». В этой обстановке всякая интеллигентность, всякая затронутость западным свободомыслием воспринимается как пагуба и бесовщина. Это не индивидуальное, а всемирно-историческое заблуждение, ставшее почвой трагических коллизий в жизни и в искусстве.

Иногда индивидуальное этическое превосходство незападного человека дополняется превосходством незападных социальных систем, основанных на соборности (Россия), или всеобщем долге перед императором (Япония), или на сельскойщине. Джерилюс Ньерере, вероятно, не читал Бакунина и Герцена, но он обосновывает африканский социализм примерно так же, как они обосновывали русский социализм.

Наконец, сухой рассудочности Запада противопоставляет-

ся эмоциональное богатство Незапада: немецкая задушевность, русская широта, японское чувство чая⁶ или то, что «негр думает, танцует» (Л.С.Сенгор).

В наиболее резких и вульгарных формах почвенничества представление о Западе доводится до уровня бесед странницы Феклуши (в «Грозе» Островского): «Все-все неправедно», и в некотором духовном и душевном вакууме развиваются наука и техника. Просвещенное почвенничество, напротив, понимает достоинства европейской культуры и недостатки собственной «почвы». Идея «борьбы с Западом» уступает тогда (как у Сенгора) идею синтеза европейского (французского) рационализма и незападной (африканской) эмоциональности.

В просвещенном почвенничестве обнаруживается рациональное зерно почвенничества вообще. По сути дела, почвенничество — своеобразная форма протеста против отчуждения, которое несет с собой Новое время, против бесчеловечных сторон общественного развития; если воспользоваться выражением современного почвенника В.Солоухина — против отрыва людей друг от друга и от неба. Почвенничество (как всякий романтизм) фантастично и часто реакционно; оно пытается остановить развитие, которое остановить невозможно, и предлагает для этого негодные средства. Но во многом почвенничество право, и оно должно быть понято в своей истинности, а не только в своих ошибках и предрассудках.

Сила почвенничества прежде всего в критике современной цивилизации как законченного и безусловного идеала. Достоевский сделал это с исключительной глубиной, потому что он глядел на Европу одновременно изнутри, как европеец, и извне, как неевропеец, чужак. Этот двойной взгляд лучше проникал в действительность, чем воззрения чисто европейские (в том числе и русско-европейские — Тургенева, Гончарова). Почвенничество Достоевского, его антиевропейские убеждения (в сочетании с великолепным знанием европейской культуры и чувством кровной связи с ней) оказались здесь чрезвычайно плодотворными⁷.

Далее, сила почвенничества в критике методов распространения современной цивилизации. Западничество сеет прогрессивные идеи, принципы, внедряет учреждения, убежденное в том, что они должны привиться, а почвенничество ставит вопрос, что в данных условиях может привиться. Опыт парламентских учреждений в Пакистане, Нигерии, Гане показывает, что это далеко не праздный вопрос.

Сила почвенничества в ощущении внутренней логики культуры, которая нелегко меняется, и если меняется, то не всегда

так, как это было намечено, вырастая из новых учреждений в строгом соответствии с планом. Из почвеннических тенденций историографии выросла культурология Шпенглера и Тойнби. Один из предшественников их — Данилевский. Культурология Шпенглера дает подступ к краху успешных экономических реформ в Иране. Наши энтузиасты рынка, кажется, совершенно не изучили этот феномен.

Наконец, сила почвенничества в его установке на внутренний мир человека, на его полусознательные и бессознательные ценности и привязанности. Западничество как бы предлагает переехать на новую квартиру, а почвенничество отвечает эмоционально, по-обломовски: «Мне нравится старая, я к ней привык, и я не знаю, привыкну ли к новой!» Западничество предлагает «капитальный дом по контракту на тысячу лет и с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске» («Записки из подполья» Достоевского), а почвенничество ретроградно, иррационально отказывается. Западничество толкает вперед, в царство крупнопанельных и крупноблочных удобств, а почвенничество тоскует по рябине, которая смотрелась в перекошенное старое окно перекошенного старого дома. Западническая точка зрения, очевидно, плодотворнее для плановика, вынужденного решать неотложный вопрос о переселении миллиона людей из подвалов или из районов экологических катастроф. Но для писателя важнее всего как раз то, от чего плановик отвлекся. И величайшие русские писатели, Толстой и Достоевский, не случайно были врагами Запада, прогресса, науки и т.п. Сила художественного таланта толкала их к тому из двух альтернативных миросозерцаний, которое прямо вело их к писательскому делу — раскрытию «тайны о душе человеческой» (Достоевский). Разумеется, было бы лучше без связанных с этим крайностей. Но история без них не обошлась.

В 1939 г. постановка такого вопроса казалась ересью. Господствовало убеждение, что взгляды радикальных западников были плодотворны во всех отношениях — и в политической практике, и в практике художественной. Но потом жизнь показала, что почвенные идеи понадобились не только классической литературе, но и современной (что мне, признаться, в 1939 году не приходило в голову). Проза В.Астафьева, В.Белова, В.Распутина и др., связанная с какими-то поисками забытых архаических слоев народной культуры, дала больше нового, чем рассказы и повести из жизни ученых, показывающие, по совету Белинского, то, что социолог мог бы доказать. Эта альтернатива не обязательная (интеллигентов можно увидеть интерес-

нее), но на какое-то время (в связи с политикой, разрешавшей Распутина и запрещавшей Гроссмана) она господствовала в печатной литературе.

Однако отказ от рационального подхода к общественной жизни мстит за себя торжеством бредовых представлений, овладевших умом В.Белова и В.Распутина (я писал об этом в статье «По ту сторону здравого смысла», «Искусство кино», 1988, № 10). И рядом с отличной деревенской прозой шумная спекуляция почвенническими идеями, не всегда грамотная и не всегда честная.

Поэтому мне хочется повторить мысль, высказанную в 1939 г., с противоположным акцентом: идеи, плодотворные в искусстве (где романтизм вообще обнаруживает свои сильные стороны, а Просвещение — свою слабость), могут оставаться неплодотворными и опасными в общественной практике. Взлеты и падения по ту сторону здравого смысла привлекают и захватывают в духовной жизни (и в литературе, идущей по следам этой жизни); но в общественной практике осторожный и трезвый реализм сохраняет свои преимущества.

Парадокс почвенничества в том, что современное всемирно-историческое содержание выступает в нем в локальной и архаической форме, что против всемирного дьявола прогресса почвенники взывают каждый к своему старому местному богу. В таком споре дьявол всегда будет сильнее. Нечто сходное уже было в древней Римской империи. Бездушное политico-административное единство накладывалось на локальные культуры, вокруг которых лепился теплый человеческий ценностный мир. Римское владычество постепенно сглаживало, стирало их, не предлагая человеку ничего взамен, кроме еще более стертого культа принципов. Местные боги казались обреченными. Самое большое, они могли вдохновить на безнадежное восстание, подобное восстаниям иудеев (в I и II вв.).

Но бездушное единство тоже было обречено, оно не могло удержаться без духовной подпоры. И выход был найден в христианстве. Из иудаизма, привязанного к жизни племени, родилась религия, связывающая всех и каждому давшая икону общего теплого культа. В христианстве почвенничество стало «беспочвенным», вселенским, и в этой вселенской, беспочвенной форме оно победило. Хочется напомнить слова христианского апологета III в., которые повторил Августин: «Для христианина всякое отечество — чужбина и всякая чужбина — отчество». Только много спустя католицизм стал национальной религией поляков, православие — религией русских.

Современный мир также требует духовного синтеза, подобного синтезу местных традиций вокруг евангельского стержня, требует системы символов культуры, такой же универсальной, как универсальна наука, экономика, транспорт, связь XX в. (и какой больше не являются нынешние формы мировых религий, связанные каждая со своим регионом). Пока невозможно сказать, как это все случится. Ясно одно: необходимо глубокое взаимное понимание культур, прислушивание друг к другу, до которого еще очень далеко. Легче указать движения, рвущие мир на части, чем то, что ведет к духовному синтезу.

Постмодернистская Европа освобождается от «бремени белого человека», смотрит на Новое время со стороны, видит его ограниченность и готова учиться у примитивных и архаических культур, шедших другим путем. Запад хочет остановиться и оглянуться и использовать досуг, который ему дало развитие, для поисков духовных ценностей, которые буржуазное развитие скорее отнимало. Но история не дает остановиться. Восток, расшевеленный, вступивший на путь модернизации, корчится в муках социальных и национальных конфликтов, не дающих покоя ни ему, ни остальному миру. Волны ксенофобии бегут назад, к рубежам, у которых они некогда родились, вызывая и здесь отклики — воспоминания полумертвых антагонизмов: фланандско-валлонского, шотландско-английского. Католики Ольстера вспомнили поражение, понесенное в XVII в., и пытаются взять реванш с помощью террора. В связи с перестройкой и гласностью ожили старые болячки и в нашей стране. В этой обстановке всякая прямолинейность опасна. И прямолинейное западничество с его недооценкой местных традиций, и прямолинейное почвенничество, посыпающее солью раны народов, полученные в недавнем и давнем прошлом.

Чужаки

Чужаки вообще играли большую роль в развитии начиная с древности. Об этом написал большую интересную статью Г.Айзerman⁸. Он выводит из психологии эмигранта, беспочвенного человека, многие интересные явления и на Западе (например, Соединенные Штаты — страна эмигрантов, порвавших со старым порядком и рассчитывающих только на себя, на свои собственные руки и ум). «Чужой, — цитирует он Георга Зиммеля, — по самой своей природе не владеет землей, причем землю надо понимать не только в физическом смысле, но также в переносном смысле жизненной суб-

станции, фиксированной... в идеальном пространстве общественного окружения»⁹. Таким образом, «земля» Зиммеля — примерно то, что Достоевский назвал «почвой».

Поиски безопасности, обеспеченности вызывают у «беспочвенного» эмигранта повышенное стремление к успеху, к личным достижениям. «Чужак становится проводником идеологии успеха, необходимой для экономического развития... Будет ли он торговцем или производителем, все равно, чуждость своему окружению, во многом тяжелая, одновременно открывает ему (как оборотная сторона медали) и такие возможности, которых лишены люди окружающего общества, подчиненные господствующим традициям и нормам...» (с.137).

Чужаки приспосабливаются к новому окружению, не подчиняясь ему, а развивая способности, которых на новой родине не хватает, дополняя сложившееся разделение труда. У себя, на старой родине, они могли бы быть не очень предпримчивы, могли безоговорочно подчиняться традиции. На новой родине они ведут себя иначе. В результате китайские кули, привезенные для работы на плантациях и на рудниках Малайи, выделились из своей среды целый класс предпринимателей. «Сегодня, одно или два поколения спустя, среди китайцев этой страны можно насчитать десятки миллионеров» (с.138)¹⁰.

Одновременно (хотя Айзерман и Берендт об этом не упоминают) выдвинулся слой малайских интеллигентов китайского происхождения. Таким образом, возникла социальная группа, подобная еврейству черты оседлости на рубеже XIX и XX вв. То, что представлялось отклонением от правила (от норм развития Запада), оказалось нормой развития многих незападных стран; в Малайе и в Индонезии, на Филиппинах, в Камбодже и Таиланде, в странах Африки — повсюду возникает нечто вроде китайской и индийской диаспоры; возникает почти что из ничего, из нищих и безграмотных кули и из полунищих эмигрантов, приехавших за свой счет попытать счастья. Это один из самых поразительных фактов в истории модернизации Африки и Азии.

Именно потому, что в слаборазвитых странах не хватает технических знаний и способностей, быстрого использования экономических возможностей, административных талантов и упорства, продолжает Айзерман, эти черты становятся характерными для чужаков. И в ходе социальных сдвигов некоторые группы чужаков стремительно выдвигаются вперед.

В Африке наряду с процессом, описанным Айзерманом, происходит еще один, параллельный: облачко диаспоры выделяют местные народности, оказавшиеся более динамичными, чем

их соседи. Судьба этих пионеров модернизации (дагомейцев, ибо) оказывается иногда довольно тяжелой.

Айзerman считает выдвижение чужаков выгодным для развития. Однако коренное население страны обыкновенно рассуждает иначе. Успехи чужаков ассоциируются в его сознании прежде всего с негативными сторонами социальных сдвигов, с разрушением привычных ценностей и отношений. «Чем многочисленнее и успешнее выступают чужаки в развернувшемся процессе экономического развития, тем больше народные чувства по отношению к ним переходят в отвращение и ненависть» (с. 141). Традиционное отвращение к чужому, тысячелетиями воспитывавшееся в племенных и застойных крестьянских обществах, неоднократно вспыхивало и в Европе (Айзerman приводит несколько исторических примеров — главным образом еврейские погромы). Однако в современной Африке и Азии ксенофобия горит особенно ярким пламенем. Чем быстрее темпы экономического развития, чем меньше крестьянские общества умеют своевременно приспособиться к нему, тем выгоднее условия для выдвижения чужаков и тем больше ненависть к ним. Ненависть к «азиатским чужакам» даже превосходит ненависть к колонизаторам. И правительства недавно освободившихся стран охотно идут навстречу народным чувствам. Они склонны ценить европейские капиталы и европейских экспертов, но знания и навыки «азиатских чужаков» недооценивают. Выходцев из Азии ограничивают, экспроприируют и изгоняют. Это происходило в Бирме, Индонезии, Малайзии, в Кении и других странах Африки.

В этих условиях «три главнейших требования, которые сегодня выдвигаются в слаборазвитых странах, — требование национального достоинства, экономического развития и социального обеспечения — в первую очередь заострены против чужаков» (с. 145). Экономически и интеллектуально целесообразное разделение труда разрушается, и развитие терпит серьезный ущерб.

Поставим теперь вопрос: почему в Англии все было иначе? И там зачинщиком научно-технического и экономического развития выступили меньшинства; правда, на первый взгляд — религиозные меньшинства, течения и секты, порвавшие с английской церковью. Но если присмотреться, окажется, что религиозное деление в какой-то мере совпадало с этническим: среди сектантов преобладали шотландцы-лоуландеры. Почему же выдвижение шотландцев не вызвало ничего похожего на стра-

сти, сопутствовавшие выдвижению китайцев в Индонезии и Малайзии, индийцев в Кении, ибо в Нигерии?

Ссылку на уровень цивилизации следует отвести. Немцы — народ, стоящий на очень высоком уровне цивилизации, но во второй четверти XX в. они вели себя скорее как хауса, чем как англичане. Решали какие-то другие обстоятельства.

Одно из этих обстоятельств — то, что главную ненависть английской черни вызывало меньшинство, не имевшее ничего общего с модернизацией, — католики, паписты (которых и правительство беспощадно преследовало по различным политическим соображениям). Католики воспринимались как вредные чужаки и иногда вынуждены были эмигрировать. Напротив, сектанты (еще более решительные противники папизма, чем англичане) воспринимались как *свои* чужаки, как члены единой британской нации. Такими же членами единой британской нации были шотландцы. Сами шотландцы могли временами остро переживать свою шотландскую этническую особенность, но с точки зрения англичанина, они почти свои (примерно как украинцы для русского). И выдвижение шотландцев так же мало раздражало, как, скажем, выдвижение графа Безбородко — коренных русских дворян.

Ксенофобия вообще резко различает своих чужаков (с которыми она готова побрататься) и чужих чужаков. Можно это подтвердить любопытным примером из современной американской жизни. Статистика показывает, что высшее образование в США активнее всего стремятся получить евреи, шотландцы и итальянцы. Примерно 80% американских евреев и 50% итальянцев дают своим детям высшее образование. Это гораздо больше, чем в Израиле или в Италии. Но у себя на родине есть много возможностей занять уважаемое место и без диплома, а в США диплом — самое надежное средство превратиться из грязного еврейчика или грязного итальяшки в почтенного доктора такого-то. Шотландцы стоят на втором месте, впереди итальянцев, но чернь замечает только евреев и итальянцев.

Остается, однако, проблема еврейского меньшинства в Англии. Почему, когда Дизраэли стал министром, это взволновало только Достоевского, а когда министром стал Вальтер Ратенау, известная часть германского офицерства приняла это как пощечину и Ратенау застрелили?

Можно заметить, что евреев в Англии было несколько меньше, чем в Германии; однако папистов в Англии тоже было мало — что не мешало их ненавидеть. Можно заметить, что процесс развития в Англии был более плавным, менее болезненным,

чем в Германии, однако совсем безболезненным он все же не был; массы и в Англии, доведенные до отчаяния, иногда подымались на бунт, на погром; но погромы не имели этнического характера: ломали машины, а не витрины еврейских лавок.

Мне кажется, что одной из причин такого различия между западной Англией и незападной (в нашей схеме) Германией была литературно-идеологическая традиция. Она окрашивала поведение если не самих люмпенов, то, во всяком случае, тех, кто мог стать во главе их и создать «движение». Политический антисемитизм существует в Германии с 1815 г., т.е. появляется почти одновременно с немецким почвенным романтизмом и, конечно, в связи с ним. Две формы ксенофобии, шовинизм (направленный против другой страны, другой земли) и диаспорофобство (направленное против активных национальных меньшинств), психологически тесно связаны и легко переходят друг в друга¹¹. Поэтому французоедский штамп, господствовавший в воспитании немцев со времен наполеоновских войн, подготовил почву для жибоедского штампа, получившего приоритет, когда понадобилось найти внутренних виновников поражения 1918 г., тягот «рационализации» и других язв. Таким же образом ненависть, вызванная империализмом и колониализмом, создает почву для экспроприации индийцев в Кении, резни китайцев в Индонезии и тому подобных печальных явлений.

Там, где есть почвенничество, всегда возможен взрыв погромной активности. Почвенничество нельзя примитивно интерпретировать как идеологию погрома, но нельзя закрывать глаза на то, что погром — одно из возможных следствий почвенного романтизма, так же как террор — одно из возможных следствий Просвещения. Например, террор Великой французской революции:

Это все революции плод,
Это ее доктрина.
Во всем виноват Жан-Жак Руссо,
Вольтер и гильотина.

Г.Гейне, перевод Ю.Тынянова

Что касается цивилизации, то она не мешает ни террору, ни погому. Скорее напротив: школа и книга сыграли большую роль в распространении патриотических и других идей, «сужающих сердце», и в подготовке цивилизованного варварства, — как в реакционной Германии, так и в прогрессивном афро-азиатском мире. Носителями крайних форм ксенофобии являются не феллахи, а интеллигенты, люди грамотные, умеющие читать и даже

писать книги. Б.Б.Парникель изучил 400 малайских рассказов и выделил сцены, в которых действовали китайцы. Образ китайца (и соблазнительницы-китаянки) в малайской литературе поразительно близок в образам евреев в «Нашем современнике». И так как реально евреи и китайцы совсем не похожи, то можно только удивляться стандартности представлений, созданных ненавистью. Ср., в частности, статью Б.Б.Парникеля («Советская этнография», 1976, N 4) и роман В.И.Белова «Кануны», ч.1.

Стоит обратить внимание на еще одно обстоятельство. В психологии погрома всегда есть комплекс неполноценности, который компенсируется агрессией. У англичан комплекса неполноценности не было; скорее был комплекс сверхполноценности. Поэтому Мосли не мог найти в душах своих соотечественников той болезненной жилки, которая с трепетом откликалась у немцев на речи Гитлера. Англичане, пришедшие на митинг, возмущались и били — не евреев, а Мосли и его немногочисленных сторонников. Это, конечно, не прирожденная, а исторически воспитанная черта, следствие многих веков, прошедших без национальных и социальных унижений, без иностранных завоеваний (с XI в.) и крепостного права.

Переходя к странам Азии, надо сказать, что в каждой из них могут быть свои, местные варианты и спектры ксенофобии. Например, в Китае просто нет подходящего национального меньшинства для развития диаспорофобства. Китайские меньшинства живут в отдаленных районах и не вызывают народных страстей. Самый отпетый китайский охотничьедец не стал бы кричать: «Бей народность и!» Это так же нелепо, как призыв бить камчадалов. Поэтому ксенофобия в Китае имеет только одну форму: шовинизм. Что касается внутреннего врага, то козлом отпущения становилась интеллигенция и отдувалась сразу за всех.

В Индии дело обстоит сложнее. Там есть меньшинства — парсы, например, — очень сильно выдвинувшиеся в ходе капиталистического развития. Индийский Ротшильд — парс Тата. Но никакого антипарсизма нет. На фоне жгучей ненависти между индуистами и мусульманами все немусульманские меньшинства воспринимаются как *свои* чужаки. Время от времени ассамцы бьютベンгальцев, захвативших слишком много административных должностей и торговых точек в штате Ассам. Но сравнительно с взрывами ненависти, которые вызывает у однихベンгальцев поедание коровьего мяса другимиベンгальцами, эти погромы, по индийским масштабам, несущественны¹².

Так же несущественны трения между тамилами и другими, менее вестернизированными дравидами, на фоне более общего дравидо-арийского антагонизма. В то же время тамилы вне Индии — типичная нация диаспоры.

Подводя итоги, хочется поставить вопрос: почему в XIX в. прогрессивными называли страны, в которых не было диаспорофобства (Англия, например) или где диаспорофобство, вспыхнув, встречало массовое же сопротивление (например, борьбу за оправдание Дрейфуса во Франции)? Почему, напротив, в XX в. прогрессивные страны, как правило, это страны, в которых национальные меньшинства подвергаются законодательным ограничениям и становятся жертвами погромов?

Прежде всего установим факты. Китайцев сравнительно мало притесняют на Филиппинах — и режут при всех режимах и всех сменах режима в динамической Индонезии; индийские лавочники продолжают свой бизнес в ЮАР под защитой апартеида (который их ограничивает и унижает, но не экспроприирует как класс) — а из освободившейся Кении их высылают. В умеренном когда-то Тунисе попытка погрома, предпринятая в июне 1967 г., была сурово подавлена, а в левобаасистском Ираке введены в действие специальные антиеврейские законы и казни евреев превращаются во всенародный карнавал. (Нетрудно заметить связь этой диаспорофобии с внешнеполитической агрессивностью.)

Разумеется, ассоциация между прогрессивными движениями и диаспорофобством не обязательна, но она достаточно часто может быть зафиксирована. Чем же объясняется этот парадокс?

В XIX в. прогресс захватывал западные нации в целом и ассимилировал меньшинства в едином, быстро развивающемся национальном коллективе. В XX в. прогресс создает (в незападных странах) этнические анклэзы и сталкивает их с медленно развивающейся крестьянской и ремесленной массой. Далее, очень важно, что афро-азиатские страны хранят живую память перенесенных национальных унижений. Их моделью является скорее Германия (старые раны которой были растрявлены Версалем), чем Англия. Но даже самые крайние европейские примеры не идут в сравнение с тем глубоким (и недавним) оскорблением национального достоинства, которое нес с собой колониализм. Как ни возмущали немцев союзники, как ни раздражало итальянцев австро-германское господство, они никогда не наталкивались на надписи: «Собакам и европейцам вход воспрещен». Все это в прошлом, но прошлое (если растряв-

лять его) очень живуче. Во время мусульманских погромов в Гуджерате некоторые образованные индийцы, читавшие книжки по истории, говорили о реванше за проигранную 1000 лет назад войну с тюркскими завоевателями (реванш заключался в том, что мечети и могилы мусульманских святых были превращены в писсуары и около 1000 человек вырезали)¹³.

В социальном отношении афро-азиатские массы едва вышли (и часто не совсем еще вышли) из положения, близкого к рабскому. А рабство, как говорил еще Гомер, отнимает у человека лучшую часть его доблестей. Нужны десятки, а может быть, и сотни лет уважения к гражданским правам, чтобы воспитать чувство неприкосновенности человеческой личности.

Наконец, последнее по счету, но не по важности: стремясь сплотить нацию, многие правительства и партии афро-азиатских стран прямо поощряют ксенофобию. Особенно этим злоупотребляют диктаторские режимы. Сталинская политика «борьбы с космополитизмом» — отнюдь не исключение. Играчи, видащие на один ход вперед, не предполагают, что отдаленные последствия политики «козла отпущения» могут обрушиться на тот народ, который таким образом сплачиваются. Два года тому назад писали об осквернении еврейского кладбища. Сегодня уже оскверняют русские кладбища и русские бегут от погромов.

Беспочвенные интеллигенты

Xарактерной особенностью незападных стран является своеобразный общественный слой, получивший в России название интеллигенции. Этот слой — своего рода интеллектуальный анклав модернизации. Термин «интеллигенция», войдя в быт, получил новые значения, соответствующие положению работников умственного труда в последние десятилетия. Однако первоначально интеллигент — это не всякий работник умственного труда, а специфический тип, возникающий где-то на попдороге между книжником древних и средневековых цивилизаций (пандит, шэньши) и интеллектуалом Нового времени.

Как уже упоминалось, некоторые западные словари определяют интеллигенцию так: «Русские интеллектуалы, обычно в оппозиции к правительству». Несколько подробнее ту же модель развил царский министр внутренних дел Плеве в письме к Победоносцеву: «Интеллигенция — это тот слой нашего образованного общества, который с восхищением подхватывает всякую новость и даже слух, клонящиеся к дискредитированию

правительственной или духовно-православной власти ко всему же остальному относится с равнодушием».

В таких определениях, как во всем смешном, есть доля истины, но, разумеется, невозможно ограничиться чисто политической и отчасти даже полицейской характеристикой интеллигенции.

Интеллигенция трагически противостоит не только правительству, но и народу, во имя которого она пытается выступать; и трудно сказать, от кого она дальше. Интеллигенция — слой европейски образованный, а правительство, по словам Пушкина, долго оставалось единственным европейцем в России...

Народ часто не умеет отличать интеллигенцию от режима (отечественного или иностранного), с которым она борется. Это проявлялось, например, во время холерных бунтов. А интеллигенция колеблется между презрением к невежественному народу и обожествлением его (начиная с русской концепции народа-богоносца, кончая китайским лозунгом: «Учиться у рабочих, крестьян, солдат»).

Так же противоречива интеллигенция и во многих других отношениях. Она складывается в странах, где сравнительно быстро принялась европейская образованность и возник европейски образованный слой, а социальная «почва», социальная структура развивалась медленнее, хотя иногда по-своему и очень быстро; существенно, однако, что эта социальная «почва» надолго сохраняла более или менее азиатские черты. Интеллигент, вставший «в просвещение с веком наравне», вынужден действовать в «непросвещенной» обстановке, полуазиатской или, если воспользоваться другим термином, полуфеодальной (во втором случае можно подвести под интеллигенцию и немецких штурмёров, колебавшихся между «бурей и натиском» и мечтательным прекраснодушием). Отсюда трагическая расколотость в отношении к практике. Чернышевский высмеял ее в «Русском человеке на rendez-vous», Добролюбов — в статье про Обломова, думая, что говорят только о дворянах; но Герцен был прав, ответив им: «Все мы Онегины, если не предпочитаем быть чиновниками или помещиками». Г.П.Федотов считал характерным для всей интеллигенции «идеиность задач и беспочвенность идей». Но как могло быть иначе у европейски образованного слоя в неевропейской стране, народ которой сопротивлялся европеизации?

Переход от практики рутинной к практике революционной не уничтожает этого раскола. Интеллигент либо рассуждает о насилии, терроре, революционной диктатуре и пр., как Иван

Карамазов («все дозволено») но действовать предоставляет Смердякову, либо сам берется за топор, как Раскольников, — но тут же отшатывается от сделанного. Образы, созданные Достоевским, не являются научной моделью исторического процесса, но в чем-то они глубоко верны. В жизни русской интеллигенции постоянно нарастают две тенденции: одна к действию во что бы то ни стало («К топору зовите Русы!»), другая, напротив, окрашена непреодолимым отвращением к грязи и крови истории (Лев Толстой и толстовцы). Один поэт пишет:

*Понедельники и вторники
Кровью окрасим в праздники!
Выше вздымайте, фонарные столбы,
Окровавленные туши лабазников!*

В.Маяковский

Другой отвечает:

*Чтоб не видеть ни труса, ни хлипкой грязцы,
Ни кровавых костей в колесе,
Чтоб сияли всю ночь голубые песцы
Мне в своей первозданной красе...*

О.Мандельштам

Отсюда, с одной стороны, постоянное этическое горение русской литературы, «бунт» Ивана Карамазова («Не хочу гармонии! Из любви к человечеству не хочу! Не стоит она слез одного замученного ребенка!»), отсюда «не могу молчать» Льва Толстого и пр. За это Томас Манн называл русскую литературу святой, а Короленко, имевший возможность выбирать между украинской, польской и русской национальностью, выбрал русскую за гуманность (ср. «История моего современника»).

С другой стороны, все проблемы «больной совести» решительно отвергались деятельной, практически настроенной частью интеллигенции. В пьесе Билля-Белоцерковского герой в шинели, небрежно наброшенной на плечи, стремительной походкой проходит мимо девушки, ждущей поезда на каком-то сибирском полустанке. «Что вы читаете?» — спрашивает он вполоборота. — «Преступление и наказание», — кратко отвечает девушка. Тогда герой пожимает плечами: «Одну старушку убили, а разговору сколько!»

На аналогичном контрасте построен роман Тагора «Дом и мир» Ниокил, человек глубокий, чистый, гармоничный, двойник самого

Тагора, хочет решить все вопросы жизни в духе любви. Шондил не верит в это и рвется к насилию. В нем есть что-то захватывающее, есть обаяние энергии. Бимола, в которой можно видеть воплощение народной души, на какое-то время увлекается Шондипом, но потом разочаровывается в нем и остается с Ниухилом. В жизни это не всегда так гладко кончалось.

С этим противопоставлением отчасти совпадает другое, имеющее, однако, самостоятельное значение. Интеллигенция одновременно порождает глубоко религиозный тип, ищущий обновления и очищения традиционной веры, и таких же убежденных атеистов, стремящихся разрушить веру во все трансцендентное до основания и утвердить на месте ее научную теорию. Первый тип больше проявил себя в Индии (классической стране религиозных движений), второй — в Китае. В России обе тенденции были, кажется, одинаково сильны. Отсюда круговые переходы от богоискательства к атеизму (или от атеизма к религии: С.Булгаков, Н.Бердяев, Г.Федотов, С.Франк и др.). Для западных интеллектуалов не характерно ни то, ни другое; Бог их как-то не мучил (по крайней мере в классический западный XIX век). Где-то в Дании писал свои дневники Кьеркегор, но ни Стендаль, ни Бальзак, ни Диккенс, ни Теккерей ничего подобного не заметили.

Религиозные проблемы становятся, однако, основными литературными проблемами Запада в XX в. — в романах Ф.Мориака, Гр.Грина, Г.Бёлля, Д.Сэлинджера. Современная постмодернистская Европа становится до какой-то степени интеллигентской, во всяком случае находит для интеллигентского сознания какое-то место в своей духовной структуре. Это можно показать на судьбе русских интеллигентов-веховцев. Попав на Запад, они были там приняты как экзистенциалисты, т.е. как чисто западное (постмодернистское) явление. Следовательно, мы имеем право сказать, что постмодернистский Запад — не совсем Запад. Или пойти в другом направлении и определить понятие интеллигентности несколько более широко.

Подход к более широкому определению интеллигентности можно найти в философской антропологии, в учении об эпохах неуверенности человека в основах своего собственного и космического бытия. Коротко говоря, Аристотель «постигал только человека в мире, а не мир в человеке» (М.Бубер). Человеческое бытие само по себе становится проблематичным впервые для Августина, снова теряет свою проблематичность для Аквината и снова, еще острее, становится проблематичным для Паскаля. Августина можно рассматривать как отдаленного пред-

шественника веховской интеллигенции, с Паскалем у русской интеллигенции есть прямые духовные связи (от Тютчева до Пастернака). Так выходит по схеме Бубера. Но можно пойти дальше и начинать с софистов и их критики Сократа.

Когда чувство проблематичности бытия становится эпидемическим, в эпоху большой культурной ломки, известная часть специалистов умственного труда становится интеллигентской. Если эпидемия ликвидируется и побеждает идеология, для которой сознание проблематичности неполноценно и недостойно, то интеллигент на время стушевывается и уступает первое место специалистам, интеллектуалам, функционерам, инженерам человеческих душ и проблематический человек высмеивается, как Вассисуалий Лоханкин и Кавалеров. В такую эпоху Кавалеров испытывает жестокую зависть к Бабичеву («Зависть» Ю. Олеши). Этот сдвиг захватил в нашей стране несколько десятилетий. Началом конца его можно считать 1956 год, когда был реабилитирован Ф. М. Достоевский, самый проблематический писатель в мировой литературе, эталон и лакмусовая бумага проблематичности человеческого бытия. Опала Достоевского (несмотря на пропаганду русской национальной традиции) — показатель крайней степени разрыва с интеллигентностью (после войны и до 1956 г. Достоевский был изъят из школьных программ).

В такой стране, как Япония, сталкиваются два процесса. С одной стороны, проблематичность незаконченной модернизации сходит на нет; с другой — вместе со всеми развитыми странами Япония делается проблематичной по-новому, не зная (как и все не знают), куда ведет современное развитие и оставит ли оно человеку хоть немного места на Земле. Таким образом, почва для интеллигентности то исчезает, то возникает вновь.

Кавалеров и Бабичев — два типа, идущие рядом (а не друг за другом). История только попеременно дает им, так сказать, преимущественные условия развития.

В странах Африки, насколько я могу судить, условия не дают интеллигенции развернуться. Здесь можно пока говорить об интеллигентности скорее как о возрастной фазе, как о мироощущении студенчества. Попав на родину, человек с дипломом довольно быстро становится ответственным работником, иногда прямо министром, и поглощается «административной буржуазией» (или «бюрократической буржуазией»; употребляются оба термина). По-видимому, интеллигентность может сложиться и сохраниться только в стороне от власти, от распоряжения государственным аппаратом; во всяком случае, ядро интелли-

генции и в России, и в Индии состояло из людей, духовно независимых от государства, хотя иногда и вынужденных зарабатывать деньги службой на каких-либо второстепенных должностях. Даже в Китае, где традиционный книжник не мыслил себя вне государства, интеллигенция круга Лу Синя, в недолгий период ее существования, находилась в более или менее резкой оппозиции к власти.

Группа интеллигенции, пришедшая к власти, может некоторое время сохранять интеллигентность, во-первых, под влиянием традиций (если они успели сложиться); во-вторых, под влиянием ядра интеллигенции, оставшегося вне государственного аппарата. Но в конце концов она оказывается перед дилеммой: либо выпустить руль из рук, отойти от политической деятельности, либо стать такой, которой власть требует, т.е. превратиться в группу функционеров. Этот процесс может быть острым и плавным, быстрым и медленным, но избежать его, по-видимому, нельзя. Этическое горение Индийского Национального конгресса было очень ярким; однако переход к независимости и здесь не обошелся без трагических провалов и разочарований. Погиб Ганди, столкнувшись с народом, который он учил сатьяграхе и который, разбуженный, стал резать мусульман. Постепенно отошли от политики Д.П. Нааян и др. Развитие в целом не было таким катастрофическим, как в Китае, но ядро интеллигенции шаг за шагом отделяется от правящей партии и от политики вообще, уступает первое место специалистам и функционерам.

Судьба интеллектуального анклава модернизации в чем-то подобна судьбе этнических анклавов. Иногда эти явления накладываются друг на друга. Нации диаспоры исстари несли по свету не только произведения рук человеческих, но и произведения человеческого ума и духа. Евреи завозили в Европу (и переводили на латынь) арабские рукописи, а в Турцию завезли из Европы печатный станок. Несториане (тоже своего рода диаспора) сыграли огромную роль в распространении начатков цивилизации по степям Азии и, возможно, подготовили триумф ислама, почти полностью истребившего их. Индийцы в ЮАР не только торговали с банту, они еще создали свой Национальный конгресс, по образцу которого банту организовали впоследствии Африканский Национальный конгресс с той же самой гандистской идеологией. Но индийцев банту не любят, и были случаи индийских погромов.

Такие совпадения, разумеется, не обязательны. «Революционная интеллигенция» и «компрадорская буржуазия» могут

быть этнически разными группами. Например, в Индии интеллигенция (в том числе и революционная) формировалась в основном из брахманов, а буржуазия складывалась из парсов, джайнов, сикхов и некоторых небрахманских каст (мевари). В России «жиды» и «студенты» сблизились в сознании охотно-рядцев только в XX в., под впечатлением массового наплыва евреев, расконсервированных реформой, из черты оседлости — в революционное подполье. Однако традиции революционного подполья сложились гораздо раньше; их создавали Рылев и Пестель, Желябов и Перовская.

Отношения анклавов модернизации с медленно и болезненно перестраивающейся массой (главным образом крестьянской) составляют, как мне кажется, основу трагедии, которая разыгрывается в незападных странах. Империалисты в известный момент стушевываются, сохраняя сдержанное, достойное и довольно безопасное присутствие (как французское присутствие, *présence*, в Западной Африке, английское в Индии и т.п.). А местные чужаки и отчужденная от народа интеллигенция остаются и попеременно играют роль палача и жертвы. В этой трагедии (которая, кажется, еще не дошла до последнего акта) ситуация может перемениться за какие-нибудь десять дней (которые потрясли мир), даже за шесть дней, иногда за одну ночь (как в Индонезии). Орудие торопящейся интеллигенции — террор; орудие взбаламученной массы — погром. Жертвы погрома становятся яростными сторонниками революционной диктатуры, а жертвы террора в следующем действии — яростными погромщиками. Так именно шло дело в Индонезии во время и после событий 30 сентября 1965 г. В более сложных формах то же можно проследить в других странах. Например, Сталин использовал еврейские кадры для коллективизации, а выходцев из деревни для «борьбы с космополитизмом».

Поэтому, мне кажется, неверно, что «главная трагедия нашего времени — это трагедия крестьянина» (Солженицын). Нельзя закрывать глаза на то, что индонезийские спиритуанты¹⁴ вырезали за короткое время полмиллиона безбожных космополитов (в данном случае — китайцев и коммунистов), сплошь и рядом вместе с семьями, с женами и детьми. Но так же неверен и противоположный тезис, который я, увлекшись полемикой, защищал в 60-е годы, — что (если перефразировать А.И. Солженицына, хотя у меня это выражалось другими словами) «решающая трагедия нашего времени — это трагедия интеллигента». Социологически можно сказать в пользу первого, что пока на земном шаре большинство людей — крестьяне; на

это можно возразить, что интеллигенция — предшественница завтрашнего большинства или что трагедия вообще не меряется массовостью. Однако все это этически несущественно, а существенно другое: если один из protagonистов — главная жертва, то другой — главный палач. А палачей нечего жалеть. «Снисходительность к тиранам — это (как сказал Сен-Жюст) безжалостность к их жертвам». Из сен-жюстовской точки зрения вытекают все попытки окончательной ликвидации какого-то класса или окончательного решения какого-то национального вопроса.

*Но у мужчин идеи были.
Мужчины мучили детей.*

Н.Коржавин¹⁵

Сейчас мне кажется правильной только та точка зрения, на которой стоит Ф.Абрамов в романе «Две зимы, три лета», очень последовательно, продуманно, нигде не противореча себе. Абрамов всегда на стороне жертвы сегодняшнего дня. Он не удивляется и не возмущается, если завтра она становится палачом, принимает это как смену зимы летом и лета зимой, но принимает, не присоединяясь. Не присоединяясь ни к сегодняшней ненависти (и к сегодняшней жестокости), ни к ненависти, которую она вызывает, и всегда готов опять принять в свое сердце кающегося грешника. Самая потрясающая сцена романа — та, где бригадир Михаил везет на дровнях из больницы труп Тимофея и в полую воду обнимает (чтобы не смыла река) труп человека, которого вчера отдавал под суд за саботаж и сегодня во что бы то ни стало хочет похоронить на родном кладбище. Мне кажется, что никакой другой подход к трагедии этически немыслим и чисто практически только этот путь обещает вывести из хаоса.

Блеск и нищета аналогий

Можно указать еще на несколько интересных аналогий между Россией и афро-азиатскими странами. Например, явление «беспочвенности» (разрыв между петербургской и народной культурой) — не выдумка Достоевского и не специфически русская болезнь. Общество, подобное тому в момент преломления (Риггс), довольно долго не находит нового устойчивого состояния; над ним десятки лет висит угроза распада. Достоевскому как-то примечталось в туманный петер-

бургский день, что вдруг вместе с туманом рассеется и город и на месте Санкт-Петербурга останется пустое финское болото. Это, конечно, сон, мечта. Дома остались на месте. Но петербургский период русской истории действительно исчез. Целая двухсотлетняя традиция, начиная с указа о вольности дворянства, кончая Государственной думой — разлетелась, как дым, как туман. И в этом отношении Достоевский оказался пророком. Более того, его пророчество оказалось действительным не только для России. «Вестминстерские модели» почти всюду разлетались, как дым. В трудах С.Эйзенштадта это получило название «провала модернизации».

Советский Союз обычно рассматривается в социологии развития как пример успешной модернизации. Это отчасти верно; советскую школу, например, так же невозможно сравнивать с индийской, как советские фильмы — с китайскими временем Мао. Но сравнительно с хорошей западной школой (датской, например) и хорошим западным фильмом можно заметить противоположные черты — черты незавершенной модернизации, черты беспочвенности, и на эту беспочвенность XIX в. накладывается беспочвенность XX в., т.е. кризис самой западной культуры, чувство разрушения основ той самой культуры, которую мы еще так и не усвоили и которая уже перестала быть самой собой и линяет на собственной родине. Отсюда удвоенное русское чувство беспочвенности, которое было притуплено наркозом идей и казалось преодоленным в 20 — 30-е годы, а сейчас со всей силой вырвалось наружу.

В нашей стране сохраняется огромный сравнительно с Западом слой сельских жителей и огромный разрыв между уровнем жизни этого слоя и городским уровнем, между провинцией и столицей, между элитой и массой. Элита беспочвенно по-новому — от переразвитости; массы беспочвенно по-старому — от незавершенности модернизации. Деревня и провинция более не патриархальны; но они и не модернизированы. Страна напоминает дом, в котором десятки лет продолжается капитальный ремонт, и люди живут среди строительных лесов, стремянок и щебня; как герои «Котлована» Платонова, в глубокой тоске, не в силах вернуться назад, не умея пройти вперед, и это чувство тоски по-своему выражает новое почвенничество. Оно хватается за уцелевшие обломки патриархальности в деревенском и провинциальном быту, но это обломки, они рассыпаются под руками. Действительно почва — только в углублении бытия, только в более остром, глубоком и повседневном пережи-

вании вечного, оставшегося реальным в любом историческом разломе. Но искорки понимания этого только мелькают, не превращаясь в устойчивый свет.

Наконец, все еще не выработано то отношение к труду, которого требует современная научно-техническая цивилизация. Степень разболтанности за последние десятилетия выросла, и это чрезвычайно грозный призрак. Недобросовестность компенсировалась нажимом, а избыток нажима поддерживал этику лукавого, нерадивого и вороватого раба. Инерция барщинных и тягловых отношений, идущая со времен крепостного права, не вполне изжита русским капитализмом, резко усиlena сталинской политикой принудительного труда и до сих пор определяет нашу экономику. Бросок в утопию дал (на некоторое время) наращивание военного производства, но в человеческих отношениях это было шагом назад. И вряд ли положение изменится на чисто экономическом уровне, даже при самых либеральных экономических реформах. Рабы ленивые и лукавые жгли и будут жечь арендаторов и фермеров. В этом пункте экономика, от которой столь многое зависит, сама зависит от духа, от самосознания личности, от человеческого вдохновения и воли. Свобода и ответственность, ответственность и человеческое достоинство нераздельны. Надо менять весь стиль жизни, начиная с детского сада. Я убежден, что школа здесь значит не меньше, чем фабрика и ферма...

Впрочем, оставаясь в рамках выбранной модели, особые трудности, вызванные прыжком в утопию, надо вынести за скобки (мы еще вернемся к этому вопросу). Заметим пока, что трудности развития всех незападных стран связаны с неподготовленностью стартовой площадки, с очень мощной совокупностью элементов традиции, блокирующих развитие или направляющих его в тупик. Социальные структуры почти всех незападных стран ведут себя, как мужики, старающиеся переупрямить барина, перетерпеть, пережить барские затеи и настоять на своем. Результат поединка до сих пор неясен.

Маркс не считал способ производства в Индии или Китае феодальным. Исходя из концепции «азиатских способов производства» или «азиатчины» (как упростил эту идею Ленин), можно ближе подойти к фактам, чем опираясь на квазимарксистскую схему универсальных законов эволюции (первобытный общинный строй порождает рабовладение, рабовладение порождает феодализм, феодализм порождает капитали-

лизм). Первобытный строй порождал то рабовладение, то феодализм, то что-то совсем непонятное для европейца «азиатское». Рабовладение, доведенное до логической завершенности, породило катастрофу и хаос (как всякая идея, доведенная до абсурда). Феодализм Европы вырос из новых, варварских социальных структур. Этот феодализм породил капитализм. Но отсюда вовсе не следует, что всякий феодализм порождает капитализм.

Если очень широко определить термин «феодализм», можно приложить его к любым допромышленным, добуржуазным цивилизациям. Но такое крещение порося в карася не меняет вкус мяса. Волк, с точки зрения Линнея, — разновидность собаки, *canis lupus*. Но как его ни корми, он все в лес смотрит.

Абстрактная маска феодализма скрывает парадоксальную роль государства в подготовке импульсов развития. С.Н.Эйзенштадт показал (по-моему, убедительно), что неразвитость государства в Европе — одно из условий формирования социальных предпосылок буржуазного общества. «Нормальное» развитие азиатского государства блокирует социальную дифференциацию (развитие городов, меньшинств, науки). Подготовка условий капитализма в Европе — результат аномалии европейского общества¹⁶.

Новаторские меньшинства веками складывались в Европе в условиях феодальной анархии и конфликта между светским и духовным авторитетом. Маневрируя между церковью и королями, европейские города добились свободы. Маневрируя между церковью и королями, стали независимыми университеты. Ничего подобного не было в Китае или Тибете, в Византии или в странах ислама. И в России этого не было. Русская полития расколота на Обломова, который не хочет переезжать, и Петра I, который гонит его в шею.

Известная аналогия западного раскола авторитетов может быть прослежена в Японии. Императоры здесь не правили, только царствовали и передавали подданным небесную благодать. Правили советники из рода Фудзивара, правили сегуны разных династий. Это создавало возможность второго стержня, которым при случае можно было воспользоваться — как в средние века император Годайго и в 1868 г. император Мэйдзи. Самодержавие таких лазеек не оставляет. То, что японский самурай инициативнее, чем русский дворянин, — это не расовая черта. Это воспитано японской и русской историей. Япония здесь — Запад. Россия — Восток.

Чужое и новое

Быстрота, с которой Япония из отсталой средневековой страны превратилась в современную высокоразвитую державу, до сих пор удивительно не объяснена. Легко заметить, что Япония не знала колониального ярма. Но независимость сохранилась и в Таиланде, и в Иране. Между тем темпы развития экономики и культуры Ирана и Таиланда ничуть не выше, чем в Индии, испытавшей колониальный гнет¹⁷. Япония достаточно хорошо познакомилась с «дипломатией канонерок» и неравноправными договорами; Япония не располагала (и до сих пор не располагает) многими важными видами промышленного сырья (нефтью, например). Если тем не менее Япония чрезвычайно быстро совершила промышленную революцию, то приходится искать разгадку этого не в независимости, а в чем-то ином. Отсюда внимание к японской традиции.

Исследование истории Японии позволяет вскрыть динамику ее развития задолго до периода Мэйдзи. В книге «Источники японской традиции»¹⁸, изданной под редакцией видного американского ученого В. де Бари, красной нитью проходит мысль (нигде, впрочем, резко не выраженная) о едином процессе аккультурации, начавшемся еще в VII в., и социальных сдвигах, вызванных процессом аккультурации. Напрашивается вывод, что специфика Нового времени — только в том, что в средние века Япония усваивает и приспосабливает к местным условиям элементы китайской цивилизации, а затем — элементы европейской цивилизации¹⁹.

Близость высокой китайской цивилизации постепенно привила японцев к мысли, что нельзя обходиться только собственной, доморощенной мудростью, что достойно (а совсем не стыдно) учиться у чужестранцев. В то же время независимость характера народности, основавшей японскую империю, постоянно препятствовала полному духовному растворению и слепым заимствованиям. Японский императорский дом, усвоив окитайившийся буддизм, а вместе с ним известный запас конфуцианских традиций, продолжал гордиться своим происхождением от местных, синтоистских богов. Аристократия вела себя так же. Никогда не было попыток, подобных обычным попыткам в странах, окружавших Индию (Ява, Камбоджа), вывести свою генеалогию от какого-либо индийского кшатрия. Японские аристократы не испытывали соблазна стать потомками китайского принца. Это может показаться мелким, незначительным фактом, но он чрезвычайно показателен для времен, когда религи-

озные и генеалогические символы играли огромную роль. Синтоизм никогда не деградировал (так, как это случилось с местными верованиями в других странах) до уровня крестьянских суеверий, более или менее презираемых верхами. Он сохранился и развивался как национальная религия, временами споря с буддизмом, сохранялся как символ святости социальной иерархии — и вместе с тем святости национального своеобразия, национальной традиции наряду с «новозаветным», космополитическим, вселенским буддизмом. Японцы питали глубокое уважение к китайской культуре, но, как правило, не хотели раствориться в ней, перестать быть самими собой. Их отношение к культуре, шедшей с континента, не исчерпывалось ни закрытостью, ни слепым преклонением; достаточно часто оно приобретало характер соревнования, диалога.

Диалог стал внутренним структурным принципом японской культуры. В верхнем слое общества, располагавшем возможностью читать книги, всегда были группы, поддерживавшие местные традиции, и группы более синизированные (окитаившиеся). Отдельные формы культуры синизировались (философия), другие, напротив, хранились в строгой национальной чистоте (например, в некоторых формах лирики строго запрещалось употребление китайских слов, даже давно вошедших в живой язык. Иногда входило в моду писать стихи по-китайски, но рядом бытовала японская проза). Синизация шла волнами, то усиливаясь, то спадая, но в конце концов впитывалось только то, чего явно не хватало (в определенное время), и этот аспект китайской культуры японизировался, становился частью японской традиции и при всех дальнейших изменениях ее сохранялся (хотя бы отодвинутым вглубь), а не отбрасывался, как старое платье, как верхами общества на Яве отброшен был буддизм ради индуизма и индуизм ради ислама. (Поведение яванского крестьянства было более консервативным; в его верованиях хранится много старины. Но разнообразные пласти высокой культуры, вросшие в примитивный синкретизм, теряют свою динамичность, не создают диалога.) История высокой яванской культуры может быть моделирована как ряд страстных монологов, сменяющих друг друга (монолог буддизма, индуизма, ислама). История японской культуры моделируется как расширяющийся диалог, число участников которого постоянно возрастает.

Яванская культура в каждую данную эпоху монологичнее, качественно беднее индийской; японская, напротив, усваивает новое, не отбрасывая старое, и постепенно превосходит китай-

скую по своей широте. Можно охарактеризовать Японию как устойчивую и в то же время «открытую» культурную систему, в противоположность странам типа Явы («открытый», неуравновешенный тип) и типа Индии, Китая (устойчивый и «закрытый» тип, чрезвычайно неохотно уступающий «варварским» влияниям)²⁰.

Психологически это ведет к алогичному, но плодотворному совмещению любви к традиции — с любовью к чужому и новому. Конфуцианская традиция, постепенно проникая в Японию, решительно осуждала чужое и новое. Это поддерживало местный консерватизм. Но само конфуцианство было для японцев чем-то чужим и новым, и таким образом интерес к китайской культуре вызвал к жизни (или по крайней мере укрепил) модернистскую установку на иностранное, совершенно несходную с традиционной синтоистской и китайской²¹.

Стремительное развитие Южной Кореи, Тайваня, Гонконга и Сингапура в последние десятилетия лишили Японию ее исключительности, но не изменили общей оценки перспектив дальневосточных окраин. В дальневосточном регионе бросается в глаза совершенно иное чувство времени, чем в Индии и ее окружении. Китайское время не тождественно смерти, не сливаются с образом бога-разрушителя, оно привязано к ощущимым знакам: начало и конец царствования династии; появление кометы и т.п. Оно не теряется в фантастическом нагромождении зонов и не тонет в вечности. Это исторически конкретное, а не метафизически-мифологическое время. В Индии до сих пор нет вкуса к датам и никогда не велись летописи; в Китае они ведутся с древности. Записки китайского паломника, посетившего святые места буддизма, — одна из немногих точных дат в истории Индии. Дискретность мышления — одно из важнейших условий перехода к Новому времени. Дух его грубо выразила американская поговорка: «Время — деньги». Однако импульсы модернизации были перекрыты китайским чувством культурной исключительности, нежеланием, почти невозможностью учиться у варваров, фаней. В дочерних культурах тормоз действовал несравненно слабее и в конце концов все перестал действовать. Примерно то же произошло в маленьких государствах, созданных китайцами-эмигрантами (о значении отрыва от «почвы» было сказано в главе «Чужаки»).

Можно предположить, что на окраинах Дальнего Востока слепится новая коалиция культур, которая окажет влияние на Китай, так же как Западное Средиземноморье повлекло за собой Восточное Средиземноморье в древности.

Ничего подобного нет на окраинах индийского мира. Шри-Ланка, Таиланд, Бирма, Камбоджа остаются в порочном кругу слаборазвитости. Динамические возможности некоторых этнических групп Индии блокированы общим характером индийской культуры. В ней есть способность принять новое, но оно тут же тонет в вечном. Это плюрализм особого рода, несходный с европейским и иначе функционирующий в ходе развития. Модернистские возможности индийского плюрализма перекрыты так же, как возможности китайской дискретности.

Еще труднее переход к современному плюрализму в мире ислама. Рационализм ислама — тот же, который лег в основу европейской философии и науки. Европа получила его из арабских рук. Почему же серию успехов модернизации на Дальнем Востоке сопровождает серия провалов модернизации на Ближнем Востоке? Чего не хватило в Ливии или в Иране? Допустим, в песках Ливии не хватало очень многоного, но в Иране срыв наступил после замечательного подъема экономики. Иран начал соперничать с Дальним Востоком. И вдруг все сорвалось.

Причина срыва, как известно, лежала вне «базиса». Мусульманское мировоззрение в целом оказалось травмировано развитием. Мусульманский рабочий и инженер вполне усваивали требования современного производства, но западная культура, врывавшаяся в жизнь вместе с западной экономикой и техникой, разрушала тождество иранца с самим собой. Народ почувствовал себя как подпольный человек Достоевского в хрустальном дворце — и дал ему пинка.

Непосредственным поводом к бунту был шок от американского сексуального фильма, но можно говорить о более общей несовместимости западной свободы выбора и мусульманского знания единой и единственной истины. Если консерватизм Индии и Китая может быть описан как заторможенный плюрализм, то консерватизм ислама основан на принципиальном неприятии плюрализма. Традиционный китаец, кореец или японец свободно выбирали свой духовный путь. Внутри консервативной традиции дремала способность к личной ориентации, к ответственному личному выбору. Напротив, ислам был жесткой, раз навсегда установленной системой ценностей. Для средних веков эта система была великим синтезом, на основе которого возникла замечательная культура; но с Новым временем догматика ислама очень плохо ладится, и резкий выход в Новое время вызвал своего рода клаустрофобию, страх открытого пространства. Этот синдром (свойственный и многим православным) мы рассмотрим в следующей главе.

«Преодоление нового»

Традиционному обществу (и отдельному человеку этого общества) мучительно трудно включиться в пространство и время современности. Арабскому, индийскому и китайскому кино это по большей части не удается. Японское кино подтверждает, что Япония вошла в западный темп жизни. Другая лакмусовая бумажка — шестидневная война. Г.А.Насер не мог понять, почему в воздухе израильских самолетов больше, чем подсчитано было на аэродромах. Недоразумение быстро разъяснилось. Египетские самолеты делали за день два боевых вылета, израильские — восемь.

Еще острее — неспособность удерживаться на ногах в расширяющемся культурном пространстве. Ислам средних веков был достаточно дифференцирован, но он дифференцирован раз и навсегда, с объединяющей точкой в Коране. А в современной культуре объединяющей точки нет и дифференциация постоянно нарастает. Устойчивую опору личность может найти только в самой себе. Один из способов строить внутренний мир указал Николай Кузанский: *docta ignorantia* — ученое незнание (или ученое невежество). Личность, уверенная в интуиции «своего», духовно близкого, выносит за скобки то, что ей далеко, что может быть хорошо, но для другого. Европейская культура накапляла эту способность несколько веков.

Для миллионов людей такое поведение совершенно недоступно. Им необходим «чин», обычай, внешняя идентификация (с этносом, с вероисповеданием). Нужна уверенность, что путь, на который ты стал, — это единственный путь, а все другие ведут прямиком в ад. Само сомнение — ад для непривычного, не закаленного в сомнениях ума. Тонкий наблюдатель, Роберт Белла заметил, что даже в Японии модернизация не совсем завершена. Экономический рост не может быть «автоматическим показателем успешного преобразования социального строя... Напротив, там, где экономический рост стремителен, а структурные перемены блокированы или, как в коммунистических странах, искажены, возникает социальная неустойчивость, которая при современном положении в мире может иметь роковые последствия для всех»²².

Чувство утраты смысла может быть таким острым, что становится популярным лозунг «преодоления нового» или «использования нового, чтобы преодолеть новое», как это было в Японии 30-х и 40-х годов. «Вторая мировая война рассматривалась как почти эсхатологический конфликт, в котором японский дух

должен был преодолеть новый дух». «Преодоление нового» сжато передает идеологию правых сил, но в конце 50-х о том же заговорили и левые Чувство кризиса, опасности «духовного развала» (как выразился Нацумэ Сосэки) сближает правых и левых, ангажированных и неангажированных интеллигентов, экономически передовую Японию с экономически отсталыми странами Востока. В воспоминаниях Хасана аль-Банны, основателя «Мусульманского братства», рассказывается, как он был потрясен «растущим духовным и идеологическим распадом во имя интеллектуальной свободы». Индонезийский интеллигент Суджатмоко также говорит о «потере тождества с самим собой» (с.64-65).

В этой перспективе можно понять и стремление Солженицына увести Россию на северо-восток, подальше от всемирной истории, и отвращение к плюрализму. Философски его критика плюрализма слабо обоснована. Однако она опирается на психологию раскрестьяненных и беспочвенных миллионов, которые находят в публицистике великого писателя зеркало своей заброшенности.

Чередование разума и абсурда

В странах Незапада, вступивших на путь развития, инициатива заменяется подтягиванием отстающих до уровня передовых (ударников, стахановцев). Русский опыт повторяется от Китая до Африки не потому, что он хорош, а потому, что другое не выходит. Но психология подтягивания быстро выветривается.

Существуют попытки описать нашу командно-административную систему как «диктатуру развития». Однако эта модель скорее подходит к Петру, чем к Сталину (любившему сравнения с Петром). Оба рубили с плеча, пробивали широкую дорогу, а не узкую тропинку, которая заастала бы за плечами. Но куда вела дорога? Петр втолкнул Россию в Европу. Он бросил семена европейской культуры, и лет через сто они проросли. После Петра был Пушкин. После Сталина — лауреаты Сталинских премий.

Образ Петра в русской историографии и литературе двойится: мощный властелин судьбы и Медный всадник, промыслитель и самодур... Я думаю, что наследие Петра действительно двойственno, так же как наследие Екатерины... Впрочем, всякая традиция не однозначна, и от нас самих зависит истолкование традиции. Внутри необходимости живет свобода. Не от Пет-

ра, а от нас самих зависит, как мы сегодня живем. Обстоятельства сужают выбор, но выбор всегда есть.

Диктатура развития ставит свой целью разрубить гордиев узел слаборазвитости. Она оправдывает себя тем, что насилие — повивальная баб-ка истории. Лошадь, подхлестнутая кнутом, тащит воз рысью. Но еще один удар кнута — и лошадь падает, и насилие оказывается палачом истории.

И вот здесь аналогии начинают скользить и терять смысл. Можно ли назвать диктатурой развития военный коммунизм? Или сталинскую коллективизацию? Да и всю нашу систему, которую Гензель²³ назвал «центрально-административной», а Попов — «командно-административной»? Исторически центрально-административная экономика возникла в Германии 1914-1918 гг. и была военной экономикой, мобилизацией хозяйства для тотальной войны. В условиях такой войны она оправданна и хорошо действовала. Но Ленин ошибся, предположив, что подобными методами можно строить мирную жизнь. Наша экономика была эффективной только в 1941-1945 гг., когда ставились простые хозяйствственные цели (миллионы одинаковых шинелей, сапог и т.д.), а материальную заинтересованность заменили патриотизм и террор. Впоследствии эту модель использовали многие афро-азиатские страны для индустриализации. У них не было буржуазии, и строить заводы могло только государство. Но ведь в России 1913 года бурно развивалась частная промышленность...

Так же обстоит дело с однопартийной системой, которую американский африканист Фридланд изящно называл «фокусированным плюрализмом» (создание дифференцированной системы под единым управлением). В условиях Африки эта система рациональна, потому что многопартийность предполагает детрибализацию; иначе она становится прикрытием племенных войн. В Либерии воюют не партии, не идеальные течения, а племена. Единая партия с единой идеологией становится здесь необходимым инструментом модернизации. О таком социализме М. Тэтчер сказала, что это очень длинный путь к капитализму. Но зачем он нужен был нам? Или Китаю? (Это два разных вопроса.)

В конце 30-х годов в Москву неожиданно завезли (кажется, из Испании) партию бананов. «Живем, как в Африке, — шутили москвичи, — ходим голые, едим бананы...» А некоторые тихо добавляли: «и имеем вождя».

Внешне сходные совокупности действий, в одном случае разумные, в другом становились абсурдными. И наоборот, сис-

тема, которую мы готовы безоговорочно оценить как абсурдную, разумно действует во время войны и (с грехом пополам) в слаборазвитых странах, выбравших (не от хорошей жизни) «социалистический» путь (т.е. путь государственного хозяйства, укращенный социалистическими лозунгами).

Выход за рамки концепции

Теория модернизации основана на некоторых ценностных предпочтениях. Рост производительных сил, рационализация сознания, дифференциация общества рассматриваются как чистое благо, а современный Запад — как безусловный идеал. Это не относится к мыслителям, подобным Роберту Белле, но если взять нашумевшие в 60-е годы «Ступени роста» У.У.Ростоу (и десятки подобных книг), то кажется, что они написаны не после О.Шпенглера, а где-то на Луне, откуда кризис Запада еще не заметили. (Это, впрочем, относится и к статьям Пинскера, Пияшевой и др.) «Модернисты» сосредоточены на «киметь» и слабо воспринимают кризисы «бытия» (чувства целого, чувства тождества с собой и с миром), вызванные «прогрессом». Они не сомневаются в идее прогресса. Между тем это по сути ложная идея. Развитие от простого к сложному не хорошо и не плохо, оно просто неизбежно. Его нельзя остановить, и Шафаревичу вместе с Беловым не удастся вернуть нас назад в Тимониху. Но оно несет с собой много зла, и «провалы мореднизации» — реакция на недооценку этого зла, на неумение уравновесить его.

В конце 60-х годов мне бросилась в глаза статья (кажется, Левицкого) в журнале «Остайропа». Автор, печатающийся в антисоветском журнале и, видимо, недруг коммунизма, попытался оценить ленинскую культурную революцию в терминах социологии развития. Вышло, что культурная революция была полезна для индустриализации. Мне понравилась беспристрастность публициста, способность отвлечься от своих личных симпатий. Но по сути я с ним не был согласен и решил повернуть модель обратной стороной. Напечатать мою статью не удалось, цитирую по моей книге «Неопубликованное» (Мюнхен, 1972): «Борьба против суеверий и магического мышления проложила дорогу технической революции... однако пропаганда 20-х годов была очень топорной. Она разрушила религиозные праздники, разрушила (или нарушила) систему поэтических символов, тесно связанных с нравственными представлениями..»

(с.236). Эти мои возражения относятся не к отдельной статье, а ко всей социологии развития.

Теория модернизации знает только две позиции: традиционное и современное общество. Воплощенная утопия как особый тип не рассматривается. И не случайно: это, собственно, не специфическая проблема слаборазвитых стран. То, что Россию и Германию можно (с известной точки зрения) рассматривать как слаборазвитые страны, — парадоксальное открытие, пришедшее одновременно в голову Роберту Белле и мне, около 1970 года, на основе уже сложившейся теории, разработанной на афро-азиатском материале. Но аналогия не объясняет, почему прыжок в утопию был совершен в России и уже из России, опираясь на ее опыт, повторен в Китае. И почему именно в Китае, а не в Индии. Занявшись историей Азии, мы с удивлением заметим, что в Китае уже 2000 лет создаются утопии и совершаются прыжки в утопию, а в Индии ничего подобного не было и нет. Так что это вовсе не уникальная проблема модернизации, не проблема одной лишь современности, а устойчивая черта культуры некоторых стран. В том числе, пожалуй, и России, если понять замысел Ивана Грозного. Царство-монастырь во главе с царем-игуменом — это ведь тоже утопия (несбыточный идеал окончательного общественного устройства). То, что опричнина выродилась в пьяное безобразие и разбой, — один из вариантов общей судьбы всех утопий. Они все так или иначе вырождаются...

Утопия не может быть понята как движение от одного этапа истории к другому; это попытка выпрыгнуть из истории, осуществить абсолют. Чтобы выпрыгнуть в абсолют, нужна зачарованность верой, идеей, теорией. Но то, что может сыграть решающую роль в поведении отдельного человека, группы людей, совершенно не объясняет поведения народа. Народ не состоит из теоретиков. 24% россиян, голосовавших за большевиков (и свыше 40% за Гитлера), не были фанатиками идеи. Скорее это растерявшиеся люди, выбитые из привычных условий жизни, охваченные чувством беспомощности, затерянности, страха. Германию в 1933 году лишил рассудка один клубок причин (Версаль, репарации, экономический кризис), Россию — перенапряжение сил на войне и потеря доверия к царю, Иран — столкновение американской эротики с мусульманским фундаментализмом. А в обстановке нарастающей истерики возникает СПИД — отсутствие иммунитета к лжепророкам. Там, где иммунитет сохранился, идеи критически оцениваются, лидеров

критически высушивают — и развитие продолжается по проторенной колее.

Следующее условие катастрофы — «харизматический лидер» (термин М.Вебера), «пассионарий» (термин Л.Н.Гумилева), человек, который «знает, как надо» (А.Галич). Знает абсолютное средство от мирового зла. Знает — и убежден, что ему «всё позволено». Настолько убежден, что заражает своей верой группу сторонников (консорцию, как выражался Л.Н.Гумилев — подобие брака по страстной любви) — группу, способную повести за собой народ.

Вождь увлекает народ к утопии, во имя которой необходима война. Ибо на пути к утопии всегда стоит Враг (этнический или социальный), и его надо уничтожить. Эту цель дает любая антимодернистская идеология (романтического национализма или радикального социализма). Сейчас есть тенденция сваливать все на одну идею (радикального социализма). Например, А.Латынина ставит рядом имена Сталина, Мао, Пол Пота — и на этом останавливается («Новый мир», 1988, N 8, с.233). Надо бы прибавить Гитлера, Хомейни. «Группа риска» идей принципиально открыта. Опыт Ирана включил в нее мусульманский фундаментализм. Возможно использование лозунгов экологического равновесия, спасения народа от наркомании и алкоголизма, от аэробики и т.п.

Валить все на Маркса (как это делает А.Цыплко в статье «Хороши ли наши принципы?» «Новый мир», 1990, N 4) сегодня очень соблазнительно. Но соблазн несет две опасности. Во-первых, становятся менее виноватыми те, кто выбрали именно эту теорию и именно так интерпретировали. Можно подумать, что их опоили марксизмом, что выбор не был ответственным и сознательным. Во-вторых, возникает ложное чувство очищения от инфекции и беззаботности по отношению к другим штаммам той же хворобы — к расизму, религиозному фундаментализму и т.д.

Утопии не страшны, пока остаются интеллектуальной игрой или романтическим мечтанием. Страшно другое — брак утопической идеи с традицией «административного восторга» (Щедрин). Этого еще один раз да не даст нам Бог! И мы поможем Богу, если будем помнить, что в нашей стране условия социального СПИДа еще не изжиты. И задача не в том, чтобы построить осудить поколение 1917 года (мы ничуть не лучше его), или идею революции, или идею коммунизма. Истинная трудность в том, чтобы не попасть из огня да в полымя. Самыми яростными критиками коммунизма были национал-социалисты...

Мы стоим перед задачей, которую никто никогда не решал:

как своими силами, без иностранной оккупации, выбраться из тупика утопии на большую дорогу. Понадобится, может быть, двадцать или тридцать трудных лет, чтобы усвоить мировой опыт XX века и подогнать его по себе. И вместе с другими цивилизованными странами искать поворота из Нового времени в неведомое «посленовое». Которое принесет новые кризисы и новые задачи.

1972-1991

Примечания

¹ Bellah R. Beyond belief. N.Y., 1970, p.70ff.

² Развитие производительных сил (Маркс), социальная дифференциация (Дюркгейм), рационализация отношений с природой (М.Вебер) — разные аспекты одного и того же процесса. Противопоставлять их не имеет смысла.

³ Анализ этого конфликта был зерном, из которого выросла вся моя теория исторического процесса.

⁴ Григорьева Т. Одинокий странник. М., 1967, с.197.

⁵ В начале 60-х годов в Южной Африке прошло религиозное шествие, несшее хоругви с надписью: «Белые распяли Иисуса Христа» Это, к сожалению, неоспоримо. Кто бы ни был главным виновником — еврейский первосвященник или римский наместник, — грех богоубийства лежит на белой расе. Правда, к ней принадлежал также Иисус. Но последнее для африканцев не очевидно. Некоторые идеологи африканства настаивают, что Моисей и Иисус — африканцы. В африканской народной иконографии белые распинают черного Христа.

⁶ Труднопереводимый оборот, ассоциирующийся с чайной церемонией и буддизмом дзэн, с любованием природой и искусством. Ср. Окакура Какудзо. Книга о чае. Перевод Чаадаевской (рукопись).

⁷ В 1939 г. в студенческой курсовой работе я пытался подробно показать, что разрыв с Европой (в «Зимних заметках» Достоевского и в «Люцерне» Льва Толстого) и разрыв с позитивизмом и рационализмом (в «Записках из подполья» и в «Войне и мире») был прологом к «шагу вперед в художественном развитии человечества». Тема противоречий прогресса одна из самых плодотворных в искусстве. Задача искусства — защищать человека, которого давит машина прогресса, а не подталкивать эту машину. Работа была осуждена как антимарксистская. Председательствовал на заседании кафедры А.М.Еголин, впоследствии травивший Ахматову и Зощенко.

⁸ Eisermann G. Die Bedeutung des Fremden für die Entwicklungslander Jn: Soziologie der Entwicklungslander. Stuttgart usw, 1968, S.131-153.

⁹ Simmel G. Soziologie. 2. Aufl. München-Leipzig, 1922, S.510.

¹⁰ Behrendt K.F. Die wirtschaftlich und gesellschaftlich unterentwickelten Lander und wir. Bern-Stuttgart, 1961, S.105.

¹¹ Возможны и другие сочетания. Например, негрофобство в США создает почву и для других фобий. В Бразилии, где нет цветного барьера, нет и юдофобства.

¹² Индо-мусульманская вражда уже унесла с 1947 г. миллион жизней, главным образом мусульман, не считая умерших с голоду и от болезней среди 16 миллионов беженцев.

¹³ Это произошло в 1969 г., вскоре после поджога мечети Аль Акса. У нас много писали о поджоге и ничего — о погромах.

¹⁴ Дворник Спиридон — положительный герой романа А.И.Солженицына «В круге первом».

¹⁵ Ср. также мою статью «Палачи и жертвы» в журнале «Век XX и мир», 1989, № 2.

¹⁶ Ср.: Eisenstadt S.N. The political systems of empires. Glencoe, 1961, а также: Eisenstadt S.N. Convergence and divergence of modern and modernising societies. — «Intern. j. of Middle East studies», L., 1977, vol.8, № 1, p.1-27.

¹⁷ Ayal E.B. Value systems and economic development in Japan and Thailand. «J. of social issues», N.Y., 1963, № 1.

¹⁸ Sources of Japanese tradition. N.Y. — L., 1964.

¹⁹ Ср.: Jansen M.B. and Stone L. Education and modernisation in Japan and England. «Comparative studies in society and history». The Hague, 1967, vol.9, № 2. Сходные идеи высказал также Лифтон в статье, впоследствии перепечатанной в сб. «Comparative perspectives on social change». Boston, 1969.

²⁰ Это, разумеется, «идеальная модель», которой реальная история Японии соответствует только приблизительно.

²¹ Видный исследователь японской культуры Вацудзи считает одной из главнейших черт японского характера «медзурасися» (ср., Piovesanna, Recent Japanese philosophical thought. Tokyo, 1963, p.140) С известной натяжкой это можно перевести как любовь к чужому и новому. Напротив, для культур, сложившихся в очень давние времена (Китай, Индия), характерна любовь к своему и старому.

²² Bellah R. Beyond belief, p. 59.

²³ Гензель — сотрудник управления кожевенной промышленности гитлеровских времен, разработавший общую теорию таких систем. Ср.: Hensel K.P. Einführung in die Theorie der Zentralverwaltungswirtschaft. Stuttgart, 1954.