



**М.Е. Ткачук**  
(Кишинев)

## NERUSSKAJA ИДЕЯ Опыт патриотической герменевтики

— Скажи мне, отчего солнце вечером бывает красным?  
— Я скажу тебе, потому что оно смотрит в ад.  
*Из английского перевода Библии.*

*Блажен тот муж, кто не случайно,  
а в долгой умственной тщете  
проникнет в душ российских тайну  
и ахнет в этой пустоте.*

*И.Губерман.*

**Marc Tkachuk. Non-Russian idea. Experience of Patriotic Hermeneutics.** — The article treats peculiarities of Russia's genotype formation. The topic is disclosed in the hermeneutic aspect (Anaksimandr-Heidegger). Answering the question put in the famous Russian song: «What does homeland begin with?», the author states that the homeland begins with the situation it finished before for its numerous citizens, i.e. catastrophe. There is given a definition of bimodal structure for cultural genotype in Russian history which means constant balancing between incompatible values and opposite cultural guidelines. Bimodality is a source of constant potential catastrophe delivering and annihilating cultural organisms of another Russia, making linear translation of ideas impossible. Russia is an adolescent country staying in the condition of eternal and unovercomable perturbation age, a country without dimensions and consequently without a shape. It is opposed by an eternal child of the West and eternal old man of the East. Sources for unconscious fear of this part of space in the West and East are buried in Russia's unpredictability and shapelessness, its semantic amorphousness, undefinability, impossibility to treat it as something familiar. Children's and old people's unconscious fear of adolescents is not incidental. There is established a link between catastrophes and bimodality of Russian history, ambivalent nature of ancient Scythia. The ancient nature of modern problems and archeological nature of the topic give a clearer understanding of specifics of the periodical situation of choice between West and East in the history of Russia, enable us to capture importation of cultural innovations.

### І. С ЧЕГО НАЧИНАЕТСЯ РОДИНА?

#### АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Хайдеггер в свое время писал: «*Всякая историческая наука вычисляет грядущее из своих определенных настоящим образов прошедшего*» — добавляя при этом: «*Научная история есть постоянное разрушение будущего и исторического отношения к прибытию сужденного*» (Хайдеггер 1991: 32).

Эту мысль хочется уточнить.

Во-первых, почти наверняка можно утверждать, что историческая наука не занимается вычислением грядущего. Это ее самоуверенная претензия, но отнюдь не занятие. Вычисляет грядущее кто угодно, но только не историки и не их «истории». Исторические исследования, скорее, скрыто подводят нас к проблеме вычисления настоящего, его определения и понимания. За декларируемой претензией прогноза кроется мощный инстинкт саморефлексии, собственно и по-

рождающий историческое сознание и историческую науку. Настоящее оказывается, таким образом, и мотивом исследования прошлого, и ценностным инструментарием его восприятия.

Во-вторых, и это прямо следует из хайдеггеровского утверждения, научная история есть постоянное разрушение не столько будущего (это всего лишь одно из следствий), сколько прошлого. Научная история есть постоянное разрушение и постоянное творение сызнова прошлого. Роль научного творчества здесь лишается своей эмоционально-одобрительной оценки. Поскольку образы прошлого формируются очередным настоящим, то и всякое историческое творение приравнивается к разрушению, потому и образы всякого прошлого столь же временны, сколь временны и проходящи образы настоящего. Прошлое



оказываетсја почти непредсказуемым, оно не отдаляется, а оживает где-то совсем рядом. Время не вытягиваетсја в прямую линию, абстрактную и неощутимую, а становится жизнью, в которой границы настоящего пульсируют от едва уловимых мгновений до историографических тысячелетий.

Уточнение не случайное. И цитата из Хайдеггера приведена была вовсе не для того, чтобы представить его мысль в искаженном виде. Хайдеггер пришел к столь интересным герменевтическим наблюдениям, задавшись интерпретацией одного из поэтических высказываний Анаксимандра, в котором впервые зазвучал по-европейски понятый *γενεσις*. Так, по крайней мере, считал Хайдеггер, комментируя известное изречение древнегреческого философа (*“А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности”*): Фрагменты ранних греческих философов 1989: I, 127).

И строка из Анаксимандра, и комментариев Хайдеггера, и предложенное уточнение этого комментария оказываютсја исходной теоретической посылкой данного эссе. И поэтому, пытаюсь дать предварительный ответ на вопрос: “С чего начинается Родина?” — мы не вправе сразу же исключить первый попавшийся ответ. Родина, вероятно, начинается именно с того, чем она завершилась для многих из нас, — то есть с катастрофы.

Пространственные пределы катастрофы очерчивают и границы начала Родины как понятия. Родина — это то, что исчезло. Соответственно налицо и понятийная катастрофа.

Картинки в букварях сменились, в шкафах рядом с отцовскими буденновками отыскались и казацкие папахи, и дедовские аксельбанты. Родин оказалось очень много. И если Родина иногда и возникает как нечто оощутимое, понятное и целое, то только не как образ самосознания, а как модус отношения западных соседей, для которых ты (будь ты трижды космополит) — именно тот, кого следует бояться, кому следует не доверять, кого скрыто либо явно презирают. И тогда кажется, что наша Родина всегда была для них образом некоторой потенциальной катастрофы, неким евразийским “антителом”.

Это первые попавшиеся под руку ответы. И это первые гипотезы. Они разрешают нам смело избавитьсја от нравственных ооенок такой Родины и подойти к ней как к объекту научному, а не религиозно-поэтическому. Сфера доказательства этих гипотез лежит в плоскости того же вопроса, но в его диахроническом нюансе. То есть — когда начинается Родина?

Этот вопрос ставился неоднократно, и поиски культурной генотипии занимали не одно поколение историософов. Не вдаваясь в подробности, следует отметить один основной недостаток существующих

ответов. Родину обычно начинали с Руси, либо с той или иной России. Но, как оказалось, и Советский Союз попадает в общую канву наследования старой проблематики о генотипии, а возрожденная Россия не сумела избежать неидентичности со своим желанным до-советским прототипом, породив не русских, а “новых русских”.

Николай Бердяев был, вероятно, первым человеком, постаравшимся узреть в сумбуре событий третьей русской революции некую преемственную стезю — стезю реализации русской эсхатологически-мессианской идеи, проявление культурного генотипа, понятого самим Бердяевым как то, “что замыслил Творец о России”.

Игорь Шафаревич в своем упрямом сыске явных и скрытых козней “малого народа” не видит в этой идее русскости и почти справедливо относит ее к духовной стратегии почитателей невидимого Яхве.

Конечно же, бессмысленно отстаивать или опровергать национальный приоритет той или иной мудрости или глупости. Но Бердяев сам указывает на нерусскость русской идеи, подмечая аналогии не только с национальным самосознанием еврейского народа, но и говоря о славяно-болгарском происхождении концепции “Москва — Третий Рим”, находя в ней прообраз вселенских амбиций Москвы в III Интернационале, прообраз большевистской России как Родины мирового пролетариата.

В общем, получается, что для Бердяева важным оказывается не то, что русская идея по сути дела оказывается нерусской, а то, что нерусская идея становится русской. А это значит, что, срывая с российской революции ярлычок исторической уникальности, ярлычок насильственного эксперимента немецких шпионов и “жидо-масонов”, открывая у этой революции все то же, но как-то по-новому ожившее нутро, Бердяев вынужден доказывать русскость этого нутра, точно так же, как и русскость той буденновки, под которой оно оказалось.

Проблема, таким образом, носит далеко не только русский характер, а ее “новое русское” воплощение заставляет вспомнить еще об одной, не менее банальной своей постановке. Речь идет об антитезе “Запад—Восток”, в которой Восток оказывается не киплинговским Мандалаем, а географическим соседом цивилизованной Европы, загадочной “Россией” Данилевского или “Скифией” Мачинского. И тогда мы вправе подозревать гораздо большую древность не только того момента, с которого начинается Родина, но и той точки, с которой начинается Запад.

Критерий исходной катастрофичности в определении объекта исследования позволяет вернуться к этому вопросу очередной раз, но уже в ином временном и пространственном масштабе. Он позволяет





вернуться к вопросу о культурной генотипии с иным, достаточно непривычным теоретическим обоснованием.

Правомерность археологизации проблемы достаточно спорна. Но еще более спорным выглядит привнесение в археологию столь странной проблематики. Более действенного способа испортить себе научную репутацию, кажется, не существует.

Да Бог с ней, с репутацией. Существуют вопросы и поинтересней. Среди них главный: а может быть,

и нет никакой катастрофы? Может, все то, что оценивается как некая катастрофа — есть лишь предельно-личностное восприятие мира? Поэтому, чтобы попытаться ответить на вопрос — когда начинается Родина? — следует попытаться убедить окружающих в том, что твое понимание катастрофы не сводится только к отсутствию в карманах количества купюр, необходимого “для полного счастья”. То есть придется зайти “издалека”.

## II. ГЛАВНЫЕ ПЕСНИ О СТАРОМ

### 1. Бинарные аналогии?

Незнакомое узнается через знакомое. В этом специфика восприятия. И в этом его парадокс.

Прозревшее общество расцвета перестройки установило, что неведомые прежде коммунисты на самом деле ничем не отличаются от фашистов. “Демократы — те же коммунисты, «белые большевики»,” — разочарованно сокрушаются мудрецы последних постперестроечных лет.

Лет семьдесят назад, когда рэмовские штурмовики еще только щекотали факельными шествиями нектарные нервы граждан Веймарской республики, этим самым гражданам могло казаться, что коричневое — это “sehr gut” (или наоборот), поскольку штурмовики — те же коммунисты, они тоже за порядок, народ и против гнилых либералов.

Для штурмовиков все было иначе. Они так и не признали в красных своих близнецов-братьев, поскольку слишком уж близки были эти красные всяким розовым социал-демократам и другим “евреям”. А самый левый из наци — Отто Штрассер еще в конце двадцатых годов страстно обличал коллегу Адольфа как типичного сталиниста.

Кто знает, еще, быть может, лет через пятьдесят кто-то очень смелый в страстном желании “жить не по лжи” вынесет суровый приговор нацизму, увидев за ним демократию.

Голова идет кругом. Слова цепляются друг за друга. Переодеваются друг в друга. И оставляют нас в дураках.

Угрюмый исторический процесс превращается в какой-то непрерывный маскарад. За каждой маской скрывается не лицо, а другая маска. Метафора надевает аскетический наряд дефиниции. Строгий научный анализ пытается выдать себя под личиной пышной и витиеватой строфы.

Возникает ощущение, что все уже давным-давно свершилось и совершилось, что цепь движения человека во времени замкнулась и постисторический период Фукуямы оставил нам одно развлечение — тасовать событийную колоду из одних и тех же битых

карт. Неожиданный пасьянс из известных комбинаций может на какое-то время озадачить нетривиальностью. Но и ему вскоре находится аналогия и присваивается имя. “Царь Петр — большевик на троне”, а “Сталин — тиран в кресле генсека”, — заключили Бердяев с Троцким, не оставив нам возможности утвердить временной приоритет Петра перед Сталиным.

Появляется подозрение, что такой приоритет вообще не имеет никакого смысла и всегда будет выдаваться черно-черная или бело-белая бинарная аналогия: Петр — Антихрист, Наполеон — Гитлер, Ленин — Петр, Наполеон — Сталин, Сталин — Гитлер, Сталин — Ленин, Ленин — Антихрист и так далее.

И в этих аналогиях, устало отмахивающихся от всего незнакомого, просматривается пока трудно осмысливаемая черта исторического сознания (а может, исторического бессознательного?) — его *в н е и с т о р и з м*. Временная протяженность оборачивается протяженностью ценностной, бесконечность понимается как бесконечность измерения одного и того же целого — доминирующей этико-политической или этико-религиозной парадигмы.

Такое насилие “плана выражения” над “планом содержания”, насилие слова над жизнью неизбежно. Оно всего лишь частное проявление репрессивной, говоря языком фрейдистов, стороны культуры.

По-другому мыслить историю чрезвычайно трудно.

Почти невозможно.

Для того, чтобы осмыслить историю иначе, необходимо, как минимум, подтянуться над планкой общепринятых ценностей, стать “белой вороной” и закаркать на непонятном языке.

Конечно же, можно и докаркаться.

Но по отмеченной логике все закончится в лучшем случае тем, что в очередной раз изменится уровень ценностной планки, а откровения “белой вороны” превратятся в расхожий штамп.

После такого заключения естественнее всего постащить точку. Но как тогда одолеть желание покаркать?



## 2. Неинтересная история, или На пороге семантической революции

Недавний перестроечный театр абсурда, в котором все сценические баталии велись по поводу знаков, убеждает, что все мы являлись лицедеями и зрителями очередной семиотической революции.

Но скорость трансформации “товарищей” в “господ”, милиции в полицию, воинствующих атеистов в воинствующих иезуитов с самого начала рождала какую-то смутную тревогу по поводу того, что спектакль вот-вот подойдет к концу. Актеры снимут знакомые костюмы и растворятся в толпе зрителей, а новые исполнители начнут не с переодевания, а с импровизации. Но и в этой тревоге виделись ассоциации со знакомым и зазубренным текстом про “термидор”, “брюмер” и про “караул, который устал”.

Когда диктатура новой терминологии сложилась почти окончательно, когда слова “демократия” и “рынок” уравнили страны и народы, избавившиеся от комплекса социалистического превосходства, когда мускулистые тела погромщиков, облаченные в бронжилеты национального освобождения, встали в один ряд с романтическими образами гарибальдийцев и этеристов, очень многие не только усомнились в том, что за этим семиотическим равенством стоит равенство семантическое, но и завопили, что было мочи: “Не морочьте голову! Раздевайтесь!”

Финал спектакля принимал неожиданный и волнующий оборот. Спектакль завершался полустриптизом-полуизнасилованием. С “бархатных революций” и кровавых реформаций сдирали неинтересные и знакомые одежды, пытаясь добраться до желанного смысла происходящих изменений. Но в самих вопросах

разоблачениях звучала уверенность в том, что обнаруженный смысл ляжет в ладонь упругой и знакомой округлостью — знакомой по прошлому, по заграничным вояжам или по книжкам. Поэтому в вопросах почти всегда ответ как бы подсказывался изначально. Помните эти вопросы? — “А готовы ли мы к демократии? Через сколько лет, наконец, победит капитализм? Как долго сохранятся пережитки проклятого социалистического прошлого? Следует ли эти пережитки безжалостно выкорчевывать или же надлежит мобилизовать традиции «равенства и братства» на выполнение очередных задач антисоветской власти? Новый строй вырастет мирным путем, или же его придется насильственно внедрять сверху, опираясь на власть авангарда трудящихся — демократическую (либерально-демократическую, национально-демократическую, христианско-демократическую, мусульманско-демократическую, кришнаитско-демократическую) партию?”

Эти поиски смысла, происходящие под оглушительные фейерверки “грязного белья”, привели только к одному — к временному, но тотальному торжеству бессмысленности. Все идеи были договорены до конца. А их непрменный фразеологический атрибут — “свобода” — выхолостился до эмоционально нейтральной сказки “про белого бычка”. Бинарные аналогии почти утратили свою обличающе-разоблачающую силу. Теперь они перешли в разряд назойливых и малоубедительных штампов. Теперь они способны лишь на шумовые эффекты, особенно после октября 1993 года.

## 3. Заговор живых

От теперешней жизни веет большой и подлой правдой: жизнь прекрасна, если о ней не вспоминать.

Белый Дом давно отремонтирован. Полы уже вымыли. Спустя четыре года нам очень редко приходится вспоминать о том, что же тогда случилось и с Россией, и с нами — ее жителями или соседями. Что тут поделаешь, социальная память не менее избирательна, чем память индивидуальная, она столь же ранима, она столь же скрытна и изворотлива. Взаимные амнистии сделали свое дело. Любимый интеллигентский образ — образ Примирения реет над головами победителей, из сытых ртов которых вываливаются слова про отсутствие победителей и побежденных. Но — нет. Теперь ясно, что в той карманной бойне все-таки были свои победители и свои побежденные. Они были и в первых опытах гражданской войны в Карабахе, Осетии, Абхазии и Приднестровье. Они есть и в недавней чеченской войне, которую забудут столь же

быстро. Забудут потому, что побежденные — это те, кто мертв, а победители — это те, кто обладает счастливым правом сомневаться, разочаровываться, извлекать уроки, соглашаться, бороться дальше за власть или слюнью брататься во имя нового торжества живых над новыми мертвыми. Социальная память избирательна, она радостно воскрешает ошибки, но тщательно скрывает преступления. Никто не заинтересован в воспоминаниях. Всем хочется начать нечто с белого листа, оторваться от замаранной анкеты, справиться себе новые документы и почти заново родиться. Поэтому никто не встанет на сторону мертвых. Это будет сродни самоубийству. И если в нынешней России и существует заговор, то это заговор живых против мертвых.

Силы неравны. Пока живых больше. Пока живые одерживают победы. Но при такой-то памяти прозойти может всякое.





Логика российской (и не только российской) истории уткнулась в точку очередного абсурда. И его приняли. Как те, кто вымыл полы, так и те, кто обжарил их кровью. Здравый смысл недолго опускал руки, устало бормоча себе под нос: “нелегитимно... конституция... закон...” Здравый смысл сегодня разговаривает сам с собою. Поэтому он — признак шизофрении. Усталый, измотанный здравый смысл, позволяющий наступать на горло собственному бормотанию, — вот, кажется, исходное начало очередного семидесятилетнего цикла. Его завершение потом будет отпеваться новыми героями-разоблачителями, но уже под аккомпанемент артиллерии XXI века. Здравый смысл сошел с ума. Слова же остались. Слова “нелегитимно”–“легитимно”, “конституция”, “поправка” продолжают извлекаться из тех же глоток, но по другим поводам. Смешно, очень смешно, когда respectable политики нынешней России задаются вопросами о том, насколько законны общение и договоры с новым правительством Чечни, состоящем сплошь из людей, еще вчера называемых бандитами и террористами, людей, числящихся в розыске. Стоит ли сомневаться тем, кто точно не приобрел власть посредством ее законной передачи из рук последнего Генсека, из рук последних Романовых, последних Рюриковичей, из рук Аскольда и Дира или первого упомянутого в славянской истории князя Боза? Аналогичные сомнения в Чечне наверняка тоже существуют, как будто можно точно надеяться на то, что Дудаев — внебрачный правнук Шамиля, а Шамиль правил на том законном основании, что являлся отдаленным потомком Ассархаддона. История последних лет должна была, кажется, исключить окончательно эти почти наивные сомнения. Но обществу свойственно иногда “приходить в сознание”, хотя эти редкие возвращения скорее напоминают отретпетированные обмороки отпетых симулянтов.

Так было всегда. Всякая новая власть выглядит незаконной с точки зрения власти предыдущей. Нет принципиальной разницы в том, каким образом достигают этой монополии на насилие, монополии на культуру: путем выборов или в драке у эшафота. Гитлер победил на выборах, но это никак не отразилось на перспективе возведения газовых камер и разрыва с либеральным прошлым Германии. Газовые камеры были возведены и заработали, а демократия была признана вне закона.

А потом был сговор демократов с фашистами в Мюнхене, а потом пакт Риббентроппа-Молотова, а потом, как бы забыв обо всем об этом, демократы с коммунистами в Нюрнберге объявили вне закона фашизм, а потом, в 1993 году западные демократии подержали расстрел российского парламента...

Из этой казуистики следует лишь один вывод:

всякая власть незаконна по своему происхождению. Она всегда рождается в крови.

Но только ли власть? Ведь в данных случаях мы сталкиваемся не с самыми тривиальными случаями смены власти, не с обыкновенными переворотами в банановых республиках, не с простым, полным преемственности и законности, переходом власти от одной партии к другой и обратно. Мы сталкиваемся с радикальным изменением смысла — жизни, существования, борьбы-неборьбы, творчества и т. д. И если исходить из того, что та наглядная власть, которую мы именуем властью политической, является лишь неким фасадом, за которым простирается бесконечная паутина власти культуры, с ее запретительно-охранительным миром традиции, с ее властью *смысла*, то можно констатировать для теперешней России изменение всей культурной парадигмы. Изменение до *неузнаваемости*. Но это изменение таково, что старый смысл утерян, а новый выглядит абсурдом или же вообще никак не выглядит.

И тогда может статься, что вышеупомянутая кровавая смена власти — это еще не та смена, не та власть, не та кровь, а всего лишь окончательное вытеснение прошлой русско-советской культуры, с ее архаичными комплексами, с ее заложенными и невосребованными “андеграундами” и ставшими абсолютно безопасными этическими пугачами? Колебания власти по поводу судьбы этой ворчливой старушки были во многом сродни раскольниковскому, и тот аксиологический обвал, который последовал за ударом топором, свидетельствует в пользу того, что свершилась только первая часть драмы, а следующая — “наказание” — еще впереди. Смена власти не произошла как смена смыслов. И если новый смысл родится, то родится он из абсурда нынешнего времени. И у основания будущей культуры, как и у основания культуры предшествующей, не окажется никаких рациональных доказательств, а будут лишь новые слова, магические формулы и эмоционально перекрашенный мир.

История, разворачивающаяся как смена властных вывесок, кажется поэтому попыткой вечного решения силлогизма, в посылке которого присутствует непреодолимая логическая ошибка. История как смена культур демонстрирует то же самое. Источник каждого нового рывка — это коллективно усвоенный абсурд, доведенный до нормативного действия, доказывающий свою правоту не в исходной точке движения, а в историческом действовании, не в теории, а на практике.

Чем, на самом деле, демократия лучше монархии, а монархия лучше социализма? Подобное столкновение вопросов всегда будет питаться примерами,



аргументами и контраргументами из истории, и никогда ни одна из сторон не встанет на путь теоретического анализа исходных принципов. Поэтому ответов на эти вопросы не существует, кроме одного: все “они одинаково дурно пахнут”.

Но неужели нельзя вырваться из этого плена логической ошибки? Быть может, совершенно голословно утверждение о том, что культура не имеет рационально обоснованных начал? Этот вопрос всегда тяготеет к интересной переформулировке. Начало, то есть некий фундамент, основание, и начало как инновация оказываются вещами не просто близкими, а одним и тем же. Поэтому в более простой формулировке этот же вопрос звучал бы примерно как во-

прос о том, насколько рационально обосновывается геометрическая аксиома и творческий гений Паскаля, Достоевского или Эйнштейна? насколько допустимо рациональное обоснование той или иной этики и преступления Христа против извечной иудейской мудрости?

Вопросы — из числа запретных. Живые не любят их. Они напоминают о смерти в самом страшном ее проявлении. Страшнее мысли о смерти мысль о том, что можно было вовсе не родиться. Эта мысль страшна не столько возможными сожалениями о неизведанных благах и горестях существования, сколько последующими размышлениями, которым почти нет конца.

### III. Поход в теорию собственного изготовления

#### 1. Заговор неродившихся.

##### Гипотеза пороговых смыслов

“Есть лишь одна по-настоящему серьезная проблема — проблема самоубийства”, — писал Альбер Камю. Готов оспорить это утверждение. Единственная по-настоящему серьезная философская проблема — это проблема рождения, возникновения. Решить ее — значит решить и проблему самоубийства, решить вообще проблему исчезновения.

Пример из обыденной, нормальной, постоянно наблюдаемой практики. Когда человека рожают, рожают, то практически никогда не задумываются над тем, что рожают того, кого обрекают, спустя время, на предсмертные муки. Не выглядит ли такое рождение одним из изощренных видов убийства? При этом человек не способен родиться сам, это находится за пределом его способностей. Он способен лишь обрести красивую сказку — смысл существования, но отнюдь не смысл рождения. Каждый раз обретение этого смысла будет вынужденной подтасовкой, игрой в поддавки. Но нормальный человек не способен долго размышлять над этой проблемой, он должен закрыть на нее глаза, чтобы выжить в мире господствующей повседневности. Вот и главное иррациональное начало культуры, ее исходный абсурд, абсурд рождения, рождения нового.

Архаические культуры активно боролись за рационализацию столь случайного и абсурдного явления посредством института инициации, возрастных испытаний. Физическое рождение как бы не засчитывается. Человеку дается лишь временное имя до наступления возраста, когда, пройдя целую серию тяжелых испытаний, он, наконец, рождается фактически, и ему присваивается имя. То есть каким ты вышел из испытаний, таким ты и стал — “Зорким Соколом” или “Грязным Шакалом”. Заслуга в рождении теперь принадлежит именно тебе. Все, что ты совершил до

инициации, не имеет никакого значения, до этого времени твои поступки не засчитываются, ты не совершал ни подвигов, ни грехов. На кладбищах древних народов, практиковавших обряд трупосожжения, археологи часто находят детские скелеты. Тела детей не проходили “очищения огнем”: неродившиеся не грешат.

Проблема рождения — это динамит иррациональности, работающий на сакрализацию всего того, что не поддается логике здравого смысла. То, что мы называем нравственностью, как раз и состоит из сакрализации того, что рационально необъяснимо. Почему необходимо быть альтруистом, а не рвачом? Почему следует спасать утопающего, рискуя собственной жизнью? Никакой утилитарностью, никаким разумным эгоизмом подобная сакрализация абсурдов не рассекречивается. Да и идея “того” мира — тоже домысливание силлогизма, вызванного к жизни логической ошибкой рождения, когда в инициацию превращается вся жизнь. Ветхозаветная версия рождения мира “этого” содержит свою иррациональность не в том, что мир творится каким-то высшим существом, а в том, что Творец время от времени однозначно утверждает: “это хорошо”. Так и хочется возразить: “А что, собственно, в этом хорошего? Почему это хорошо?” Это сомнение, как известно, стало основным криминалом человеческой истории, за которым последовало изгнание из рая. Лев Шестов писал: “Всегда генеалогические изыскания опасны для претендентов на престол. Попробуйте «объяснить» мораль тем способом, которым пользовались утилитаристы или экономические материалисты, и ее суверенные права станут призрачными” (Шестов 1994: 18).

Пример с рождением наводит на мысль, что у культуры не существует рациональных оснований,





вызревавших в процессе превращения обезьяны в человека, оснований, постигаемых в перерывах между раскалыванием кремневых нуклеусов, оснований, трансформирующихся из “полезно — не полезно”, “хочу — не хочу”, “опасно — не опасно” в “добро — зло”. Изначально существовали вопросы, на которые невозможно получить никаких ответов, даже напрягая неандертальские извилины. Эти вопросы возникают все время. У них не существует никаких решений, они не поддаются пониманию. Ответы на эти вопросы могут лишь приниматься на веру. В противном случае человек выпадает из культуры. Он становится либо парией, либо идиотом. В обоих случаях его ждет беда.

Ю.М.Лотман в своей последней прижизненно изданной книге обратил внимание на интересный факт, добытый этологами. Животные, оказывается, испытывают к человеку чувство, близкое к безразличности. И именно оттого, что человек ведет себя непредсказуемо, абсурдно, нарушая естественный утилитаризм природы. Мирча Элиаде полагал, что подобная абсурдность, сакрализация абсурдности, ее освящение является постоянным элементом сознания, своеобразной константой. Действительно, без освящения, без принятия на веру невозможны язык и мышление, невозможен человек. Абсурд оказывается необходимым условием логики. Не случайно, что прежде, чем пуститься в сложные алгебраические или геометрические исчисления, мы вынуждены принять на веру ряд аксиом (о точке, плоскости, прямой и т. д.).

Идеи последнего рода относятся к числу тех, которыми вот уже несколько десятилетий питается структурализм. Но, вскрывая мир в бинарных оппозициях, в вечных и неизменных структурах культуры и представлений о ней, вызванных асимметрией мозга, структурализм забывает объяснить: каким образом одни неизменные структуры бытия превращаются в прах и уступают место новым, в какой степени мы свободны в своих трактовках культуры от своих культур, в своей оппозиции к власти от самой власти?

Сартр долго пытался вывести у Леви-Стросса ответы на эти вопросы, но спор вели глухой со слепым. Сартр, говоря о структурах, представлял себе почти что фашистскую оккупацию Франции, а Леви-Стросс идилически описывал “холодные” и застывшие в своем развитии на тысячелетия культуры всяческих нефранцузских аборигенов.

Вопрос рождения структуры казался запертым навечно в самих структурах. И структурализм сам оставался статичным, исключая фактор изменения и времени в развитии культуры. Динамика отрицалась им, хотя ее и пытались внедрить тем или иным путем. Структурализм настаивал на вечных ценнос-

тях, экзистенциализм таковых не находил. Первый фактически утверждал нечто близкое тому, что “выше головы не прыгнешь”, “каждый сверчок знай свой шесток”, второй верил в творчество, в свободу, не в инвариант, а в личность.

Накануне этого эпохального спора произошло весьма примечательное явление в самом экзистенциализме. Появилась его атеистическая ветвь. Очень любопытно это явление проявилось в своеобразной переработке кьеркегоровско-шестовской концепции абсурда в “Мифе о Сизифе” Альбера Камю. Если для Льва Шестова абсурд — это вера в невозможное, это возвращение в лоно “утраченного рая”, это искупление грехопадения, вызванного умозрением и любопытством, путем необсуждаемого принятия мира таковым, каким он сотворен, то абсурд у Камю — это внешняя, отчужденная, враждебная сила хаоса, освобождение от которой, присвоение которой дается ее пониманием, осмыслением. Будь жив Лев Шестов, будь Камю более самостоятелен в своих философских наитиях, и мы бы получили спор куда более плодотворный, нежели спор Сартра и Леви-Стросса, хотя предмет этого спора был практически тот же.

Можно лишь догадываться о результатах этого несостоявшегося идейного противоборства. Один из них мог бы примирить обоих мыслителей. К примеру, такой: окружающий нас мир действительно абсурден, и в той своей части, где безраздельно царит порядок и структура, и в той, где царит хаос; единственный способ достигнуть свободы — это взять на себя смелость осознания этого мира, его понимания, его означения, то есть изобретения смысла существования, который присвоит этому миру имя, который будет своеобразной самоинициацией, который также окажется с самого начала не чем иным, как очередным абсурдом.

Почему абсурдом?

Отрицать абсурдность смысла мы могли бы в том случае, если бы нам удалось найти ту категорию, которая бы оказалась по своему содержанию шире понятия смысла. Боюсь, что такой категории не существует и что нам придется решать логически небезупречную проблему того, в чем же заключен смысл смысла. Смысл представляет из себя изначально порог и предел, изменение понимания — это всегда изменение смысла. А то, что это изменение всегда носит катастрофический характер, то, что старый смысл исчезает закономерно, а новый всегда является творческим порывом, смысл которого не способен предугадать никто, то есть случайностью, — заставляет говорить об истории культуры не просто как об истории изменения смыслов, а как об истории катастроф пороговых смыслов.

Вяч.Вс.Иванов справедливо обратил внимание на



близкие высказывания Э.Бенвениста и М.М.Бахтина о том, что смысл не образуется посредством сложения знаков, что, напротив, смысл, как целостное единство, находит множество воплощений в отдельных знаках и высказываниях. То есть смысл сразу же возникает как некая структура. “Абсурд” Шестова, то бишь принципиальная невозможность существования вне уверованного смысла, или же, говоря языком структуралистов, изначальность второй сигнальной системы, концентрирующейся вокруг констант сакральности, о которых писал Мирча Элиаде, создают постоянные условия, при которых возможное разрушение смысла, отказ от того или иного конкретного его наполнения все равно будет оборачиваться рождением нового в виде нового смысла, новой структуры, новых объектов поклонения, но поклонения. “Абсурд” Камю — это отчуждение смысла, его обесмысливание, его несоответствие тем “контурам реальности”, которые толкают человека либо на примирение с абсурдом путем физического или пожизненного самоубийства, либо заставляют совершить невозможное, называемое Камю “скачком свободы”.

Кажется, что подобное столкновение двух “абсур-

дов”, как, впрочем, и двух смыслов, заключает в себе некоторый механизм структурообразования. И если верно утверждение о том, что смысл — это структура в целом, то тогда рождение этой структуры, этого порогового смысла, его существование и смерть могут быть описаны во времени в несколько непривычных терминах и законах, принадлежащих новой дисциплине о развитии — синергетике. Ее появление в последней четверти XX века выглядит как некая панацея понимания. Понимания, автоматически не ведущего к изменениям. По крайней мере, не стремящегося понимать во имя того, чтобы изменить, “принимать меры”. Образный потенциал этой новой науки очаровывает своей почти первобытной пластичностью и органичностью. Наука как будто бы возвращается в лоно мифа, возвращается со своей многовековой олимпийской эстафеты и, зачеркнув прежние рекорды, начинает вспоминать утраченный язык знания. Черепашка обгоняет Ахилла. Сказания вытесняют предсказания. Исайя и Иеремия отступают в сумрачную тень своих публицистических гаданий. Новой науке ближе ироническая и печальная одновременно поэзия Екклесиаста.

## 2. Рождение и смерть в терминах синергетики

Синергетика, и как наука о самоорганизации, и как новый европейский миф, обладает большим ассоциативным потенциалом. Рождение порядка из хаоса, периодичность этого процесса, закономерность исчезновения структур и случайность в их образовании — все это уже активно переносится на ткань социальности и культуры. Продолжая эту новорожденную традицию, можно заключить, что синергетическое понятие так называемого аттрактора (привлекателя), возникающего случайно, но представляющего собой некоторую избирательную направленность развития структуры, находит аналогии и в культуре. Й.Хейзинга справедливо утверждал, что культура есть всегда направленность на некоторый идеал. Можно без особого искажения этой мысли добавить, что культура — это всегда направленность не просто на идеал, а на смысл. Смысл — это аттрактор культуры, он задает ее структурам конкретную форму и постоянно изменяющееся содержание. По этой причине, с точки зрения синергетики, структура — это всегда процесс. Причем процесс, для которого невозможны возвращения к предшествующим состояниям, процесс, который в конечном счете ведет к гибели структуры, к хаосу, а затем к появлению новых аттракторов.

Почему это происходит?

В основе этих процессов лежит закон необходимого разнообразия. Его суть: существование всякой системы обусловлено взаимодействием разнообразия

внешней среды и внутреннего разнообразия системы. Взаимодействуя со средой, система, во избежание кризисных ситуаций, должна всякий раз поддерживать свое внутреннее разнообразие на таком уровне, который бы соответствовал разнообразию среды. Только таким образом система поддерживает равновесие. Но если разнообразие среды ниже разнообразия системы, то система адаптирует к себе среду путем экспансии разнообразия вовне. Если же дело обстоит иначе, если разнообразие среды приходит в противоречие со структурным динамизмом системы, с ее способностью адекватно реагировать на внешние изменения, то кризисность ситуации, ее неравновесность, устраняется путем импорта разнообразия извне.

Синергетика придала этому закону некоторые свойства фатальности. Все эти колебания разнообразия от системы к среде ведут к гибели самой системы, к крушению структуры, к хаосу. И основное значение в этом гибельном процессе приобретает второе начало термодинамики, энтропия.

Действительно, получается, что все системы в той или иной степени открыты именно благодаря определенной неупорядоченности. То есть, чтобы существовать, система должна быть в известной степени деструктурирована. Энтропия оказывается непреложным атрибутом всякой системы, она же, согласно Илье Пригожину, определяет невозможность возвращения системы к предшествующим состояниям. Но, с другой





стороны, в то время, когда одни элементы системы пытаются приспособиться к неожиданностям и сюрпризам среды, другие реагируют на это приспособление некогерентно, несогласованно. Уравновешивание на одном уровне системы формирует на другом своеобразное “подполье” неравновесности, энтропийности. Формируются новые структурные единицы, которые ведут себя несогласованно в состоянии равновесия системы и среды. Илья Пригожин предложил их называть “сомнамбулами” или “гипнонами”, поскольку они ведут себя как во сне, не замечая друг друга. В состояниях равновесия активность этих сомнамбул-гипнонов обращена внутрь системы, внешне их уловить крайне сложно. Именно поэтому синергетика формулирует весьма принципиальный вывод о том, что именно в состояниях равновесия вероятность достигает максимума, когда каждая из таких сомнамбул может оказаться контуром грядущего аттрактора-привлекателя.

Система приближается к точке перелома в своем развитии, к точке бифуркации, ее косвенные признаки — все большая упорядоченность, за непрозрачностью которой улавливается кропотливая подрывная

работа гипнонов. Какой из них окажется наиболее привлекательным — дело случая.

Система гибнет, и на смену ей приходит творческий хаос, новый уровень разнообразия, становящийся источником нового порядка. Пригожин полагает, что хаос необходим для того, чтобы система вышла на аттрактор, на собственную тенденцию развития, на появление новых форм организации. А Е.Н.Князева и С.П.Курдюмов говорят даже о своеобразном “барокко природы”, когда исходное разнообразие системы значительно превышает разнообразие, необходимое для дальнейшего динамического развития. Они же формулируют весьма парадоксальный вывод: “Наличие моментов обострения, то есть конечность времени существования сложных структур, само по себе поразительно. Получается, что организация (структура) существует только потому, что существует конечное время. Жить конечное время, чтобы вообще жить! Внутри жизни имманентно заключена смерть. Или иначе: лишь смертное способно к самоорганизации. Возможно, что это один из законов эволюции... хаос в этом аспекте предстает как средство борьбы со смертью” (Князева, Курдюмов 1994: 83-84).

### 3. От смешного до великого. Траектория абсурда

Если эту синергетическую метафору пытаться экстраполировать на культуру дальше, то за смысло-аттрактором, смысло-направленностью встает сама культурная форма-структура. И теперь она оказывается не просто динамической формой, а формой, за внешними признаками которой почти всегда можно усмотреть состояние, фазу развития, приближенность культуры к рождающему ее хаосу или ее удаленность от смертного оврага унификации.

Но если выйти за пределы данной метафоры, то в культурологической феноменологии функции структуры в значительной степени совпадают с явлением традиции. Культура — это всегда как бы единство структуры-традиции и того “культурного хаоса”, который представляет из себя массу ненормативных действий — от случайного нарушения запрета в виде пролитого на скатерть соуса до шизофренических трактатов графоманов и трудов непризнанных гениев. И тогда вырисовывается довольно любопытный механизм рождения структур-традиций, механизм связи традиции и нетрадиции (которая далеко не всегда оказывается инновацией)

Культура для поддержания условий, благоприятствующих развитию, должна находиться в состоянии баланса с окружающей культурной и природной средой, должна быть приспособлена к ней. А это означает, что внешний мир должен быть достаточно точно означен, он должен быть осмыслен в непротиворечи-

вой схеме фундаментальных категорий-начал, включающих в себя информацию о возможных видах смыслового воздействия соседних культур (и на определенных этапах истории — смыслового воздействия “одушевленной” и “смышленной” природы) и культур предшествующих (ведь это уже тоже мир внешних, запредельных смыслов). А это, в свою очередь, означает, что смысл-структурогенератор образуется как своеобразная реакция на этот самый мир прошлых и синхронных смыслов. Выполняя свою “внешнеполитическую функцию”, традиция находит свою внутреннюю форму, признавая в качестве образцовых одни культурные нормы, загоняя другие в сомнамбульно-гипноническое подполье необходимого хаоса. Такова культура в состоянии, близком к равновесию, в состоянии своей, говоря словами Ницше, аполлонической формы. На этой стадии всем (почти всем) все ясно. Добро и зло не сплетаются в фигуру “спящего гермафродита”, а четко разведены по полам и потолкам, верхам и низам вдоль ясно видимой линии противоборства “вечных ценностей” и преходящих заблуждений. В этой ситуации смысл — это “абсурд” Льва Шестова. Этот смысл не подвергается “критике чистого разума”, он принимается целиком. Исходящие из него следствия кажутся очевидными и однозначными.

Но именно в самой традиции заключен источник ее последующей катастрофы. Скелет традиции,



структура оппозиций, ее основы, возводящиеся творческим порывом переосмысления, все меньше и меньше соответствуют тем изменениям, которые происходят как раз в процессе приспособления структуры к среде. Но традиция не может жить своим изначальным новаторством, она не в состоянии постоянно учитывать те изменения, которые происходят в процессе ее же приспособления к миру внешних смыслов. Традиция сохраняет свою творческую активность лишь по отношению к тем далеким условиям, в которых она родилась. Именно в них она продолжает видеть основное зло бессмысленности. Поддержание традиции — источник ее сохранения, источник ее мультипликационного изменения во времени, но поддержание традиции, как задача, не требующая особого творчества и, более того, противоположная ему, оказывается естественным средством умерщвления самой традиции и стоящего за ней смысла. Внешний мир культурного пространства, изменяясь, оказывается все более и более непонятным, враждебным в этой непонятности твердолобой власти традиции. Мир отчуждается, его проявления никак не вписываются в набор существующих понятийных ярлыков, он начинает выглядеть абсурдным. “Абсурд” веры Льва Шестова вылезает из лабиринтов бессознательного и разбивается о невозможность своего прежнего существования перед непонятной и угрожающей силой хаоса. Эта непонятная и грозная сила — “абсурд” Камю. Оценив опасность этого абсурда, адепты традиции обычно пускаются в еще большее ужесточение соблюдения общепринятых, с их точки зрения, истинных норм. Затем идут на реформирование, не угрожающее основам основ. Это реформирование обычно оживляет множество маргинальных элементов-сомнамбул, никак не проявлявшихся в структуре.

Такое оживление обостряет ситуацию до предела. Сомнамбулы, деятели культурного (в самом широком смысле) подполья, выбираясь на свет, в большей степени являются не столько творцами новых смыслов, сколько носителями готовых смыслов враждебной среды. Их активность, направленная в основном на импорт этих смыслов в свою культурную парадигму, только ускоряет ее катастрофу. Внешний мир для культурных или контркультурных сомнамбул выглядит родным и близким, выглядит как мир испытанных идей, опробованных путей, общепринятой практики, несмотря на то, что за каждой из таких идей лежит своя структура, что трансплантация идей требует трансплантации структуры, структурной интервенции извне. И эта интервенция, какие бы конкретно-исторические формы она ни принимала, ведет только к десакрализации “внешних” смыслов на почве гибнущей структуры-традиции, ведет их к дискредитации. Ложные культуртрегеры вчерашнего подполья,

не понимая, что смысл и структура нерасчленимы, наносят последний удар по уже не своей культурной системе, и она рассыпается в прах, рождая запутанную, но молчаливую, почти летаргическую оппозицию по отношению к внешнему и внутреннему, рождая никак не опредмеченную тягу по невидимому целому, по структуре вообще.

Инстинкт свободы деградирует (или эволюционирует?) от свободы совести, от желания “жить не по лжи” до желания жить нормально, до желания выжить.

Внешний абсурд должен быть присвоен.

Отчуждение должно быть снято.

Необходим новый смысл.

Новый смысл никогда не рождается как оппозиция только своей структуре, только как оппозиция прошлому смыслу. Он рождается как тройная оппозиция: смыслам своей структуры, смыслам среды и смыслам диссидентствующих гипнозов. Поэтому, часто возникая еще в периоды благоденствия, существуя в исполненные фальшивого пафоса периоды реформаций, он оказывается в лучшем случае не узнан, не замечен. В списке понятных своих и чужих ценностей ему не находится места.

Но если предельно новое оказывается видимым, то его временный удел — быть смешным. Вытеснение нового смысла в область нелепого, смешного — это вытеснение в самую удаленную от сакральности область, в область противоположную. Быть может, оппозиция сакрального и смешного — это и есть одна из фундаментальных бинарных оппозиций традиционной структуры. Но противоположность эта не носит линейный характер. Оппозиция похожа на соседствующее положение двух точек на окружности. Смешное и великое действительно отделяет всего лишь шаг, но далеко не всегда это смещение смыслов происходит по наименьшей траектории.

Исследования М.М.Бахтиным природы средневековой смеховой культуры показывают, как просто этот шаг от великого до смешного совершался в карнавале, когда шут вдруг объявлялся королем, а король надевал шутовскую маску. В.В.Иванов, опираясь на работы М.М.Бахтина и С.Эйзенштейна, продолжил список подобных инверсий, включив в него историю временной передачи власти царя всея Руси от Ивана Грозного татарскому князьку Симеону Бекбулатовичу. Экстравагантные выходы Нерона, Петра Первого (особенно в ранний период его правления, с “потешными полками”, лжецесарями и т. д.) могут быть также включены в этот список. Но все эти инверсии являются, вероятно, некоей имитацией, игровым воспроизведением движения от смешного к великому по большей траектории, с гораздо большим количеством шагов.





Но не просто смешным оказывается новый смысл, когда въезжает на осле в Иерусалим девальвированной традиции. Он должен быть абсолютной альтернативой ей, абсолютной оппозицией. Поэтому в Иерусалим въезжал не шут, а *“царь иудейский”*. И, с точки зрения предшествующего смысла, новый смысл — это нечто павшее предельно низко, нечто совершенно опустившееся. Традиция воспринимает нарушение запрета как нечто смешное, когда преодоление планки господствующих ценностей происходит снизу, а не сверху. И нужно сказать, что далеко не всегда это происходит иначе.

Индивидуальные наития, переоткрытия смысла для себя крайне редко сакрализуются, какую бы нелепую, смешную или вызывающую форму они ни принимали. Не существует толстовской традиции, не существует нищенской или чаадаевской культуры. Конечно же, преодоление запретной планки сверху, когда мысль творца нового смысла вступала в оппозицию со всеми веяниями современности, также оборачивалась естественным ее падением вниз, в смешное, но, поднимаясь затем оттуда, она становилась лишь respectable, а не сакральной, находила единомышленников, но не единоверцев. Попытки сакрализации имен Льва Толстого и Фридриха Ницше остались в истории примерами жалкого уродства и убожества их последователей. В основном по той причине, что и для Льва Толстого, и для Фридриха Ницше уровень ценностной планки оказывался не столько барьером, сколько смысловым фундаментом. Один опирался на раннее христианство, другой — на идею гуманизма. Поэтому как законодатели этики они были во многом вторичны. Их приоритет заключался в ином — в максимальной индивидуализации этики, ее персонификации, ее полного и тотального перенесения на собственную жизнь. А это и есть преодоление планки сверху, с позиции своего неотчуждаемого для других в форме смысла-примера акта творения. Творите свои собственные Монбланы! — вот, наверное, основной скрытый призыв любого гениального произведения. Но дело еще в том, что подлинные творческие порывы не обладают жесткой зависимостью от изменения окружающей смысловой конъюнктуры. Для подлинного творца апокалипсис происходит ежедневно, для него не бывает хорошей власти, и не от ее смены или ее “вечного присутствия” происходят его отчаяние и оптимизм, его политический радикализм или, напротив, конформизм.

И единственное, что способно радикально трансформировать творца новых смыслов в мессию, — это самая страшная форма присвоения новому смыслу имени, самая запредельная форма инициации — мученическая смерть. Она сама по себе может быть скрытым смыслом существования, единственным

ultima ratio, высказываемым без всякой надежды на сочувствие и понимание, без всякой надежды на обретение сакральности и естественным образом следующей из нее власти.

И только тот, кто изначально обращается к самому низу культуры, пестует и лелеет его угнетенное тщеславие, тот, кто предпочитает не искать духовных фундаментов и дальше возводить на них Монбланы культур, а призывает выкапывать “Монблан”, словно кратер, безусловно способен поймать в этот кратер-ловушку множество заблудших душ. В переломные моменты саморазрушения всех иерархий традиции, девальвации ее самого привлекательного “положительного” смыслового полюса, опущенный, униженный и осмеянный, “отрицательный” смысловой полюс остается, он проявляет наибольшую живучесть. Обладая качеством наибольшей реальности, абсурдной простоты своих притязаний на великое, он становится одним из самых сильных эмоциональных полюсов.

И для того, чтобы этот полюс оказался духовным магнитом, для его сакрализации, не хватает самого малого — имени, инициации. Но этот смысл, изначально настроенный на посюсторонность своего торжества, на посюсторонность своей власти, способен лишь на имитацию инициации.

С.Е.Эрлих, продолжая разоблачающую традицию “Вех”, проследил, как русская интеллигенция совершила такую имитацию, возведя в ореол мучеников декабристов, сделав их трагическими предтечами самой себе, всем поколениям интеллигентских революционеров, охотников “хождения во власть”. Убийство штурмовика Хорста Весселя сексуальным соперником-коммунистом и комический пивной путч 1923 года в Мюнхене, выросшие до маршевой песни и патриотического восстания немцев Баварии — это имитация инициации национал-социалистов. Октябрьский переворот и арест Временного правительства, представшие в советской мифологии как штурм Зимнего дворца под сокрушающими выстрелами “Авроры”, — это имитация инициации большевиков.

Новому, рождающемуся смыслу нужен первый порог, чтобы оттолкнуться от него и двинуться дальше. Ему нужен кровавый разрыв с пуповиной традиции, чтобы право на следующий шаг во времени уже обосновывалось шагом предыдущим. Жестко и бескомпромиссно отрываясь от прошлой традиции, новый смысл, тем не менее, обладает огромной многозначностью. В новую форму втискивается бесчисленное количество сокровенных ожиданий и личностных смыслов. Новое имя обвораживает и обнаруживает способность не всегда разочаровывать. В этот ранний период торжества нового смысла, в период жестких дистанций со всеми именами, со всеми словами “из



раньше времени”, он дает утешение, вселяет надежду. А самое главное — он еще не сопоставляется на предмет аналогии с прошлыми смыслами. Аналогия с прошлым охватывает только негативные стороны новой традиции по типу: “стало еще хуже, чем было”. От своего лжекровавого порога рождения, от оппозиции смысл проделывает головокружительную и тошнотворную эволюцию к следующему порогу —

порогу бинарных аналогий, а от него...

...Белый Дом отремонтирован. Полы вымыты. Логика российской (и не только российской) истории уткнулась в точку очередного абсурда. Логика исчерпана, и российская история закончилась. Случилась катастрофа, и территория, когда-то называемая Россией, ждет явления своего нового смысла и нового имени.

## IV. Когда НАЧИНАЕТСЯ Родина?

### 1. Заговор мертвых

Проблема, вынесенная в заголовок, требует, вероятно, какого-то обоснования в границах археологической дисциплины. Тем более необходимым кажется обоснование тех теоретических подходов, которые предложены для решения проблемы.

Принятый ритуал обоснования темы обычно колеблется между двумя крайними вариантами.

Вариант первый — историографическое обоснование. В таких случаях говорится о том, что тема исследуется давно и плодотворно, но вот некоторые аспекты остаются в тени и требуют пристального внимания.

Вариант второй — источниковедческое обоснование. Обращается внимание на появление новых источников, обработка которых сама по себе уже представляет некую проблему.

В нашем случае ни одна из возможных традиционных комбинаций обоснования не подходит. Предложенная тема не только чрезвычайно слабо связана с предшествующей историографической традицией, но даже, в значительной степени, отрывается от общепринятых задач.

Археологизацию проблемы можно начать с весьма любопытного представления о культурной генотипии, выраженного в емкой форме метафоры. “Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых”, — так писал Карл Маркс в одном из самых популярных у немарксистов произведений — “18 Брюмера Луи Бонапарта”.

Это высказывание несколько раздражает слух своей совсем не западной, совсем не прогрессивистской оценкой традиций. Действительно, под общим знаменателем кошмара выступают традиции всех мертвых поколений, а значит, и сама живая преемственная ткань культуры. Не отдельные традиции — первобытные, феодальные, узко-национальные, от которых следовало бы избавиться в оценочной дихотомии “блага прогресса — мрак средневековья”, а именно традиции *всех* мертвых поколений. Не исключено, что радикальность такой оценки исходит из все той же марксовой телеологии, уповавшей на шанс оторваться от прошлой истории, превратив ее в предысторию, закончить с кошмаром и соединить грезы с явью, “че-

ловека с его человеческой природой”. Но это было бы слишком простым толкованием. За такой оценкой всего человеческого прошлого скрывается нечто большее, чем одно лишь телеологическое ретросказание. Мы можем только подозревать Маркса в следовании одной из своих идей, но не можем исключить и большей интеллектуальной нагрузки высказывания о традициях и кошмаре. Пусть даже эта нагрузка возникает в новом, достаточно чуждом самому Марксу, идейном контексте.

Итак, сначала вспомним кое-что о природе кошмаров. Хотя кошмары и не беспредметны, они все же не являются следствием конкретной, осязаемой опасности. Они не возникают по принципу “вызов-и-ответ”, они всплывают неожиданно, как бы ниоткуда, исподтишка. Страх и неуверенность можно подавить усилием воли. От кошмара избавиться нельзя. Кошмар приходит и уходит сам. Кошмар приходит и уходит сам тогда, когда сознание наше притупляется, когда наша воля не подчиняется нам. Кошмар овладевает нами во сне.

Сон и кошмар не входят в номенклатуру культурологических понятий, тем более они далеки от той жесткой системы категорий, которую нам предлагает марксистское или позитивистское философствование. С другой стороны, это те самые слова, без помощи которых не обходятся интерпретации, исполненные в жанре фрейдистской интеллектуальной традиции.

Конечно же, от нее устали. Масштаб тиражирования психоаналитической парадигмы превратил ее саму в репрессивный фактор теперешней цивилизации. Всевидящий и всеподозревающий фрейдизм, сам себя наградивший презумпцией невинности, выносящий беспепелляционные суждения и приговоры, сам нуждается в психоанализе. Но риккеровские эксперименты очередной раз убеждают: психоанализ психоанализа — вещь пока недостижимая. Поэтому, несмотря на усталость от тяжести груза “основного инстинкта”, мы будем долго возвращаться к своим снам и кошмарам, с ужасом подозревая в себе самые гнусные желания и аппетиты.

Психоанализ не без помощи своих адептов (от Юнга до Фромма и Маркузе) уже давно экспортировал





собственные полномочия понимания с душ отдельных пациентов на целые социальные и культурные организмы, перенеся ряд клинических терминов из прямого смысла в аморфные образы. Такая экстраполяция все еще интересна, она все еще свежа. Она позволяет не столько по-новому понять ту или иную проблему, сколько по-иному ее представить, почувствовать. Но — удивительная вещь: отрицание психоанализа, его герменевтического ключа происходит как раз по причине неверифицируемости предлагаемых им интерпретаций. Для того, чтобы убедиться в этом, заразиться скептическим настроением, достаточно ознакомиться с самыми известными “толкованиями сновидений”, принадлежащими как самому Фрейдю, так и его многочисленным ученикам и последователям. Удивление возникает прежде всего потому, что психоанализ обнаруживает несомненное сходство с анализом историческим, с историческими интерпретациями, которые, в свою очередь, практически лишены сходных обвинений.

Ситуация уравнивается “двойным стандартом” аналогий, который был предложен Ю.М.Лотманом. Если для психоаналитиков невроз — это прежде всего “история болезни”, сон — основной архив данных, а пересказ сновидений пациентом — своеобразной исторической хроникой, доступной для глубинного понимания только и только профессионалом-врачом, то “лотмановский сон” — это всего лишь “семиотическое окно”, за которым выступают неупорядоченные образы, упорядочивающиеся и автоматически искажающиеся в момент пересказа сна. Можно ли в последнем случае вообще говорить о верифицируемости интерпретации? А поскольку Ю.М.Лотман проводит аналогию сна дальше, сопоставляя его с культурой в целом, мы начинаем сомневаться в самой возможности достоверной исторической интерпретации и перестаем сомневаться в правомерности такой аналогии.

Культура — скорее дремлющий, нежели бодрствующий организм. Среди порождаемых ею смыслов лишь их ничтожная доля актуализированна, сцеплена жестким каркасом представлений о собственной преемственности и генезисе. Остальные погружены в дремотно-дремучую бесконечность. Их могут припомнить, создать очередную паутину смыслов, но скорее всего эта паутина будет образовываться по принципу пересказа сна. Все зависит от того, какой смысл придать восстанавливаемому смыслу.

Традиции истолкования снов опять предлагают весьма знакомые ориентации в поисках смысла исторических фактов. От наивного прогноза (“вши — к деньгам”, “раки — к драке”, “змеи — к разрыву со старыми друзьями”) — до противоположного, называющего себя научным, стремления установить то, что

произошло на самом деле, то есть выявить генезис и определить источники теперешнего болезненного состояния.

В таком контексте “традиции всех мертвых поколений” — это вечная, неотрывающаяся от традиций живых тень. В терминах марксистской парадигмы кошмар традиций — это кошмар господства недоступного для понимания над очевидным и понятным, господства отчужденного времени над временем настоящим. Современный идейный контекст позволяет расширить интерпретацию. Кошмар традиций — это темпоральное господство исторического бессознательного, плата за культурные приобретения, обратная сторона опыта. Безвозвратно ушедшая история сохраняет свои следы не только в виде мертвых свидетельств былой жизни — скелетов, руин, черепков, но и в виде снов, в которых нас нередко посещают знакомые и неизвестные покойники, невольно убеждая наше “дикарское сознание” в существовании загробной жизни истории, в том, что нынешнее есть одно из мгновений длящегося прошлого, в том, что история жива, в том, что она “тяготеет как кошмар” над дремлющими умами.

Историческое сознание — своеобразная форма саморефлексии, историческая интерпретация — “толкования сновидений”, попытка выявить природу кошмара и избавиться от него. Но, как справедливо утверждают психоаналитики, самоанализ невозможен, поэтому в своем историческом познании мы, изобретая прошлое заново, только генерируем новые кошмары, которым несть числа. Оживающее прошлое будто бы осознанно сопротивляется нашим попыткам заглянуть в него, как будто бы все мертвые поколения устроили заговор против поколений живых. Не заговор молчания, а заговор бесчисленного списка смыслов, которые мы придаем открываемым и перекрываетым фактам. Он превращает историю в историю ускользающих смыслов, неподвластных для раз и навсегда однозначно-конечного понимания, господствующих над нами, владеющих нами. Мы — слуги прошлого не потому, что оно нас творит, а потому, что мы сами его творим. И тут следует добавить то главное, что заставляет, кажется, вздохнуть с облегчением, после столь безутешной картины наших отношений с прошлым.

Если вопрос об истинности реконструкций решается в настоящем, то опора на мысль может быть найдена в отсутствии мысли, в зиянии, пустоте, в катастрофе. Только археология знает такие начала. Эта молодая наука уже хранит бесчисленный список свидетельств о смерти, бесчисленный список пустот, hiatusов и катастроф. И дело только в том, чтобы отыскать самую важнейшую из пустот, самую дырявую преемственность.



## 2. Сны Европы

Империя, рухнувшая за каких-то пару лет, любила находить свои исторические корни далеко не на всех пространствах той  $\frac{1}{6}$  части суши, которую она занимала. “Корни” никогда не искали в областях вечной мерзлоты, в Сибири, на Дальнем Востоке. Это, очевидно, легкообъяснимо. Чуть сложнее понять то, почему “корни”, и государственные, и этногенетические, почти никогда не пытались открыть в лесной зоне Восточной Европы. И дело здесь не только в том, что Средняя полоса и Русский Север оказывались абсолютно средними и заурядными на фоне сочной средиземноморской и западноевропейской истории последних тысячелетий. Хотя последний момент, конечно же, годится для объяснения популярности официальных этногенетических доктрин, удревняющих русско-славянское прошлое за счет зачисления в его *patrimonium* множества “исторических” народов Северного Причерноморья. Но это еще не все, это, так сказать, только лишь видимая часть проблемы. Ее невидимая часть может оказаться неожиданно значительной, если задаться следующими вопросами. Почему именно Европейская Скифия оказалась столь желанным славяно-русским прототипом? Почему им не стало героическое прошлое саков Средней Азии? Урартийцев Закавказья? Почему именно “скифы” оказались “своими” (причем, следует заметить, сарматы таковыми не стали)? Что такого Великого отыскали в бесписьменном скифском прошлом, что могло стать объектом этно-государственного самолюбования?

Да ничего такого в скифской истории нет, чтобы вызвать рациональное желание породниться с ней. Вряд ли тут уместно апеллировать к западной письменной традиции, веками называющей Скифией пространства Восточной Европы, а скифами — ее жителей. Скорее у этой внешней традиции те же источники, что и у традиции внутренней. Обе традиции скорее нечто подразумевают под скифами и Скифией, нежели утверждают напрямую. Незнакомое узнается через знакомое, а такое знакомое, как Скифия, оказывается, вероятно, каким-то предельным именем с предельно емким планом содержания, синонимом чего-то, что было, есть и будет свойственно тому, что иногда называлось Сарматией, Готией, Русью, Татарией, Московской, Российской империей или Советским Союзом. Скифии, вероятно, присуща некая скифскость, некая черта, определяющая темперамент самых разных по происхождению культур, оказавшихся в прокрустовом ложе ее безграничных пределов.

В Скифии впервые Западный мир обнаружил трагически-иррациональную судьбу западников-интеллигентов Анахарсиса и Скила. Но если второй из них

принял мученическую смерть, достойную царя-диссидента, то первый стал своеобразным предтечей толстовщины. Принесший в Скифию чуждые ей обряды и за это поплатившийся, в античном мире Анахарсис выступил в облике носителя исконно-скифской простоты и мудрости. Анахарсис — одновременно и то, и это, и в этом не увидели противоречия. Победитель персов — Иданфирс показывает, что цена военной победы может быть столь же бесконечной, как сам путь армии Дария по бескрайней степи. Цена победы Иданфирса сверхъестественна, его опыт навсегда останется запредельно-книжным для Запада, но не для Скифии. В будущем она пожертвует и “могилами предков”, чего не сделал Иданфирс, устроив “пожар нетерпеливому герою”, и позволит одной из армий Запада перейти Танаис и добраться до самой Волги.

Гораздо более интересные моменты открываются в портрете Скифии, если перейти от прямых смысловых сопоставлений и аналогий к анализу временной динамики оценок скифскости, даваемых античными авторами. Если на оси абсцисс разместить временную шкалу, а на оси ординат — количество оценок (от нуля и выше — положительные оценки, от нуля вниз — отрицательные оценки), то откроется весьма любопытная картинка\*.

Оценки, учитывая и лакуарность сведений письменных источников, и временную удаленность авторов от непосредственных событий, распределились пиками. Максимальное количество положительных оценок образовало два пика. Один пришелся на конец VI — начало V века, второй — на середину II века до н.э. Интересно не то, что второй пик вообще существует для времени, когда Скифии практически уже не существовало, любопытно другое — отрицательные оценки оказались совершенно симметричны положительным.

Это уже не портрет. Это, скорее, модель. Она — несомненное свидетельство двух моментов. Первый. Скифия в глазах античного мира оказалась объектом сильных чувств, в которых слепая ненависть и слепая любовь слиты воедино. Второй. Подобные внешние оценки характеризуют сам объект как бимодальную структуру, которая сама “глядит в тебя и с ненавистью, и с любовью”. **Бимодальными** в синергетике называют структуры, находящиеся при одних и тех же значениях параметров одновременно в двух разных состояниях (Евин 1993: 17), а потому находящиеся в предельно неустойчивом, неравновесном состоянии, структуры, постоянно балансирующие у края

\* Задача такого несложного контент-анализа по силам даже школьнику, ее и выполнила в своей курсовой работе учащаяся Кишиневского лицея №2 Маша Лоскутова.





пропасти, лишённые внутренней опоры, структуры, имманентно содержащие в себе катастрофу. Не стоит подтверждать этот вывод всем известным фактом катастрофической гибели Великой Скифии в конце IV века. Этой судьбы не миновала ни одна из известных ныне археологических культур. Дело не в гибели, дело в возможности существования культуры с таким генетически-катастрофическим потенциалом.

Бимодальность — это и есть, вероятно, искомая скифскость. Есть и другое понятие — *амбивалентность*, используемое в очень близком смысле А.М.Эткиндром при описании русской культуры “Серебряного века”. Объект, порождающий предельные чувства, где сходятся Эрос и Танатос, где умирает жизнь и воскресает смерть, где ни то, ни это, и в этом не видят противоречия. Серебряный век русской культуры — письменная эпоха саморефлексии, не случайно опознавшая себя и в “Скифах” А.Блока, и в “Трагедиях материальной культуры” М.Волошина.

Эсхатологизм, мессианство, обнаруженные Бердяевым и в России, и в советской цивилизации — это те самые особенности, которые тоже могут быть названы некой скифскостью. Они уверенно подводят к ее определению. В Скифии все всегда не просто так, а со смыслом; все не по-человечески, но и не по-своему; здесь “свое” претендует на всеобщее, а всеобщее дохнет и чахнет. Скифия завораживает, как непредсказуемое движение змеи, она — почва для сильных чувств и бесконечных ассоциаций. Это не черта, это — черты, банальные, истрепанные, очередная попытка пересказа про ту, которую “*аршином общим не измерить*”, про “*убогую и обильную*”, “*бессильную и всесильную*”, но не Россию, а Скифию.

Структура-катастрофа не имеет размеров, ее глубина в бездонности, ее перспектива — в непредсказуемости. Ее модус наследия в повторяемости температуров, а не в трансляции знаний и опыта.

Структура-катастрофа — вечный подросток, вызывающий у детей и стариков подсознательную угрозу собственной безопасности. Даже тогда, когда этот подросток пытается быть прилежным учеником, потому что совершенно неясно, чему он начнет учиться. Смешная аллюзия: возраст Анахарсиса нигде не указан в источниках, но в западноевропейской литературе Нового времени Анахарсис оказывается подростком (“Путешествия юного Анахарсиса” Бартелеми). “*Героем этого романа был юный скиф, посещающий мудрецов Греции. За юным героем вставала юная нация, вступающая на путь европейского просвещения... Позже Пушкин подхватит этот образ, создавая в стихотворении «К вельможе» обобщенный тип русского путешественника в Европе XVIII века:*

*...И скромно ты внимал*

*За чашей медленной афею иль деисту,*

*Как любопытный скиф афинскому софисту”*

(Лотман 1987: 22-23).

Структура-катастрофа — вечный подросток и вечный ученик. Древняя Русь никогда не была древней по-настоящему, как Рим или Афины. Сама Скифия, благодаря теперешнему представлению об ее хронологии, выступает в облике минимум трех слабо связанных друг с другом Скифий, уместающихся в интервале от начала VII века до н.э. до рубежа эр. Все, что возникает в Скифии, обречено на молодость, ученичество, подростковые гримасы и прыщи.

У структуры-катастрофы нет пределов свободы, а потому нет и свободы. Русская воля — ассоциируется с полем, с “далью степною”, которая широка, а не с библиотекой, книжным переплетом или университетской кафедрой. Воля — это возможность вдохнуть неприятельское войско, оставаясь самим в “центре циклона”, это способность стать самим циклоном.

Истина в Скифии — это русская правда, которая враг всякой истины, опирающейся на закон и достоверность. А если эту правду называют истиной, то она столь же катастрофична и непредсказуемо бесполезна для всякого, кто пытается увидеть в ней основание для покоя. Истины в Скифии “*только на мгновенье вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве*” (Шестов 1994: 5).

В Скифии царит не закон, а сила. С.Е.Эрлих убедительно продемонстрировал доминирование архетипа “силы” над архетипом “знания” в русской истории, и, экстраполируя его наблюдения на все обозримые временные просторы Скифии, мы не отыщем в них ни одного героя-законодателя, подобного Соломону, Соломону или Тарквинию. Напротив, в памяти сразу всплывает геродотов новелла о судьбе Скила, о пожаре его ольвийского дворца, пожаре, вызванном ударом молнии — т.е. символическим предупреждением “воинов” о готовящемся наказании за преступление знания против силы.

Структура-катастрофа обладает странной формой. Она пульсирует на Востоке, питаясь все новыми источниками катастрофизма, и почти неизменна на Западе. В оппозиции воле, силе и правде Запад выстроил стену свободы, закона и истины. Именно в оппозиции. Поскольку и в свободе, и в истине, и в законе видится все то же катастрофическое начало, а точнее — Первоначало-реакция. Эти три категории, являющиеся сущностными характеристиками западного мира, есть некий след пережитого Апокалипсиса, либо его ожидание. Мысль о свободе не воз-



никнет вне ужаса беспредельного угнетения, закон и истина, восходящие разными путями к идее Начала, не способны появиться на свет без сокрушительной гибели или мучительного рождения. “Мы можем, пожалуй, чувствовать, что существо Запада мы мыслим в первую очередь как раз из того, что говорится в этом раннем изречении”, — писал Хайдеггер по поводу все того же высказывания Анаксимандра о началах рождения и гибели (Хайдеггер 1991: 31).

К началам приковано внимание Мишеля Фуко. Он пишет: “Последняя черта, характеризующая одновременно и способ бытия человека, и обращаемое на него размышление, — это отношение к первоначалу” (Фуко 1994: 350). Первоначало у Фуко теснейшим образом связано с катастрофой: “Порядок природы до всяких катастроф мыслился в виде таблицы, на которой все живые существа примыкали друг к другу в столь тесном и столь длинном ряду, что между звеньями этой цепи сдвиги не выходили из рамок почти абсолютного «подобия»” (там же). Но если Мишель Фуко, рассуждая в самом общем плане о Первоначалах языка и мышления, утверждает, что “хрупкая поверхность первоначального, которая вмещает наше существование, никогда его не оставляя (даже особенно в момент смерти, где она, напротив, как бы выставляется напоказ), не есть непосредственность некоего первоначала” (351), то мы, рассматривая более узкий аспект проблемы, вправе поразмыслить о некоем непосредственном первоначальном западного генотипа.

М.К.Петров предпочитал говорить не о европейском генотипе, а о типе “европейского социального кодирования” или о “критском ключе”. “...С самого начала, с возникновения европейского кодирования в европейском очаге культуры постоянно присутствовали нестандартные социально значимые ситуации той или иной формы, в которых чистая репродукция, программа, бесконечный повтор либо вообще невозможны (научная деятельность, например), либо опасны. Европейская социальность первой санкционировала отклонение от нормы как таковой, сделала социально значимыми такие понятия, как «талант», «уникальность», «оригинальность», «автор», «плагиат» и т. п. Она и сегодня, похоже, остается единственной социальностью, где эти понятия что-то значат и не всегда отрицательны по значению. В Индии, например, как и в Китае, «обвинить» человека в самобытности, оригинальности, неповторимости, в отходе от штампов и устоявшихся образцов — значит и теперь в подавляющем большинстве случаев оскорбить человека” (Петров 1991: 147).

Уникальность европейского типа кодирования, по Петрову, в том, что он представляет собой единственную в истории попытку существования знания, культуры и цивилизации не на звеньях непрерывной традиции, а на фундаменте универсальных начал, позво-

ляющих совмещать профессии, занятия, быстро вникать в суть ситуаций. Начала выступают неким свернувшимся типом знания, который разворачивается всякий раз заново в нужном направлении, создавая новые начала. Петров убедительно доказывает, что подобный тип кодирования знания, породивший феномен личности, не являлся магистральным путем развития всемирной истории, а стал лишь случайностью, возникшей в гомеровское время и вызванной факторами внешнего, катастрофического происхождения. М.К.Петров пишет: “Эта закрытость внутренних путей к «началу» вынуждает принять тезис о внешнем, силой навязанном характере европейского «начала», о движении в европейское социальное кодирование как о движении вынужденном, когда не социальность идет победным шагом к новому и высшему этапу развития, а отчаянно сопротивляющаяся социальность ведет совсем не туда, куда бы ей хотелось: не в традиционную развитость, куда она естественно устремляется под давлением семейного трансляционного контакта поколений и межсемейных контактов обмена, а в прямо противоположном «попятном» направлении к неразвитости, нерасчлененности профессий, к дикости доразвитого состояния, к катастрофе — началу традиционного движения в развитость” (Петров 1991: 157).

М.К.Петров попытался открыть эти внешние причины, противостоящие традиционному типу кодирования как нечто чуждое, постоянно-действующее и инертное, а вместе с тем подобное “джинну, вырвавшемуся из бутылки” между XIV и VIII вв. до н.э.

Внешними такие анонимно-описанные причины оказались для цивилизации Крита, и именно здесь, по мнению Петрова, они обрели индивидуальный характер в неразрывном облике пиратства — земельной общины и государства (Петров 1995: 208). Именно это единство, заставляющее бежать, “чтобы остаться на месте”, порождало общество, в котором граждане выживают не за счет специализированных знаний, передаваемых по наследству, а на основе навыков — пиратства, земледелия и гражданского управления. Внешний фактор — непрерывные пиратские набеги породили структуру, в которой само пиратство стало ответной мерой борьбы земледельца по отношению к пирату. “...Эсхатологические моменты, без которых у нас не было бы ни сильных чувств, ни творчества, ни поэзии, ни науки, восходят, надо полагать, к тому «медному» психологическому напряжению, которое неизбежно возникало при высоких значениях вероятности нападения и было в общем-то ожиданием конца света: дня перехода в Аид или, того хуже, «дня рабства», когда, в терминах плача Андромахи, придется «непотребную делать работу, для господина стараясь свирепого»” (Петров 1995: 221-222).





Трудно оценить сейчас, насколько определяющими оказались указанные Петровым факторы генерирования европейского социокода, типа знания, основанного на универсалиях, началах, насколько катастрофичными являлись они. Но нельзя не отметить, что именно для этого времени письменная история фиксирует первые апокалиптические труды, в которых ужасная угроза идет не отовсюду, как угроза пиратского нападения, а только с севера.

Библейские Гог и Магог VIII века до н.э., которые должны были явиться “*в последние времена*” с севера, являются важной персонифицированной опасностью, которую уже в эллинистическое время соотносили со скифами, а в средневековую эпоху — с русскими (Гог — князь “*Роша*”) и монголо-татарами (Аверинцев 1991: 307). Но и сами мифические Гог и Магог вписаны в книгу Бытия в общий контекст с народами Гомер (киммерийцы) и Ашкеназ (скифы), что усиливает общий ассоциативный облик грозящей катастрофы. Возможное упоминание киммерийцев или скифов под именем дальнего народа, пришедшего с края земли, у пророка Исаи (конец VIII в. до н.э.), скифов у пророков Иеремии, Цефании и Иезекииля, сам факт появления пророческой литературы практически синхронно выходу скифов на историческую арену невольно заставляют именно в скифах видеть фундаментальную по своим чертам угрозу всему тогдашнему миру.

Эта угроза была насколько реальна (сокрушение Урарту, Ассирии, Мидии, разгром культурных общностей Центральной Европы, Северных Балкан, вплоть до Адриатики), настолько и фантастична. Ведь угроза катастрофы шла с севера, с территорий, которые по самой своей природе были близки холодному и подземному Аиду. Но греческая традиция, кажется, не оставила следов именно такой пророчески-эсхатологической картины для описания этого времени. Все ее сведения о скифах носят уже более-менее ученый характер. В греческой мифологии трудно отыскать сюжеты относительно недавнего апокалипсиса, сопоставимого с библейскими эсхатологическими мифами не только в смысле содержания, но и эпохальности. За одним вероятным исключением. Можно допустить еретическую мысль о том, что та колоссальная война Запада и Востока, которая предстала в развернутом виде в Илиаде, и есть параллельный сугубо греческий сюжет на ту же библейско-пророческую тему, но выхолощенный наследниками-рационалистами до эпического сказания. Слепота Гомера может быть намеком именно на то, что “автор” Илиады не только повествует о былом, но и предсказывает будущее. Слепота — неперменный атрибут пророка, предсказателя. Может быть, гомеровская Троя — это нечто типологически близкое хтонической стране Рош,

стране не обязательно скифской, а скорее вовсе не скифской, но стране — символу некоего вселенского зла, подземного ужаса. Разрушение Трои — уже катастрофа, а то, что Троя все-таки сопоставима с холодной страной из мира теней, может отчасти объясняться и способом проникновения в нее. Хитроумный Одиссей — большой мастер по путешествиям в загробный мир — проникает с сотоварищи за стены, как известно, спрятавшись в тело деревянного коня. Стоит ли особенно подробно аргументировать тот факт, что именно при помощи чучела коня (или непосредственно в нем) многочисленные герои — от русских народных сказок до Шах-Наме — проникают на тот свет?

События конца VIII — начала VII века до н.э. открыли миру множество новых народов, среди которых и этруски, и энепы, и сигины, и фракийцы. Ранняя судьба многих из них увязывалась античными авторами именно с катастрофическими событиями Троянской войны. Их археологическая идентификация, вопреки существующим взглядам, надежна только начиная с VII века, не раньше. С другой стороны, на глазах происходит десакрализация проблематики об историческом прототипе троянского цикла, омоложение возможной его датировки. Все это в определенной мере позволяет найти место и для этой гипотезы.

Северные побережья Понта выступают областью загробной и в путешествии аргонавтов (Ю.В.Андреев). Группа молодежи-инициантов устремляется сюда, преодолевая положенные в таких случаях сложности (самые типичные — Симплегады). И несмотря на то, что географический Аид должен был находиться где-то на Западе, аргонавты, прежде чем оказаться в Адриатике, всеми силами устремляются в Понт. Вероятно, хрестоматийный Аид не так страшен, как реальный — у берегов Колхиды.

Скифия — это не просто страна-катастрофа. Это страна-погибель. “*Закатилось солнце, и покрылись тьмою все пути, а судно наше достигло пределов глубокого Океана. Там народ и город людей киммерийских, окутанные мглой и тучами; и никогда сияющее солнце не заглядывает к ним своими лучами — ни тогда, когда восходит на звездное небо, ни тогда, когда с неба склоняется назад к земле, но непроглядная ночь распростерта над жалкими смертными*” (Гомер, Илиада, XI,12-19). У Эсхила — “*безлюдная Скифия, страна-пустыня*”, “*край земли*”. Геродот почти прервал этот скифский триллер, его ужасы о Скифии, несмотря на некоторые преувеличения, напоминают научный отчет этнографа. Но традиция носит как бы пульсирующий характер. Значительно позднее у Вергилия вновь встречаются знакомые гомеровские пассажи: “*Там Солнце никогда не рассеивает сумрачные тени, стремится ли оно достичь на конях вершины неба, или*



купают колесницу, спускаясь в красные воды Океана” (Георг. III, 375-379). Или у Овидия: “Есть местность на отдаленнейших берегах ледяной Скифии, печальная почва, не дающая всходов земля, без плодов и без деревьев; там обитают бездеятельный Мороз, Бледность, Дрожь и худой Голод” (Овидий, Метаморфозы, VIII, 787-791); “Она, пролетя по воздуху на данной ей колеснице, спустилась в Скифию и на вершине суровой горы (ее называют Кавказом) освободила от ярма шеи драконов и увидела богиню Голода, выдерживающую когтями и зубами редкую траву на каменистом поле” (Овидий, Метаморфозы, VIII, 796-800).

Ни близкая Скифии Фракия, ни далекая страна Гипербореев, ни бескрайняя Персия никогда не удостаивались подобных поэтизированных форм ужаса. Постоянный, перманентный ужас, нависающий, как ледяная глыба, над комфортным средиземноморским миром, ужас, способный превратиться в реальность в любой миг, но ставший реальностью очередной раз только спустя века — в эпоху Великого переселения народов.

Катастрофа VIII-VII вв., уничтожившая старые царства Средиземноморья, оказалась и катастрофой рождающей. Из сумрака постмикенского регресса выбирается совершенно иная, уже европейская Греция, на авансцену выдвигаются новые народы — скифы, персы, фракийцы, этруски. Возник новый мир — мир европейского искусства, литературы, философии. Именно этот мир оказался столь близок теперешней цивилизации с ее декларируемыми ценностями свободы, истины и закона.

Но в той же мере, в какой незыблемой истине противостоят зыбкие сновидения, в той же мере Скифия оказывается ночным кошмаром Запада, страной-сном — географическим антимиром. Тот же Овидий в тех же “Метаморфозах” писал: “Есть недалеко от киммерийцев обширная пещера — поляя гора, это — подземное жилище ленивого Сна. Туда никогда не может войти своими лучами Феб — ни при восходе, ни в середине пути, ни при закате. Земля испаряет смешанные с туманом облака, [стоит] полумрак сумеречного дня. Там незасыпающая птица с зрешком [на голове] не призывает Аврору, и не нарушают тишины своим голосом ни потревоженные собаки, ни более чуткий гусь. [Там] не издают звука ни дикие звери, ни скот, ни ветви, которые колышутся от дуновения [ветра], ни человеческий голос. [Там] обитает глухой покой. Но из глубины горы исходит ручей с летейской водой, в котором волна с тихим журчанием шуршит камешками и навеивает сны. Перед дверьми пещеры в изобилии цветут маки и бесчисленные травы, из сока которых росистая ночь изготавливает снотворный туман и разбрызгивает его по затененным землям. И дверь не издаст скрипа вращением петель: во всем доме нет ни

одной двери, нет на пороге стражи. Посреди эбенового зала находится высокая пуховая кровать однотонной расцветки, покрытая темным покрывалом, на ней возлежит сам бог, расслабив в истоме свои члены. Вокруг него здесь и там лежат бесплотные сновидения, подражающие различным образам. Сновидений столько, сколько бывает колосьев в жатву, сколько листьев в лесу и песчинок, выброшенных на морской берег” (XI, 592-615). Идиллическая картинка, если не учитывать, что описывается самый настоящий Аид, а ручей с летейской водой — мифическая река забвения Лета, протекающая в царстве мертвых.

И тогда “бог, расслабивший в истоме свои члены”, может обрести совершенно новый облик. Сон и смерть всегда близки в атавистически-анимистском сознании. Но страшный сон — это почти что реальное воплощение пророческого кода, предсказания. Сон рождает оценку будущего, и только в этом его подспудный смысл. И когда пересказывается страшный сон, то, следуя “извращенному логическому пути”, согласно которому “сны всегда говорят противное” (Тэйлор 1989: 98), наивное сознание убеждает себя таким образом в возможности ожидания именно светлой перспективы. Но психоанализ убежден в обратном. “Его” сны — это всегда ретросказания. Сон-кошмар — есть некий след реальной травмы. И когда пересказывается страшный сон, мы вправе подозревать о существовании не менее страшных фактов.

Величайший эсхатологический испуг — точно “родовая травма” — навсегда запечатлелся в облике рождающегося Запада, рождающегося вместе с первыми пророчествами о вселенской гибели. Позднеиудейская традиция объединяла эти эсхатологические мифы в понятие “родовых мук” мессианского времени (Аверинцев 1991: 307), и последующее христианство, совпавшее в своих основных границах с западным миром, усвоило эту простую истину о стране-кошмаре, об Империи Зла. И великое переселение народов, начавшееся из Скифии в конце IV века, легло уже на готовую почву ожидания конца Света. Тогда, в конце IV века, после длительных “скифских войн” Рима и германцев, когда “царские скифы” — готы, подгоняемые гуннами, устремились через Дунай, произошло не просто банальное рождение галло-римско-германского христианского Запада. Пасторальный симбиоз варварства и цивилизации времен Теодориха Великого не привел к освобождению от кошмара. Напротив, Великое переселение народов навсегда закрепило этот эсхатологический испуг, превратив внеисторическую картину Страшного суда во всегда возможную историзированную перспективу “Заката Европы”. И с этого повторного витка европейской истории опять зарождалась все та же амбивалент-





ность в отношении к скифскому Востоку. На смену парадигмальной, сугубо логической зависимости от страны “Бича Божьего” приходила зависимость генетическая. Скифия становилась одной из прародин Запада. “Скифским” или же “гетским” происхождением начинают бахвалиться первые династии западноевропейских королевств с не меньшим пафосом, чем позднее кровью римских или византийских императоров. Эта амбивалентность контрастно подчеркнута Ле Гоффом: “Святой Амвросий видел в варварах бесчеловечных врагов и призывал христиан защищать с оружием в руках *«отечество от варварского нашествия»*. Епископ Синезий Киренейский называл всех завоевателей скифами и приводил строки из *«Илиады»*, где Гомер советует *«изгнать проклятых псов, что спущены Судьбой»*... Другие тексты звучат, однако, в иной тональности” (Ле Гофф 1992: 14). Иная тональность заключалась в сочувствии варварам, в повествовании многочисленных случаев поиска именно у варваров убежища (Ле Гофф 1992: 14-23). Аутентичное христианство раскрывало объятия скифскости, несущей навстречу теоретической парадигме эмпирическую правду жизни, более удобную структуру для превращения христианской гипотезы в вынужденную, но приемлемую аскезу. И по мере того, как варварская Европа из века в век превращалась в мир европейской цивилизации, в мир величественных Империй эпохи классицизма, каждая из которых искала подобия с античностью, кровавое лоно Скифии все более приобретало облик тревожного напоминания о началах. Скифия окончательно становилась своеобразным пороговым смыслом Европы, географическим и семантическим Первоначалом, которое скорее воспринимается в облике некоего *Memento mori* Западного мира. Готы, гунны, славяне, авары, венгры, Русь первых князей-викингов, татары, Россия времен Александра I и Николая I, Советский Союз и теперешнее новорусское СНГ — все они оказываются чем-то большим, чем просто варварами, чем-то, что никогда не может рассчитывать на расположение Запада. Родовая травма — есть родовая травма. Все они для Запада — скорее персонажи потустороннего мира, с которыми бессмысленно вести диалог по правилам живых, а точнее — вообще по правилам.

“«Что это за страна — Россия? Очень большая, не правда ли?» — «Да, она большая, и, кроме того <...> Видите ли, — пришло мне в голову, — людей испортило чтение карт. Там все плоско и ровно, и, когда нанесены четыре стороны света, людям кажется, что все уже сделано. Но ведь страна — не атлас. В ней есть горы и низины. Она должна упираться во что-то вверху и внизу». — «Гм... — задумался мой друг. — Вы правы. Но с чем же может граничить Россия с этих двух сторон?»

<...> *«Может быть — с Богом?» — «Да, — подтвердил я, — с Богом». — «Так, — понимающе кивнул мой друг. Но потом им овладело некоторое сомнение. — Разве Бог — страна?»»* (Рильке 1971: 395).

Интересная описка Рильке. Россия граничит с Богом не на Западе, а где-то там, вверху или внизу, “с этих двух сторон”. Что же тогда Россия, находящаяся и ниже Бога, и опирающаяся на него ногами одновременно? Что же тогда Россия-Скифия для Запада? “Запад для нас почти никогда не граничил с Богом, и это тем вернее, чем безусловнее была преданность обретенным там святыням”, — комментирует мысль Рильке Инна Войцкая (Войцкая 1996: 301).

Россия-Скифия — это и смерть, и сон, и пустота-небытие, поистине и Предел, и Первоначало.

Смерть-сон и пустота-небытие — такой же объект бессознательной опасности, как и бессознательного искушения для инициации, перехода в новое состояние через катабазис. Опыт сна и последующего пробуждения — это вечная сюрреалистическая попытка освобождения. У Ницше:

*“Глубокий сон сморил меня, —  
Из сна теперь очнулась я:  
Мир — так глубок,  
Как день помыслить бы не смог”.*

И потусторонний опыт аргонавтов, прошедших инициацию в Скифии, окунувшихся в смерть и вышедших из нее, оказался маниакальной зависимостью Запада от Скифии. История знает несколько грандиозных авантур Запада по отношению к Скифии, не имеющих никаких рациональных объяснений, кроме одного — сомнамбулически-бессознательного стремления покончить раз и навсегда с источником собственного страха, с эсхатологической “традицией всех мертвых поколений, тяготеющей, как кошмар, над умами живых”. И поход восточного деспота Дария, направленный на Скифию с Запада, и поход Зопириона, и “освободительная миссия” Наполеона, и Крымская война, и фашистская агрессия — все они не имеют ни единого шанса быть обоснованными какими-либо рациональными стратегическими задачами. Сейчас этот иррационализм особенно красноречив в “миротворческом” продвижении НАТО на Восток. Но эдипов опыт Запада всякий раз завершается одним и тем же — пророческой слепотой.

Данилевский в свое время обиделся за Россию, удрученный безразличием общественного мнения Запада к оккупации Пруссией Шлезвига и Гольштейна, а с другой стороны, благородным протестом того же общественного мнения Запада по отношению к “освободительной” политике России на Балканах. Чего тут обижаться? Даже основатели Интернационала не смогли перебороть своей ненависти к населению этой территории, которая и ниже Бога, и выше Бога.



Скифия для Запада всегда будет любимой только тогда, когда она мазохистски уничтожает самое себя, превращая это самоуничтожение в захватывающий аттракцион — комнату страха, которую всегда легко покинуть, в жуткий триллер, который всегда легко прервать и переключить телевизор на мыльную оперу. Аид, кончающий жизнь самоубийством, — это полигон, освобождающий от необходимости повторять инициацию аргонатов. Быть зрителем гораздо интереснее и безопаснее. Аид, кончающий жизнь самоубийством — это несбывшаяся Скифия Анахарсиса (о котором, как известно, в самой Скифии никто ничего не знал), это растерянная Россия Достоевского (которого в России любят особенно потому, что никого больше из русских писателей так не любят на Западе), это разгулаженная родина Солженицина (который на Западе сумел стать ровень Достоевскому, а на родине обгоняет славу Анахарсиса).

Но зависимость Запада остается. Зависимость от пустоты. Исчезнуть может Россия, Советский Союз, но не Скифия, не сама пустота и страшный сон. И

Запад бессознательно уже творит и будет продолжать творить наяву сценарий ночного ужаса, провоцируя вакантную пустоту заполнить самое себя именно тем, что диктуется Мировой конъюнктурой кошмаров. И поэтому Запад никогда не лишится своего смысла, и у него, подобно гениальному русофобу маркизу де Кюстину, всегда будет повод нравоучительно и пронищательно заметить: *“Нужно жить в этой пустыне, в этой тюрьме без отдыха, ...чтобы почувствовать всю свободу, предоставленную народам в других странах Европы, каков бы ни был принятый там образ правления”* (Кюстин 1990: 254-255).

Запад обречен жить в невротическом ожидании Апокалипсиса, и фанерный Титаник, неубедительно потопленный голливудскими мастерами, все-таки никогда не составит конкуренции некроромантическому инстинкту опять и опять повторять подвиг аргонатов. *“Последние предупреждения Ираку”* — это первые приготовления к новому триллеру, который, *“по роковой задолженности”*, может уже и не завершиться обнадеживающим хэппи-эндом.

### 3. Пустота изнутри.

#### “Великая Скуфь” как родовая травма России

Есть одно любопытное противоречие в тексте Повести Временных лет. “Великая Скуфь” в ней упомянута дважды.

Первый раз в недатированной части это понятие распространяется как будто только на тиверцев и улочей: *“а улочи и тиверцы седяху бо по Днестру, приседяху к Дунаеву. Бе множество их; седяху бо по Днестру оли до моря, и суть гради их и до сего дне, да то ся зваху от грекъ Великая Скуфь”* (ПВЛ 1996: 10). Но в длинном списке славянских племен тиверцы и улочей отмечены последними. Поэтому у исследователей возникает естественное подозрение в том, что летопись под Великой Скуфью понимает все восточно-славянские племена, а не только тиверцев и улочей.

Второй раз под понятием “Великая Скуфь” вроде бы уже выступает вся тогдашняя Русь. В 907 году, когда *“иде Олег на Греки”*, он *“ноя же множество варяг, и словень, и чудь, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и северо, и вятичи, и хорваты, и дулебы, и тиверци, яже суть толковины: си вси звахуться от грекъ Великая Скуфь”* (ПВЛ 1996: 16). Но тот факт, что “Великая Скуфь” употребляется сразу после упоминания тиверцев и улочей, заставляет специалистов усомниться в обширности используемого понятия и подозревать его более узкий тиверско-улочский смысл.

Противоречие весьма любопытное. Особенно если вспомнить очень сходное из истории всамделишной Скифии. Почва для разногласий скифологов возникла

при оценке масштабов Скифии времен Атея. То ли это исключительно Придунайская Скифия, где завязался основной военно-политический конфликт Скифии и Македонии, то ли это более грандиозное формирование, охватывающее всю Европейскую Скифию — от Дуная до Кавказа.

Это противоречие в известной мере накладывается на весьма странную информацию Геродота о так называемой старой Скифии, которая тоже *“приседяху к Дунаеву”*. *“От Истра уже начинается собственная (старая) Скифия, обращенная к полудню и ветру Ноту до города, называемого Каркинитидою”*, — пишет Геродот (IV.99). Но здесь проступает уже не пространственный, а временной диссонанс Скифий: Старой — Придунайской и остальной. Этот диссонанс тем более удивителен, что приходит в противоречие с исторической версией Геродота о приходе скифов из Азии, где и должна была, по идее, находиться старая Скифия. В определенной мере свидетельство Геродота до недавнего времени совершенно противоречило и археологическим данным, в соответствии с которыми археологически древнейшая Скифия локализуется на Северном Кавказе. Но и последние открытия в низовьях Дуная, в Добрудже, скифских древностей (могильник Чилик-Дере) выявили погребения, в лучшем случае синхронные северо-кавказским (т.н. келермесским), но отнюдь не более древние. И здесь, на Дунае-Истре, Скифия тоже началась где-то в первой четверти VII века до н.э.





Начало Скифии более чем эсхатологично. *“Скифы заняли страну, уже лишенную населения”* (Геродот IV, 11). Но этому, как известно, предшествовала печальная история о гибели киммерийских царей, не захотевших бежать со своим народом. В этой истории открывается совершенно иной, вневременной пласт событий. Ибо то решение, которое принимают киммерийские цари, усиливает до бесконечности тот пласт загробных ассоциаций, который возникает при всяком очередном упоминании имени киммерийцев. *“...Цари предпочли лечь мертвыми в родной земле и не бежать вместе с народом... Решив таким образом, цари разделились на две части, равные по численности, и стали драться между собою. Всех царей, перебитых друг другом, киммерийский народ похоронил у реки Тираса...”* (Геродот IV, 11). Киммерийские цари при появлении внешней опасности ведут себя абсурдно, но точно так же, как и воины, выросшие из зубов дракона в мифе об Аргонавтах. То же самое совершают воины в Вальгалле. Они *“каждое утро в боевом порядке выезжают на равнину Одина и бьются друг с другом, пока жребий не наметит жертв, как и в земных сражениях”* (Тэйлор 1989: 293).

Таким образом, оказывается, что скифы не просто занимают страну, лишенную населения, они занимают страну, лишенную истории, ибо история с киммерийцами — это досадное, но вполне закономерное приключение для страны, где *“Солнце никогда не рассеивает сумрачные тени”*.

Старая Скифия осталась без предыстории. Все, на чем она покоится, — пустыня и смерть.

В чем же дело? Что заставило Геродота начать отсчет исторической Скифии с северных берегов Нижнего Дуная? Отчего киммерийские цари кончают свою потустороннюю жизнь самоубийством на соседних берегах Тираса-Днестра? Почему “Великая Скуфь” Повести Временных Лет возникает тогда, когда летописец подходит в своем описании славянских племен ко все тем же дунайским берегам?

Для большинства античных авторов Скифия действительно начиналась с северных берегов Нижнего Дуная. С другой стороны, для самой Скифии именно здесь она практически всегда заканчивалась. Немногочисленные примеры прорыва за Дунай еще в большей мере подтверждают правило. Они оказывались временными, непродолжительными. Даже возникшее в конце III в. до н.э. к югу от Дуная, в Добрудже, “Скифское царство” оказалось археологической невидимкой. Кроме монет с именами скифских правителей, археологи не находят прямых материальных свидетельств скифской идентичности. Дунай оказался основным пространственным рубежом Скифии, каковым не стали ни Днепр, ни Карпаты, ни горы Кавказа. И все известные пересечения этой водной

преграды в большей мере напоминают попытки прорыва за какую-то невидимую грань, которую никому не дано пересечь окончательно.

Катастрофический фундамент скифской истории, локализованный Геродотом в Нижнем Подунавье, заставляет присмотреться к этому региону повнимательней. Необходимо понять: почему пространственное определение скифскости всегда так тесно увязывается именно с этой областью? Почему географическая локализация в данном случае так жестко увязывается с семантическим определением?

Чтобы ответить на эти вопросы, следует рассмотреть историю этого странного региона в более широком хронологическом и геокультурном контексте.

Попытки такого хронологически- и пространственно-широкого подхода к истории региона уже существуют. Это попытки археологической реконструкции истории Карпато-Подунавья как специфической зоны культурных контактов (Дергачев 1990), как зоны контактов непосредственно Запада и Востока (Manzura, Savva, Bogataia 1995), как региона взаимного пограничья геокультурных констант — аттракторов, динамически видоизменяющих структуры археологических культур (Gukin, Manzura, Rabinovich, Tkachuk 1995). В последнем случае речь не идет об абсолютных константах, существующих чуть ли не вечно. По мере движения в прошлое от антитезы “запад-восток” было обрисовано несколько относительных культурных констант — центров, которые по мере обратного движения в настоящее, подключались друг к другу, растворялись друг в друге или же трансформировались в новые.

В значительной мере эти геокультурные аттракторы совпадают с “культурными мирами” М.Б.Щукина, за тем лишь исключением, что в их названии не столь очевидна зависимость от этнической специфики. Это следующие аттракторы: цивилизаторско-ойкуменический (Малая Азия, Южные Балканы), центрально-европейский, степной и лесной.

Само по себе определение таких культурных аттракторов еще ничего не означает. Оригинальность ситуации в том, что единственной областью возможного взаимного пересечения этих культурных миров — “генераторов” (Л.С.Клейн) европейской истории оказывается территория, ограниченная Карпатами, Днестром и течением Нижнего Дуная. Именно здесь, и только здесь, могли одновременно столкнуться степь, цивилизация, Центральная Европа и культуры лесной зоны. Причем столкнуться в своих основных силовых линиях. Очерченные географические пределы генерировали здесь те пороговые условия, которые не только создавали предпосылки для позитивного кросс-культурного диалога, но и закладывали фундаментальные противоречия между мирами.



Но это лишь повод для последующего объяснения, а не само объяснение. Динамическая структура отношений этих геокультурных аттракторов оказывается куда более любопытной.

Начало этой структуры намечается в эпоху раннего энеолита, когда на основе переднеазиатских, северо-балканских и отчасти центрально-европейских импульсов складывается трипольская цивилизация. Складывается оно более-менее постепенно. Исследователи уверенно находят исходные культурные прототипы формирования Триполья. Триполье по археологическим меркам достаточно быстро выходит за границы Карпато-Поднестровья и предстает в облике гигантской культурной интеграции — от Дуная до Днепра. Триполье оказывается огромным культурным массивом, который способен не только ретранслировать те или иные инновации, но и самостоятельно генерировать различного рода цивилизаторские идеи — в первую очередь в области металлообработки (И.В.Манзура).

Гомогенность трипольской цивилизации, ее культурное “одиночество” и одновременно “конструктивизм”, готовность к диалогам с другими культурными мирами — всегда искушали исследователей описать ее развитие как развитие некой суперструктуры. Вот как описывает И.В.Манзура траекторию Триполья в терминах синергетики: *“В развитии трипольской культуры можно отчетливо различить три основных этапа. Первый этап, креативно-деструктивный, характеризуется высокой динамичностью культурных процессов. Это время широкой территориальной экспансии, активного взаимодействия с окружающей культурной средой, что сказывается как на последней, так и на самой трипольской культуре. Именно в это время задаются те культурные аттракторы, которые сыграют решающую роль на заключительном этапе. Второй этап можно обозначить как консервативный. Это время постепенной эволюции культуры, относительно слабого взаимодействия с культурным окружением. Внедрение новых культурных компонентов выглядит достаточно изолированным и не затрагивает культурной системы в целом. Третий этап отличается ярко выраженными деструктивными тенденциями. Повышается интенсивность культурных процессов, наблюдается резкое оживление межсистемного диалога, быстро прогрессирует дробление некогда гомогенного культурного массива на мелкие территориальные образования, углубляются различия в направлении развития отдельных областей системы. Культура выходит из состояния внешней стабильности и моментально сменяется теми культурными единицами, на которые была нацелена ее креативная деятельность на первом этапе”* (Манзура 1996: 88).

Больше цивилизаторско-ойкуменический мир не

создаст здесь ни одной интеграции, сопоставимой по масштабам с Трипольем, но в рождении и гибели трипольской интеграции открываются весьма любопытные черты. Это — исходный конструктивизм, открытость, эволюционирующие в сторону самозамыкания и моментальной гибели. Причем гибели, в которой очень трудно отыскать непосредственного виновника-агрессора, хотя это и пытались делать неоднократно. Триполье развивается по классической схеме — от хаоса к порядку, от порядка к судорожным поискам внутреннего разнообразия, за которыми — саморазвал.

Но, как выясняется, это не магистральный путь культурного развития. Буквально зеркальной противоположностью этому типу культурной траектории оказывается следующий этап. Он сразу же начался с интеграции. Но интеграции, основанной на структурах и стандартах степного геокультурного аттрактора. Такой интеграцией оказалась так называемая ямная культура, которой удалось внедрить, наконец, степной фактор в кросс-культурный диалог. Но вряд ли это внедрение можно назвать диалогом. На первых этапах ямная интеграция выступила в качестве ментора, не признающего никаких диалогов. С этого момента, знаменующего собой начало эпохи бронзы, степные традиции станут стабильным источником дестабилизирующих процессов (А.О.Добролюбовский), средой, наиболее чувствительной к культурным перипетиям от Алтая до Дуная. С другой стороны, степные традиции в облике самых различных культурных образований станут определяющими для регионов к востоку от Карпат вплоть до самого конца эпохи бронзы. Но что особенно любопытно? Всякий раз культурные образования степного происхождения, будь то катакомбная или многоваликовая интеграция, демонстрируют один и тот же стиль поведения: исходную агрессивность и замкнутость, организованность и упорядоченность на начальном этапе — и последующую открытость, “оседание”, незаметное нисхождение до способности перенимать иные культурные стандарты и структуры.

С прекращением существования культуры многоваликовой керамики и с началом формирования на ее основе культуры сабатиновской (Manzura, Savva, Bogataya 1995: 39-45) начинается завершение этапа исключительно восточных приоритетов в культурном развитии “Великой Скуфи”. Конечно же, в последующие периоды степь продолжала оставаться наиболее деструктивным фактором культурных процессов, стабильно поставляя следующие друг за другом в сторону Подунавья вереницы культур. И хотя все они копировали на начальных этапах монолизм ямной интеграции, степному геокультурному аттрактору больше не удавалось сохранять позиции ментора, ему приходилось быстро приспосабливаться к





диалогу иных культурных миров.

Смена приоритетов на этот раз происходила постепенно, во многом сходно процессу становления Триполья. Начиная с эпохи железа в Нижнее Подунавье внедряются культурные группы центрально-европейского происхождения.

Утверждение новых стандартов, как и само физическое проникновение в регион их носителей, оказалось процессом поистине драматическим, включенным в напряженную конкуренцию с миром степи и миром цивилизаторско-ойкуменическим.

Завершающие импульсы гальштатизации региона, восходящие к областям Среднего Подунавья и породившие культуру исторических гетов, совпадают одновременно и с выходом скифов на историческую арену, и с очередным проникновением носителей цивилизаторско-ойкуменических традиций в облике греческих городов. Но воздействие последних уже не имело прежнего тотального влияния, оно было предельно избирательным, обретая то облик торговой конъюнктуры, то военных экспедиций. Античный мир становился искусителем варваров, аттрактором запретных и сладких плодов.

Первый виток беспощадной борьбы лесостепных-постцентральноевропейских, степных и эллинских традиций завершается катастрофой конца IV века до н.э. Гибнут Великая Скифия, Гетика, а греческая цивилизация Северного Причерноморья вступает в полосу длительного кризиса.

Второй этап борьбы выявил и новых участников все тех же культурных миров. Ими стали сарматы, эллинистические монархии и новые представители центрально-европейской традиции. Последние предстали в облике бастарнов — носителей структуры угасающей латенской-кельтской культуры. Бастарны создают прецедент культурной интеграции все в тех же пределах — от Дуная до Днестра, — воплощенной в блоке поянештской и зарубинецкой культур. Но это была всего лишь робкая попытка, хотя и охватившая интервал около двух столетий. Для ее успешной реализации не хватало самого главного — она не стала законодателем мод для степи, не превратилась в самостоятельный культурный аттрактор. Ближайшие соседи — сарматы уничтожают эту интеграцию. Но она не просто расплывается, но и становится одним из важнейших структурных компонентов того нового мира, который заговорит спустя половину тысячелетия (см. статью М.Б.Щукина в данном сборнике).

Рубеж эр оказался чуть ли не чистым листом в истории этих земель. Завидное постоянство демонстрировали лишь номады, представленные в облике различных сарматских объединений. Сарматы переходят через Дунай, а навстречу этой агрессии движется старый мир цивилизации в обновленном облике

Римской империи. Эта проба сил уравнивается в конце I — начале II века, когда Рим совершает свою последнюю оккупацию — покоряет Дакию, а сарматы прочно заселяют земли к востоку от Карпат. Но к этому же времени происходит и ряд изменений в Северной Европе. Именно там, где наслонилось влияние римской цивилизации на кельтские реминисценции, намечился облик будущих готв. Именно они, придя в Скифию, сумели воплотить в жизнь интеграцию нового типа, основанную уже на центрально-европейских традициях. В пространственных пределах некогда существовавшей трипольской цивилизации, от Дуная до Днестра и Северского Донца, в середине III века возникает черняховская культура. Поистине это была уже не культура одних восточных германцев-готов. Им принадлежала роль самобытных культуртрегеров, основателей. В облике самобытной цивилизации им, наконец, удалось реализовать дискретные импульсы центрально-европейского культурного очага, проникавшие в регион с гальштатской эпохи. Но небывалая активность римской культуры придала этой интеграции то дополнительное начало, которое во многом завязывало ее судьбу на Рим, на его благополучие. Степь в это время практически утрачивает свою специфику, сарматы растворяются в черняховской культуре.

*“Из хаоса и противоборств возник мир осязаемых и стойких равновесий. И равновесье стало веществом. Но этот мир тяжелый и суровый был обречен природой на распад”* (Максимилиан Волошин). Но на естественный распад уже можно было не надеяться. Черняховская цивилизация не во всем повторяла судьбу Триполья. Конструктивность этого типа интеграции, “барочность”, избыточность на ранних стадиях и унификация, стандартизация на финальных этапах еще не создавали предпосылок для длительного и мучительного развала и последующей катастрофы. Постепенное становление и скоростная гибель — это, безусловно, аналогия цивилизаторско-ойкуменической интеграции. Но, в отличие от Триполья, виновники гибели черняховской культуры известны. Сокрушительный удар гуннов сметает без остатка черняховскую культуру. До конца V века жизнь замирает и возобновляется уже с активностью нового, лесного очага культурогенеза. Именно с его действием связан выход на историческую арену славян.

И тут опять возникает сходство. Лесной геокультурный аттрактор, как когда-то степной в облике ямной культуры, сразу же возник в облике культурной интеграции. Причем интеграции столь же монологичной, агрессивной, равнодушной к потенциальному наследию поздней античности. Интеграция культур лесной зоны не вслушивалась в культурные диалоги, она требовала молчания и напряженного внимания



всех, с кем она вступала в соприкосновение. И по мере стабилизации этого “славянского” вала на Балканах, в самой Восточной Европе, он все больше становился открытым, демонстрируя уже знакомый “обратный” тип динамики. Весьма сложно определить время затухания влияния этого геокультурного аттрактора. Но он не просто куда-то исчезает. Исчезает он практически синхронно степному геокультурному аттрактору.

Монголо-татарское завоевание, обернувшееся известными катаклизмами в истории культур и государств, основанных на лесной генетической структуре, стало началом существенных изменений в структуре диалогов культурных миров. В культуре монголо-татарского государства, растянувшегося от Иртыша до Дуная, восточные импульсы, в прошлом представленные исключительно степью, начинают приобретать облик городской цивилизации. Золотоордынские ханы в середине XIV века возводят новые и поддерживают старые городские центры. Причем последние зачастую оказывались генуэзскими, византийскими или венецианскими центрами, то есть жалкими остатками цивилизаторско-ойкуменического очага. Деструктивность степного фактора начинает постепенно угасать. Гибель Византии под ударами турок-османов и последующее — спустя век — подчинение поволжских ханств России явились логическим завершением описанных выше процессов. Два мира отрицания сливаются в единый мир утверждения чего-то такого, что изначально противостоит цивилизаторско-ойкуменической и центрально-европейской структурам наследия. Два мира — степной и лесной — находили “общий язык” в творении иного мира — мира Скифии-Руси. Начало, покоящееся на хиатусе, на костях, не ведающее и не желающее знать предыстории, не опирающееся на наследие — вот то общее, что увидели друг в друге две столь непохожие друг на друга цивилизации леса и степи.

Возникал новый “лесостепной” мир. Возникал, правда, он тогда, когда два других близких по темпераменту мира — цивилизаторско-ойкуменический и центрально-европейский — уже давно объединили свои позитивные усилия в конструировании облика средневекового Запада, когда варваризированный Рим уже слился с вестернизированными варварами, когда европейскость стала синонимом цивилизации. Вероятно, уже с этого момента и зарождается столь запутанная оппозиция христианского и мусульманского, католического и православного, русского и нерусского. Именно эта оппозиция переносит оппозиции следующих друг за другом четырех интеграций “Великой Скуфи” в оппозиции двух миров — Запада и Востока.

Прежде ген “лесостепного” катастрофизма всегда проявлял себя по отдельности в оппозиции цивилизации и европейскости только там, где такая оппозиция оказывалась исторически возможной, а именно в старой Скифии, к северу от Дуная, на территории, обращенной “к полудню и ветру Ноту до города, называемого Каркитидою”. Теперь же Нижнее Подунавье оставалось далеко за пределами того мира, который был рожден на его берегах. Видимо, не случайно с этого времени и возникает одна из русских навязчивых идей — вернуть себе Подунавье, “середину земли русской”, трансформировавшуюся в идею возвращения Константинополя, идею “креста над Софией”. Особенно явно эта идея проявилась тогда, когда романо-германский Запад впервые обретает для России контуры геокультурного аттрактора. И первые попытки возвращения в Скифию, воплощенные в абсурдном прутском походе Петра, оказываются синхронны коренному смысловому изменению в скифской истории. Возникает новый облик бимодальной России, разрывающейся не между Западом и Востоком, а между Западом и своим скифским прошлым.

России отчасти удалось достичь и того, и другого. Россия вернулась к устьям Дуная, но не обрела в скифских пространственных началах комфорт и безмятежность материнской утробы. Россия пошла вслед за Западом, но обрела в его наследии вечную провокацию желания делать все по-своему, по-русски.

И это стало весьма непростым обстоятельством последующей истории России, в которой вопрос о началах теперь становился вопросом отношения к Западу, а тот, в свою очередь, “премудрый, как Эдип”, самым фактом своего существования невольно экзаменовал Россию на предмет истоков собственной идентичности.

И ее искали. Искали на Западе или в обход Запада, но в любом случае только в границах этого убогого выбора. Археология делает этот выбор более широким, но не менее грустным. Археология позволяет освежить память, но тот безрадостный облик Родины, который предстает после раскопок, не способен ни воодушевить, ни успокоить.

Невероятно сложно принять мысль о том, что твоя Родина всякий раз начинается тогда, когда отчетлива бессмысленность и прозрачна катастрофа, что твоя Родина начинается всегда не с утверждения, а с отрицания, что твоя Родина исчезает тогда, когда принимает чужие правила игры, когда старается выглядеть более человечно и даже “общечеловечно”. Невероятно сложно принять мысль о том, что твоя Родина — это Старая Скифия, единственной предысторией которой является курган у берегов Тираса с телами киммерийских царей.





#### 4. Postdiction.

#### “Сфинкс” вертит головой

Бердяев в своей “Русской идее” первым пытался проследить удивительные приключения западной мысли в русской интерпретации. Направленность парадоксальных наблюдений Бердяева приводит к неожиданному выводу: цепь смысловых изменений от “призвания варягов”, крещения Руси, поствизантийской идеологической парадигмы Московского царства до империи Петра I и первого в мире социалистического государства представляет собой не что иное, как цепь обрусевших идей, всякий раз воспринимаемых Россией со стороны. Но воспринимаемых как-то странно, будто бы только для того, чтобы оттолкнуться от остального мира, противопоставить себя ему.

Отчего это происходит?

Отчего всякий раз требуется новая нерусская идея?

Отчего всякий раз она превращается в русскую?

В контексте идеи “пороговых смыслов” весьма любопытно преобразуется один из ответов на этот вопрос, предложенный П.Я.Чаадаевым.

Рассматривая причины сравнительно быстрого восприятия Россией петровских реформ, Чаадаев пишет о том, что Петр *“хорошо понял, что, стоя лицом к лицу с европейской цивилизацией, которая является выражением всех прежних цивилизаций, нам незачем задыхаться в нашей истории”*. И то, что сделал Петр, было возможно *“лишь среди нации, ...чьи традиции были бессильны создать ей будущее, чьи воспоминания смелый законодатель мог стереть безнаказанно”*.

Размышления Чаадаева содержат удивительные наблюдения. В цитированном фрагменте “Апологии сумасшедшего” есть система — Россия, есть среда — в данном случае так называемый Запад, есть взаимодействие — *“стоя лицом к лицу с европейской цивилизацией”*, есть кризисный уровень внутреннего разнообразия — *“традиции бессильны создать ей будущее”*.

Если довериться Чаадаеву, то кризисность внутреннего разнообразия была обусловлена именно фактом взаимодействия неизменной (а может, иной?) России с изменившимся к концу XVII века Западом.

Ничего странного, если учесть, что предшествующие столетия истории России в основном ушли на адаптацию к Востоку, на притирку Востока к России. А тут возникла новая ситуация: Восток несколько отдалился, Запад приблизился на прессинговую дистанцию.

Стадиальная аритмия среды, состоящая из разнообразных культур и цивилизаций, взвихорила Россию, привела к двойственной природе ее культурной генотипии. Возникло трагическое противоречие.

Любой мало-мальский реальный шаг в сторону преобразований на европейский манер требовал дес-

потических, по-восточному жестоких, средств достижения цели. Идея свободы, проникающая с Запада (то ли в форме религиозной ереси, то ли в облики либеральных настроений, то ли в виде социалистического учения, то ли в ипостаси демократических, неолиберальных парадигм), в конечном итоге всегда оказывалась идеей совершенствования восточных средств, идеей совершенствования и укрепления скифской власти и скифского государства.

Идея свободы становилась идеей модернизации дыбы.

Идея свободы превращалась в идею подавления всякой свободы.

Западная свобода рождала русскую необходимость.

Импортированный элемент брожения оживлял сомнабулическое нутро, ту экономическую и политическую заданность, которая уничтожала одних и вселяла энтузиазм фанатизма в других, вне зависимости от национальности, вне зависимости от русскости.

Но никогда ни одна из нерусских идей, взятых на вооружение властью, не приводила к космополитизации власти. Космополитическими нерусские идеи были и есть только на стадии их оппозиции к власти, на стадии культурного и политического андеграунда. Становясь же частью политического истеблишмента, они быстро вырастают в предмет национальной гордости, легко трансформируются после очередной революции и перестройки уже в объект национальной ностальгии.

Вероятно, поэтому так трудно развести патриотизм западников и вселенскую любовь славянофилов, так мудрено понять смысл борьбы между ними, и так легко объяснить ненависть власти к интеллигенции, ревнующей ее, всякий раз вооруженную очередной нерусской идеей, к грядущему, более молодому режиму.

Нынешний характер этой борьбы (космополитов и патриотов, демократов и коммунистов) уже приобретает черты заурядного фарса. Замусоленность нацеленных друг против друга аргументов, самолюбование деятельных западников, провозвестников идей грядущего патриотизма, и неумных патриотов, воскрешающих интеллектуальные упражнения западников вымерших, делают эту борьбу пошлой, а после октября 1993 года еще и неприличной.

Но главной особенностью теперешней духовной ситуации является то, что выговорился основной поставщик нерусскости в русскую культуру — интеллигенция, и выговорился, похоже, окончательно. К этому выводу пришел С.Е.Эрлих, исходя из самих обстоятельств рождения интеллигенции в трагические



декабрьские дни 1825 года, исходя из специфики ее сакральных функций, как хранительницы смыслов, исходя из того, что хождение интеллигенции во власть десакрализовало эти функции, исходя из того, что декабристская “инициация” перестала “работать”. В концепции С.Е.Эрлиха функции интеллигенции вписаны в индоевропейскую триаду “жрецы — воины — работники”, в которой интеллигенции отведена роль жрецов (“колдунов”). И если колдунам больше нечего сказать, то возникает вопрос: кто придет на их место?

Если день рождения интеллигенции, как день неудачного военного мятежа, может и вызвать какие-то сомнения, то рождение самих декабристов обычно относят к 1812 году. Но за безусловной смысловой связью между Отечественной войной и последующим заговором стоит еще одно, менее примечательное событие. Именно оно позволило будущим конституционалистам-конspirаторам впервые проявить себя как прозападническую оппозицию власти.

Именно к 1812 году Россия окончательно вытеснила из себя и подчинила себе свой собственный Восток — в облике Порты и причерноморских ногайских татар. Дальнейшие антитурецкие акции России, завоевание Кавказа и Средней Азии уже в большей мере напоминали обыкновенные колониальные войны. Они велись уже за пределами собственно России. Традиционная и любимая форма внутреннего разнообразия России — татары — была адаптирована. И вот после Бухарестского мира, после Отечественной войны необходимое разнообразие было порождено в облике “своих поганых” — в облике декабристов.

И нынешнее притупление чар этого волнующего облика может быть связано еще и с тем коллапсом русско-советского Востока, с тем взрывом разнообразия, которого эта часть культурного пространства не помнит очень давно, для адаптации к которому вся существующая “интеллигентская правда” оказывается неприложима.

Навстречу этому процессу идет скрытая милитаризация новой русской субкультуры — субкультуры нуворишей, нерасчленимо завязанной на милитаризме мафиозных групп. Следует иметь в виду, что эти так называемые “новые русские” оказываются наиболее мобильной частью социума теперешней России, что они пребывают в состоянии постоянной “боевой готовности”, в состоянии постоянной войны,

в состоянии ежедневного риска. В России идет процесс образования нового сословия. И только наивный читатель “Коммерсанта” увидит в этом сословии торговцев. Выкованные по одному стандарту фигуры и головы, неторопливая и уверенная походка, абсолютное отсутствие моральных комплексов и фобий — все это выдает в них воинов.

Итак, ситуация радикально видоизменилась. Запад не столько удалился, сколько перестал быть в России интересен с точки зрения новых смыслов. Поход российских интеллектуалов на Запад после крушения “железного занавеса” привел к разочарованию. Здесь не обнаружили ни новых Фрейдера, ни новых Шпенглеров, ни новых Леви-Строссов. Запад оказался десакрализован и с точки зрения обретения покоя и комфорта.

Но зато как вновь приблизился Восток!

При очередном воспроизведении традиционной и угрюмой оппозиции русской истории, в условиях выхода на подмостки этой истории нового поколения воинов, не хватает только очередного шута, который заявит, что все ЭТО хорошо!

А разве его не хватает?

Разве он уже не совершил свое восхождение от смешного к очень печальному, а для многих почти великому?

Разве не он столь упорно твердит о приоритете восточных интересов будущей России?

Разве не его посещают видения грандиозного “броска на Юг”?

Шут не стал мессией или диктатором. Но его остроумные планы и гримасы с каждым днем кажутся все более и более респектабельными, поскольку монотонно озвучиваются нынешней властью. При этих наличных условиях у России остается очень немного шансов устоять перед “евразийским соблазном” и не упасть в ладошки очередного шута-востоковеда, не впасть в тотальное востоковедение...

“Россия — сфинкс”. Но этот сфинкс “с древнею загадкой” не неподвижен. Его взор внимательно следит за солнцем, от восхода и до заката. И когда наступают сумерки, а затем ночь, сфинкс в тревожном ожидании рассвета вновь поворачивает голову на восток. Там новые войны, новые испытания, новые имена для Старой Скифии и новые загадки для взрослеющих Эдипов.

## 5. Терапия. Памятник разрушенному памятнику

Последний прогноз, как и сам путь ведущих к нему размышлений, носит невеселый характер.

Но комплекс нужно вытащить из подсознательного. Тогда он потеряет свою деструктивную силу. Против логических ошибок истории следует действовать тем же орудием. И пока история России сосредото-

чена на “ломке сознания”, можно задаться проблемами иного плана. Например: каким мог бы быть памятник разрушенному памятнику? Проект такого сооружения в своей основе нарушил бы абсурдную логику творения нового смысла как разрушения и уничтожения старого. Как говорится, дело за малым





— за самим проектом...

Незнакомое узнается через знакомое.

Но сколько же потребуется времени, фактов, аналогий, чтобы, наконец, познать такое незнакомое, как Родина?

В той ярости, с которой всякий раз нерусская идея докатывается до русского идиотизма, мы наблюдаем частный пример борьбы культуры с собою же, при-

мер самоуничтожения.

Политическая истории Скифии и Европы, России и Запада чем-то напоминают лающую собаку, разгневанную собственным отражением в зеркале.

Собака лает.

Караван истории идет.

И неужели нет никакой надежды, что когда-нибудь собака замолчит?

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С. 1991. Гог и Магог // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1.
- Войцкая И. 1996. Пресечения и пределы бытия // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Минск.
- Дергачев В.А. 1990. О понятии “контактная зона” // Археологические культуры и культурная трансформация. Л. С. 76—82.
- Евин И.А. 1993. Синергетика искусства. М.
- Князева Е.Н.Курдюмов С.П. 1994. Законы эволюции и самоорганизация сложных систем. М.
- Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация средневекового Запада. М.
- Лотман Ю.М. 1987. Сотворение Карамзина. М.
- Манзура И.В. 1996. Археология и синергетика: частный вариант диалога. Устойчивое развитие в изменяющемся мире. Московский синергетический форум. М.
- Кюстин, маркиз де. 1990. Николаевская Россия.
- Петров М.К. 1991. Язык. Знак. Культура. М.
- Петров М.К. 1995. Пираты Эгейского моря и личность. М.
- Повести временных лет. 1996
- Рильке Р.М. 1971. Ворпсведе, Огюст Роден. Письма, стихи. М.
- Тэйлор Э.Б. 1989. Первобытная культура. М.
- Фрагменты ранних греческих философов. 1989. М. Т.1.
- Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург.
- Хайдеггер М. 1991. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. М.
- Шестов Л. 1994. Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск.
- Gukin V., Manzura I., Rabinovich R., Tkachuk M. 1995. Nonarchaeological theory and problem of cultural Heritage // Bulletin of the World archaeological Congress.
- Manzura I., Savva E., Bogataya L. 1995. East-West Interactions in the Eneolithic and Bronze Age Cultures of the North-West Pontic Region // The Journal of Indo-European Studies. Vol.23. Nr.1&2. 1995.