

УДК 316.7

**ЛЮДМИЛА
ДЫМЕРСКАЯ-ЦИГЕЛЬМАН,**
доктор философии, Еврейский университет
в Иерусалиме, Израиль

Томас Манн и Николай Бердяев о культурно-исторических истоках национал-социализма и русского коммунизма¹

Аннотация

Нацизм и большевизм (советизм) — две разновидности тоталитаризма XX века. Это признано. Но и доньяне не утихают дискуссии об их природе, происхождении и взаимовлиянии. Томас Манн и Николай Бердяев рассматривают каждый из тоталитаризмов в контексте культурно-исторического развития России и Германии, русского и немецкого народов. Оба мыслителя приходят к выводу, что тенденции, сформировавшиеся в процессе культурно-исторического развития этих стран и народов, приводят в условиях XX века к формированию тоталитарных режимов, единых в своей сущности, но отличающихся своими особенностями в каждой из стран. Т.Манн показал, почему тоталитаризм в XX веке угрожал самому существованию западной цивилизации. Есть ли такая угроза в наступившем XXI веке?

Ключевые слова: *Томас Манн, Николай Бердяев, нацизм, большевизм, тоталитаризм, демократия, культурно-историческое развитие, цивилизация*

Почему мой выбор остановился на этих двух фигурах, столь различных на первый взгляд? Один, перефразируя тургеневскую оценку Толстого, ве-

¹ Расширенная версия доклада, прочитанного на международной конференции “Христианство и тоталитарные вызовы XX века. На примере России, Германии, Италии и Польши”. Католический университет. Айхштетт, 2000. Das Hristentum und die totalitaren Herausforderungen des 20. Jahrhunderts/ Herausgegeben von L.Luks. Bohlau Verlag Koln, 2002, 31–61. Эта статья во многом основывается на моем предисловии “Томас Манн: уроки гуманизма” к сборнику: *Томас Манн. О немцах и евреях*. Большинство переводов в сборнике печатается на русском языке впервые.

ликий писатель земли немецкой. Второй — русский религиозный философ, согласно самоопределению — “моралист, историк и теософ” [Бердяев, 1991: с. 92]. Не только разные сферы творчества, но и существенные расхождения в представлениях о путях преодоления тоталитаризма разделяют Манна и Бердяева. И тем не менее, есть нечто столь существенно общее в их объяснении тоталитаризма — русского и немецкого, что это делает корректным их сравнение. К тому же, следуя Манну, который сравнение Гете с Толстым предварял доказательством их одноранговости, мы тоже можем применить табель о рангах и утверждать равновеликость Манна и Бердяева как исследователей духовной истории своих народов.

Оба они, и Николай Бердяев, и Томас Манн, исходят из того, что разгадка истории и судьбы народов, и русского и немецкого, кроется в истории духа обоих этих народов. Нацизм уничтожал немецкую культуру. Вместе с тем он, как покажет Томас Манн, является ее порождением. То же можно сказать и о русском коммунизме (большевизме). Как показал Николай Бердяев, большевизм тоже является порождением культуры, но культуры русской. Эта позиция, позиция “имманентности”, объединяет русского и немецкого мыслителей, общей отличительной особенностью творчества которых является рефлексия, самоанализ, исповедальность. Последнее особенно важно — оба они принадлежат к поколению интеллектуалов, сопричастных к тем духовным процессам в их странах, которые становились источниками воцарявшихся в России и в Германии тоталитарных идеологий. В духовном онтогенезе Манна и Бердяева воспроизводятся основополагающие стадии филогенеза поколения, частью ставшего предтечей, а в иных случаях и прямым соучастником процесса дегуманизации, привораживавшего, по словам Манна, “уставшее от релятивизма и жаждавшее абсолюта человечество” [Манн, 1975: с. 32].

Участие Бердяева в марксистском движении, так же как воинственная “аполитичность” Манна, основанная на противопоставлении немецкой духовной культуры меркантильной цивилизации Запада, — все это придало личностное измерение анализу внутреннего перерождения “доброй Германии в злую” и России христианской в Россию большевистскую.

Ни Томас Манн, ни Николай Бердяев не упростили свой анализ поисками сторонней злокозненной силы, ответственной за национальные катастрофы их стран. Это, однако, не означает, что, следуя принципу имманентности, Манн и Бердяев рассматривают нацизм и большевизм лишь как продукт внутренних духовных и исторических метаморфоз в их странах. Напротив, эти метаморфозы анализируются в контексте всей европейской истории, при этом особое внимание уделяется взаимовлиянию русского и немецкого антизападничества, их национально-этатического мессианства, то есть тех идей, которые, пройдя стадии примитивизации и пропагандистской обработки, послужили либо пропедевтикой тоталитарных идеологий, либо вошли в их арсенал.

Манн и Бердяев, анализируя не только духовную, но и политико-историческую детерминацию восхождения русского и немецкого тоталитаризма, признают первичность русского его варианта. И эта первичность не сводится к чисто хронологическому опережению. Манн считает, что именно “большевистский переворот в стране Толстого” начал новую эпоху, положив конец “эпохе буржуазно-гуманистической и либеральной” [Манн,

1960: т. 10, с. 598]. Бердяев, в свою очередь, писал, что “на Западе фашизм стал возможен только благодаря русскому коммунизму, которого не было бы без Ленина... Вся западная история между войнами определилась страхом коммунизма” [Бердяев, 1991: с. 231].

Признавая историческую первичность большевизма, Манн и Бердяев ставят большевизм и нацизм в ряд однотипных исторических явлений, ибо сущность обоих — диктатура и террор; оба они — результат порожденного мировой войной всеевропейского кризиса; оба знаменуют крах либеральной Европы и ее гуманистических ценностей.

Томас Манн и Николай Бердяев пришли к своим выводам об исторической “первичности” большевизма и схожести функционирования тоталитарных режимов задолго до того, как появились фундаментальные исследования тоталитаризма — классическая работа Ханны Арендт “Происхождение тоталитаризма” вышла в 1951 году. Поначалу теория тоталитаризма концентрировалась на идентичности советского и нацистского режимов. Однако со временем выяснилось, что стадия постижения общего в механизмах и генезисе большевизма и нацизма была необходимой, но недостаточной для их понимания — становилось очевидным, что при всем сходстве этих режимов существовали между ними и глубокие различия и что различия эти определялись особенностями исторического и культурного развития русского и немецкого народов.

Леонид Люкс, путем сравнительного анализа определивший специфику большевизма, фашизма и нацизма, отмечает, что существенные сдвиги в теории тоталитаризма, связанные с установлением различий между этими режимами, начинаются в 1960-е годы [Люкс, 1998: с. 107]. Случайно ли, что именно тогда? Мне кажется, что помимо общих законов развития научного знания, переходящего от феноменологии к постижению специфики объекта и его генезиса, для сдвигов в теории тоталитаризма были и причины вненаучного характера. С апреля по декабрь 1961 года в Иерусалиме проходил суд над Адольфом Эйхманом. 31 мая 1962 года смертный приговор был приведен в исполнение. Благодаря подробным репортажам ужасающие подробности Катастрофы европейского еврейства, “банальности зла” в ее реализации, стали известны всему миру. Немногом ранее, в 1956 году, прозвучал сенсационный доклад Хрущева, открывший шлюз потоку разоблачений сталинского режима и его преступлений. Все это не только привело к появлению новых направлений научных исследований, но и стимулировало процессы национального самопознания, нацеленного на поиски корней, истоков, причин возникновения и возможностей функционирования преступных режимов в России и в Германии. И поиски эти, зачастую пренебрегая аналитическими “как”, “почему”, “на каком основании”, ориентировались на национально-реабилитирующее “кто виноват?”, находя виновного нередко на стороне.

Национально-реабилитационная тенденция, характерная для литературы, прежде всего русской (преимущественно антисемитской, ибо на евреев возлагалась ответственность за все), нашла выражение и в трудах историков, как русских, так и немецких. Так, Иоахим Фест в книге “Лицо третьего рейха. Профиль тоталитарного режима”, впервые опубликованной в 1963 году, пишет: “Гитлер был результатом долгого и не ограничивавшегося пределами отдельно взятой страны вырождения, итогом немецкого, равно

как и европейского развития и всеобщего фиаско. Конечно, это суждение не преуменьшает ответственности немецкого народа, однако делит ее на всех” [Fest, 1988: с. 99].

Таким образом, оценочная категория ответственности вводится в историческое исследование. При этом деление ответственности “на всех” строится на уравнивании значимости факторов “немецкого и европейского развития” в формировании феномена Гитлера. Стоит, правда, отметить, что в своем блистательном труде “Адольф Гитлер”, вышедшем в 1973 году, Фест строит исследование на “иерархии детерминаций”. Рассматривая всю совокупность процессов, приведших к реализации гитлеровского режима, центральное место Фест отводит тем внутригерманским процессам, сублимацией которых стали Гитлер и его режим. В ряду внутригерманских метаморфоз анализируется и феномен аполитичности в его связи с генезисом нацизма. В этом анализе Фест опирается на те работы Манна, которые сам писатель оценил как “образец немецкой самокритики”, характерной для немецкой традиции, представленной, по словам Манна, Гете, Гельдерлином, Ницше.

Более или менее взвешенную позицию занял Фест в так называемом “споре историков”, начатом в июне 1986 года статьей Эрнста Нольте — известного ученого, работы которого внесли существенный вклад в феноменологию фашистских режимов в Европе. Оценивая выступление Нольте в “споре историков”, Леонид Люкс пишет, что, “пытаясь снять с Третьего рейха и Освенцима клеймо исторической единичности, Эрнст Нольте и его единомышленники указывали на множество параллелей между советским режимом и фашистским государством” [Люкс, 1998: с. 108]. Нольте утверждал, что без вызова большевизма нет никакого фашизма. Как мы видели, это *историческое обстоятельство* фиксировали и Томас Манн, и Николай Бердяев. Однако, в отличие от нынешних и прежних реабилитантов, Томас Манн стремится объяснить, почему на “вызов большевизма” нацизмом ответила *именно и только* Германия. В то же время Николай Бердяев в своих трудах подводит к пониманию того, почему родиной большевизма стала *именно и только* Россия.

Эти вопросы, обретая актуальность при становлении обоих режимов, не утратили своего значения и после их падения, ибо укорененностью истоков тоталитаризма в национальных культурах измеряется вероятность его рецидивов.

Первые работы и Манна, и Бердяева о духовных истоках тоталитаризма посвящены “большевистскому перевороту в стране Толстого”, который Манн уже 2 мая 1919 года в своем дневнике оценивал как “самую ужасную катастрофу культуры, когда-либо грозившую миру”. Уже в первые годы существования двух заместивших империи республик — Советской и Веймарской — писатель распознает в большевизме и зарождавшемся нацизме части того “мирового движения”, для которого в целом “характерна диктаторско-террористическая тенденция” [Манн, 1990: с. 81], и уже тогда у него зарождается опасение, что антигуманизм, воцарившийся в России, может восторжествовать и в Германии. Понимание того, чем чревато перенесение русской “катастрофы культуры” на почву Германии, стремление предотвратить такой ход истории подводит автора “Размышлений аполитичного” к новой постановке традиционного для него вопроса — о взаимоотношении духа и жизни. Именно тогда снимается противоположение духовной куль-

туры и цивилизации, духа и политики, и он заключает: “Культура стоит перед лицом грозной опасности, если ей недостает политического инстинкта и воли” [Манн, 1990: с. 289].

В какую форму должны воплотиться “политический инстинкт и воля”, дабы создать благоприятные для развития духовной культуры условия? Ответ однозначен: республика, демократия. Демократия и только она определяется как “политический аспект духовного, как готовность духа к политике” [Манн, 1990: с. 262]. Свою аргументацию в пользу демократии Томас Манн, еще недавно ратовавший за авторитарное государство, изложил в речи “О немецкой республике”, произнесенной 15 октября 1922 года, спустя 5 месяцев после ставшего для него “тяжелым шоком” убийства министра иностранных дел еврея Вальтера Ратенау. Это была одна из первых антисемитских акций формировавшегося нацизма. После речи о республике Манна обвиняют в предательстве, в измене самому себе. Он категорически отвергает эти обвинения. Как и Гете, он отделяет убеждения от мнений.

Убеждением Т.Манна, его неизменной целью был гуманизм. Во имя немецкой гуманности он отрекался от политики, во имя той же гуманности он считал своим долгом отречься от позиций аполитичного, ибо ему становится ясно: не сама по себе гуманистическая культура, а ее государственно-политическое воплощение — демократия — может выстоять против “фашистско-экспрессионистского бушевания”, в политическом терроризме и диктаторских устремлениях которого Манн сразу же распознал тоталитарную альтернативу республике. Но в Веймарской республике “порожденный депрессией антигуманизм” лишь набирал силу, а в России он уже стал всеохватывающей политической реальностью.

Как это произошло? Манна занимает не то, как и какими силами был осуществлен “переворот в стране Толстого”, для него важнее всего духовные истоки русского устремления к Абсолютному, к обскурантизму — “опасности любого времени, которое вожделеет Абсолютного” [Манн, 1990: с. 82]. Томас Манн хорошо знал русскую литературу и, сравнивая русских мыслителей с немецкими (включая и себя “аполитичного”), приходил к выводу, что глубокое духовное родство, сблизившее Россию и Германию, во многом определяется одинаково критическим отношением германо- и славянофилов к Западу, его политической культуре, его духовным ценностям. Именно духовная близость двух народов, тот резонанс, который получила в кругах немецких и русских интеллектуалов философия жизни с ее апологетикой архаики, “природы”, “почвы”, “народа”, популярность антизападничества в обеих странах — все это и родило у него опасение: немцы, подобно русским, презревшим гуманистические ценности своей культуры, тоже могут пойти “диктаторско-террористическим путем”. И Манн обращается к тем свойствам немецкого духа, к тем гуманистическим традициям, которые могли бы стать преградой на пути “русского соблазна” [Дымерская, 1990: с. 152–160]. Русским соблазном Николай Бердяев называл толстовство. Надежду на то, что Германию, где тоже наблюдалась “тяга к Абсолютному”, не постигнет участь России, Манн основывает на принципиальных различиях во взглядах двух равновеликих наставников своих народов — “небожителя” Гете и “великого писателя земли русской” Толстого.

Какова роль идей Толстого в совершившемся в его стране большевистском перевороте? Оценивая значение “европейски-прогрессивной идеи”,

с одной стороны, и толстовства — с другой, Т. Манн пишет: “Западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого (подобно всякому свету, озаряющему покров вещей), не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи — западно-либеральствующей *европейской* эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. Отнюдь не европейски-прогрессистская идея уничтожила царя Николая. В нем уничтожили Петра Великого, и его падение расчистило перед русским народом путь не на Запад, а возвратный путь в Азию” [Манн, 1960: т. 10, с. 598].

Томас Манн явно недооценивает роль “европейско-прогрессистской идеи” в большевизме, одержавшем победу в промышленно отсталой России. Но и идеи толстовства сыграли в подготовке этой победы свою роль.

И толстовский призыв к архаике занимает Манна именно потому, что нацизм, в отличие от большевизма, исповедовал антипрогрессистскую идею, встречавшую живой отклик в обществе, переживавшем кризис модернизации. Манну были важны тогда не столько различия между большевизмом и нацизмом, сколько общее в их генезисе, в их претензиях на Абсолютное. Поэтому его в первую очередь интересует, как готовилась в России почва для восприятия идей коммунистического мессианства, освятивших “исторический поворот”. “Возвратный путь” России в Азию во многом, полагает он, был подготовлен распространением и усвоением философско-морализаторских и педагогических идей Толстого. Называя Толстого пророком этого исторического поворота, Манн добавляет: “... хотя в Москве и не отдают в этом отчета” [Манн, 1960: т. 10, с. 598].

Однако в том же 1921 году, когда Томас Манн занялся сопоставлением Гете и Толстого, в Москве печатался сборник “Из глубины” (подготовленный еще в 1918-м), в предисловии к которому (к изданию 1967 года) Никита Струве писал: “Нигде с такой ясностью и остротой не были вскрыты те особые свойства русской души и условия русской истории, приведшие к взрыву 1917 года” [Струве, 1967: с. V]. Все одиннадцать авторов сборника, среди них и Николай Бердяев, оценивали революцию как величайшую национальную катастрофу. Ее национальные корни исследовались русскими мыслителями с тем же мужеством и с той же исповедальной силой, с какими Томас Манн уже после победы и после поражения нацизма исследовал дух и судьбу своего “злополучного народа”, принесшего миру “столько невыразимых страданий”.

Равно как и Манн, который считал, что “нет двух Германий, доброй и злой, а есть одна-единственная Германия, лучшие свойства которой превратились в олицетворение зла” [Манн, 1960: т. 9, с. 324–325], так и Бердяев исходит из идеи единства и преемственности русского духа и русской истории. В статье “Духи русской революции” он писал: “Нелегко устанавливается связь нашего настоящего с нашим прошлым [...] Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционной образ старой России. [...] Русская революция антинациональна по своему характеру [...] Но и в этом антинациональном ее характере отразились национальные особенности русского народа и стиль нашей несчастливой и губительной революции — русский стиль” [Бердяев, 1967: с. 71–73]. В образах Гоголя и Достоевского, в моральных оценках Толстого, утверждает русский философ, “можно искать разгадки тех бедствий и несчастий, которые революция

принесла нашей родине, познания духов, владеющих революцией” [Бердяев, 1967: с. 73]. Однако сама роль этих писателей в духовном процессе, предвзявшем революцию, далеко не однозначна. “Ложную мораль и ложную святость революции Достоевский раскрыл и предсказал их последствия, Толстой же проповедовал их”, — пишет Бердяев [Бердяев, 1967: с. 20]. Он показывает прямую связь толстовского требования “немедленного и полного абсолютного добра” с русским мессианством, с пагубной революционной апокалиптикой, бывшей, по сути, той тягой к Абсолютному, которой так опасался Манн.

В оценках Толстого у Манна и Бердяева поразительно много общего. К идеям, знаменовавшим “конец европейской эпохи в истории России” (Т.Манн), “освятившим революцию” (Н.Бердяев), оба мыслителя относят нравственный максимализм Толстого, вылившийся в отрицание суверенности личности и ее свобод, и такую философию жизни, которая, призывая к опрощению, возвращению к природе и “естественному порядку”, по существу, отрицала христианскую культуру Запада, его приверженность правому государству и в конечном счете вела к его дегуманизации.

Процесс дегуманизации, охвативший послевоенную Европу, в Германии воплощался в “этническую религию, которой ненавистно не только международное еврейство, но явно и христианство — как человеческая сила”. Так определяется немецкий фашизм в эссе “Гете и Толстой”. В идейном оснащении нацизма — “националистическом язычестве” и “романтическом варварстве” — Манн усматривал параллели с идеями, освятившими тягу к Абсолютному, ради достижения которого в стране Толстого дозволенным теперь было все [Манн, 1960: т. 10, с. 602].

Томас Манн стремится убедить своих соплеменников: “Сейчас для Германии не время выступать против гуманизма, брать за образец ... педагогический “большевизм” Толстого [...] Наоборот, для нас наступил момент со всей силой подчеркнуть и со всей торжественностью восславить наши великие гуманные традиции” [Манн, 1960: т. 10, с. 550].

Эти традиции Манн возводит к Гете. “Гуманистическая божественность Гете, — пишет он, — совершенно явно принимает какие-то иные очертания, чем глыбистая первобытно-языческая божественность Толстого”. Хотя, добавляет Манн, “в их сокровенной глубине таится нечто общее” [Манн, 1960: т. 10, с. 550]. Как и Толстой, “этот русский бог под золотой липой”, Гете тоже был “этническим божеством, проявлением того германо-аристократического язычества, сынами которого мы считаем и Лютера, и Бисмарка...” [Манн, 1960: т. 10, с. 567]. И все же определяющим для европейского гуманиста Гете было “союзничество” с христианством, ставшее органическим выражением его немецкости. На чем зиждилось это “союзничество”? “Гете, — пишет Манн, — преклоняется перед нравственной культурой христианства, иначе говоря перед его гуманизмом, его просветительской антиварварской тенденцией” [Манн, 1960: т. 10, с. 555]. Эта тенденция была и тенденцией Гете — “самого великого немецкого поэта, который был бесспорно и самым немецким” [Манн, 1960: т. 10, с. 569]. В просветительстве Манн видит историческую миссию немцев — “этого срединного народа — гражданина мира”, которому “предназначено подняться до такой ответственности, чтобы стать образцом для других” [Манн, 1960: т. 10, с. 555].

Разъясняя общечеловеческий смысл срединности немцев, вознося хвалу оговорке и иронии — которая и есть “пафос середины”, Томас Манн прибегает к авторитету языка Библии (“Я слышал, что в иврите слова “познание” и “уразумение” происходят от того же корня, что и слово “между””) [Манн, 1960: т. 10, с. 604], ищет и находит то общее, что объединяет мудрость народа Священного писания и благочестие его “срединного” народа. Идея срединности немцев — их уникальной способности сочетать в себе природное начало с духовным, национальное с универсальным, их органичной чуждостью всякому экстремизму, философскому и политическому, — преподносится как эталон национального воспитания в романе “Волшебная гора”. Принимая на себя роль наставника, писатель стремится собственное постижение идеи срединности превратить в общенациональное достояние. Он верит, что своим примером может приблизить превращение должного в сущее, разумного в действительное. И до тех пор, пока не выявлены реальные потенции нацизма, истинные масштабы и сила его влияния, Манн стремится убедить себя и других, что единственное подлинно немецкое — это гуманность.

Однако как только стало ясно, что преподанная немцам идея срединности предельно далека от воплощения, что сущим стало совсем иное, а именно — “сенсационное волеизъявление народа” (6,4 миллиона голосов, отданных национал-социалистической партии на выборах в рейхстаг 1930 года), Манн сосредоточивает свое внимание на собственно немецких истоках “доказавшего свою огромную притягательную силу национал-социалистического движения” [Манн, 1990: с. 125]. Это, разумеется, не означает, что он рассматривал Германию в изоляции, но теперь, связывая ее с Россией, он занимается не толстовством, а анализирует то общее, что объединяет оба тоталитарных движения в их государственном воплощении. Но самое важное — это метаморфозы немецкого духа, которые Манн исследует уже в эмиграции.

11 февраля 1933 года (Гитлер уже 10 дней как был рейхсканцлером) стало днем пожизненного изгнания Томаса Манна из Германии. Николай Бердяев был изгнан из России, и тоже пожизненно, осенью 1922 года. Если в годы становления обоих идеократических режимов в центре внимания и Манна, и Бердяева были идейные предтечи тоталитаризма, то в пору господства большевизма и нацизма они исследуют смысл и генезис идей, ставших составными частями русско-коммунистической и немецко-нацистской идеологий. С этих позиций переосмысливается и оценка толстовства. В 1937 году Бердяев пишет, что Толстой был “предшественником коммунизма, отрицая прошлое, традиции истории, старую культуру, церковь и государство...”. Но толстовство не стало составной частью большевизма. Более того, “коммунистическая идеология и, особенно, практика, — заключает Бердяев, — полярно противоположны учению Толстого. Коммунизм есть крайнее противление насилею, крайний этатизм, увлечение технической цивилизацией и индустрией, отрицание естественного братства людей, оторванность от непосредственной связи с землей, истребление религиозного начала жизни” [Бердяев, 1990: с. 72, 142].

Как возникают и чем определяются особенности русского коммунизма? Почему именно Россия становится родиной большевизма? Эти вопросы обретают особую актуальность в пору зрелого сталинизма. Тогда же, в 1930-е, Манн, “страдающая Германией”, вплотную подходит к истокам и смыслу нацизма как феномена немецкой культуры.

Русский коммунизм, писал Бердяев, есть одновременно явление мировое и явление сугубо национальное. Как явление национальное он детерминирован всем ходом русской истории — социальной и духовной. “Коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа” [Бердяев, 1990: с. 93]. Сам же русский народ, считал Бердяев, можно понять, приняв в единстве присущие ему крайности: он совмещает почитание деспотической государственности с анархическим свободолюбием, склонность к насилию — со всечеловеческим состраданием, национализм — с универсальностью духа. Противоречивость русской души определялась столкновением в ней восточного и западного начал, типом ее религиозности, сформированной православной церковью. Русское христианство включает “природноязыческий элемент”, который, по мнению Бердяева, предопределил склонность православного человека к поклонению одной определенной идее, фанатичную готовность идти ради нее на страдания и жертвы. Максимализм рожден устремленностью русской души к целостности. “Русская душа, — пишет Бердяев, — не мирится с разделением всего по категориям, она стремится к Абсолютному и все хочет подчинить Абсолютному, и это религиозная в ней черта. Но она легко совершает смешение, принимает относительное за абсолютное, частное за универсальное, и тогда она впадает в идолопоклонство” [Бердяев, 1990: с. 19]. Подмена христианства псевдорелигией коммунизма, сотворение из него кумира привели к переключению исконно православных устремлений на провозглашенные коммунизмом цели.

Духовно-исторической почвой коммунизма послужило органическое сращивание религиозного и национально-государственного мессианства, начало которому положило учение о Москве как Третьем Риме. Как “принадлежность к русскому царству определилась исповеданием истинно православной веры”, так и “принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры” [Бердяев, 1990: с. 9]. От себя добавлю — “единственно верного учения”, виртуозно приспособляемого к обслуживанию власти. Коммунистический примат политики над идеологией тоже был заложен в русской традиции. Религиозная идея царства, утверждал Бердяев, привела к образованию могущественного государства, в котором церковь стала играть служебную роль, которая за ней сохранилась и после преобразования “Святой Руси” в многонациональную империю.

Служебной была роль церкви, но не христианской идеи как таковой, трансформированной образовавшейся в XIX веке интеллигенцией в поиски земного царства правды и социальной справедливости. С этого времени основным, считает Бердяев, становится конфликт между сознанием интеллигенции и “сознанием империи, носителем которого была власть”. Славянофильство было идеологическим выражением этого конфликта. Западничество, по существу, тоже. Бердяев выявляет то, что объединяет “друзей-врагов”, западников и славянофилов, ибо именно то, что их объединяет, на следует коммунизм. И те, и другие жили утопией “совершенного строя” — славянофилы мечтали об идеальной допетровской России, западники — об идеальном Западе. Но и те, и другие были крайне антибуржуазно настроены. Славянофилы, противопоставляя рационалистической раздробленности Запада целостность христианского Востока, предвосхитили известное

различение культуры и цивилизации. Западники, вырабатывая план осуществления социальной правды по Сен-Симону и Фурье, противопоставляли буржуазной индустриализации и мещанству преимущества русской общинности.

Как славянофилы, так и западники не составляли двух однородных лагерей. Так, западник Герцен, веривший в некапиталистический особый путь России и передавший эту веру народникам-социалистам, противостоял западникам-либералам, утверждавшим, что Россия должна идти тем же путем, что и Запад. В этой связи Н.Бердяев отмечает, что либеральные идеологии вообще были слабы в России, они никогда не пользовались таким моральным авторитетом, каким пользовались идеи, ставшие источником и основой русского коммунизма. В начале XX века, во время Государственной Думы, борьбы партий, усиления влияния либеральной партии кадетов, руководимой П.Милюковым, казалось, что либерализм начинает играть заметную роль в политической жизни России. Но “либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими, — писал Бердяев. — Большевик же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и наиболее верным некоторым исконным русским традициям и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием” [Бердяев, 1990: с. 93].

Какими же были идеи и убеждения русской интеллигенции, подготовившие формирование тотального, охватывающего все мироздание мессианского русско-коммунистического мировоззрения, исповедующего максимум “цель оправдывает средства”? Гегельянец Белинский первым, как считает Бердяев, соединивший русский революционный социализм с атеизмом, предвосхитил исконно русскую проблему теодицеи страдания и жертвы как цены прогресса и всеобщего благоденствия, а также наметил революционно-атеистический путь к гностическим построениям русского коммунизма. Идею революционного аскетизма, жертвенности во имя прогресса развили шестидесятники XIX века — нигилисты. У Добролюбова и Чернышевского, как и у других теоретиков нигилизма, моральный мотив был очень силен, но именно они вносят весомый вклад в принцип морального релятивизма и социального утилитаризма, восторжествовавшего в теории и практике русского коммунизма.

Особую роль в идейной подготовке революционного переворота Бердяев отводит русской профетической литературе. В “Духах русской революции” он противопоставляет Достоевского Толстому, теперь же подчеркивает то, что их объединяет, что делает своеобразными предшественниками революции, хотя, не сомневается Бердяев, она бы их обоих ужаснула. “И Толстой, и Достоевский восстают против неправды закона, выражают русский дух антизаконничества, оба враги буржуазного мира и его норм” [Бердяев, 1990: с. 72]. Оба писателя исповедуют идею всечеловечности, всечеловеческого братства, искаженно воспроизведенную в “пролетарском интернационализме”.

Достоевский превозносил народ-богоносец и немало способствовал укреплению веры в “свет с Востока”, веры, отраженной позже в мессианских

упованиях на победу социализма в одной стране, которая тем самым становится во главе всего человечества.

Тщательно проанализированный ход русской духовной истории приводит Бердяева к выводу: “Только в России могла произойти коммунистическая революция” [Бердяев, 1990: с. 94].

Но ведь “призрак коммунизма бродил по всей Европе”. Да и в самой России марксизм прошел несколько стадий и разделился на несколько направлений, среди которых было и либеральное (“классическое” — социализм в России, как и в странах Запада, может быть лишь следствием капиталистической индустриализации и появления многочисленного и организованного пролетариата), и критическое, к которому принадлежал сам Бердяев, с энтузиазмом принявший Марксову концепцию отчуждения как основы дегуманизации буржуазного мира. Но победу одержало возглавляемое Лениным ортодоксальное направление, принявшее как основополагающий для своей концепции Марксов миф о пролетариате, его всемирно-исторической освободительной миссии. Мессианско-пролетарский миф соединился в большевизме с традиционным мессианством русского народа и России: “Вместо Третьего Рима удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал тоже есть священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере” [Бердяев, 1990: с. 118].

В подтверждение вывода Бердяева можно сказать, что таким ортодоксальным вероучением стало учение русско-имперского коммунистического мессианства. Начатое ленинской идеей победы коммунистической революции в одной стране, это вероучение полностью восторжествовало в сталинизме как идеологии, освящающей коммунистическую экспансию вовне и репрессивную диктатуру вождя внутри страны.

Русский коммунизм стал крушением русской революционной интеллигенции, ибо в нем впервые, считает Бердяев, ее идеология, традиционно противостоящая идеологии власти, с ней соединяется.

Коммунизм наследовал от русской революционной интеллигенции ее жажду социальной справедливости, признание трудящихся истинными хозяевами жизни, отвращение к капитализму и буржуазности, стремление к универсальному мирозерцанию, ее устремленность к всечеловеческому благоденствию. Но, соединяя эти идеи с идеей диктатуры пролетариата, законной преемницы традиционно деспотической власти России, большевизм отбросил русские гуманистические традиции, видя в них помеху для сохранения власти.

Уже в самой фигуре Ленина черты русского интеллигента подавляются чертами деятеля — строителя деспотического русского государства. “Ленин — антигуманист, как и антидемократ, — пишет Бердяев. — В этом он человек новой эпохи, эпохи не только коммунистических, но и фашистских переворотов. Ленинизм есть вождизм нового типа, он выдвигает вождя масс, наделенного диктаторской властью. Этому будут подражать Муссолини и Гитлер. Сталин будет законченным типом вождя-диктатора” [Бердяев, 1990: с. 102–103]. Сам же сталинизм, то есть коммунизм периода строительства, Бердяев определяет как своеобразный русский фашизм, ибо “ему присущи все особенности фашизма: тоталитарное государство, государственный капитализм, национализм, вождизм и, как базис, — милитаризован-

ная молодежь” [Бердяев, 1990: с. 120]. Бердяев находит объективные основания для существования этой “запятнавшей себя жестокостью и бесчеловечностью власти” — она единственная способна организовать защиту России. Резюмируя исследование национальных корней коммунизма в России, Бердяев утверждает, что советское государство, будучи “до конца доведенным тоталитарным государством”, есть “трансформация идеи Иоанна Грозного, новая форма старой гипертрофии государства в русской истории”. Русский коммунизм как государственная идеология “есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи”. С традиционно-русским характером коммунизма Бердяев связывает его положительные и отрицательные стороны: “[...] с одной стороны, искание царства Божьего и целостной правды, способность к жертве и отсутствие буржуазности, с другой стороны, абсолютизация государства и деспотизм, слабое сознание прав человека и опасность безликого коммунизма” [Бердяев, 1990: с. 152–153]. С положительными сторонами коммунизма Бердяев связывает возможность преодоления его отрицательных сторон.

У Томаса Манна совершенно иные представления о путях преодоления нацизма в Германии. Но в постижении природы тоталитаризма, в понимании того общего, что объединяет гитлеризм и сталинизм, русский и немецкий мыслители шли параллельными путями.

Покинув Германию, Манн напряженно следил за тем, что происходило в его стране, обнаруживая при этом тесное родство между нацистским и большевистским режимами. Он приходил к выводу, что поджог рейхстага с равным успехом могли совершить как нацисты, так и коммунисты: “Авторство может быть приписано и тем, и другим, ибо граница между ними в духовном и личностном отношении столь же размыта и нечетка, как граница между национал-социализмом и коммунизмом вообще. Я склонен усматривать подспудный смысл процесса в выявлении близости, родства, даже идентичности национал-социализма и коммунизма. Его результатом будет доведение *ad absurdum* ненависти и идиотской страсти к уничтожению друг друга. По существу же этого вовсе не требуется, они лишь различные, — как различаются между собой братья, — выражения одного и того же исторического явления, одного и того же политического мира... Символические акции, такие, как поджог рейхстага, мы ощущаем, хотя это невозможно увидеть, как их общее дело” [Манн, 1990: с. 143–144].

Нельзя не поразиться пронизательности писателя. Советский “поджог рейхстага” — убийство Кирова — произойдет полтора года спустя после нацистской инсценировки. Не обманули Манна и организованные Сталиным судебные мистерии. “По своей пропагандистской лживости”, — писал Манн, — они “не уступают фашистским достижениям такого рода — по стилю они весьма схожи” [Манн, 1990: с. 179]. Такое сходство объясняется общим для обеих стран государственным устройством: и в Германии, и в Советской России восторжествовало тоталитарное государство, которое “не только является основой власти, но подчиняет себе все, также и культуру, и прежде всего ее” [Манн, 1990: с. 143].

Более всего Манн опасался военного союза тоталитарных монстров. Манн считал возможным такой ход событий и делал все, от него зависящее, чтобы предотвратить его. В частности, на протяжении 1938 года он выступает в 15 городах Америки с докладом “О грядущей победе демократии”, в ко-

тором объясняет, почему фашистская диктатура не есть и быть не может “спасительным оплотом” против большевизма. Там же, стремясь убедить слушателей в возможности и необходимости военного союза с Россией, Манн утверждает (явно ложь во спасение), что не только из политических соображений, но и из моральных Россия как миролюбивое государство выступает на стороне больших и малых демократий. Фактически предваряя политику Черчилля — Рузвельта, заключивших военный союз с СССР, Манн готовит своего читателя к принятию такого решения.

Прилагая огромные усилия для мобилизации западного мира на борьбу с нацизмом, Томас Манн одновременно продолжает исследование его национально-культурных истоков. Начиная с “сенсационного волеизъявления народа” (выборы в рейхстаг 1930 года), Манн сосредоточен на немецких корнях нацизма, причинах его притягательности для “массового” немца. Возвращение к язычеству, к радикально враждебному гуманизму “вакхическому культу природы”, отход от веры в разум, иррационализм, отвергающий дух и восславляющий “животворные силы бессознательного” — все это Манн определяет как “духовные и псевдодуховные притоки” национал-социализма. Не используя их, нацизм вряд ли приобрел бы такую власть, какой он достиг, став выразителем “продиктованных чувством убеждений масс”. Особую роль в возбуждении этих чувств Манн отводит “некой идеологии”, насаждаемой силами, “заинтересованными в укреплении духовной стороны [...] национал-социалистического движения”. Речь идет о “нордической вере, распространенной в академических кругах... Выдаваемое за образованность разгулявшееся варварство опаснее и... еще страшнее затопляет и парализует мозги, чем чуждость миру и политическая романтика” [Манн, 1990: с. 123–124].

Знамение времени — вседозволенность. Идея свободы, провозглашенной “буржуазным хламом”, появляется в “соответствующем времени образе — как одичание, издевательство над объявленным отжившим авторитетом гуманизма, как развязывание инстинктов, эмансипация жестокости, диктатуры, насилия”. Анализируя эти явления, Манн говорит и о переживающей коллективизацию России, где “думают утолить голод тех, у кого отняли продукты питания..., кровью расстрелянных контрреволюционеров”. И ему ясно, что и в Германии с ее “нордической верой”, и в стране, реализующей “пролетарское учение о конце света”, “фанатизм становится принципом спасения, восхищение — эпилептическим экстазом, политика — массовым наркотиком... Разум отвратил свой лик от людей...” [Манн, 1990: с. 126–127].

С воцарением нацизма в Германии началась эра “массового человека” и вождей типа “брatца Гитлера”. “... Гитлер не случайность, не несвойственное складу этого народа несчастье, не промах истории. От него падает “свет” на Лютера, многие черты Лютера можно узнать в нем. Он — явление чисто немецкое” [Манн, 1990: с. 198]. В эссе “Братец Гитлер” (1938) Манн писал, что не хотел бы “закрывать глаза на такое родство”, ибо и сам он “был не совсем в стороне от амбиций и влечений своего времени..., от стремлений, которые через двадцать лет превратились в громогласные домогательства уличной толпы” [Манн, 1990: с. 257]. Поэтому критическая оценка тех “амбиций и влечений”, тех идей, которые вольно или невольно были причастны к нацификации Германии, у него не проповедь, а протянувшаяся до конца жизни исповедь. Именно исповедь, а не “покаяние”, заключенное в порочный круг:

“не согрешишь — не покаешься”, стало быть, покайся, можешь снова грешить (зацикленность такого “покаяния” показал Василий Гроссман в своем “Все течет...”). Исповедь Манна глубоко аналитична: она включает не только симптоматику, но и анамнез “болезни” Германии и пути избавления от поразившей ее наследственной хвори.

Культурные истоки болезни, поразившей Германию с приходом нацизма, — в исконной аполитичности ее народа. Анализ Томасом Манном собственного духовного онтогенеза служит средством воспроизведения духовного филогенеза нации. “...Всю свою юность я провел под знаком чисто интеллектуального, антиполитического представления о культуре...” [Манн, 1990: с. 247]. Это — частное проявление общенационального. Свой отказ от аполитичности в пользу политически-социальной активности, свое постижение демократии как неотъемлемой части культурно-гуманистической деятельности, как “политического аспекта западноевропейского христианства” Манн представляет и как путь выздоровления Германии.

“Роман моей эпохи” — так назвал Томас Манн книгу “Доктор Фаустус”, произведение, о котором писал, что “будучи от начала и до конца исповедью и самопожертвованием”, “странного рода иносказательной автобиографией”, оно “выходит за рамки искусства и является подлинной действительностью” [Манн, 1960: т. 9, с. 224, 229]. В повествовании совмещены два времени — то, когда оно ведется, годы военного разгрома нацистской Германии, и то, когда подготавливалось торжество нацизма и осуществлялось его господство.

Автор передоверяет “тишайшему” учителю Цейтблomu свою горько-ироничную хронику завершающего этапа “той чудовищной катастрофы”, в которую Германия вовлекла мир, вместе с Цейтбломом он ищет разгадку “характера и судьбы народа, принесшего миру столько неоспоримо прекрасного и великого и в то же время неоднократно становившегося роковым препятствием на пути его развития” [Манн, 1990: с. 305, 324–325]. Это цитата из доклада “Германия и немцы”, прочитанного в Библиотеке Конгресса в мае 1945 года, в разгар работы над романом.

Томас Манн, как было сказано, отвергал существование двух Германий: доброй и злой. Весь роман — это повествование о том, как лучшие свойства немецкого духа и национального характера, его “музыкальность” — стремление к свободе, самоуглубленность, романтизм, исконный универсализм и космополитизм, — как все эти достоинства “под влиянием дьявольской хитрости превратились в олицетворение зла”.

Но “дьявольская хитрость”, она же черт, покупающий душу Фауста-Левверкюна, всего “злополучного народа” — не потусторонняя сила, она не вне, а внутри него самого, она в отказе петь “уродливую политическую песню”. Томас Манн шаг за шагом прослеживает внутренний процесс перерождения доброй Германии в злую. В центре его внимания — те интеллектуалы, на совести которых готовность нации пойти по “пути бедствий и преступлений”, те, кто непосредственно участвовал в процессе перерождения национально-гуманистического духа в расистско-каннибальское варварство. Манн устами Цейтблома рассказывает о немецких салонах накануне Первой мировой войны и 1920-х годов, об их участниках — интерпретаторах и распространителях идей ультрареволюционного консерватизма, восхвалявших язычество, возвращение к культу природы, оправдывавших грядущую “гигиену арийской нации”, “отказ от всякой гуманной мягкотелости”.

Под влиянием подобных идей былые бюргерские добродетели “вырождаются в суетное приспособление к господствующему духу, в апологетику исподволь возникающего старо-нового, революционно-архаизированного мира, [...] где ценности, связанные с идеей индивидуума [...] переосмыслены и поставлены в связь с куда более высокой инстанцией насилия, авторитета, основанной на вере диктатуры” [Манн, 1960: т. 5, с. 478, 475, 476].

Томас Манн не искал первопричину всех этих злокачественных метаморфоз в некоей сторонней силе, совращающей на путь бедствий и преступлений беспорочных индивидов и добродетельные народы. Он писал, что на собственном опыте познал “таинственную связь немецкого национального характера с демонизмом”.

“Черт Лютера, черт Фауста представляется мне, — говорил Манн, — в высшей степени немецким персонажем, а договор с ним про закладывание души черту, отказ от спасения души во имя того, чтобы [...] владеть всеми сокровищами, всею властью мира, подобный договор, как мне кажется, весьма соблазнителен для немца в силу самой его природы” [Манн, 1960: т. 10, с. 308].

Построенная Манном картина самодвижения национального духа с внутренними его соблазнами и способностью спонтанного перерождения доброго в злое однозначно противополжена нацистскому манихейству с его делением мира на мессианскую арийскую расу и изначально противостоящего ей “отравителя всего Рода Человеческого — международное еврейство” (Гитлер. “Мое политическое завещание”). И при первых выступлениях нацизма, и на протяжении всей его кровавой истории, когда приводился в исполнение смертный приговор еврейскому народу, Манн не устал повторять, что нацистский антисемитизм, нацеленный на тотальное истребление евреев, направлен не только против них. “Он направлен, как все ясней и ясней обнаруживается, против христианско-античных основ европейской цивилизации; он представляет собой [...] попытку сбросить путы цивилизации, грозящую ужасным, гибельным разрывом между страной Гете и остальным миром” [Манн, 1975: с. 82]. Антисемитизм в руках нацистов, разъяснял Манн в статье “Опасности, грозящие демократии”, — “не что иное, как средство, гаечный ключ для того, чтобы разобрать на части весь механизм нашей цивилизации” [Манн, 1990: с. 271]. Миф о зловредности евреев используется, чтобы завладеть миром, подтачивая его изнутри. Удар по евреям, “народу Священного писания”, утверждал Манн, был сигналом к началу общего похода против основ христианства. “То, чему мы сегодня свидетели, не что иное, как еще одно восстание непобежденных языческих инстинктов против установленных десятью заповедями ограничений... Тем самым то, что происходит с евреями, — не только еврейский вопрос” [Манн, 1990: с. 272–273].

И тем не менее, это прежде всего был еврейский вопрос. Хотя другие народы “тоже испытали на себе безжалостность нацистов [...], — писал Манн в статье “Упорный народ”, — только евреи были приговорены к истреблению” [Манн, 1990: с. 425]. В годы, когда многие предпочитали верить, что из Европы поступают всего-навсего “ужасающие выдумки”, Томас Манн и в своих радиоречах (их вышло в эфир около 60 в годы войны), и в публикациях доводил до сведения современников масштабы и истинный смысл Катастрофы европейского еврейства. Летом 1943 года писатель сообщает: число погибших, уже исчисляемое миллионами, “поскольку эти страшные акции

проводятся во все большем объеме”, продолжает возрастать. В статье “Гибель Евреев Европы” он пишет: “Стирается с земли восточноевропейское еврейство — “резервуар культурных сил и почва, на которой выросли гении и таланты, обогатившие западную науку и искусство” [Манн, 1990: с. 417]. В 1946 году Томас Манн вместе с Эйнштейном и Элеонорой Рузвельт вошел в комитет по “Черной книге” (об истреблении евреев на оккупированных территориях СССР), учрежденный для поддержки издания и его распространения [Еврейский Антифашистский Комитет, 1996: с. 244].

В 1943 году был написан рассказ “Закон”. Томас Манн снова стремится показать христианскому миру, что в лице еврейства и вместе с ним уничтожаются основы христианско-европейской цивилизации. В письме израильскому ученому Шалому Бен-Хорину он писал: “[...] специфически еврейское не было [...] на первом плане [...] Важна была для меня идея цивилизации, человеческой нравственности, символ которых десять слов Закона, полученного с горы Синай” [Манн, 1990: с. 431].

Как ответил христианский мир на вызов, брошенный ему нацизмом самым фактом уничтожения “народа Священного писания”? За редкими исключениями героического *противо*-действия и при существенно большем числе случаев *со*-действия, он в основном *без*-действовал. И тем самым, писал Манн, он являл врагам “свою ахиллесову пяту вместо того, чтобы [...] доказать, что война действительно ведется во имя гуманности и человеческого достоинства” [Манн, 1990: с. 419].

В отличие от догматического христианства Манну чуждо было отношение к евреям как народу, живая история которого завершилась в древности, народу, духовно исчерпавшему себя в Ветхом Завете (чаще он пользовался понятиями “Библия” и “Священное Писание”). Еще до войны Манн говорил о “важности, необходимости существования еврейского духа для современности и для будущего нашего континента” [Манн, 1990: с. 56]. Сионизм он приветствовал как процесс национального возрождения “высокоталантливый и нужный миру народа” [Манн, 1990: с. 427]. В послевоенные годы Манн ратует за создание еврейского государства как единственной силы, гарантирующей продолжение истории народа, треть которого была истреблена в христианской Европе.

Томас Манн — не теолог, и тем не менее он предвосхитил ряд идей “христианства после Освенцима” и главную из них — признание духовной и культурной самоценности еврейского народа и его продолжающейся в христианскую эру истории. В “теологии после Освенцима” это признание связано с пересмотром таких догм христологии, как обвинение евреев в непризнании Христа мессией и в его убийстве, замещение изжившего себя “ветхого Израиля” “новым Израилем” в лице христианской Церкви.

Христианский философ Николай Бердяев, как и Томас Манн, резко осуждал антисемитизм. Свою концепцию единства и преемственности российской истории он постоянно противопоставлял манихейским построениям своих многочисленных оппонентов, относивших на счет евреев все бедствия России. В работе “Христианство и антисемитизм” (1938), раскрывая всю несостоятельность современных разновидностей антисемитизма, Бердяев подчеркивал особую опасность “арийского” расизма, ибо, как и Манн, он считал, что расизм “означает дехристианизацию и дегуманизацию, возврат к варварству и язычеству” [Бердяев, 1993: с. 331]. Вместе с тем в своих подходах

к религиозному антисемитизму русский философ не выходил за пределы до-освенцимской христианской догматики. Читая его работу об антисемитизме, трудно не согласиться с Сергеем Лезовым, утверждающим, что Бердяев “воспроизводит общие места христианской традиции, отрицавшей положительную ценность иудаизма в христианскую эпоху” [Лезов, 1994]. В отличие от Манна, Бердяев не видит смысла и самоценности реальной еврейской истории. Хотя сионизм он определяет как “самое благородное течение в еврействе”, он все же убежден, что сионизм “бессилен разрешить еврейский вопрос [...] Окончательное разрешение еврейского вопроса возможно лишь в плане эсхатологическом. Это и будет разрешение судьбы всемирной истории, в последнем акте борьбы Христа и антихриста”, — пишет Бердяев, оставляя за евреями стоившую неисчислимым жертв должность антипода христианства [Бердяев, 1993: с. 325]. Таким образом, реальная история евреев подменяется “религиозной судьбой” в догматически христианском ее понимании (“Избранный народ Божий, из которого вышел Мессия и который отверг Мессию”). Может быть, такой подход философа объясняется тем, что все это писалось до Катастрофы? Но и после Нюрнбергского процесса (1946), сделавшего всеобщим достоянием данные о тотальном истреблении европейского еврейства, видимых изменений в позиции философа, всегда тесно связывавшего судьбу еврейства с христианством, не произошло. Однако все настоятельней стали звучать его призывы к самокритике христианства. Еще в статье об антисемитизме, повторяя традиционное обвинение еврейского народа в богоубийстве, Бердяев вместе с тем утверждал: “[...] не только евреи распяли Христа. Христиане [...] в течение долгой истории своими делами распинали Христа, распинали и своим антисемитизмом” [Бердяев, 1993: с. 335]. Иными словами, произнесенными уже много позже, в 1947-м, и в более общем контексте, “христиане должны осознать свою ответственность за дехристианизацию мира” [Бердяев, 1996: с. 217]. И осознание этой ответственности, верит Бердяев, станет отправной точкой для “нового христианского сознания и новой христианской активности”.

Свою веру в обновление христианства Бердяев связывает с Россией, с тем, что там не появится “цивилизация американского типа с преобладанием техники и с поглощенностью земными благами”. В советской России, верит Бердяев, воля будет направлена на справедливое разрешение социальной проблемы и обнаружит себя религиозное призвание русского народа. Он более не говорит о русской революции как национальной катастрофе. Напротив, “неприятие революции в ее основном смысле, — утверждает Бердяев, — означает отрицание миссии России для мира” [Бердяев, 1996: с. 326].

Глядя, однако, на реальную Россию, Бердяев пишет: “1947 был для меня годом мучения о России... После героической войны... свобода не возросла, скорее наоборот. Особенно тяжелое впечатление произвела история с Ахматовой и Зощенко... Есть опасность национализма, которая есть измена русскому универсализму и русскому призванию в мире. Отталкивает также все возрастающий централизованный тоталитарный этатизм”. Это написано в “Добавлении 1947 года”, завершающем “Самопознание”. Здесь же, говоря о мучавших его расхождениях с эмиграцией, Бердяев противопоставляет крайностям в отношении к России свое продиктованное “потребностью защищать родину” отношение к ней. Он пишет о “положительном смысле и социальных результатах революции”, о “многом положительном в самом

советском принципе”, о своей вере “в великую миссию русского народа”. Все это, однако, не исключает его “непримиримой вражды к идеологической диктатуре” [Бердяев, 1991: с. 346–347].

Но разве эта диктатура не была стержнем “советского принципа”? И не была ли русско-мессианская вера Бердяева возвращением к той “старой русской мессианской идее”, которая, по утверждению самого философа, стала фундаментом государственной русско-коммунистической идеологии?

Бердяев пытался совместить несовместимое. В том же 1947 году в предисловии к сборнику “На пороге новой эпохи” Бердяев, повторяя, что современный тоталитаризм “ведет к полному уничтожению всякой свободы”, утверждал: “Свобода все-таки имеет бесконечно большую ценность, чем формы, которые проходит либерализм или демократия. Эта ценность имеет духовные глубины и вне политики” [Бердяев, 1996: с. 157]. Но что реально можно противопоставить тоталитаризму, какими путями его преодолеть?

Эти вопросы остаются без ответа. Может быть, не без основания Петр Струве, критикуя Бердяева, говорил о характерной для него “ошибке короткого замыкания” — стремлении “от каких-то общих положений философского или богословского характера прямо переходить к жизненным выводам конкретного свойства” [Струве, 1999: с. 176]. И эта “ошибка короткого замыкания” радикально отличает взгляды Бердяева от представлений Томаса Манна о путях преодоления тоталитаризма в послевоенном мире.

Томас Манн считал, что только развитие демократических институтов может оградить мир от террористических диктатур. Как бы полемизируя с Бердяевым, он утверждал, что дух для демократии не есть нечто изолированное, “высокомерно далекое от реальности”. Демократия сама — это мышление, но мышление, подчеркивал Манн, обращенное к жизни и действию. Для недемократических или не воспитанных в демократическом духе наций, говорил он, характерен отрыв мышления от действительности, оно там чисто абстрактно, полностью изолировано от жизни и совершенно не учитывает последствий мышления для действительности. Мысль, лишенная прагматической ориентации, иными словами, утопическая (от себя добавлю: какой не может не быть любая мессианская идея), в конечном счете, так же лишена аристократичности (почитания высокой жизни духа), так же антидемократична, как и антиинтеллектуализм диктатур. Это из доклада “О грядущей победе демократии”, прочитанного Манном, как было уже сказано, в 15 (!) городах Америки.

Раскрывая исторические преимущества демократии и ее духовные потенции, Томас Манн хорошо понимал разницу между “должной” демократией и “сущими” демократиями. Но при всей ущербности последних он не видел иных способов противостоять неизживаемой тяге к Абсолютному — утопиям, мессианствам, фундаментализмам, чреватым появлением все новых и новых диктатур — тяге, многократно усиленной в наши дни “безудержностью современного релятивизма” [Аверинцев, 2000: с. 413].

В отличие от Николая Бердяева, Томас Манн не разделял никаких иллюзий относительно русского коммунизма. В 1953 году, оценивая происшедшее в послевоенном СССР, он пишет: “Тоталитарной политике там присягнули, ее силой добивается коммунизм”. В отличие от Бердяева, Манн определял тоталитаризм как цивилизационное зло XX века. Избегая бердяевской “ошибки короткого замыкания”, он разъяснял, как и почему нацизм

становился разрушителем иудеохристианской цивилизации Запада, как и почему западные страны, не оценив цивилизационной угрозы, идя на уступки и предательства, содействовали нацизму при всей силе своего военного сопротивления ему.

Введенное Томасом Манном цивилизационное измерение тоталитаризма обладает эвристической ценностью. Не утрачивает своей актуальности и исследование русского коммунизма, выполненное Николаем Бердяевым. Анализ тех тенденций, которые привели к советскому тоталитаризму, поможет многое объяснить из того, что происходит сегодня в России.

Источники

- Аверинцев С.* София-Логос // Словарь / С. Аверинцев. — К. : Дух и Литера, 2000.
- Бердяев Н.* Духи русской революции / Н. Бердяев // Из глубины. — Париж : Имка-Пресс, 1967.
- Бердяев Н.* Истина и откровение / Н. Бердяев. — СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1996.
- Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. — М. : Наука, 1990.
- Бердяев Н.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. — М. : Книга, 1991.
- Бердяев Н.* Христианство и антисемитизм (Религиозная судьба еврейства) / Н. Бердяев // Тайна Израиля. — СПб. : София, 1993.
- Дымерская Л.* Томас Манн и “русский соблазн” / Л. Дымерская // Страна и мир. — Мюнхен. — 1990. — № 3 (57).
- Еврейский Антифашистский Комитет в СССР. 1946–1948. Документированная история / Еврейский Антифашистский Комитет в СССР. 1946–1948. — М. : Междунар. отношения, 1996.
- Лезов С.* Национальная идея и христианство / С. Лезов // Русская идея и евреи. — М. : Наука, 1994.
- Люкс Л.* Большевизм, фашизм, национал-социализм — родственные явления? / Л. Люкс // Личность и власть. — М. : Моск. философ. фонд, 1998.
- Манн Т.* О немцах и евреях / Т. Манн ; [сост. сб. Л. Дымерская-Цигельман и Е. Фрадкина ; пер. и прим. Е. Фрадкиной]. — Иерусалим : Библиотека алия, 1990.
- Манн Т.* Письма / Т. Манн. — М. : Наука, 1975.
- Манн Т.* Собрание сочинений : в 10 т. / Т. Манн. — М. : ГИХЛ, 1960.
- Струве Н.* Пророческая книга “Из глубины. Сборник статей о русской революции” / Н. Струве. — Париж : Имка-Пресс, 1967.
- Струве П.* О гордыне, велемудрии и пустоте / Петр Струве [цит. по: Парамонов Б. Конец стиля]. — СПб. : Аграф, 1999.
- Fest J.C.* Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft / Фест. — München 1988.
- Walter L.* Putinism: Russia and its Future with the West / L. Walter. — N.Y. : St. Martin's Press, 2015.