

Опасный универсализм: перечитывая «Двести лет вместе» Солженицына

(Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 217–231.
URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/mu15.html>)

«Двести лет вместе», двухтомная история российского еврейства Александра Солженицына, вызвала споры в русской и англоязычной прессе, особенно после издания первого тома в 2001 году¹. Известные российские интеллектуалы назвали появление этой работы событием². Вместе с тем, видные ученые, включая профессиональных историков, отметили ее ошибки, указав на то, что автор полагался главным образом на устаревшие вторичные источники, в основном — различные еврейские энциклопедии (например, на «Еврейскую энциклопедию» Брокгауза и Ефрона), пренебрегая первоисточниками и новейшими исследованиями. Леонид Кацис умело показал, что Солженицын злоупотребил вторичными источниками³. Более того, Йоханан Петровский-Штерн продемонстрировал, что при использовании первоисточников Солженицын зачастую вырывал их из контекста; в результате все цитаты говорят одним голосом — голосом самого Солженицына⁴. Большинство высказавшихся в печати читателей сосредоточились на вопросе, является ли работа антисемитской. Некоторые, как исследователь Достоевского Людмила Сараскина, были возмущены тем, что только из-за того, что автор «Двухсот лет...» упоминает о национальности Дмитрия Богрова, убийцы Столыпина, его записывают в антисемиты⁵. Лев Фонталин, напротив, откликаясь на второй том, энергично возражал против солженицынского вывода о связи между убийством Столыпина, большевистской революцией и истреблением нацистами киевских евреев⁶. Дэниель Махони, с другой стороны, заключил, что «Двести лет вместе» не обнаруживает антисемитских пристрастий⁷. Джон Клир, один из крупнейших историков еврейства Российской империи, не

217/218

нашел книгу антисемитской, однако был шокирован позицией «мы против них» первого тома⁸.

В этом эссе я попытаюсь поместить проблему «Солженицын и еврейство» в более широкий контекст, обратившись к реакции Солженицына на универсалистские идеи, в том числе космополитизм, и к его оценке их роли в русской мысли. То, что лучшие и ярчайшие представители российского общества приняли универсалистские ценности, яви-

¹ *Солженицын А.И.* Двести лет вместе (1795–1995). М.: Русский путь, 2001. Т. I; *Он же.* Двести лет вместе. М.: Русский путь, 2002. Т. II. Далее все ссылки даются в скобках внутри текста с указанием тома и страницы.

² См. выдержки из дискуссии «В историческом пространстве хватит места для всех...», состоявшейся 27 марта 2001 года: <http://74.125.95.132/search?q=cache:U75JlrJyWBQJ:www.moskvam.ru/2001/09/book.htm>.

³ *Кацис Л.* Еврейская энциклопедия: орган антисемитской мысли? // *Ex Libris*. 2001. 7 декабря. С. 1–3.

⁴ *Петровский-Штерн Й.* Судьба средней линии // *Неприкосновенный запас*. 2001. № 4; цит. по электронной версии: <http://magazines.russ.ru/nz/2001/4/shtern.html>.

⁵ См. ее замечания во время дискуссии «В историческом пространстве хватит места для всех...»: <http://74.125.95.132/search?q=cache:U75JlrJyWBQJ:www.moskvam.ru/2001/09/book.htm>.

⁶ *Фонталин Л.* Нужны ли России евреи? Заметки по поводу второго тома книги А.И. Солженицына «Двести лет вместе» // *Дружба народов*. 2003. № 11. С. 218. Фонталин отсылает к пассажиру на с. 389 второго тома.

⁷ *Mahoney D.J.* Solzhenitsyn on Russia's «Jewish question» // *Society*. 2002. № 1 (40). P. 104–109.

⁸ *Klier J.* No Prize for History: John Klier Reviews Aleksandr Solzhenitsyn's Recent Venture into the History of His Native Country // *History Today*. 2002. № 11 (52). P. 60–62.

лось, по Солженицыну, ключевым отрицательным фактором в повороте русской истории:

Ещё с разгара XIX века, а в начале XX тем более — русская интеллигенция ощущала себя уже на высокой ступени всеземности, всечеловечности, космополитичности или интернационалистичности (что тогда и не различалось). Она уже тогда во многом и почти сплошь отреклась от русского национального. <...>

А еврейская интеллигенция — не отреклась от национального (Двести лет вместе. Т. I. С. 474).

Автор утверждает, что в начале XX века русская интеллигенция, отрекшись от русской национальной идеи, отождествляла себя с принципами «всечеловечности» — которые я буду условно интерпретировать как религиозную модель «универсальных человеческих ценностей» — космополитизма, интернационализма и «всеземности». Солженицын не определяет и не различает эти понятия. Еврейская же интеллигенция, напротив, не отказалась от своей национальной идеи. Ее разновидность универсализма осталась окрашенной национальными особенностями. Солженицын не объясняет, что он подразумевает под русской и еврейской интеллигенцией: к какой группе, например, принадлежит один из авторов «Вех» еврейского происхождения — Михаил Гершензон? Он также не поясняет, что имеет в виду под русской или еврейской национальной идеей. Оставляя на время эти вопросы в стороне, Солженицын — в этом и подобных высказываниях — внушает мысль, что универсалистские человеческие ценности, включая космополитизм, сомнительны и даже опасны.

В самом конце первого тома Солженицын утверждает, что «общественное сознание» русской интеллигенции перед Первой мировой войной полностью определялось интересами евреев:

Не получили евреи равноправия при царе, но — отчасти именно поэтому — получили руку и верность русской интеллигенции. Сила их развития, напора, таланта вселилась в русское общественное сознание. Понятия о наших целях, о наших интересах, импульсы к нашим решениям — мы слили с их понятиями. Мы приняли их взгляд на нашу историю и на выходы из нее (Двести лет вместе. Т. I. С. 475)⁹.

Равноправия от царского правительства евреям получить не удалось, зато удалось приобрести то, что Солженицын оценивает как нечто большее, а именно верность русской интеллигенции. По Солженицыну, преданность

218/219

русской интеллигенции евреям обнаруживалась прежде всего в характерной направленности политической идеологии того времени. Русская интеллигенция думала о том, о чем научили ее думать евреи. Если поставить рядом два утверждения Солженицына о русской интеллигенции — первое, что она разделяла такие универсалистские взгляды, как интернационализм и космополитизм, и второе, что она приняла и впитала еврейский взгляд на будущее, — то возникает знак равенства между универсалистскими и еврейскими идеями. Это подразумеваемое равенство усиливается, если мы примем во внимание вывод Солженицына о том, что важнее понять сам факт принятия русской интеллигенцией еврейского взгляда на историю, чем подсчитывать, сколько евреев участвовало в большевистской революции: «И понять это — важней, чем подсчитывать, какой процент евреев раскачивал Россию (раскачивали её — мы все), делал революцию, или участвовал в большевицкой

⁹ Александр Мелихов выделил этот абзац как наиболее значимый во всем первом томе. См.: Мелихов А. Двести лет спустя // Нева. 2002. № 5. С. 168–173.

власти» (Двести лет вместе. Т. I. С. 475).

Два процитированных выше отрывка вызывают ряд вопросов. Что стоит за негативной оценкой, которую Солженицын дает таким понятиям, как интернационализм, космополитизм и универсальный гуманизм («всечеловечность»), которые он не различает? Являются ли они в его глазах пагубными *per se*, разрушительными по своей сути, или же пагубны они только в особом времени и месте и для особых людей или групп людей — таких, как русские в начале двадцатых годов XX, но не в начале XXI века? Во вступлении ко второму тому Солженицын подтверждает важность «сочетания в себе и национального, и универсального», которое, как он говорит, есть самое необходимое качество для будущих столетий: «...сочетание в себе и национального, и универсального — может быть, самое необходимое <...> качество для новых столетий» (Двести лет вместе. Т. II. С. 20). Чтобы ответить на эти вопросы, я помещу солженицынскую оценку русской интеллигенции, русских и евреев в контекст истории и восприятия универсалистских идей; рассмотрю универсализм Павла в Новом Завете, усвоение этой модели в «Дневнике писателя» Достоевского и проанализирую, как дореволюционная интеллигенция видела свою собственную позицию по отношению к универсальным нормам; сравню более ранние взгляды Солженицына на русскую интеллигенцию с его критикой в «Двести лет вместе» и сопоставлю универсалистские воззрения в «Архипелаге ГУЛАГ» с гораздо более узким взглядом в его исследовании евреев 2001 года. Закончу я обсуждением позиции Солженицына в современной дискуссии о космополитизме — важнейшем измерении универсалистских идей сегодня. По ходу эссе я очерчу концептуальную схему, отвечающую изменениям конфигурации универсального и частного (особого).

ОПРЕДЕЛЯЯ ПОНЯТИЯ

Прежде чем приступить к анализу, необходимо прояснить два множества понятий. Первое касается противоречивого использования Солженицыным терминов «народ» и «нация». Он употребляет «народ» в традиционном для России народническом смысле массы простых (страдающих) людей, перед которой образованное русское общество должно покаяться¹⁰.

219/220

Например, в «Образованщине» Солженицын говорит о «социальном покаянии, чувстве виновности перед народом»¹¹ как об одной из заслуг дореволюционной интеллигенции. Тот же термин, «народ», обозначает вдобавок любых или всех людей или национальные группы, которые он описывает в «Двести лет вместе» как обязанных покаяться за свое прошлое: «приходится каждому народу морально отвечать за все свое прошлое» (Двести лет вместе. Т. II. С. 120). Русский «народ», перед которым евреи должны покаяться — такова основная тема «Двести лет вместе», — предположительно включает в себя все социальные слои, элиты и простой люд. Употребляет ли он термин «народ» или «нация», для Солженицына мотив покаяния определяет целостность жизни и истории наций. В согласии с русским наследием XIX века в его модели нации практически нет места политическому содержанию.

Более того, солженицынское понятие народа или нации имеет отчетливо эссенциалистские черты. Как указала в 1992 году Дора Штурман, цитируя статью Солженицына из сборника «Из-под глыб», нация у него не формируется в процессе истории. Наоборот,

¹⁰ Исчерпывающую и подробную дискуссию по истории и значению этого термина в царской России см. в: *Knight N. Ethnicity, Nationality, and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia* // David L. Hoffmann and Yanni Kotsonis (Eds.). *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*. New York: St. Martin's Press, 2000. P. 41–64. Я благодарна Дэвиду Куперу за указание мне этой ссылки.

¹¹ *Солженицын А.И. Образованщина* // Новый мир. 1991. № 5. С. 29.

нация — это живое существо божественного происхождения, «не людьми изобретенный организм»¹². По Солженицыну, тот, кто видит нацию таким образом, будет считать ее морально ответственной («...кто оценивает существование нации наиболее высоко, кто видит в ней не временный плод социальных формаций, но сложный, яркий, неповторимый и не людьми изобретенный организм, — тот признаёт за нациями и полноту духовной жизни»¹³). В своей статье «Образованщина» (написанной в 1974-м и впервые опубликованной в 1991 году) Солженицын сходным образом характеризует нацию в отчетливо органицистских терминах: «...нация, как и семья, есть природная непридуманная ассоциация людей с врожденной, взаимной расположенностью членов»¹⁴. Упор на врожденности и естественности связей между членами нации, которая к тому же сравнивается с семьей, подразумевает, что Солженицын имеет в виду понимание нации как основанной на общей крови, хотя в других местах автор и отрицает такую позицию¹⁵. Бог ли, кровь ли, или то и другое вместе определяют нацию, но ее границы неизменны, ее сущность трансцендентна. Единственное измерение нации — этническая принадлежность.

Этот изъян — еще одна часть наследия XIX века, хотя и в более радикальном виде. Дело здесь в двойной метонимии. Сложная историческая эволюция мысли, включающая в себя восприятие русскими немецкой идеалистической философии, деятельность царского правительства и русской интеллигенции сформировали идею народа или нации как чего-то,

220/221

существующего внутри одной этнической группы — русских, в то время как Российская империя была многонациональной, многоязычной и многоконфессиональной¹⁶. Вторая метонимия обязана народничеству, подменившему общность русских людей одним социальным слоем, а именно крестьянством, сделав, таким образом, другие группы и классы, включая, разумеется, и саму интеллигенцию, внешними и чуждыми «народу». Солженицын превращает результаты этих исторических и интеллектуальных процессов в нечто данное, более того, данное Богом.

В отличие от Солженицына, большинство политических философов различают этническое и политическое сообщество. Например, политолог и философ Сейла Бенхабиб описывает «двойную идентичность людей как этноса, как сообщества одной судьбы, памяти и моральных ценностей, с одной стороны, и как демоса, как демократически голосующей совокупности всех граждан, которые могут принадлежать или не принадлежать к одному этносу, с другой»¹⁷. Важно отметить, что ее определение этноса не содержит отсылки к общему генофонду или крови. Она заключает, что «политика состоит в согласовании путем переговоров» требований и приоритетов граждан с требованиями и приоритетами этнических групп, образующих общество¹⁸.

Для Солженицына, наоборот, такое «договаривающееся общество» невозможно, потому что общество — это данность, а не процесс, и данность эта — не человеческих рук дело. Солженицын не принимает идею того, что правовые институты, определяющие участие граждан в политической жизни, в том числе гражданство, образуют по крайней мере одно из измерений общества. Он считает невозможным, чтобы требование моральной от-

¹² Цит. по: *Штурман Дора*. Солженицын и национальный вопрос // *Звезда*. 1992. № 9. С. 125.

¹³ Там же.

¹⁴ *Солженицын А.И.* Образованщина. С. 41.

¹⁵ Пример такого отрицания: «...ключи — не в фатальности происхождения, не в крови, не в генах» (Двести лет вместе. Т. II. С. 519).

¹⁶ См.: *Knight N.* Ethnicity, Nationality, and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia. P. 41–64.

¹⁷ *Benhabib S. et al.* Another Cosmopolitanism. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 68. Русское слово «гражданство» передает значение слова «демос».

¹⁸ Ibid.

ветственности от правительств не зависело от божественности или органичности общества. Его неспособность увидеть нацию как то, что выходит за пределы этнической группы, не позволяет ему признать реальность многонационального государственного устройства (это упущение было отмечено, среди других, Джоном Клиером) и помыслить возможность правительства, проводящего морально ответственную политику по отношению ко многим этносам, составляющим государство.

Такая ограниченная модель общности имеет последствия для взглядов Солженицына на роль универсалистских идей в политической мысли и жизни. Именно к совокупности этих идей я сейчас и перехожу с целью провести некоторые различия между ними. Утверждать, как это делает Солженицын, что *всечеловечность*, космополитизм, интернационализм и всеземность не различались в конце XIX — начале XX века, — заблуждение. Во втором томе он говорит, что при советской власти термин «космополитизм» приобрел дурную славу, но не предпринимает ничего для исследования истории вышеперечисленных понятий, за исключением его рассуждений о ГУЛАГе (тема, к которой я вернусь в третьей части эссе). Интернационализм в трактовке Солженицына подразумевал и подразумевает коммунизм, и, как таковой, он был губителен для России. Солженицын пишет, что Октябрьская революция «обернулась интернациональной,

221/222

и сокрушительницей по преимуществу» (Двести лет вместе. Т. II. С. 121). Между тем, интернационализм перед Первой мировой войной и в особенности после нее не сводился к коммунизму. В 1860-е годы появились институты и группы, провозглашавшие главенство международных законов и защищавшие нормы, которые выходили за рамки правовых систем отдельных государств. Эти разнообразные интернационалистские группы занимались и межнациональными проблемами, например нормами ведения военных действий, и внутринациональными, такими как право свободного объединения людей¹⁹. Идея, что люди обладают правами вне зависимости от законов государства, в котором они проживают, восходит к эпохе Просвещения. Американская Декларация независимости четко утверждает самоочевидность истины, что «все люди созданы равными, что они наделены Создателем определенными неотчуждаемыми правами, такими как право на жизнь, свободу и стремление к счастью». Даже если эти неотчуждаемые права относились лишь к некоторым (не всем) людям, модель личности как носителя прав не ограничивается гражданством какого-либо государства. Спустя несколько десятилетий после подписания этого документа и одновременно с появлением в России евреев Иммануил Кант написал работу «К вечному миру», в которой выступал за «космополитические права» личностей: «Право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства»²⁰. Кантовская трактовка особенно важна для современного поколения мыслителей, и я вернусь к ней в конце эссе. Пока же отметим, что авторы этих различных и отчетливо интернационалистских, универсалистских и космополитических идей не были евреями.

Включение Солженицыным «всечеловечности» в перечень равнозначных терминов может сбить с толку, поскольку это слово является специфически русским и тесно связано с Достоевским, чьи Пушкинская речь и «Дневник писателя» за 1880 год сделали его популярным среди русской образованной публики. Солженицын хорошо знаком с «Дневником» Достоевского — он приводит цитаты из него по так называемому еврейскому вопросу в другом месте «Двухсот лет...». В знаменитой Пушкинской речи и в «Дневнике» Достоевский использует слово «всечеловечность», чтобы описать присущее русским свойство, находящее свое высшее выражение в сочинениях Пушкина²¹. Пушкинский гений,

¹⁹ Обсуждение см. в: *Koskenniemi M. The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 11–97.*

²⁰ *Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 276.*

²¹ Обсуждение *всечеловека* и *всечеловечности* см. в: *Эпштейн М. Дар слова. 9 октября 2000 года //*

согласно Достоевскому, заключался в способности «перевплощаться» в гении других народов, и это свойство — русское, «национальное». Достоевский пишет, что «гений народа русского, может быть, наиболее способен, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения»²². Достоевский говорит, что быть русским означает быть «братом всех людей, всечеловеком, если хотите»²³. В Новом Завете Павел относит такую же широту и гибкость к себе: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (I Кор.,

222/223

9:22). Бог, воплотившись в человеке, даровал человечеству универсализм, позволяющий подняться над границами и преградами, поставленными природой и человеческими законами. Национальные, половые и социальные различия возможно преодолеть: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал., 3:28). Достоевский строит на этом свою собственную концепцию *всечеловечности*, подставляя на место Иисуса русский народ: в русском народе живет возможность «всечеловеческой общности», как мы видим из процитированного выше абзаца. Хотя на определенном уровне абстракции права человека и новозаветный вариант универсализма связаны общей нитью, *всечеловечность* Достоевского — идеализированные отношения между русскими и европейцами — гораздо уже и имеет мало общего с международными законами, коммунизмом, космополитизмом и правами человека — понятиями, которые, по утверждению Солженицына, могут заменять друг друга и *всечеловечность*.

Приписывая *всечеловечность* русскому народу и русскому национальному поэту — Пушкину, Достоевский придает обоим богоподобные черты. Почему же Солженицыну хочется, чтобы *всечеловечность* исходила от евреев? В устных и печатных замечаниях Достоевского 1880 года евреи не имеют отношения к русской национальной идее: «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли...»²⁴ Акцент на принадлежности русских к «великой арийской расе», кажется, исключает евреев. Евреи не могли быть проводниками этой эмоциональной привязанности русских к арийской расе. Тезис Солженицына, что все помыслы и чувства русской интеллигенции в конце XIX — начале XX века (включая дух *всечеловечности*) так или иначе обязаны евреям, безоснователен, особенно в свете знаменитых высказываний великого русского писателя, который первым внес само это слово — «всечеловечность» — в русское общественное сознание. Для Достоевского, в противовес Солженицыну, наиболее важно, что отождествление с другими нациями не обязательно означает ослабление привязанности к нации собственной, но, наоборот, является высшей точкой национальной идентичности. Достоевский определяет настоящего русского как «всечеловека». По Солженицыну, напротив, универсалистские идеалы русской интеллигенции грозили разрывом с русской национальной идеей. Солженицын зловеще утверждает, что она «отреклась» от русской национальной идеи, в то время как евреи не отреклись от своей, не разъясняя причинной связи между этими — предположительно фатальными — событиями: «Она [русская интеллигенция] <...> почти сплошь отреклась от русского национального. <...> А еврейская интеллигенция — не отреклась от национального» (Двести лет вместе. Т. I. С. 474).

<http://www.emory.edu/INTELNET/dar10.html>.

²² Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 26. С. 131.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 147.

ОГЛЯДЫВАЯСЬ НАЗАД

Поскольку, согласно Солженицыну, должное понимание русской мысли перед Первой мировой войной является определяющим для оценки русской истории XX века, поучительно посмотреть, что он писал о русской интеллигенции и ее отношении к универсалистским идеям в своих ранних

223/224

произведениях. Ключевой в этом плане представляется его статья «Образованщина». В качестве отправной точки в ней взяты «Вехи», сборник, опубликованный в 1909 году Бердяевым, Гершензоном, Франком и другими мыслителями. Солженицын начинает так: «Роковые особенности русского предреволюционного образованного слоя были основательно рассмотрены в “Вехах”»²⁵. В этой статье, в отличие от работы 2001 года о России и евреях, Солженицын не включает долг или зависимость от еврейского взгляда на российскую историю в одну из «роковых особенностей» революционной интеллигенции. Более того, авторы «Вех» не критиковали русскую интеллигенцию на том основании, что та пропиталась опасными универсалистскими идеалами или чересчур зависела от еврейского взгляда на русскую историю. Действительно, в «Образованщине» Солженицын восхваляет русскую интеллигенцию за ее всепоглощающее «чувство виновности перед народом»²⁶. То, что Солженицын имеет в виду *русский* народ, становится ясно из его характеристики типичного идеала типичного русского интеллигента: «...его мечта — быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа». Центр интересов русской интеллигенции, согласно солженицынской статье 1974 года, — русский народ и его спасение. Правда и то, что он критикует интеллигенцию раннего периода за недостаточно хорошее знакомство с «отечественной историей». Отметим, что Солженицын избегает говорить здесь «русской» историей. Он использует слово «кровь» только для усиления чувства связи с ней: дореволюционная интеллигенция не чувствовала «кровной связи» с историей страны, в которой жила²⁷.

Эта критика, однако, выглядит мягкой по сравнению с той, что Солженицын обрушивает на интеллигенцию советского периода. Главное различие между этими двумя группами состоит, по Солженицыну, в их отношении к русскому народу. В «Образованщине» Солженицын устраивает настоящий разнос интеллигенции советского периода за ее презрение к русскому народу и восхваляет веховцев за преданность ему. Он сардонически замечает, что высокомерие советской интеллигенции по отношению к народу далеко от идеалов интеллигенции ранней: «На 180 градусов от того, как думали их глупые интеллигентные предшественники»²⁸. Опять же, ни в одном месте этой статьи Солженицын не характеризует дореволюционную интеллигенцию как страдающую чрезмерной тягой к интернациональным, универсалистским или космополитическим идеям. Напротив, он утверждает, что она полностью, вплоть до исключения всех прочих ценностей, была предана русскому народу и хотела слиться с его ценностями и культурой.

В отличие от «Двухсот лет вместе» в «Образованщине» порок «интернационализма-космополитизма» приписывается исключительно интеллигенции советского периода. Проблема «интернационализма-космополитизма» (сдвоенные понятия, которые остаются неопределенными как в ранних статьях, так и в труде 2001 года) состоит, по Солженицыну, в том, что тот враждебен нации и национальной идее. Отрицательный взгляд автора на космополитизм как нечто губительное для нации неожиданно созвучен советскому определению этого понятия. Согласно Большой совет-

²⁵ Солженицын А.И. Образованщина. С. 28.

²⁶ Там же. С. 29.

²⁷ Там же. С. 29.

²⁸ Там же.

ской энциклопедии, изданной в 1969–1978 годах, космополитизм есть «реакционная буржуазная идеология, проповедующая отказ от национальных традиций и культуры, патриотизма, отрицающая государственный и национальный суверенитет»²⁹. В статье 1974 года Солженицын нападал на интеллигентов, принимавших другую культуру или многокультурность. В частности, его мишенью стал Григорий Померанц, либеральный критик и исследователь Достоевского, который был заключенным ГУЛАГа в то же время, что и Солженицын. Солженицын представляет Померанца славящим бездомность и призывающим к разрушению национальных культур. Он основывает свою аргументацию на статье Померанца «Человек ниоткуда», сначала ходившей в самиздате и напечатанной в 1990 году. Померанц в ней ставит акцент на взаимозависимости различных этнических и национальных групп. Он характеризует интеллигенцию как везде чувствующую себя не вполне дома («мы всюду не совсем свои»), всегда стоящую на пороге, но тем не менее сильно переживающую «за судьбу человечества, нации, угнетенных, культуры»³⁰. Открытость и гибкий взгляд на себя, идеалы и культуру не мешают интеллигенции заботиться о сохранении культурных различий. Мало того, что Солженицын неверно понимает Померанца, то же самое происходит с космополитизмом, интернационализмом и Достоевским. Императив Канта, названный им космополитическим правом на гостеприимство, движение за международное право, начавшееся в 1860-х годах, *всечеловечность* Достоевского не сводятся к разрушению местных культур или народов. Одно из высших воплощений международного права, Нюрнбергский процесс 1946 года, включил уничтожение наций и этнических групп в список военных преступлений. Определение геноцида, данное Рафаэлем Лемкином, рассматривало уничтожение культуры, языка и религии как неотъемлемую часть преступления. Солженицынское изображение космополитизма как избрания экзистенциальной бездомности скрывает одно из его главных свойств — защиту культурных различий, включая религию. Он превращает космополитизм в слишком легкую мишень. К проблеме космополитизма я вернусь в заключительной части эссе.

Для Солженицына важнейшая задача, стоящая перед русским народом в 1974 году, — восстановление духовных ценностей. Это восстановление зависит не от чего иного, как от возврата к национальному. Солженицын пишет: «...как же иначе может духовно растерзанная Россия вернуть себе духовные ценности, если не через национальное возрождение?» В «Образованщине» Солженицын соглашался со своими противниками-«космополитами» из числа советской интеллигенции в том, что русский народ больше уже не может быть источником духовных ценностей так, как это было в прошлом. Путь исцеления, по Солженицыну, лежал через самопожертвование и страдание, однако он не потрудился пояснить, как эта чисто духовная и эмоциональная терапия должна согласовываться с (много)национальным государственным устройством. Какие институты, правительственные либо неправительственные, какие новые законы, процедуры или неформальные правила должны были послужить пересмотру прошлого и

формированию новых ценностей? Предпочтение, оказываемое Солженицыным национальной идее, перевешивает его расплывчатые рассуждения о нравственности и духовности. Еще одна цитата из «Образованщины» предельно ясно высвечивает этот момент: «...любое крупное историческое движение начиналось в национальных рамках, а ни одно

²⁹ БСЭ. Цит. по электронной версии: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/article/00037/96000.htm>.

³⁰ Померанц Г. Человек ниоткуда. Цит. по электронной версии: http://www.pomeranz.ru/p/pub_man_air.htm.

— на языке эсперанто». Что автор имел в виду под «крупным историческим движением» — неясно, но пробный камень его размышлений — русская нация и народ — имеет свое происхождение, как мы видели, в имперском контексте. Христианство также выросло в условиях империи, а не нации. Ограничение всех больших исторических движений нациями, под которыми Солженицын понимает только этносы, означает историческую слепоту.

Поучительно сравнить нападки Солженицына на советскую интеллигенцию с позицией, провозглашенной в «Вехах», которой он, несомненно, восхищается и которую намерен развивать. В своей статье для этого сборника Николай Бердяев обвиняет русскую интеллигенцию своего времени в подчинении любой идеи, включая и саму истину, одной-единственной, всепоглощающей мере: ее отношению к русскому народу. Он характеризует интеллектуальные и духовные пристрастия русской интеллигенции как враждебные универсализму, «при котором не могло быть настоящей любви к объективной, вселенской истине и ценности. К объективным идеям, к универсальным нормам русская интеллигенция относилась недоверчиво, так как предполагала, что подобные идеи и нормы помешают бороться с самодержавием и служить «народу»...»³¹. Русская интеллигенция, согласно Бердяеву, не доверяла универсальным нормам, поскольку полагала, что они помешают служению русскому народу. Взяв за отправную точку это же положение, но с большим охватом, Семен Франк употребил слово «нигилизм» для критики отрицания русской интеллигенцией эстетики, морали и религии в пользу служения русскому народу. Богдан Кистяковский писал, что в своем служении русскому народу интеллигенция пожертвовала самой главной ценностью — законом, в том числе и правами личности. Определение народа, поддержанное почвенниками, включая Солженицына, делает для народа невозможной иную роль, кроме как страдальца, перед которым интеллигенция должна каяться. При таких воззрениях люди не могут быть источником закона, а правовые институты не могут быть частью их идентичности. Солженицын использует «Вехи» для критики того, что, в его глазах, обесценивает интеллигенцию советского периода, — образованщины. Критику «Вех» можно с равным успехом применить и к самому Солженицыну. Поглощенность русской национальной идеей делает его слепым по отношению ко всем другим ценностям.

ЕВРЕЙСКАЯ СПЕЦИФИКА

Обвинение евреев в пагубной исключительности является лейтмотивом обоих томов «Двухсот лет вместе». Приверженность евреев интернационализму в конце XIX — начале XX века была, согласно Солженицыну, тесно связана с их стойкой верностью собственной национальной группе. В начале второго тома Солженицын перефразирует бердяевскую характе-

226/227

ристику еврейской приверженности интернационализму как обратную сторону «патологического национализма» еврейского народа («...склонность его к интернационализму «есть лишь обратная сторона его болезненного национализма»») (Двести лет вместе. Т. I. С. 13). Не важно, насколько хорошо евреи приспособились к культуре людей, среди которых живут, они недостаточно проникают в глубину их традиций. Иными словами, евреи не ассимилируются; они не только преследуют особые, частные интересы, но и являются твердой частицей: они отказываются растворяться («нерастворимость евреев»: Двести лет вместе. Т. II. С. 18). Повсюду и во все времена, с начала их истории в России и на всем протяжении XX века, где бы евреи ни оказывались, они объединялись — в ущерб остальным.

³¹ Вехи: Сборник статей / Под ред. Н. Казаковой. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 32.

Обвинение евреев в опасной исключительности имеет долгую историю в западной мысли, идущую от апостола Павла, универсализма которого я вкратце коснулась в начале. Сошлюсь на обсуждение Павла, универсализма и еврейской личности у Дэвида Ниренберга³². Как объясняет Ниренберг, Павел воспользовался идеями как греческой философской традиции, так и Ветхого Завета для создания христианской модели «идеализированного братства в духе». Свой универсализм он направлял против единственного противника — евреев. Ниренберг пишет: «...в той мере, в какой евреи не желали отказываться от своих предков, происхождения и идентичности, они становились символами исключительности, упрямой приверженности обстоятельствам плоти, врагами универсализма, духа и Бога». Особый статус еврея в христианской теологии, согласно Ниренбергу, повлиял на параллельное развитие христианской политической мысли. Целью политической жизни было не просто поддержание «голого существования», а, главным образом, достижение «благой жизни». На протяжении всего развития западной политической мысли, как показывает Ниренберг, евреи олицетворяли простую телесную жизнь. Используя терминологию Ханны Арендт, последовательно развитую Агамбенем, они осуществляли функцию «голой жизни». Ниренберг видит в статье Маркса «К еврейскому вопросу» распространение патристики на современную светскую политику. Еврейская всепоглощающая тяга к практической жизни и деньгам заразила, по Марксу, христианскую цивилизацию.

В «Двести лет вместе» есть один важный момент, когда Солженицын возвышается над национальной идеей. Это место — обсуждение ГУЛАГа во втором томе. Подход Ниренберга к проблеме еврейства проливает свет на интерпретацию Солженицыным универсализма ГУЛАГа и исключения из него евреев. По Солженицыну, ГУЛАГ дает возможность пережить опыт преображения в новое единство, рожденное лишениями и страданиями, способное преодолеть границы национальности и привилегий. Внеациональную истину ГУЛАГа, согласно Солженицыну, невольно выразил не кто иной, как еврей — Александр Гинзбург. Когда на третьем суде его спросили: «Национальность?», Гинзбург ответил: «Зэк!» (Двести лет вместе. Т. II. С. 338). В этом заявлении Солженицын видит потенциал преображения и комментирует: «Истинное племя зэков — это и есть *мы*, не различая национальностей». Ранее, в своем монументальном «Архипелаге ГУЛАГ», он утверждает нечто близкое и предлагает похожий опыт преображения —

227/228

возможность вернуться из ГУЛАГа с «рубчиком на сердце», отметиной духовного обрезания в смысле апостола Павла и, тем самым, членом нового сообщества читателей, так сказать, нового Израиля³³. В более позднем труде, «Двести лет вместе», заключенные ГУЛАГа также служат моделью для новой формы универсальной общности, духовного братства, которое перешагивает через особенности национальностей, полов и классов. *Зэки* в XX веке являются синонимом *всечеловечности*, которую Достоевский приписывал русскому народу в 1880 году.

Тем не менее есть разница между Солженицыным «Архипелага ГУЛАГ» и Солженицыным «Двести лет вместе». В более позднем произведении евреи исключили себя из тюремного опыта преображения и всечеловеческой общности, которая может проистекать из этого опыта. Они потеряли этот шанс, потому что сумели жить лучше, чем другие: «...в лагерях, где я сидел <...> евреям, насколько обобщать можно, жилось легче, чем остальным». Здесь Солженицын следует западной христианской схеме, как объясняет ее Ниренберг. Евреи остаются увязшими в простой телесной жизни, они отказываются от тюремного духовного братства заключенных и поэтому теряют доступ к новому универсальному

³² Nirenberg D. Christian Sovereignty and Jewish Flesh: Program in Medieval Studies. University of Illinois. 2003. November 14. Я признательна Брюсу Розенштоку за указание этой ссылки.

³³ Более подробную дискуссию см. в: Murav H. Russia's Legal Fictions. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998. P. 182–185.

сообществу, образованному другими зэками. Двадцатая глава, в которой это написано, идет ровно перед обсуждением Второй мировой войны в двадцать первой главе. Двадцатая глава, посвященная лагерям, так и названа: «В ЛАГЕРЯХ ГУЛАГА», а двадцать первая — «В ВОЙНУ С ГЕРМАНИЕЙ». Солженицын был заключенным ГУЛАГа в 1945–1953 годах — уже после войны; тем не менее он вставил собственные свидетельства о лагерях в главу, предшествующую разговору о войне. Легкая жизнь евреев в лагерях, факт, засвидетельствованный из первых рук, предстает вырванным из исторических рамок, как будто не было убийства шести миллионов других евреев в 1941–1945 годах. Последующее обсуждение Солженицыным войны и массового уничтожения евреев не смягчает хронологические уловки, на которые он идет в двадцатой главе. Такое впечатление, что автор пытается предупредить чрезмерность еврейской памяти, на которую он сетует в связи с Бабьим Яром³⁴.

КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Ближе к концу «Двухсот лет вместе» Солженицын вновь формулирует свое неприятие универсалистских идей. Он с одобрением отмечает возрождение национального чувства в начале XXI века и, несмотря на свой

228/229

подход в духе игры с нулевой суммой, задает риторический вопрос, не утратит ли мир разнообразия без множественности наций: «Да разве множественность человечества — не есть разносторонность и богатство?» (Двести лет вместе. Т. II. С. 436). Навязывание всемирного, космополитического идеала обернется, согласно Солженицыну, всеобщей унылой однородностью. Имеет ли тревога Солженицына какое-либо основание в современных дискуссиях о космополитизме? Есть ли у этих дискуссий и его озабоченности нравственностью и покаянием общая почва?

Космополитизм, хотя и не целиком свободный от некоторых форм демонизации, переживает примерно в последние двадцать лет удивительное возрождение. Ряд философов, литературных критиков, антропологов и политологов, включая, например, Жака Деррида, Брюса Роббинса, Поля Рабиноу и Кваме Энтони Аппиа, писали о космополитизме, по-разному откликаясь на глобализацию, теракты 11 сентября, ограниченность политики идентичности и реакцию на мультикультурность³⁵. Падение Берлинской стены и последующая возможность новых союзов (например, Европейского союза) обеспечили фон для нового появления космополитизма, равно как и для новых диаспор, гибридных, глобальных миграций и локальных конфликтов, порожденных этими переменами.

³⁴ Солженицын возражает против всемирного значения, которое получил Бабий Яр, на фоне отсутствия должного внимания к убийствам тысяч советских военнопленных в Дарницком лагере, расположенном недалеко от места массового истребления евреев: «Расстрелы в Бабьем Яре вошли теперь символом во всемирную историю» (Двести лет вместе. Т. II. С. 380). Анализируя полемику во Франции вокруг преступлений Сталина и Гитлера, Кэролайн Дин обращается к психологии игры с нулевой суммой, лежащей в основе обвинений в чрезмерной памяти. См.: *Dean Carolyn J. Recent French Discourses on Stalinism, Nazism and «Exorbitant» Jewish Memory // History and Memory. 2006. № 2 (18). P. 43–85.*

³⁵ Подход, использующий концепцию Хоми Баба (Homi Bhabha), рассматривающего гибридность как форму космополитизма и выделяющего язык, дискурс и репрезентацию как арену политических изменений, см. в: *Pheng C. Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism // boundary 2. 1997. № 2 (24). P. 157–197*; а также: *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation / Pheng Cheah and Bruce Robbins (Eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.* Брюс Роббинс критикует мультикультурность в: *Robbins B. Comparative Cosmopolitanism // Social Text. 1992. № 31/32. P. 169–186.* Аппиа подчеркивает межличностные этические отношения в: *Appiah K.W. Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York: W.W. Norton, 2006.* Деррида предлагает радикальную интерпретацию кантовского гостеприимства, в которой хозяин должен хотеть стать заложником: *Derrida J. Hospitality // Acts of Religion / Trans. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002. P. 358–420.*

Рабиноу, антрополог, писавший в 1986 году (до 11 сентября), характеризовал основу «критического космополитизма» следующим образом:

То общее, что нас объединяет как условие существования, усиленное сегодня нашей способностью <...> уничтожить друг друга, есть специфичность исторического опыта и места, какими бы сложными или спорными они ни были, и общемировая взаимозависимость, охватывающая все местные особенности. Нравится нам или нет, мы все находимся в этом положении. Заимствуя термин, применявшийся на протяжении различных эпох к христианству, аристократам, торговцам, евреям, гомосексуалистам и интеллектуалам (изменяя в то же время его значение), я называю принятие этой двойной ревалоризации космополитизмом. Определим же космополитизм как этос общей взаимозависимости с острым сознанием (часто навязанным людям) неизбежности и специфичности мест, характеров, исторических путей и судеб³⁶.

229/230

Этот отрывок описывает мир, в котором осознание и последствия различий далеки от того, чтобы быть стертыми; наоборот, они усилены. У меня нет иного выбора, кроме как сталкиваться с особостью и своеобразием вашего местонахождения, вашей истории и судьбы, потому что и вы и я живем в мире, который предлагает разный опыт судьбы, места и истории. Каждый — космополит. Акцент Рабиноу на взаимозависимости личностей и групп перекликается с «Человеком ниоткуда» Померанца.

Среди разных версий космополитизма, предлагаемых современной полемикой, подход Сейлы Бенхабиб исследует политический потенциал мира, который Рабиноу описывает. Ее космополитизм наиболее отвечает двум солженицынским темам: сохранение национальной идентичности и оценка нравственного поведения наций. Сопоставляя Бенхабиб и Солженицына, я рискую сравнивать яблоки с апельсинами, настолько значительны различия между их моделями народа. Бенхабиб, в отличие от Солженицына, не смешивает национальное государство с этносом. Для нее этнос, определяемый как «сообщество совместной судьбы, памяти и моральной отзывчивости», — это одно измерение народа. Другое измерение — это демос, «демократически представленная общность всех граждан, которые могут принадлежать или не принадлежать к одному и тому же этносу»³⁷. Солженицынская модель, соответствующая русскому народническому наследию XIX века, сводит к минимуму политическое измерение народа. Несмотря на эти различия, космополитизм Бенхабиб включает в себя как сохранение границ демоса, так и привлечение внимания к моральным требованиям, которые предъявляются ему извне. Более того, ее анализ открывает путь из тупика универсального и частного (особого), в котором безнадежно заперт солженицынский разговор о России и евреях.

Начать с того, что конфигурация универсального и частного у Бенхабиб гораздо более подвижная, чем у Солженицына. Бенхабиб пишет: «...присутствие других, тех, кто не разделяет господствующую культурную память и мораль, бросает вызов демократической законодательной власти, вынуждая ее переформулировать значение демократического универсализма»³⁸. Бенхабиб видит положительный ответ на этот вызов во французском деле о хиджабах 1989 года. Положительное изменение состояло не в большем мультикультурализме, а в законотворческом процессе, посредством которого ограниченное общество открылось новым формам своей же собственной идентичности. Понимание того, что должно считаться французским, раздвинуло свои границы, потому что ношение плат-

³⁶ *Rabinow P. Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology // Clifford James and Marcus George E. (Eds.). Writing Culture. Berkeley: University of California Press, 1986.*

³⁷ *Benhabib S. et al. Another Cosmopolitanism. P. 68.*

³⁸ *Ibid. P. 69.*

ка — проявление особенности — трансформировалось в новую версию универсальных прав граждан. На взгляд Бенхабиб, беженцы и иммигранты с их моральным требованием космополитического права на гостеприимство и устоявшаяся гражданская и политическая жизнь ограниченного общества могут сосуществовать и развиваться во взаимосвязи друг с другом. Я, как конкретная особая личность в моем телесном существовании, обладаю универсальными правами, и политическое сообщество в его конкретном особом существовании удовлетворяет особую версию универсальных прав. Особое и универсальное не всегда и не везде находятся в конфликте, как это происходит у Солженицына в «Двести лет вместе». То, что ищут Бенхабиб и другие космополитические мыслители, — это не глобальное сверх-

230/231

государство, а новые выражения демократического универсализма в политической жизни особого ограниченного сообщества.

Многие, если не все, читатели этого эссе могут счесть мое обращение к Бенхабиб в худшем случае неуместным, в лучшем — наивным ответом на «Двести лет вместе». Ведь Солженицына вообще мало интересует политическая мысль, а нерусская политическая мысль — и того меньше. Его выступление в защиту русского народа в 2001 году — неотъемлемая часть возрождения русской национальной идеи в тот период. Подозрение в отношении универсалистских концепций на рубеже XX века, что они заражены еврейством, также отражает определенные тенденции в российской культурной политике, появившиеся в его эпоху начиная с 1970 годов³⁹. Эти возражения, однако, не должны определять параметры нашего прочтения этого труда. Неприятие «нерусской теории» лишь воспроизведет пробелы и ошибки, о которых сокрушались авторы «Вех». В этом эссе я старалась избежать редукции произведения Солженицына к простому вопросу, является ли оно анти- или проеврейским. Вместо этого я проследила его позицию в рамках более широкой истории универсализма и реакции на него в России. Перефразируя самого Солженицына, гораздо важнее понять границы отстаиваемой им политической модели и ее последствия для развития русской политической мысли, чем подсчитывать, сколько раз он верно или неверно толкует русско-еврейскую историю.

Перевод с англ. Виктора Уляшева

³⁹ См. обсуждение в: *Митрохин Н.* Санитары советской литературы // НЛО. 2006. № 6. С. 282–290. Я благодарна Илье Кукулину за указание этой статьи.