

УДК 316.7

ЛЮДМИЛА

ДИМЕРСЬКА-ЦИГЕЛЬМАН,

доктор філософії, Єврейський університет в Єрусалимі, Ізраїль

Томас Ман і Микола Бердяєв про культурно-історичні джерела націонал-соціалізму і російського комунізму¹

Анотація

Нацизм і більшовизм (совєтизм) — два різновиди тоталітаризму ХХ століття. Це визнано. Але й донині не вицухають дискусії стосовно їхньої природи, походження та взаємовпливу. Томас Ман і Микола Бердяєв розглядають кожен із тоталітаризмів у контексті культурно-історичного розвитку Росії та Німеччини, російського і німецького народів. Обидва мислителі дійшли висновку, що тенденції, сформовані у процесі культурно-історичного розвитку цих країн і народів, призводять за умов ХХ століття до формування тоталітарних режимів, єдиних за своєю сутністю, але відмінних за своїми особливостями в кожній із країн. Т.Ман показав, чому тоталітаризм у ХХ столітті загрожував самому існуванню західної цивілізації. Чи є така загроза у ХХІ столітті?

Ключові слова: *Томас Ман, Микола Бердяєв, нацизм, більшовизм, тоталітаризм, демократія, культурно-історичний розвиток, цивілізація*

¹ Розширена версія доповіді, прочитаної на міжнародній конференції “Християнство і тоталітарні виклики ХХ століття. На прикладі Росії, Німеччини, Італії та Польщі”. Католицький університет. Айхштет, 2000. Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts / Herausgegeben von L. Luks. Bohlaus Verlag Köln, 2002, 31–61. Ця стаття багато в чому ґрунтується на моїй передмові “Томас Ман: уроки гуманізму” до збірки: *Томас Ман*. Про німців та євреїв. Більшість перекладів у збірці публікується російською мовою вперше.

Чому мій вибір зупинився на цих двох постатях, настільки різних на перший погляд? Один, перефразуючи тургенєвську оцінку Толстого, великий письменник землі німецької. Другий — російський релігійний філософ, за самовизначенням — “мораліст, історик і теософ” [Бердяєв, 1991: с. 92]. Не тільки різні сфери творчості, а й суттєві розбіжності в уявленнях про шляхи подолання тоталітаризму розділяють Мана і Бердяєва. А втім, є щось настільки суттєво спільне в їхньому поясненні тоталітаризму — російського і німецького, що це робить коректним порівняння їх. До того ж, згідно з Маном, котрий порівняв Гете з Толстим розпочинав із доведення їхньої одноранговості, ми теж можемо застосувати табель про ранги та стверджувати рівновеликість Мана і Бердяєва як дослідників духовної історії своїх народів.

Обидва вони, і Микола Бердяєв, і Томас Ман, виходять з того, що розгадка історії й долі народів, і російського і німецького, криється в історії духу обох цих народів. Нацизм знищував німецьку культуру. Водночас він, як покаже Томас Ман, є її породженням. Те саме можна сказати і про російський комунізм (більшовизм). Як показав Микола Бердяєв, більшовизм також є породженням культури, але культури російської. Ця позиція, позиція “іманентності”, об’єднує російського і німецького мислителів, спільною відмітною рисою творчості яких є рефлексія, самоаналіз, сповідальність. Останнє особливо важливе — обидва вони належать до покоління інтелектуалів, співпричетних до тих духовних процесів у їхніх країнах, які й були джерелами тоталітарних ідеологій, що запанували в Росії й у Німеччині. У духовному онтогенезі Мана і Бердяєва відтворюються основні стадії філогенезу покоління, яке почасти стало предтечею, а в інших випадках і прямим співучасником процесу дегуманізації, що причаровував, за словами Мана, “втомлене від релятивізму людство, що жадало абсолюту” [Манн, 1975: с. 32].

Участь Бердяєва в марксистському русі, так само як і войовнича “аполітичність” Мана, ґрунтована на протиставленні німецької духовної культури меркантильній цивілізації Заходу, — все це надало особистісного виміру аналізу внутрішнього переродження “доброї Німеччини у люту” і Росії християнської в Росію більшовицьку.

Ані Томас Ман, ані Микола Бердяєв не спрощували свій аналіз пошуками сторонньої підступної сили, відповідальної за національні катастрофи їхніх країн. Це, втім, не означає, що, дотримуючись принципу іманентності, Ман і Бердяєв розглядають нацизм і більшовизм суто як продукт внутрішніх духовних та історичних метаморфоз у їхніх країнах. Навпаки, ці метаморфози аналізуються в контексті всієї європейської історії, при цьому особливу увагу вони приділяють взаємовпливу російського і німецького антизахідництва, їхнього національно-етатичного месіанства, тобто тих ідей, які, пройшовши стадії примітивізації й пропагандистського опрацювання, послуговували або пропедевтикою тоталітарних ідеологій, або ввійшли до їхнього арсеналу.

Ман і Бердяєв, аналізуючи не тільки духовну, а й політико-історичну детермінацію піднесення російського і німецького тоталітаризму, визнають первинність російського його варіанта. І ця первинність не зводиться до

суто хронологічного випередження. Ман вважає, що саме “більшовицький переворот у країні Толстого” розпочав нову добу, поклавши кінець “добі буржуазно-гуманістичній і ліберальній” [Манн, 1960: т. 10, с. 598]. Бердяєв, своєю чергою, писав, що “на Заході фашизм уможливився тільки завдяки російському комунізмові, якого не було б без Леніна... Уся західна історія між війнами була зумовлена страхом комунізму” [Бердяєв, 1991: с. 231].

Визнаючи історичну первинність більшовизму, Ман і Бердяєв ставлять більшовизм і нацизм у шерг однотипних історичних явищ, позаяк сутність обох — диктатура і терор; обидва вони — результат спричиненої світовою війною загальноєвропейської кризи; обидва знаменують крах ліберальної Європи та її гуманістичних цінностей.

Томас Ман і Микола Бердяєв дійшли своїх висновків про історичну “первинність” більшовизму і схожість функціонування тоталітарних режимів задовго до того, як з’явилися фундаментальні дослідження тоталітаризму — класична праця Ганни Арендт “Походження тоталітаризму” вийшла друком 1951 року. Попервах теорія тоталітаризму концентрувалася на ідентичності радянського і нацистського режимів. Проте згодом з’ясувалося, що стадія збагнення спільного в механізмах і генезі більшовизму і нацизму була необхідною, але недостатньою для розуміння їх — вочевиднилося, що за всієї схожості цих режимів існували між ними й глибокі відмінності і що відмінності ці визначалися особливостями історичного й культурного розвитку російського і німецького народів.

Леонід Люкс, який шляхом порівняльного аналізу визначив специфіку більшовизму, фашизму і нацизму, зазначає, що суттєві зсуви в теорії тоталітаризму, пов’язані зі з’ясуванням відмінностей між цими режимами, розпочинаються у 1960-ті роки [Люкс, 1998: с. 107]. Чи випадково, що саме тоді? Мені здається, що крім загальних законів розвитку наукового знання, що переходить від феноменології до осягання специфіки об’єкта та його генези, для зсувів у теорії тоталітаризму були й причини позанаукового характеру. Від квітня до грудня 1961 року в Єрусалимі відбувався суд над Адольфом Ейхманом. 31 травня 1962 року смертний вирок було виконано. Завдяки докладним репортажам жажливі подробиці Катастрофи європейського єврейства, “банальності зла” в її реалізації, стали відомі усьому світові. Трохи раніше, у 1956 році, пролунала сенсаційна доповідь Хрущова, що відчинила шлюз потоку викриттів сталінського режиму і його злочинів. Усе це не тільки привело до появи нових напрямів наукових досліджень, а й стимулювало процеси національного самопізнання, спрямованого на пошуки коренів, джерел, причин виникнення і можливостей функціонування злочинних режимів у Росії та в Німеччині. І пошуки ці, часом нехтуючи аналітичними “як”, “чому”, “на якій підставі”, орієнтувалися на національно-реабілітаційне “хто винен?”, і незрідка знаходили винного на стороні.

Національно-реабілітаційна тенденція, характерна для літератури, насамперед російської (переважно антисемітської, адже на євреїв покладалася відповідальність за все), дістала відображення й у працях істориків, як російських, так і німецьких. Зокрема Йоахим Фест у книзі “Обличчя третього рейху. Профіль тоталітарного режиму”, вперше опублікованій 1963 року, пише: “Гітлер був результатом тривалого й не обмежуваного кор-

донами окремої країни виродження, результатом німецького, так само як і європейського розвитку й загального фіаско. Звісно, це судження не применшує відповідальності німецького народу, проте розподіляє її на всіх” [Fest, 1988: с. 99].

Таким чином, оцінна категорія відповідальності вводиться в історичне дослідження. При цьому розподіл відповідальності “на всіх” будується на урівнюванні значущості чинників “німецького і європейського розвитку” у формуванні феномену Гітлера. Слід, що правда, зазначити, що у своїй блискучій праці “Адольф Гітлер”, що вийшла друком 1973 року, Фест ґрунтує дослідження на “ієрархії детермінацій”. Розглядаючи всю сукупність процесів, що призвели до реалізації гітлерівського режиму, центральне місце Фест відводить тим внутрішньонімецьким процесам, сублимацією яких стали Гітлер і його режим. Серед внутрішньонімецьких метаморфоз аналізується і феномен аполітичності в його зв’язку із генезою нацизму. У цьому аналізі Фест спирається на ті праці Мана, що їх сам письменник оцінив як “зразок німецької самокритики”, характерної для німецької традиції, представленої, за словами Мана, Гете, Гельдерліном, Ніцше.

Більш-менш зважену позицію посів Фест у так званому “спорі істориків”, старт якому в червні 1986 року дала стаття Ернста Нольте — відомого вченого, праці якого зробили суттєвий внесок у феноменологію фашистських режимів у Європі. Оцінюючи виступ Нольте у “спорі істориків”, Леонід Люкс пише, що, “намагаючись зняти з Третього рейха й Освенціма тавро історичної одиничності, Ернст Нольте і його однодумці вказували на численні паралелі між радянським режимом і фашистською державою” [Люкс, 1998: с. 108]. Нольте стверджував, що без виклику більшовизму нема ніякого фашизму. Як ми бачили, цю *історичну обставину* фіксували і Томас Ман, і Микола Бердяєв. Однак, на відміну від нинішніх і колишніх реабілітантів, Томас Ман намагається пояснити, чому на “виклик більшовизму” нацизмом відповіла *саме і тільки* Німеччина. Водночас Микола Бердяєв у своїх працях підводить до розуміння того, чому батьківщиною більшовизму стала *саме і тільки* Росія.

Ці питання набули актуальності при становленні обох режимів й не втратили свого значення і після їхнього падіння, адже вкоріненістю джерел тоталітаризму в національних культурах вимірюється ймовірність його рецидивів.

Перші праці і Мана, і Бердяєва про духовні джерела тоталітаризму присвячені “більшовицькому перевороту в країні Толстого”, що його Ман уже 2 травня 1919 року у своєму щоденнику оцінював як “найжахливішу катастрофу культури, що коли-небудь загрожувала світові”. Вже у перші роки існування двох республік, що заступили місце імперій, — Радянської і Веймарської — письменник розпізнає в більшовизмі і щойно зароджуваному нацизмі частини того “світового руху”, для якого назагал “характерна диктаторсько-терористична тенденція” [Манн, 1990: с. 81], і вже тоді у нього зароджується побоювання, що антигуманізм, який запанував у Росії, може запанувати й у Німеччині. Розуміння того, чим загрожує перенесення російської “катастрофи культури” на ґрунт Німеччини, прагнення запобігти такому перебігу історії підводить автора “Міркувань аполітичного” до нової поста-

новки традиційного для нього питання — про взаємовідносини духу і життя. Саме тоді знімається протилежність духовної культури і цивілізації, духу і політики, і він зазначає: “Культура стоїть перед лицем грізної небезпеки, якщо їй бракує політичного інстинкту та волі” [Манн, 1990: с. 289].

В яку форму мають втілитися “політичний інстинкт і воля”, щоб створити сприятливі для розвитку духовної культури умови? Відповідь однозначна: республіка, демократія. Демократія і тільки вона визначається як “політичний аспект духовного, як готовність духу до політики” [Манн, 1990: с. 262]. Свою аргументацію на користь демократії Томас Манн, який зовсім нещодавно схвалював авторитарну державу, виклав у промові “Про німецьку республіку”, яку виголосив 15 жовтня 1922 року, за 5 місяців після убивства міністра закордонних справ єврея Вальтера Ратенау, яке стало для нього “тяжким шоком”. Це була одна із перших антисемітських акцій нацизму, що формувався. Після промови про республіку Маннові закидають зрадництво — зраду самому собі. Він категорично відкидає ці звинувачення. Як і Гете, він відокремлює переконання від опінії.

Переконанням Т.Мана, його незмінною метою був гуманізм. В ім'я німецької гуманності він зрікався політики, заради тієї самої гуманності він вважав своїм обов'язком зрестися позицій аполітичного, позаяк усвідомлює: не сама по собі гуманістична культура, а її державно-політичне втілення — демократія — може вистояти проти “фашистсько-експресіоністського вирування”, у політичному тероризмі та диктаторських устремліннях якого Манн одразу ж розпізнав тоталітарну альтернативу республіці. Але у Веймарській республіці “породжений депресією антигуманізм” лишень набрав силу, а в Росії він уже став всеосяжною політичною реальністю.

Як це відбулося? Манн переймається не тим, як і якими силами був здійснений “переворот у країні Толстого”, його понад усе турбують духовні джерела російського устремління до Абсолютного, до обскурантизму — “небезпеки будь-якого часу, що жадає Абсолютного” [Манн, 1990: с. 82]. Томас Манн добре знав російську літературу і, порівнюючи російських мислителів з німецькими (включно із собою “аполітичним”), дійшов висновку, що глибока духовна спорідненість, що зближувала Росію і Німеччину, багато в чому визначається однаково критичним ставленням германо- і слов'янофілів до Западу, його політичної культури, його духовних цінностей. Саме духовна близькість двох народів, той резонанс, що його набула в колах німецьких і російських інтелектуалів філософія життя з її апологетикою архаїки, “природи”, “грунту”, “народу”, популярність антизахідництва в обох країнах — усе це й породило в нього побоювання: німці, подібно до росіян, котрі знехтували гуманістичними цінностями своєї культури, теж можуть піти “диктаторсько-терористичним шляхом”. І Манн звертається до тих рис німецького духу, до тих гуманістичних традицій, які б могли стати перепорою на шляху “російської спокуси” [Дымерская, 1990: с. 152–160]. Російською спокусою Микола Бердяєв називав толстовство. Надію на те, що Німеччину, де теж спостерігалось “тяжіння до Абсолютного”, омине доля Росії, Манн ґрунтує на принципових відмінностях у поглядах двох рівновеликих наставників своїх народів — “небожителя” Гете і “великого письменника землі російської” Толстого.

Якою є роль ідей Толстого в здійсненому в його країні більшовицькому перевороті? Оцінюючи значення “європейсько-прогресистської ідеї”, з одного боку, і толстовства — з іншого, Т.Ман пише: “Західномарксистський чекан, що осяяв ясным світлом великий переворот у країні Толстого (подібно до будь-якого світла, що осяює покров речей), не заважає нам углядіти в більшовицькому перевороті кінець Петровської доби — західноліберальницької європейської доби в історії Росії, котра з цією революцією знову повертається обличчям до Сходу. Зовсім не європейсько-прогресистська ідея знищила царя Миколу. У ньому знищили Петра Великого, і його падіння розчистило перед російським народом шлях не на Захід, а зворотний шлях до Азії” [Манн, 1960: т. 10, с. 598].

Томас Ман явно недооцінює роль “європейсько-прогресистської ідеї” в більшовизмі, що переміг у промислово відсталій Росії. Але й ідеї толстовства відіграли в підготовці цієї перемоги свою роль.

І толстовський заклик до архаїки цікавий Манові саме тому, що нацизм, на відміну від більшовизму, сповідував антипрогресистську ідею, що знаходила живий відгук у суспільстві, котре переживало кризу модернізації. Для Мана були важливі тоді не так відмінності між більшовизмом і нацизмом, як спільне в їхній генезі, в їхніх претензіях на Абсолютне. Тому його першою чергою цікавить, як готувався в Росії ґрунт для сприйняття ідей комуністичного месіанства, що освятили “історичний поворот”. “Зворотний шлях” Росії до Азії багато в чому, певен він, був підготовлений поширенням і завоюванням філософсько-моралізаторських і педагогічних ідей Толстого. Називаючи Толстого пророком цього історичного повороту, Ман додає: “... хоча в Москві цього й не усвідомлюють” [Манн, 1960: т. 10, с. 598].

Проте того ж 1921 року, коли Томас Ман вдався до зіставлення Гете і Толстого, в Москві видавали збірку “З глибини” (підготовлену ще у 1918-му), в передмові до якої (до видання 1967 року) Микита Струве писав: “Ніде з такою ясністю і гостротою не були розкриті ті особливі властивості російської душі й умови російської історії, що призвели до вибуху 1917 року” [Струве, 1967: с.]. Усі одинадцять авторів збірки, серед них і Микола Бердяєв, оцінювали революцію як найбільшу національну катастрофу. Її національні корені досліджувалися російськими мислителями з такою саме мужністю і з такою саме сповідальною силою, з якими Томас Ман уже після перемоги і після поразки нацизму досліджував дух і долю свого “бідолашно-го народу”, що приніс світові “стільки невимовних страждань”.

Так само як і Ман, котрий вважав, що “немає двох Німеччин, доброї та злої, а є одна-єдина Німеччина, найкращі риси якої перетворилися на уособлення зла” [Манн, 1960: т. 9, с. 324–325], так і Бердяєв виходить з ідеї єдності й наступності російського духу і російської історії. У статті “Духи російської революції” він писав: “Нелегко встановлюється зв’язок нашого теперішнього з нашим минулим [...] Але більш поглиблене і проникливе пізнання має відкрити в Росії революційний образ колишньої Росії. [...] Російська революція антинаціональна за своїм характером [...] Але й у цьому антинаціональному її характері відбилися національні особливості російського народу і стиль нашої нещасливої і згубної революції — російський стиль” [Бердяєв, 1967: с. 71–73]. В образах Гоголя і Достоєвського, в моральних оцінках

Толстого, стверджує російський філософ, “можна шукати розгадки тих бідувань і нещастя, що їх революція принесла нашій батьківщині, пізнання духів, що панують над революцією” [Бердяєв, 1967: с. 73]. Проте сама роль цих письменників у духовному процесі, що передував революції, далеко не однозначна. “Хибну мораль і хибну святість революції Достоєвський розкрив і передбачив їхні наслідки, натомість Толстой проповідував їх”, — пише Бердяєв [Бердяєв, 1967: с. 20]. Він показує прямий зв’язок толстовської вимоги “негайного і повного абсолютного добра” з російським месіанством, зі згубною революційною апокаліптикою, що була, по суті, тим тяжінням до Абсолютного, якого дуже боявся Ман.

В оцінках Толстого у Мана і Бердяєва навдивовижу багато спільного. До ідей, що знаменували “кінець європейської доби в історії Росії” (Т.Ман), “що освятили революцію” (М.Бердяєв) обидва мислителі відносять моральний максималізм Толстого, що вилився у заперечення суверенності особистості та її свобод, і таку філософію життя, що, закликаючи до опрощення, повернення до природи і “природного порядку”, власне, заперечувала християнську культуру Заходу, його прихильність до правової держави й у підсумку призводила до її дегуманізації.

Процес дегуманізації, що охопив повоевну Європу, в Німеччині втілювався в “етнічній релігії, котрій ненависне не тільки міжнародне єврейство, а й вочевидь і християнство — як людяна сила”. Так було визначено німецький фашизм в есе “Гете і Толстой”. В ідейному оснащенні нацизму — “націоналістичному язичництві” та “романтичному варварстві” — Ман убачав паралелі з ідеями, що освячували тяжіння до Абсолютного, заради досягнення якого у країні Толстого тепер було дозволено геть усе [Манн, 1960: т. 10, с. 602].

Томас Ман намагається переконати своїх одноплемінників: “Зараз для Німеччини не час виступати проти гуманізму, брати за зразок... педагогічний “більшовизм” Толстого [...] Навпаки, для нас настав момент з усією силою підкреслити і з усією урочистістю прославити наші великі гуманні традиції” [Манн, 1960: т. 10, с. 550].

Ці традиції Ман пов’язує з Гете. “Гуманістична божественність Гете, — пише він, — вочевидь набуває якихось інших обрисів, ніж глибиста первісно-язичницька божественність Толстого”. Хоча, додає Ман, “у їхній потаємній глибині приховується щось спільне” [Манн, 1960: т. 10, с. 550]. Як і Толстой, “цей російський бог під золотою липою”, Гете теж був “етнічним божеством, проявом того германо-аристократичного язичництва, синами якого ми вважаємо і Лютера, і Бісмарка...” [Манн, 1960: т. 10, с. 567]. Утім, визначальним для європейського гуманіста Гете було “союзництво” із християнством, що стало органічним вираженням його німецькості. На чому базувалося це “союзництво”? “Гете, — пише Ман, — схиляється перед моральною культурою християнства, інакше кажучи перед його гуманізмом, його просвітительською антиварварською тенденцією” [Манн, 1960: т. 10, с. 555]. Ця тенденція була і тенденцією Гете — “найвеличнішого німецького поета, який був безперечно і найбільш німецьким” [Манн, 1960: т. 10, с. 569]. У просвітительстві Ман убачає історичну місію німців — “цього серединного на-

роду — громадянина світу”, котрому “призначено сягнути такої відповідальності, щоб стати взірцем для інших” [Манн, 1960: т. 10, с. 555].

Роз’яснюючи загальнолюдський смисл серединності німців, схвалюючи обмовку та іронію — котра і є “пафос середини”, Томас Ман вдається до авторитету біблійної мови (“Я чув, що в івриті слова “пізнання” і “розуміння” походять від того самого кореня, що й слово “між”) [Манн, 1960: т. 10, с. 604], шукає і знаходить те спільне, що об’єднує мудрість народу Святого письма і благочестя його “серединного” народу. Ідея серединності німців — їхньої унікальної здатності сполучати в собі природне начало з духовним, національне з універсальним, їхньої органічної чужості всілякому екстремізму, філософському і політичному, — подається як еталон національного виховання в романі “Чарівна гора”. Перебираючи на себе роль наставника, письменник прагне власне осягнення ідеї серединності перетворити на загальнонаціональне надбання. Він вірить, що своїм прикладом може наблизити перетворення належного у суще, розумного у дійсне. І доки не виявлено реальних потенцій нацизму, істинні масштаби та силу впливу, Ман намагається переконати себе та інших, що єдине насправді німецьке — це гуманність.

Та щойно уявилося, що пропонується німцям ідея серединності надто далека від утілення, що суцям стало зовсім інше, зокрема “сенсаційне волевиявлення народу” (6,4 мільйона голосів, відданих націонал-соціалістичній партії на виборах до рейхстагу 1930 року), Ман зосереджує свою увагу на власне німецьких джерелах “націонал-соціалістичного руху, що довів свою величезну магнетичну силу” [Манн, 1990: с. 125]. Це, звісно, не означає, що він розглядав Німеччину в ізоляції, але тепер, пов’язуючи її з Росією, він займається не толстовством, а аналізує те спільне, що об’єднує обидва тоталітарні рухи в їхньому державному втіленні. Але найважливіше — це метаморфози німецького духу, котрі Манн досліджує вже в еміграції.

11 лютого 1933 року (Гітлер уже 10 днів як був рейхсканцлером) стало днем довічного вигнання Томаса Мана з Німеччини. Микола Бердяєв був вигнаний з Росії, і теж довічно, восени 1922 року. Якщо впродовж років становлення обох ідеократичних режимів у центрі уваги і Мана, і Бердяєва були ідейні предтечі тоталітаризму, то за часів панування більшовизму і нацизму вони досліджують смисл і генезу ідей, що стали складовими російсько-комуністичної і німецько-нацистської ідеологій. З цих позицій переосмислюється й оцінка толстовства. У 1937 році Бердяєв пише, що Толстой був “попередником комунізму, відкидаючи минуле, традиції історії, давню культуру, церкву і державу...” Але толстовство не стало складником більшовизму. Понад те, “комуністична ідеологія і, особливо, практика, — підсумовує Бердяєв, — полярно протилежні вченню Толстого. Комунізм є крайнє противлення насильством, крайній етатизм, захоплення технічною цивілізацією та індустрією, заперечення природного братерства людей, відірваність від безпосереднього зв’язку із землею, винищування релігійного начала життя” [Бердяєв, 1990: с. 72, 142].

Як виникають і чим визначаються особливості російського комунізму? Чому саме Росія стає батьківщиною більшовизму? Ці питання набувають особливої актуальності за доби зрілого сталінізму. Тоді ж, у 1930-ті, Ман,

“страждаючи Німеччиною”, впритул підходить до джерел і смислу нацизму як феномену німецької культури.

Російський комунізм, писав Бердяєв, є одночасно явищем світовим і явищем суто національним. Як явище національне він детермінований усім перебігом російської історії — соціальної та духовної. “Комунізм виявився невідворотною долею Росії, внутрішнім моментом у долі російського народу” [Бердяєв, 1990: с. 93]. Сам же російський народ, вважав Бердяєв, можна зрозуміти, сприйнявши в єдності властиві йому крайнощі: він сполучає шанування деспотичної державності з анархічною волелюбністю, схильність до насильства — із вселюдським співчуттям, націоналізм — з універсальністю духу. Суперечливість російської душі визначалася зіткненням в ній східного і західного начал, типом її релігійності, сформованої православною церквою. Російське християнство включає “природноязичницький елемент”, що, на думку Бердяєва, зумовив схильність православної людини до поклоніння одній конкретній ідеї, фанатичну готовність йти заради неї на страждання і жертви. Максималізм породжений прагненням російської душі до цілісності. “Російська душа, — пише Бердяєв, — не мириться із поділом усього за категоріями, вона прагне Абсолютного й усе воліє підкорити Абсолютному, і це релігійна в ній риса. Але вона легко здійснює змішування, сприймає відносно як абсолютне, приватне як універсальне, і тоді вона впадає в ідолопоклонство” [Бердяєв, 1990: с. 19]. Підміна християнства псевдорелігією комунізму, творення з нього кумира призвели до перенесення одвічних православних устремлінь на проголошені комунізмом цілі.

Духовно-історичним ґрунтом комунізму послугувало органічне зрощування релігійного і національно-державного месіанства, початок якому поклало вчення про Москву як Третій Рим. Як “належність до російського царства визначилася сповіданням істинно православної віри”, так і “належність до радянської Росії, до російського комуністичного царства визначатиметься сповіданням ортодоксально-комуністичної віри” [Бердяєв, 1990: с. 9]. Від себе додає — “єдино істинного вчення”, віртуозно пристосовуваного до обслуговування влади. Комуністичний примат політики над ідеологією теж був закладений у російській традиції. Релігійна ідея царства, стверджував Бердяєв, призвела до утворення могутньої держави, в якій церква почала відігравати службову роль, що за нею збереглася і після перетворення “Святої Русі” на багатонаціональну імперію.

Службовою була роль церкви, але не християнської ідеї як такої, трансформованої утвореною у XIX столітті інтелігенцією в пошуки земного царства правди і соціальної справедливості. Відтоді головним, певен Бердяєв, стає конфлікт між свідомістю інтелігенції і “свідомістю імперії, носієм якої була влада”. Слов’янофільство було ідеологічним вираженням цього конфлікту. Західництво, власне, теж. Бердяєв виявляє те, що об’єднує “друзів-ворогів”, західників і слов’янофілів, позаяк саме те, що їх об’єднує, успадковує комунізм. І ті, і інші жили утопією “досконалого ладу” — слов’янофіли мріяли про ідеальну допетровську Росію, західники — про ідеальний Захід. Але і ті, і інші були вкрай антибуржуазно налаштовані. Слов’янофіли, протиставляючи раціоналістичній роздробленості Заходу цілісність християнського Сходу, завбачили відоме розрізнення культури і цивілізації.

Західники, розробляючи план здійснення соціальної правди за Сен-Симоном і Фур'є, протиставляли буржуазній індустріалізації та міщанству переваги російської общинності.

Як слов'янофіли, так і західники не становили двох однорідних таборів. Так, західник Герцен, який вірив у некапіталістичний особливий шлях Росії і передав цю віру народникам-соціалістам, протистояв західникам-лібералам, які стверджували, що Росія має йти тим самим шляхом, що і Захід. У цьому зв'язку М.Бердяєв зазначає, що ліберальні ідеології взагалі були слабкими в Росії, вони ніколи не мали такого морального авторитету, якого набули ті ідеї, що стали джерелом і основою російського комунізму. На початку ХХ століття, за часів Державної Думи, боротьби партій, посилення впливу ліберальної партії кадетів на чолі з П.Мілюковим, здавалося, що лібералізм починає відігравати помітну роль в політичному житті Росії. Але “ліберальні ідеї, ідеї права, як і ідеї соціального реформізму, виявилися в Росії утопічними, — писав Бердяєв. — Натомість більшовизм виявився найменш утопічним і найбільш реалістичним, найбільш відповідним усій ситуації, як вона склалася в Росії у 1917 році, і найбільш вірним деяким одвічним російським традиціям та російським пошукам універсальної соціальної правди, зрозумілої максималістично, й російським методам управління та владарювання насильством” [Бердяєв, 1990: с. 93].

Тож якими були ідеї та переконання російської інтелігенції, що підготували формування тотального, всеосяжного стосовно світоустрою месіанського російсько-комуністичного світогляду, що сповідує максимум “мета виправдує засоби”? Гегельянець Белінський, який першим, на думку Бердяєва, поєднав російський революційний соціалізм з атеїзмом, випередив одвічну російську проблему теодицеї страждання і жертви як ціни прогресу і загального благоденства, а також окреслив революційно-атеїстичний шлях до гностичних побудов російського комунізму. Ідею революційного аскетизму, жертвності в ім'я прогресу розвинули шістдесятники ХІХ століття — нігілісти. У Добролюбова і Чернишевського, як і в інших теоретиків нігілізму, моральний мотив був дуже сильним, але саме вони роблять вагомий внесок у принцип морального релятивізму і соціального утилітаризму, що запанував у теорії та практиці російського комунізму.

Особливу роль в ідейній підготовці революційного перевороту Бердяєв відводить російській профетичній літературі. У “Духах російської революції” він протиставляє Достоевського Толстому, а тепер підкреслює те, що їх об'єднує, що робить своєрідними попередниками революції, хоча, певен Бердяєв, вона б їх обох нажахала. “І Толстой, і Достоевський повстають проти неправди закону, виражають російський дух антизаконництва, обидва вороги буржуазного світу і його норм” [Бердяєв, 1990: с. 72]. Обидва письменники сповідують ідею вселюдності, загальнолюдського братерства, викривлено відтворену у “пролетарському інтернаціоналізмі”.

Достоевський звеличував народ-богоносець і неабияк посприяв зміцненню віри у “світло зі Сходу”, віри, відображеної пізніше в месіанських сподіваннях на перемогу соціалізму в одній країні, яка тим самим стає на чолі всього людства.

Ретельно проаналізований перебіг російської духовної історії приводить Бердяєва до висновку: “Тільки в Росії могла відбутися комуністична революція” [Бердяев, 1990: с. 94].

Однак “привид комунізму блукав усією Європою”. Та й у самій Росії марксизм пройшов кілька стадій і розділився на кілька напрямів, серед яких був і ліберальний (“класичний” — соціалізм у Росії, як і в країнах Заходу, може бути лише наслідком капіталістичної індустріалізації і появи численного й організованого пролетаріату), і критичний, до якого належав сам Бердяєв, котрий з ентузіазмом сприйняв Марксову концепцію відчуження як основи дегуманізації буржуазного світу. Але перемогу здобув очолюваний Леніним ортодоксальний напрям, що прийняв за засадовий для своєї концепції Марксів міф про пролетаріат, його всесвітньо-історичну визвольну місію. Месіансько-пролетарський міф об’єднався в більшовизмі із традиційним месіанством російського народу і Росії: “Замість Третього Рима вдалося реалізувати Третій Інтернаціонал і на Третій Інтернаціонал перейшли численні риси Третього Рима. Третій Інтернаціонал теж є священне царство, і воно теж ґрунтується на ортодоксальній вірі” [Бердяев, 1990: с. 118].

На підтвердження висновку Бердяєва можна сказати, що таким ортодоксальним віровченням стало вчення російсько-імперського комуністичного месіанства. Розпочате ленінською ідеєю перемоги комуністичної революції в одній країні, це віровчення повною мірою запанувало у сталінізмі як ідеології, що освячує комуністичну експансію зовні і репресивну диктатуру керманіча всередині країни.

Російський комунізм став руйнацією російської революційної інтелігенції, оскільки в ньому вперше, вважає Бердяєв, її ідеологія, що традиційно протистоїть ідеології влади, з нею об’єднується.

Комунізм успадкував від російської революційної інтелігенції її жагу соціальної справедливості, визнання трудящих істинними господарями життя, огиду до капіталізму і буржуазності, прагнення універсального світогляду, її спрямованість до вселюдського благоденства. Але, поєднавши ці ідеї з ідеєю диктатури пролетаріату, законною наступницею традиційно деспотичної влади Росії, більшовизм відкинув російські гуманістичні традиції, позаяк убачав у них перешкоду для збереження влади.

Уже в самій постаті Леніна риси російського інтелігента витісняються рисами діяча — будівельника деспотичної російської держави. “Ленін — антигуманіст, як і антидемократ, — пише Бердяєв. — У цьому він людина нової доби, доби не тільки комуністичних, а й фашистських переворотів. Ленінізм є вождизмом нового типу, він висуває вождя мас, наділеного диктаторською владою. Це будуть наслідувати Муссоліні та Гітлер. Сталін буде завершеним типом вождя-диктатора” [Бердяев, 1990: с. 102–103]. Сам же сталінізм, тобто комунізм періоду будівництва, Бердяєв визначає як своєрідний російський фашизм, бо “йому властиві всі особливості фашизму: тоталітарна держава, державний капіталізм, націоналізм, вождизм і, як базис, — мілітаризована молодь” [Бердяев, 1990: с. 120]. Бердяєв знаходить об’єктивні підстави для існування цієї “влади, що заплямувала себе жорстокістю і нелюдністю” — вона єдина здатна зорганізувати захист Росії. Резюмуючи дослідження національних витоків комунізму в Росії, Бердяєв стверджує,

що радянська держава як “до кінця довершена тоталітарна держава”, є “трансформацією ідеї Іоанна Грозного, новою формою давньої гіпертрофії держави в російській історії”. Російський комунізм як державна ідеологія “є трансформація і деформація давньої російської месіанської ідеї”. Із традиційно-російським характером комунізму Бердяєв пов’язує його позитивні і негативні риси: “[...] з одного боку, пошуки царства Божого і цілісної правди, здатність до жертви й відсутність буржуазності, з іншого боку, абсолютизація держави і деспотизм, слабке усвідомлення прав людини й небезбека безликого комунізму” [Бердяєв, 1990: с. 152–153]. З позитивними рисами комунізму Бердяєв пов’язує можливість подолання його негативних рис.

У Томаса Мана зовсім інші уявлення про шляхи подолання нацизму в Німеччині. Але в осягненні природи тоталітаризму, у розумінні того спільного, що об’єднує гітлеризм і сталінізм, російський і німецький мислителі йшли паралельними шляхами.

Залишивши Німеччину, Ман напружено стежив за тим, що відбувалося в його країні, виявляючи при цьому тісну спорідненість між нацистським і більшовицьким режимами. Він дійшов висновку, що підпалення рейхстагу з рівним успіхом могли вчинити як нацисти, так і комуністи: “Авторство може бути приписане і тим, і тим, бо межа між ними в духовному та особистісному плані настільки ж размита і нечітка, як межа між націонал-соціалізмом і комунізмом узагалі. Я схильний убачати прихований смисл процесу у виявленні близькості, спорідненості, навіть ідентичності націонал-соціалізму і комунізму. Його результатом буде доведення *ad absurdum* ненависті й ідіотської пристрасті до знищення один одного. Власне цього зовсім не потрібно, вони є лише різними, — як різняться між собою брати, — виявами того самого історичного явища, того самого політичного світу... Символічні акції, такі як підпалення рейхстагу, ми відчуваємо, хоча це неможливо побачити, як їхню спільну справу” [Манн, 1990: с. 143–144].

Не може не викликати подиву проникливість письменника. Радянське “підпалення рейхстагу” — убивство Кірова — відбудеться за півтора роки після нацистської інсценізації. Не повірив Ман і зорганізованим Сталіним судовим містеріям. “За своєю пропагандистською облудністю”, — писав Ман, — вони “не поступаються фашистським досягненням такого роду — за стилем вони дуже схожі” [Манн, 1990: с. 179]. Така подібність пояснюється спільним для обох країн державним устроєм: і в Німеччині, і в Радянській Росії взяла гору тоталітарна держава, що “не тільки є основою влади, а й підкоряє собі все, також і культуру, і передусім її” [Манн, 1990: с. 143].

Найбільше Ман побоювався військового союзу тоталітарних монстрів. Ман вважав за можливе такий перебіг подій і робив усе, що від нього залежало, щоб запобігти цьому. Зокрема, впродовж 1938 року він виступає у 15 містах Америки із доповіддю “Про прийдешню перемогу демократії”, в якій пояснює, чому фашистська диктатура не є і бути не може “рятівним оплотом” проти більшовизму. Там же, намагаючись переконати слухачів у можливості й необхідності військового союзу з Росією, Ман стверджує (явно брехня на спасіння), що не тільки з політичних міркувань, а й із моральних Росія як миролюбна держава виступає на боці великих і малих демократій.

Фактично випереджаючи політику Черчіля — Рузвельта, які уклали військовий союз із СРСР, Ман готує свого читача до сприйняття такого рішення.

Докладаючи величезних зусиль для мобілізації західного світу на боротьбу з нацизмом, Томас Ман водночас продовжує дослідження його національно-культурних джерел. Починаючи із “сенсаційного волевиявлення народу” (вибори до рейхстагу 1930 року), Ман зосереджений на німецьких коренях нацизму, причинах його привабливості для “масового” німця. Повернення до язичництва, до радикально ворожого щодо гуманності “вакхічного культу природи”, відхід від віри в розум, ірраціоналізм, що відкидає дух і прославляє “життедайні сили несвідомого” — усе це Ман визначає як “духовні й псевдодуховні притоки” націонал-соціалізму. Не використовуючи їх, нацизм навряд чи набув би такої влади, якої він досяг, ставши виразником “продиктованих відчуттям переконань мас”. Особливу роль у збудженні цих відчуттів Ман відводить “деякій ідеології”, що насаджується силами, “зацікавленими у зміцненні духовного аспекту [...] націонал-соціалістичного руху”. Ідеться про “нордичну віру, поширену в академічних колах... Розгул варварства, що подається як освіченість, небезпечніший і ... ще страшніше затопляє й паралізує розум, ніж чужість світові і політична романтика” [Манн, 1990: с. 123–124].

Знамення часу — вседозволеність. Ідея свободи, проголошеної “буржуазним мотлохом”, з’являється у “відповідному часові образі — як здичавіння, знуцання над буцімто віджилим авторитетом гуманності, як розв’язування інстинктів, емансипація жорстокості, диктатури, насильства”. Аналізуючи ці явища, Ман говорить і про Росію, яка переживає колективізацію, сподіваючись “втамувати голод тих, у кого відняли продукти харчування... , кров’ю розстріляних контрреволюціонерів”. І йому ясно, що як у Німеччині з її “нордичною вірою”, так і в країні, що реалізує “пролетарське вчення про кінець світу”, “фанатизм стає принципом спасіння, замилування — епілептичним екстазом, політика — масовим наркотиком... Розум відвернувся від людей...” [Манн, 1990: с. 126–127].

Із перемогою нацизму в Німеччині розпочалася доба “масової людини” і вождів на кшталт “братика Гітлера”. “... Гітлер не випадок, не невластиве складові цього народу лихо, не ляпсус історії. Від нього падає “світло” на Лютера, багато рис Лютера можна впізнати у ньому. Він — явище суто німецьке” [Манн, 1990: с. 198]. В есе “Братик Гітлер” (1938) Ман писав, що не хотів би “заплющувати очі на таку спорідненість”, адже й сам він “був не зовсім осторонь від амбіцій і потягів свого часу... , від прагнень, що за двадцять років перетворилися на гучні домагання вуличної юрби” [Манн, 1990: с. 257]. Тому критична оцінка тих “амбіцій і ваблень”, тих ідей, що вільно або мимоволі були причетні до нацифікації Німеччини, у нього не проповідь, а сповідь, що простяглася до кінця життя. Саме сповідь, а не “каяття”, замкнене в порочне коло: “не згрішиш — не покаєшся”, тобто покаявшись, можеш знову грішити (заикленість такого “каяття” показав Василь Гросман у своєму “Все тече...”). Сповідь Мана глибоко аналітична: вона включає не тільки симптоматику, а й анамнез “хвороби” Німеччини та шляхи порятунку від успадкованої хвороби, що її вразила.

Культурні джерела хвороби, що вразила Німеччину із приходом нацизму, — в одвічній аполітичності її народу. Аналіз Томасом Маном власного духовного онтогенезу слугує засобом відтворення духовного філогенезу нації. “...Всю свою юність я провів під знаком суто інтелектуального, антиполітичного уявлення про культуру...” [Манн, 1990: с. 247]. Це — приватний прояв загальнонаціонального. Свою відмову від аполітичності на користь політично-соціальної активності, своє осягання демократії як невіддільної частини культурно-гуманістичної діяльності, як “політичного аспекту західноєвропейського християнства” Ман подає і як шлях одужання Німеччини.

“Роман моєї доби” — так назвав Томас Ман книгу “Доктор Фаустус”, твір, про який писав, що, “будучи від початку і до кінця сповіддю і самопожертвою”, “дивовижною алегоричною автобіографією”, він “виходить за рамки мистецтва і є справжньою дійсністю” [Манн, 1960: т. 9, с. 224, 229]. У розповіді поєднано два періоди — той, коли вона триває, роки військового розгрому нацистської Німеччини, і той, коли підготовлялося торжество нацизму і здійснювалося його панування.

Автор передоручає “найтихішому” учителеві Цейтбломові свою гіркоіронічну хроніку завершального етапу “тієї жахливої катастрофи”, у яку Німеччина втягнула світ, разом із Цейтбломом він шукає розгадку “характеру і долі народу, який приніс світові стільки безумовно прекрасного і великого і водночас неодноразово ставав фатальною перешкодою на шляху його розвитку” [Манн, 1990: с. 305, 324–325]. Це цитата з доповіді “Німеччина і німці”, прочитаної в Бібліотеці Конгресу у травні 1945 року, в розпал роботи над романом.

Томас Ман, як уже зазначалося, відкидав існування двох Німеччин: доброї і злої. Весь роман — це розповідь про те, як кращі властивості німецького духу і національного характеру, його “музикальність” — прагнення свободи, самозаглибленість, романтизм, одвічний універсалізм і космополітизм, — як усі ці чесноти “під впливом диявольської хитрості перетворилися на уособлення зла”.

Але “диявольська хитрість”, вона же біс, що купує душу Фаустуса-Левкерюна, всього “бідолашного народу” — не потойбічна сила, вона не поза, а всередині нього самого, вона у відмові співати “потворну політичну пісню”. Томас Ман крок за кроком простежує внутрішній процес переродження доброї Німеччини у зло. У центрі його уваги — ті інтелектуали, на совісті яких готовність нації піти “шляхом бідувань і злочинів”, ті, хто безпосередньо брав участь у процесі переродження національно-гуманістичного духу в расистсько-канібальське варварство. Ман вустами Цейтблома розповідає про німецькі салони напередодні Першої світової війни і 1920-х років, про їхніх учасників — інтерпретаторів і розповсюджувачів ідей ультрареволюційного консерватизму, що виславлляли язичництво, повернення до культури природи, що виправдували прийдешню “гігієну арійської нації”, “відмову від будь-якої гуманної м’якотілості”. Під впливом таких ідей колишні бюргерські чесноти “вироджуються в суєтне пристосування до панівного духу, в апологетику незумисно утворюваного старо-нового, революційно-архаїзованого світу [...] де цінності, пов’язані з ідеєю індивіда [...] переосмис-

лені й поставлені у зв'язок із куди вищою інстанцією насильства, авторитету, ґрунтованою на вірі диктатури” [Манн, 1960: т. 5, с. 478, 475, 476].

Томас Ман не шукав першопричину всіх цих злякисних метаморфоз у якійсь сторонній силі, що штовхає на шлях бідунів і злочинів бездоганих індивідів і добродішні народи. Він писав, що на власному досвіді пізнав “таємничий зв'язок німецького національного характеру із демонізмом”.

“Біс Лютера, біс Фауста уявляється мені, — говорив Ман, — найвищою мірою німецьким персонажем, а угода з ним, про заставу душі бісові, відмова від спасіння душі в ім'я того, щоб [...] володіти всіма скарбами, всією владою світу, така угода, як на мене, дуже спокуслива для німця внаслідок самої його натури” [Манн, 1960: т. 10, с. 308].

Побудована Маном картина саморуху національного духу із внутрішніми його спокусами та здатністю спонтанного переродження доброго у зле однозначно протиставлена нацистському маніхейству з його поділом світу на месіанську арійську расу і “отруйника всього Роду Людського — міжнародне єврейство, що йому одвічно протистоїть” (Гітлер. “Мій політичний заповіт”). І ще за перших виступів нацизму, і впродовж усієї його кривавої історії, коли виконувався смертний вирок єврейському народові, Ман безупину повторював, що націлений на тотальне винищення євреїв нацистський антисемітизм спрямований не тільки проти них. “Він спрямований, як невпинно уявнюється, проти християнсько-античних засад європейської цивілізації; він являє собою [...] спробу скинути пута цивілізації, що загрожує жахливим, згубним розривом між країною Гете та іншим світом” [Манн, 1975: с. 82]. Антисемітизм у руках нацистів, роз'яснював Ман у статті “Небезпеки, що загрожують демократії”, — “ніщо інше, як засіб, гайковий ключ для того, щоб розібрати на частини весь механізм нашої цивілізації” [Манн, 1990: с. 271]. Міф про злостивість євреїв використовується, щоб заволодіти світом, підточуючи його зсередини. Удар по євреях, “народу Святого Письма”, стверджував Ман, був сигналом до початку спільного походу проти засад християнства. “Те, свідками чого ми є сьогодні, ніщо інше, як ще одне повстання непереможених язичницьких інстинктів проти встановлених десятима заповідями обмежень... Отже, те, що відбувається з євреями, — не тільки єврейське питання” [Манн, 1990: с. 272–273].

Утім, насамперед це було єврейське питання. Хоча інші народи “теж зазнали на собі немилосердя нацистів [...], — писав Ман у статті “Завзятий народ”, — тільки євреї були засуджені до винищення” [Манн, 1990: с. 425]. В роки, коли багато хто вірив, що з Європи надходять лишень “лячні вигадки”, Томас Ман і у своїх радіопромовах (їх вийшло в ефір майже 60 за роки війни), і в публікаціях доводив до відома сучасників масштаби й істинний смисл Катастрофи європейського єврейства. Улітку 1943 року письменник повідомляє: кількість загиблих, вже обчислювана мільйонами, “оскільки ці страшні акції проводяться в дедалі більшому обсязі”, продовжує зростати. У статті “Загибель Євреїв Європи” він пише: “Стирається з землі східноєвропейське єврейство — “резервуар культурних сил і ґрунт, на якому виростили генії і таланти, що збагатили західну науку і мистецтво” [Манн, 1990: с. 417]. У 1946 році Томас Ман разом з Айнштайном та Елеонорою Рузвельт увійшов до складу комітету з “Чорної книги” (про винищення євреїв на оку-

пованих територіях СРСР), заснованого з метою підтримки видання і його поширення [Еврейский Антифашистский Комитет, 1996: с. 244].

У 1943 році було написано оповідання “Закон”. Томас Ман знову намагається показати християнському світові, що в особі єврейства і разом із ним знищуються засади християнсько-європейської цивілізації. У листі ізраїльському вченому Шалому Бен-Хорину він писав: “[...] специфічно єврейське не було [...] на першому плані [...] Важливою для мене була ідея цивілізації, людської моральності, символ яких десять слів Закону, отриманого з гори Сінай” [Манн, 1990: с. 431].

Як відповів християнський світ на виклик, кинутий йому нацизмом самим фактом знищення “народу Святого Письма”? За поодинокими винятками героїчної *проти*-дії і за істотно більшої кількості випадків *снів*-дії, він переважно залишався *без*-діяльним. І тим самим, писав Ман, він виказував ворогам “свою ахіллесову п’яту замість [...] довести, що війна справді ведеться в ім’я гуманності й людської гідності” [Манн, 1990: с. 419].

На відміну від догматичного християнства Манові не було притаманне ставлення до євреїв як народу, жива історія якого завершилася у давнину, народу, що духовно вичерпав себе у Старому Заповіті (найчастіше він користувався поняттями “Біблія” і “Святе Письмо”). Ще до війни Ман говорив про “важливість, необхідність існування єврейського духу для сучасності та для майбутнього нашого континенту” [Манн, 1990: с. 56]. Сіонізм він вітав як процес національного відродження “високоталановитого і потрібного світові народу” [Манн, 1990: с. 427]. У повоєнні роки Ман бореться за створення єврейської держави як єдиної сили, що гарантуватиме продовження історії народу, третину якого було винищено у християнській Європі.

Томас Ман — не теолог, і втім він передбачив низку ідей “християнства після Освенцима” і головну з них — визнання духовної й культурної самотності єврейського народу і його історії, що триває за християнської доби. У “теології після Освенцима” це визнання пов’язане з переглядом таких догм христології, як звинувачення євреїв у невизнанні Христа месією і в його убивстві, заміщення “старого Ізраїлю”, що зжив себе, “новим Ізраїлем” в особі християнської Церкви.

Християнський філософ Микола Бердяєв, як і Томас Ман, різко засуджував антисемітизм. Свою концепцію єдності й наступності російської історії він постійно протиставляв маніхейським побудовам своїх численних опонентів, які відносили на рахунок євреїв усі бідування Росії. У праці “Християнство та антисемітизм” (1938), розкриваючи всю неспроможність сучасних різновидів антисемітизму, Бердяєв наголошував особливу небезпеку “арійського” расизму, позаяк, подібно до Мана, він вважав, що расизм “означає дехристиянізацію і дегуманізацію, повернення до варварства і язичництва” [Бердяєв, 1993: с. 331]. Водночас у своїх підходах до релігійного антисемітизму російський філософ не виходив за межі доосвенцимської християнської догматики. Коли читаєш його працю про антисемітизм, важко не погодитися із Сергієм Лезовим, котрий стверджує, що Бердяєв “відтворює загальні місця християнської традиції, що заперечувала позитивну цінність іудаїзму за християнської доби” [Лезов, 1994]. На відміну від Мана, Бердяєв не бачить смислу й самотності реальної єврейської історії. Хоча сіонізм він визначає як

“найблагороднішу течію в єврействі”, він все одно переконаний, що сіонізм “безсилий розв’язати єврейське питання [...] Остаточне розв’язання єврейського питання можливе лише в плані есхатологічному. Це і буде розв’язком долі всесвітньої історії, в останньому акті боротьби Христа й антихриста”, — пише Бердяєв, залишаючи за євреями посаду антипода християнства, що вартувала сили-силенної жертв [Бердяєв, 1993: с. 325]. Таким чином, реальна історія євреїв підміняється “релігійною долею” в догматично християнському її розумінні (“Обраний народ Божий, з якого вийшов Месія і який відмовився від Месії”). Можливо, такий підхід філософа пояснюється тим, що все це написано до Катастрофи? Але і після Нюрнберзького процесу (1946), що зробив загальним надбанням дані про тотальне винищування європейського єврейства, видимих змін у позиції філософа, котрий завжди тісно пов’язував долю єврейства із християнством, не відбулося. Проте дедалі наполегливіше лунали його заклики до самокритики християнства. Ще у статті про антисемітизм, повторюючи традиційне звинувачення єврейського народу в богоубивстві, Бердяєв водночас стверджував: “[...] не тільки євреї розіпнули Христа. Християни [...] впродовж довгої історії своїми справами розпинали Христа, розпинали і своїм антисемітизмом” [Бердяєв, 1993: с. 335]. Іншими словами, вимовленими вже значно пізніше, у 1947-му, і в більш загальному контексті, “християни мали усвідомити свою відповідальність за дехристиянізацію світу” [Бердяєв, 1996: с. 217]. І усвідомлення цієї відповідальності, вірить Бердяєв, стане відправною точкою для “нової християнської свідомості й нової християнської активності”.

Свою віру у відновлення християнства Бердяєв пов’язує з Росією, із тим, що там не з’явиться “цивілізація американського типу з переважанням техніки і з перейнятістю земними благами”. У радянській Росії, вірить Бердяєв, воля буде спрямована на справедливе розв’язання соціальної проблеми й виразниться релігійне покликання російського народу. Він більше не говорить про російську революцію як національну катастрофу. Навпаки, “неприйняття революції в її головному сенсі, — стверджує Бердяєв, — означає заперечення місії Росії для світу” [Бердяєв, 1996: с. 326].

Дивлячись, утім, на реальну Росію, Бердяєв пише: “1947 був для мене роком муки про Росію... Після героїчної війни... свобода не зростає, радше навпаки. Особливо важке враження справила історія з Ахматовою і Зощенком... Є небезпека націоналізму, що є зрада російського універсалізму і російського покликання у світі. Відштовхує також невпинне зростання централізованого тоталітарного етатизму”. Це написано у “Додатку 1947 року”, що завершує “Самопізнання”. Тут же, говорячи про його важкі розбіжності з еміграцією, Бердяєв протиставляє крайнощам стосовно Росії своє продиктоване “потребою захищати батьківщину” ставлення до неї. Він пише про “позитивний смисл і соціальні результати революції”, про “багато чого позитивного в самому радянському принципі”, про свою віру “у велику місію російського народу”. Все це, втім, не виключає його “непримиренної ворожості до ідеологічної диктатури” [Бердяєв, 1991: с. 346–347].

Та хіба ця диктатура не була стрижнем “радянського принципу”? І чи не була російсько-месіанська віра Бердяєва поверненням до тієї “давньої ро-

сійської месіанської ідеї”, що, за твердженням самого філософа, стала фундаментом державної російсько-комуністичної ідеології?

Бердяєв намагався об'єднати необ'єднуване. У тому ж 1947 році в передмові до збірки “На порозі нової доби” Бердяєв, повторюючи, що сучасний тоталітаризм “веде до повного знищення всякої свободи”, стверджував: “Свобода все ж таки має нескінченно більшу цінність, ніж форми, що їх проходять лібералізм або демократія, Ця цінність має духовні глибини і поза політикою” [Бердяєв, 1996: с. 157]. Але що реально можна протиставити тоталітаризмові, якими шляхами його подолати?

Ці питання залишаються без відповіді. Напевно, не без підстави Петро Струве, критикуючи Бердяєва, говорив про характерну для нього “помилку короткого замикання” [Струве, 1999: с. 176]. І ця “помилка короткого замикання” — прагнення “від якихось загальних положень філософського чи богословського характеру прямо переходити до життєвих висновків конкретного штибу” [Струве, 1999: с. 176]. І ця “помилка короткого замикання” радикально відрізняє погляди Бердяєва від уявлень Томаса Мана про шляхи подолання тоталітаризму в повоєнному світі.

Томас Ман вважав, що тільки розвиток демократичних інститутів може захистити світ від терористичних диктатур. Ніби полемізуючи з Бердяєвим, він стверджував, що дух для демократії не є чимось ізольованим, “зверхньо далеким від реальності”. Демократія сама — це мислення, але мислення, наголошував Ман, звернене до життя і дії. Для недемократичних або не вихованих у демократичному дусі націй, казав він, характерний відрив мислення від дійсності, воно там суто абстрактне, цілком ізольоване від життя і абсолютно не враховує наслідків мислення для дійсності. Думка, позбавлена прагматичної орієнтації, іншими словами, утопічна (від себе додаю: якою не може не бути будь-яка месіанська ідея), зрештою так само позбавлена аристократичності (шанування високого життя духу), так само антидемократична, як і антиінтелектуалізм диктатур. Це з доповіді “Про прийдешню перемогу демократії”, прочитаної Маном, як уже зазначалося, у 15 (!) містах Америки.

Розкриваючи історичні переваги демократії та її духовні потенції, Томас Ман добре розумів різницю між “належною” демократією і “сущими” демократіями. Але за всієї ущербності останніх він не бачив інших способів протистояти нездоланному тяжінню до Абсолютного — утопіям, месіанствам, фундаменталізмам, обтяженим появою дедалі нових диктатур — тяжінню, багаторазово посиленому в наші дні “безупинністю сучасного релятивізму” [Аверинцев, 2000: с. 413].

На відміну від Миколи Бердяєва, Томас Ман не поділяв жодних ілюзій щодо російського комунізму. У 1953 році, оцінюючи те, що відбувалося у повоєнному СРСР, він пише: “Тоталітарній політиці там запряглися, її силою домагається комунізм”. На відміну від Бердяєва, Ман визначав тоталітаризм як цивілізаційне зло ХХ століття. Уникаючи бердяєвської “помилки короткого замикання”, він роз'яснював, як і чому нацизм ставав руйнівником іудеохристиянської цивілізації Заходу, як і чому західні країни, не оцінивши цивілізаційної загрози, йдучи на поступки і зрадництво, сприяли нацизмові попри всю силу свого військового спротиву йому.

Уведений Томасом Маном цивілізаційний вимір тоталітаризму має евристичну цінність. Не втрачає актуальності й дослідження російського комунізму, здійснене Миколою Бердяєвим. Аналіз тих тенденцій, що призвели до радянського тоталітаризму, допоможе пояснити багато чого з того, що відбувається нині в Росії.

Джерела

- 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 wits the West / L. Walter. — N.Y. : St. Martin's Press, 2015.