Технология «промывки мозгов»:

Психология тоталитаризма

[«Исправление мышления» и психология тоталитаризма:

Исследование «промывания мозгов» в Китае]

Роберт Дж. Лифтон

Роберт Джей Лифтон, доктор медицины (M.D.)
The University of North Carolina Press. Chapel Hill, London

Перевод на русский язык — Волкова И. Н., Волков Е. Н. (предисловия, 1-9, 12, 22 главы), Волков Е. Н. (11, 13-21, 23-24), **** (10 глава), **** (приложение)
Научный редактор — канд. философ. наук Е. Н. Волков.

© 2004 — Волков Е. Н., перевод на русский язык

Перевод этой книги был частично поддержан грантом Совета по международным исследованиям и обменам (IREX) и Бюро по делам образования и культуры Государственного департамента США (ECA). IREX и ECA не несут ответственности за взгляды, выраженные здесь.

Лифтон Р. Технология «промывки мозгов»: Психология тоталитаризма. — СПб.: прайм-Еврознак, 2005. — 576 с.

Предисловие к изданию the University of North Carolina Press © 1989 Robert Jay Lifton
Все права зарезервированы
Впервые опубликовано the University of North Carolina Press в 1989
Первое издание W. W. Norton & Co. © 1961 Robert Jay Lifton
Lifton, Robert Jay. 1926-
Thought reform and the psychology of totalism: the study of brainwashing in China / Robert Jay Lifton. p. cm.
Bibliography: p. Includes index
1. Brainwashing — China. 2. Communism — China. ISBN 08078-4253-2

The University of North Carolina Press
Post Office Box 2288 Chapel Hill, NC 27515-2288
W. W. Norton & Company New York London
Copyright © 1969, 1963, 1961 Robert Jay Lifton
Впервые опубликовано в The Norton Library в 1963
Одновременно опубликовано в Канаде George J. McLeod Limited, Торонто
W. W. Norton and Company, Inc также является издателем работ Эрика Х. Эриксона (Erik H. Erikson), Отто Фенихеля (Otto Fenichel), Карен Хорни (Karen Horney), Гарри Стэка Салливэна (Harry Stack Sullivan) и Полного стандартного издания психологических работ Зигмунда Фрейда (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud).
W. W. Norton & Company, Inc., 500 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10110 ISBN 0 393 00221 7

Эти разыскания и это путешествие —
для Б. Дж.

Содержание

Содержание 2
Соблазны глины и воска: документированная реальность «кузниц человеческого счастья» 6
Предисловие к изданию University of North Carolina Press 8
Предисловие к изданию Norton Library 10
Предисловие к российскому изданию 11
Комментарий о «великой пролетарской культурной революции» 13
Предисловие 14
Часть первая. Проблема 16
Глава 1. Что такое «промывание мозгов»? 16
Глава 2. Исследование в Гонконге 19
Часть вторая. Тюремное «исправление мышления» жителей Запада 23
Глава 3. Перевоспитание: доктор Винсент 23
Дознание и «борьба» 24
«Снисходительность» и «учение» 27
Статус успешного продвижения 29
Свобода 31
Глава 4. Отец Лука: ложная исповедь 34
Лабиринт 36
«Путь» 39
Начиная все заново 41
Церковь под огнём критики 43
Освобождение и поиски 46
Глава 5. Психологические этапы 48
Смерть и возрождение 49
1. Штурм идентичности 49
2. Создание вины 50
3. Самопредательство 50
4. Точка слома: тотальный конфликт и базальный страх 51
5. Снисходительность и перспектива 52
6. Исповедальная мания9 53
7. Канализирование вины 54
8. Перевоспитание: логическое изнасилование 55
9. Прогресс и гармония 57
10. Заключительная исповедь: подведение итогов 57
11. Возрождение 59
12. Освобождение: переходный период и неопределенность 60
Глава 6. Варианты реакций: явно дезориентированные 61
Доктор Чарльз Винсент: мистический целитель 61
Энтони Лука: либеральный отец-исповедник 67
Профессор Герман Касторп: покорный ученый 73
Общие паттерны 78
Глава 7. Варианты реакции: кажущиеся новообращёнными 78
Джейн Дарроу: дочь миссионера 79
Общие направления «обращения» («конверсии») 87
Глава 8. Варианты реакции: кажущиеся сопротивленцами 88
Ханс Баркер: священник, врач, солдат 88

Методы сопротивления 94
Выживание и влияние 97
Глава 9. Групповое «исправление»: обоюдоострое лидерство 98
Академическая фаза 99
Фаза «исправления» 102
Фаза адаптации 106
Эпилог....110
Стили лидерства....113
Глава 10. Контрольные встречи 116
Отец Вечтен....117
Каллманны....122
Отец Эмиль....124
Отец Лука 126
Профессор Касторп 127
Епископ Баркер 128
Мисс Дарроу....129
Глава 11. Отец Саймон: обращенный иезуит 130
Глава 12. Исцеление и обновление: подведение итогов 140
Способность управлять собой и целостность....140
Разлука 142
Экспатрианты возвращаются....143
Обновление идентичности....144
Долгосрочные последствия (эффекты)....148
Часть третья. «Исправление мышления» китайской интеллигенции 150
Глава 13. Столкновение 150
Глава 14. Революционный университет: господин Ху.... 156
Великое единение: групповая идентификация 157
Приближение развязки: конфликт и «борьба»....159
Окончательный итог «исправления мышления»: покорность и новая гармония....165
Глава 15. Китайская Одиссея 169
Детство и юность: исходное состояние перед «исправлением» 169
Анализ и контрольный визит....178
Глава 16. Старшее поколение: Роберт Чао.... 186
Глава 17. Джордж Чен: перемена убеждений у молодежи.... 195
Глава 18. Грейс Ву: музыка и исправление.... 212
Глава 19. Обзор культурных аспектов: судьба сыновней почтительности к старшим.... 228
Традиционное отношение к старшим и почтительный сын....229
Бунтарство переходного периода: современный студент 234
«Исправление мышления»: почтительный коммунист....240
Глава 20. Культурные перспективы: истоки 247
Глава 21.Культурные перспективы: влияние 254
Часть четвертая. Тоталитаризм и его альтернативы 264
Глава 22. Идеологический тоталитаризм.... 265
Средовый контроль....265
Мистическое манипулирование 267
Требование чистоты 267
Культ исповеди....269
«Священная наука»....270
Передергивание (подтасовывание) языка....271
Доктрина выше личности 272
Разделение существования 273
Глава 23. Подходы к перевоспитанию* 276

Обучение и перевоспитание 278
Психологическое перевоспитание 281
Религия, политическая религия и наука 287
Глава 24. «Открытые» изменения личности 291
Приложение 297
Документ о признании вины 297
Критика моей идеалистической буржуазной педагогической идеологии 297
Короста моего эгоизма 298
Моя политическая установка 299
Моя полная идеологическая перемена 300
Опасность идеализма и буржуазной педагогической идеологии для кафедры философии 302
Педагогическое образовательное движение и кампания «Три Анти-» 303
Мое решение 303
Примечания 304
Глава 1 (3-7) (485:) 304
Глава 2 (8-16) 304
Глава 3 (19-37) 304
Глава 4 (38-64) 305
Глава 5 (65-85) 305
Глава 6 (86-116) 306
Глава 7 (117-132) 307
Глава 8 (133-151) 307
Глава 9 (152-184) 308
Глава 10 (185-206) 308
Глава 12 (222-239) 308
Глава 13 309
Глава 14 310
Глава 15 310
Глава 16 311
Глава 17 311
Глава 18 311
Глава 19 311
Глава 20 314
Глава 21 315
Глава 22 (419-437) 315
Глава 23 316
Глава 24 (462-472) 318

Предисловие к изданию University of North Carolina Press 1989 года vii
Предисловие к изданию Norton Library 1969 года
Комментарий о «великой пролетарской культурной революции» ix
Предисловие
Часть первая. Проблема
Что такое «промывание мозгов» 3
Исследования в Гонконге 8
Часть вторая. Тюремное «исправление мышления» уроженцев Запада
Перевоспитание: доктор Винсент 19
Отец Лука: ложная исповедь 38
Психологические этапы 65
Варианты реакций: явно дезориентированные 86
Варианты реакций: кажущиеся обращенными 117

Варианты реакций: кажущиеся сопротивленцами 133
Групповое «исправление»: обоюдоострое лидерство 152
Контрольные визиты к обращенным 185
Отец Саймон: обращенный иезуит 207
Исцеление и обновление: подведение итогов 222
Часть третья. «Исправление мышления» китайских интеллектуалов
Столкновение 243
Революционный университет: господин Ху 253
Китайская Одиссея 274
Старшее поколение: Роберт Чао 301
Джордж Чен: перемена убеждений у молодежи 313
Грас Ву: музыка и реформа 338
Культурные перспективы: судьба сыновней почтительности к старшим 359
Культурные перспективы: истоки 388
Культурные перспективы: последствия 399
Часть четвертая. Тоталитаризм и его альтернативы
Идеологический тоталитаризм 419
Подходы к перевоспитанию 438
«Открытое» изменение личности 462
Приложение: документальная исповедь 473
Примечания 485
Индекс 505

«Исправление мышления» и психология тоталитаризма: Исследование «промывания мозгов» в Китае

Роберт Джей Лифтон

С новым предисловием автора

«… вероятно, наиболее глубокая, интеллектуально полезная и универсально значимая работа из всех, которые когда-либо появлялись по любому аспекту китайского коммунизма. Изучая динамику китайского коммунистического «исправления мышления», Лифтон с необыкновенным мастерством успешно связал… определенно китайские впечатления с универсальным знанием о человеческом поведении».

— *The Journal of Asian Studies*

«Лифтон написал увлекательную социальную научную работу о последствиях «промывания мозгов» в китайской коммунистической тюрьме. Он использует метод изучения конкретных случаев (кейс-метод), очевидно, весьма новый для историков, позволяющий ему находить связь между индивидуальным опытом и обществом, в котором этот опыт имеет место. Это — прекрасная книга, посвященная важной теме… Чрезвычайно рекомендуем с ней ознакомиться».

— *Psychoanalytic Quarterly*

«Лифтон написал книгу, обладающую редким достоинством: она является одновременно и богатым источником информации, жизненно важной для международных отношений, и интересным исследованием некоторых аспектов идеологии и идентичности… Лифтон в своем труде о способах, которыми людей либо изменяли в результате «исправления мышления», либо они сопротивлялись ему, заставил плодотворно и проницательно работать концепцию Эриксона об эго-идентичности… По всей вероятности, это лучшая психологическая монография о насильственной индоктринации....»

— *Journal of Nervous and Mental Disease*

«… На неё еще очень долго будут ссылаться как на стандарт в области психологии».

— Гордон У. Оллпорт (Gordon W. Allport), *Гарвардский университет*

«… это замечательно. Вы сумели добиться сочетания глубокого профессионального зна-

ния с простотой выражения и сделать — в свете нашего повседневного опыта — такой понятной всю деятельность, о которой вы рассказываете. Я уверен, что эта книга будет иметь успех во многих местах в сфере мышления и политики».

— Герберт Фейс (Herbert Feis), *Институт повышения квалификации* (*Institute for Advanced Study*)

Эта книга, созданная под влиянием концепции Эрика Эриксона о формировании эго-идентичности и впервые вышедшая в 1961 году, является анализом опыта пятнадцати китайских граждан и двадцати пяти граждан Запада, которые подверглись «промыванию мозгов» со стороны коммунистического китайского правительства. Роберт Лифтон выстраивает эти конкретные случаи («истории болезни») посредством личных интервью и намечает в общих чертах некий тематический паттерн смерти и возрождения, сопровождающийся чувством вины, которое характерно для процесса «исправления мышления». В новом предисловии Лифтон обращает внимание на значение своей модели для изучения американских религиозных культов.

Роберт Джей Лифтон является заслуженным профессором психиатрии в Колледже уголовной юстиции Джона Джея Университета Нью-Йорк Сити (John Jay College of Criminal Justice, City University of New York).

[Об авторе из прежних изданий:

Роберт Джей Лифтон является профессором психиатрии Исследовательского фонда (Foundations' Fund for Research Associate Professor of Psychiatry) в Йельском университете. Последние десять лет он интересуется отношениями между индивидуальным характером и историческими переменами, особенно в Китае и Японии, и проблемами индивидуального поведения в чрезвычайных ситуациях. Он провел более шести лет на Дальнем Востоке и недавно возвратился после длительного пребывания в Японии, где он осуществил исследование психологических моделей японской молодежи, а также психологических последствий атомной бомбардировки в Хиросиме.

Доктор Лифтон ранее занимался исследованиями и назначением на преподавательские должности в Гарвардском университете, где он взаимодействовал с факультетом психиатрии и Центром исследований Восточной Азии, а также с Вашингтонской Школой психиатрии.]

Соблазны глины и воска: документированная реальность «кузниц человеческого счастья»

Предисловие научного редактора

Есть книги, встреча с которыми жизненно важна для каждого человека. Эта книга именно такая. Ее автор так сформулировал главную тему своих изысканий: «Все свои исследования я посвятил «экстремальным ситуациям» — ситуациям невероятного насилия над телами и умами…»

В течение полувека профессиональной деятельности Роберт Джей Лифтон (род. в 1926 г.) исследовал, систематически и бесстрашно, как источники фанатизма и деструктивности в человеческой природе, так и их проявления в обществе. Он приобрел всемирную известность своим новаторскими исследованиями чрезвычайных событий и крайних психологических состояний — оставшихся в живых жертв атомных бомбардировок в Японии, нацистских врачей в концлагерях, ветеранов вьетнамской войны и членов деструктивных культов.

Вот неполный список его работ, говорящий сам за себя, в обратном хронологическом порядке:

- *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism* (1999) (Разрушение мира во имя его спасения: Аум Синрикё, апокалиптическое насилие и новый глобальный терроризм)
- *Hiroshima in America: Fifty Years of Denial* (with Greg Mitchell) (1995) (Хиросима в

Америке: Пятьдесят лет отрицания)

- *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation* (1993) (Протейское Я: Человеческая эластичность в эпоху фрагментации)
- *The Genocidal Mentality: Nazi Holocaust and Nuclear Threat* (with Eric Markusen) (Ментальность геноцида: Нацистский Холокост и ядерная угроза)
- *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age* (1987) (Будущее бессмертия и другие очерки о ядерном веке)
- *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (1986) (Нацистские врачи: медицинские убийства и психология геноцида).
- *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life* (Разорванная связь: О смерти и целостности жизни)
- *Six Lives/Six Deaths: Portraits from Modern Japan* (with Shuichi Kato and Michael Reich) (Шесть жизней/ Шесть смертей: Портреты из современной Японии)
- *The Life of the Self: Toward a New Psychology Living and Dying* (with Eric Olson) (Жизнь Я: К новой психологии проживания и умирания)
- *Home from the War: Vietnam Veterans — Neither Victims nor Executioners* (Домой с войны: Ветераны Вьетнама — ни жертвы, ни палачи)
- *History and Human Survival Boundaries: Psychological Man in Revolution* (История и границы человеческого выживания: Психологический человек в революции)
- *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution* (1968) (Революционное бессмертие: Мао Цзэдун и китайская культурная революция)
- *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China* (1961) («Исправление мышления» и психология тоталитаризма: Исследование «промывания мозгов» в Китае)

Последняя в этом списке книга, она же первая и наиболее известная работа Р. Лифтона, — перед вами. Она переиздается на Западе уже сорок лет и стала несомненной классикой, причем не академически-монументальной, а пронзительно живой и удивительно современной и своевременной для каждого нового десятилетия. Ее составили детальные психологические биографии, воссозданные в ходе сотен часов глубоких интервью, сорока человек — пятнадцати китайцев и двадцати пяти граждан Запада. Эти люди прошли либо через так называемые «революционные университеты», в которых «исправляли» китайских интеллектуалов, либо через тюрьмы, где «перевоспитывали» «иностранных контрреволюционеров», когда полвека назад в Китае началось интенсивное массовое преобразование населения для нужд «светлого коммунистического общества».

Роберт Лифтон по горячим следам провел уникальное по тщательности и глубине исследование того, как пересекаются психологические, исторические и культурные процессы в ходе попыток радикальной и при этом изощренно организованной переделки личности — но не одного человека, а целых социальных слоев. Подобные соблазны «технологичной перековки» людей или гарантированного манипулятивного помыкания ими — я их называю «соблазнами глины и воска» — присущи отнюдь не только радикальным левым или правым движениям; они в той или иной форме весьма ощутимо проявляются во многих сферах любых демократических обществ и отражают одно из самых драматичных противоречий современной эпохи — противоречие между скоротечной изменчивостью, многообразием и неоднозначностью социальной жизни и социальной среды, с одной стороны, и потребностью индивида в стабильной идентичности и ясных, однозначных жизненных ориентирах, с другой. На это противоречие накладывается (или, скорее, выражает его) столкновение тенденции к жесткому навязыванию «абсолютно истинных» идеологий и социальных порядков (религиозно-теократических, утопических, «необходимых демократических» или сконструированных разными полит-, социо- и человеко- технологами) с тенденцией зачастую не менее абсолютистской реализации «прав личности» на любой образ жизни и на любое самовыражение.

Крайности же, как известно, сходятся и не столько противостоят друг другу, сколько друг друга подпитывают.

А в перекрестии этих крайностей стоит живой человек, то прессуемый армией «формовщиков глины и воска» (от «посредников высших сил» до новоязного агитпропа «пиара», «имиджа» и «брэнда»), то бесформенно растекающийся уже в соблазне беспредельного «креатива» экспериментов с собственным Я. Может ли человеческая личность выработать сбалансированный и достойный образ жизни, сбалансированную и эффективную идентичность, оптимальную для современной эпохи? На этот вопрос Р. Лифтон попытался ответить в книге «Протейское Я: Человеческая эластичность в эпоху фрагментации», которая, как я надеюсь, тоже будет издана в России.

Издание же этой книги означает лишь начало знакомства российских специалистов и публики с творчеством удивительного и действительно бесстрашного исследователя, во многом еще недооцененного. Если А. Маслоу обратил внимание на «вершинные» состояния личности, то Р. Лифтон последовательно погружается в разнообразные инфернальные пропасти в поисках резервов личности «на краю» существования, между жизнью и смертью (как физической, так и психической).

Один из важнейших выводов ««Исправления мышления» и психологии тоталитаризма» состоит в следующем: да, к сожалению, возможности насильственной трансформации личности реальны и велики; но, к счастью, способности личности преодолевать последствия такого насилия и возвращаться к самостоятельному выбору образа мыслей и своей идентичности не менее значительны. Весьма показательна судьба этой книги в США, где она стала своего рода евангелием консультантов по психологическому насилию в деструктивных культах: все свои первые встречи с жертвами тоталитарных и вообще манипулятивных групп они начинают с совместного чтения книги Р. Лифтона, особенно ее последних глав, где сформулированы знаменитые восемь критериев психологического насилия, часто просто называемые «восемь критериев Лифтона». Теперь и российские консультанты и психотерапевты получат такую возможность.

Злободневность работы о психологическом насилии даже и не стоит подробно комментировать. Терроризм психологический всегда предшествует терроризму физическому, сопровождает его и закрепляет его результаты, независимо от того, во имя чего террор организуется: во имя коммунизма, бога или даже демократии. Но если люди смогут научиться противостоять всем разновидностям психологического терроризма, включая как явные угрозы, так и демагогию с манипуляцией, резко ослабнет почва для физического террора, упрочится и расширится почва для разумного и мирного обустройства жизни. Книга Р. Лифтона — сильнейшее подспорье в этом.

В заключение хочу выразить огромную благодарность издательству «прайм-Еврознак», постоянно поддерживающему предложения об издании малоизвестных в России, но актуальных и ценных работ по противодействию психологическому насилию и манипулированию. После «Освобождения от психологического насилия» С. Хассена и «Эпохи пропаганды» Э. Аронсона и Э. Пратканиса книга Р. Лифтона уже третья в этом ряду. Уверен, что не последняя.

28 января 2004 г.

Евгений Волков
WWW: http://evolkov.iatp.ru
(Социальное влияние и воздействие: научное знание и критика мифов. Освобождение от манипуляций и скрытой эксплуатации. Критическое мышление и критический рационализм)
E-mail: volken@mail.ru

Предисловие к изданию University of North Carolina Press

Теперь, через двадцать восемь лет, изменилось мое собственное восприятие этой книги. Я

рассматриваю её не столько как характеристику маоистского Китая, сколько как изыскания в сфере того, что, возможно, является наиболее опасным направлением в сознании двадцатого века, — в сфере поисков абсолютных или «тоталитарных» систем верований.

Действительно, эти поиски не породили ничего, кроме всемирной эпидемии политического и религиозного фундаментализма — движений, характеризующихся буквальным восприятием священных текстов как содержащих абсолютную истину для всех людей и представляющих собой мандат для воинственных, часто насильственных, мер, предпринимаемых против четко обозначенных врагов этой истины или простых неверующих. Эта эпидемия включает в себя фундаменталистские версии существующих религий и политических движений наравне с недавно возникшими группами, которые могут комбинировать несоизмеримые идеологические элементы.

Эти последние группы часто называют *культами,* словом, которое сейчас приобрело некий оттенок бранного, так что некоторые обозреватели предпочитают термин *новые религии.* Но я думаю, что мы можем говорить о культах как о группах с некоторыми конкретными характерными признаками: во-первых, наличие харизматического лидера, склонного все более и более превращаться в объект поклонения вместо проповеди более общих духовных принципов, в защиту которых выступает данная группа; во вторых, существование моделей «исправления мышления», похожих на те, что описаны в этой книге и особенно в Главе 22; и, в-третьих, тенденция к манипулированию сверху при значительной эксплуатации (экономической, сексуальной или другой) рядовых приверженцев или новичков, привносящих свой идеализм снизу.

Действительно, эта книга в значительной степени ответственна за мое вовлечение в эти споры. Когда в конце 1970-х и в 1980-х годах развелось множество культов, я все чаще стал слышать, что Глава 22 использовалась для различных форм «депрограммирования» рекрутов культа, а затем — что та же самая глава изучалась лидерами культов, якобы с целью отмежевания их групп от описанных мною моделей. Молодые люди, втянутые в культы, и их родители начали консультироваться со мной об этих общих моделях. Я чувствовал, что мне следует прояснить свою позицию, подготовив новый очерк о формировании культов и тоталитаризме в моем последнем сборнике *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age* (1987) (*Будущее бессмертия и другие очерки о ядерном веке*), но я был особенно доволен тем, насколько это раннее издание о «исправлении мышления» остается самым важным в литературе по культам и по тоталитаризму вообще.

За эти годы тенденции к тоталитаризму в самом Китае ослабели, сократились и определенные программы исправления мышления. Но это произошло только после жестокого подтверждения тоталитарного поведения в ходе Великой пролетарской культурной революции конца 1960-х и начала 1970-х годов. Я имел возможность изучать этот переворот и увидел в нем попытку со стороны стареющего Мао Цзэдуна призвать молодежь к общему походу во имя утверждения порождающей бессмертие мощи самой революции, и поэтому озаглавил свою работу *Revolutionary Immortality: Mao Tse-Tung and the Chinese Revolution* (1968) (*Революционное бессмертие: Мао Цзэдун и китайская культурная революция*). Китайское общество до сих пор приходит в себя после этого крайнего, нередко насильственного мятежа. Последующая тенденция режима, проявляющаяся пароксизмами и рывками, была направлена на повсеместную либерализацию общества, но это никоим образом не устраняет возможность будущих волн тоталитарной политики или проектов исправления мышления.

Целью этой книги изначально было обеспечение принципами общего характера, выработка критериев для оценки *любой* среды, имеющей отношение к идеологическому тоталитаризму. Подобные модели слишком охотно воспринимаются многочисленными разнообразными группами, большими и маленькими, в качестве средства манипулирования людьми, причем всегда во имя более высокой цели. И не следует забывать, что такие группы могут обладать большой привлекательностью для значительного числа людей.

В недавнем исследовании о нацистской Германия мне довелось исследовать наиболее зловещий изо всех исторических примеров этого явления. Я обнаружил, что конкретный вид то-

талитарной идеологии — биологизированное представление об обществе, или то, что я назвал «биомедицинским видением», — вкупе с сопровождающими его институтами, установлениями и организациями, мог втянуть совершенно обыкновенных людей в кровавые и жестокие действия. Я понял, что в атмосфере тоталитаризма и жестокости даже фрагменты идеологии вполне способны способствовать участию в убийствах, о чем и написал в книге *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (1986) (*Нацистские врачи: медицинские убийства и психология геноцида)*. Между нацистским и китайским коммунистическим применением идиомы «болезни и лечения» существуют параллели, поскольку тоталитарные системы вообще склонны пользоваться этими идиомами; в равной степени существенным является общее различие между нацистским «лечением» с помощью массовых убийств и китайским коммунистическим «лечением» путем «перевоспитания».

Я равным образом обеспокоен современной разновидностью фундаментализма, которая может содействовать убийствам в таких масштабах, что она затмит даже совершенное нацистами: это — фундаментализм, связанный с ядерной угрозой. Ядерный фундаментализм может сосредотачиваться на самом оружии: преувеличивать зависимость от него и выступать в роли его сторонника чуть ли не на уровне преклонения. Именно это я называю идеологией ядернизма (нуклеаризма). Оружие становится абсолютной истиной в своей мнимой способности обеспечить уверенность и безопасность, сохранять существование мира, предлагать спасение.

Внешне отличающейся, но по сути родственной формой ядерного фундаментализма является идеология «конца света», в рамках которой ядерный холокост рассматривается как реализация библейского пророчества и неизбежное событие, которое послужит причиной долгожданного второго пришествия Иисуса и воцарения окончательного земного рая. В ходе исследования, которое мы проводили в Центре по насилию и человеческому выживанию в университете Сити (The City University Center on Violence and Human Survival), мы были рады узнать, что даже фундаменталистам с сильной верой в идеи конца света трудно безоглядно отдаваться этой формуле без весьма серьезного раздвоения чувств и неуверенности. Похоже, они тоже отчасти разобрались в жуткой действительности последствий применения ядерного оружия, и им трудно поверить, что Бог способен породить такие ужасы или позволить им произойти. Тем не менее, эти фундаменталистские аттитьюды оказались связанными с данным видом оружия различными путями и с меняющейся интенсивностью в значительной части нашего общества, и в ходе процесса они чрезвычайно мешают нюансированному мышлению и нравственному воображению, необходимым, чтобы справиться с ядерной угрозой.

В то время как тоталитаризм — это феномен двадцатого века, требующий современной технологии и системы коммуникаций, тоталитарный склад ума таковым не является. Напротив, он, вероятно, был гораздо шире распространен в предыдущих столетиях. В любом случае он — часть человеческого арсенала, вездесущая потенциальная возможность, легко проявляющаяся в тех случаях, когда её приводят в действие исторические условия. Новым оказывается потенциал коренным образом выросших последствий тоталитаризма, вплоть до исчезновения человека как вида.

Препятствием для современных тоталитарных идей должен служить тип мудрости, имеющий дело с тем, что я называю осведомленностью человека как вида и собственного «я» этого вида: осознание того, что при способности нашего вооружения вовсе уничтожить человеческую жизнь восприятие каждого отдельного «я» оказывается связанным с жизнью всех остальных «я» на планете. Моя критическая оценка идеологического тоталитаризма в данной книге имеет своей целью развитие этой ориентации человека как вида.

Р. Дж. Л.
Университет Нью-Йорк Сити
Январь 1989

Предисловие к изданию Norton Library

Период чуть меньше трех лет, истекший с момента первого появления этой книги, по обычным стандартам, очень краток. И тем не менее, если соизмерять со скоростью нынешней эры, это, по существу, целая жизнь. В ходе этой «сжатой жизни» у меня возникло впечатление, что предмет данной книги касается нас сейчас больше, чем когда-либо. Я не имею в виду, что организованные программы «исправления мышления» или «промывания мозгов» в Китае ли, или в любом другом месте, являются теперь более угрожающими, чем тогда, когда проводилось данное исследование. Верно, без сомнения, как раз противоположное. Я имею в виду, что более широкая проблема, которой посвящена данная книга, а именно — проблема психосоциальных альтернатив человека перед лицом чрезвычайной исторической обстановки — все активнее противостоит нам. Ибо китайское «Исправление мышления» с точки зрения как реформаторов, так и реформируемых, следует рассматривать как происходящее на фоне исторического смещения, утраты жизнеспособности в отношении индивидуумов и групп к их собственному наследию из-за крушения символической структуры, которая была источником этой жизнеспособности.

Значение исторического смещения как в психологическом, так и в идеологическом смысле четко определилось для меня во время недавней работы с молодым японцем, в ходе которой я изучал взаимодействие индивидуального характера и исторических перемен. Я встретился со многими видами внутренней борьбы, описанными здесь у китайцев, а также с разнообразием дополнительных форм экспериментирования и синтеза, порожденным родственными, но разными культурными традициями, и действующим в более «открытой» и поэтому более сбивающей с толку современной среде. (VI:)

Историческое смещение, разумеется, не ограничивается китайской или японской или даже просто незападными культурами. Это, в большей или меньшей степени, всеобщее бедствие и, может быть, универсальная возможность. Для азиатов и африканцев, в особенности, и для многих других обитателей слаборазвитых регионов это часть глубокой революции, нередко называемой «антиколониальной», но, пожалуй, точнее было бы рассматривать её как психологическую, моральную и идеологическую. Эта революция выражает широкомасштабные поиски опосредованного группой чувства собственного достоинства и самобытности со стороны исторически обиженных народов. И следует иметь в виду, что исторически обиженным можно чувствовать себя в самых разных отношениях: в экономическом смысле (это касается жизненного уровня или даже способности выживать); в политически-военном смысле (это относится к национальной мощи); в образовательном смысле (это имеет отношение особенно к науке и технике); и в смысле расовой эксплуатации (то есть, в том, что касается чреватого взрывом ощущения своего низшего статуса и внешнего господства). Эта революция чувства собственного достоинства, как нам наглядно показывают негритянские движения в нашей собственной стране в настоящее время, является революцией огромной мощности, порождаемой как колоссальным количеством участвующих в ней людей, так и моральной безотлагательностью их требований.

Но революции по своей природе стремятся к крайностям, как пытается показать эта книга. И я полагаю, что, изучая «Исправление мышления» в его историческом контексте, мы можем многое узнать об ошарашивающе воинственном, даже солипсистском поведении китайского коммунизма на более широкой мировой арене — поскольку соответствующая тоталитарная идеология относится к индивидуальной психологии, с одной стороны, и к групповому политическому выражению — с другой стороны. Эта книга не предлагает никакого конкретного психологического или политического средства для защиты от такого экстремизма. Но в ней я придерживаюсь сильной позиции, которую никоим образом не изменил бы и теперь: мы поступаем наилучшим образом, избегая искушения отвечать тоталитаризмом на тоталитаризм и вместо этого обращаясь к своим интеллектуальным и эмоциональным ресурсам с целью развития исторически уместных альтернатив.

Другой профессиональный опыт, полученный мной в прошлом году — изучение психологических последствий взрыва атомной бомбы в Хиросиме — дал мне дополнительное ощущение безотлагательности данной проблемы. Хиросима представляет собой даже более

«чрезвычайную» историческую ситуацию, являющуюся пробным выражением того, что можно было бы назвать потенциально заключительной (смертельной) революцией: поразительное состояние дел, когда человек обладает способностью ликвидировать себя как вид или, по крайней мере, оказывается рискованно близким к осуществлению этого. Хотя по происхождению это только (vii:) побочный результат двух других революций — в научной и технологически-индустриальной сферах, — эта потенциально смертельная революция приобретает собственную фундаментальную реальность. Она имеет далеко идущие психологические последствия, которые мы только начали исследовать. Это, по сути, уникальная проблема, затмевающая все другие и тем не менее имеющая некоторое отношение к проблеме тоталитаризма, обсуждаемой в данной книге, особенно к той части последнего раздела, в которой трактуется «разделение существования» и связанные с ним тенденции. Ибо природа нашей термоядерной технологии такова, что любой человек или группа (каковы бы ни были их видимые психологические или идеологические склонности), рассматривающие или поощряющие применение этого оружия, вступают в царство тоталитаризма последствий. Здесь мы сталкиваемся с несоответствием между психической жизнью и технологией — не только в смысле неспособности первой подчинить себе последнюю, но и в смысле опасного отставания мыслительных констелляций[i], связанных с использованием ядерного оружия, от потенциально конечных, смертельных последствий его применения. Или, выражаясь иными словами, тоталитаризм последствий ускользает от нашего понимания, потому что, по крайней мере, сейчас он функционирует относительно независимо от наших мыслей и чувств.

Следовательно, данная книга является нравственной и психологической попыткой перебросить мост через эту пропасть путем лучшего осознания одного из аспектов нашего исторического затруднительного положения; китайское «Исправление мышления» служит и прямым объектом изучения, и в более косвенном плане — дорогой к более широким вопросам. Я полагаю, что психиатрия и психоанализ были нерадивы и невнимательны, занимаясь этими ключевыми по важности проблемами, сопровождающими беспрецедентно радикальные социальные перемены, которые теперь засасывают нас. Я также считаю, что психоаналитическая психиатрия с ее способностью к систематическому глубокому индивидуальному исследованию и к дисциплинированному обдумыванию потенциально вооружена, чтобы способствовать возникновению важных озарений, внезапных догадок весьма определенного рода. Проблема заключается в том, чтобы ввести её классический инструмент, клиническое интервью, в историческую перспективу — или, может быть, ввести психиатра в историю. Для меня такой шаг со стороны психиатров и других представителей гуманитарных наук выглядел бы, по меньшей мере, нравственным императивом. Дело не в том, что мы способны снабжать выдающимися решениями всемирных дилемм. Но если мы не займемся вопросами, наиболее важными для современного существования — или небытия — мы едва ли можем считать себя учеными, изучающими человека.

Предисловие к российскому изданию

This book has special meaning for me, both because it was my first and because the psychological issue it explores has never stopped reverberating in my mind.

Эта книга имеет особое значение для меня, как потому, что она была первой моей книгой, так и потому, что психологическая проблема, которая исследуется в ней, никогда не прекращала громко звучать в моем сознании.

I did the research for the book in my late twenties, completed it in my early thirties, and have

---

[i] Констелляция (*лат. con* — вместе с, stella — звезда, в астрологии — взаимное расположение звезд на небосводе) — взаимодействие сосуществующих факторов, стечение обстоятельств, влияющих на характер течения представлений. Также обозначает комплекс эмоционально окрашенных представлений (преим. подавленных). — *Прим. научн. ред.*

lived with what I consider to be an allergy to totalism of any kind ever since.

Я провел исследование для этой книги в конце третьего десятка лет своей жизни, закончил в начале четвертого десятка, и прожил все последующие годы с тем, что я рассматриваю как аллергию на тотализм любого вида.

I am especially pleased to make the book available to a Russian audience. To be sure, it is mostly about the Chinese Communist thought-reform project and the extraordinary range and intensity of that project. But the Soviet Communist regime clearly made an important contribution to thought reform — most concretely in the relentless confession-extraction methods and more generally in Marxist-Leninist stress upon criticism, self-criticism, and "ideological struggle." I believe it is important for Russian readers to examine some of these aspects of their recent past.

Я особенно рад, что эта книга стала доступной российской аудитории. Безусловно, она главным образом о китайском коммунистическом проекте «исправления мышления» и экстраординарном диапазоне и интенсивности этого проекта. Но советский коммунистический режим очевидно (отчетливо) сделал важный вклад в «исправление мышления» — наиболее конкретно в неустанных методах извлечения признания и более широко в марксистско-ленинистском акценте (упоре) на критику, самокритику и «идеологическую борьбу». Я полагаю, что для российских читателей важно исследовать некоторые из этих аспектов их недавнего прошлого.

But in the end, this book is less about China or Russia than a certain psychological proclivity of the human mind toward ideological totalism — toward all-or-none claims of absolute truth and virtue. In this volume I attribute that attraction to the prolonged dependency associated with human childhood and the quest for an omnipotent guide. To that I would now add our special status as creatures who know that we die, and our quest for some kind of transcendent status that can enable us to conquer, or magically eliminate, death.

Но в конце, эта книга не столько о Китае или России, сколько об определенной психологической склонности человеческого сознания к идеологическому тотализму — к бескомпромиссным претензиям на абсолютную истину и нравственность. В этом издании я приписываю эту склонность длительной зависимости, связанной с человеческим детством и поисками всемогущей инструкции. К этому я теперь добавил бы наш особенный статус как существ, которые знают, что мы умираем, и наши поиски некоторого превосходящего статуса, который может позволить нам победить или волшебно устранить смерть.

As I write these words, both Russia and the United States are engaged in contemporary struggles with totalism. In Russia these struggles have to do with post-Communist forms of government control and with religious and secular forms of nationalism. In the United States they are part of a dangerous pattern of political and military excess, of responding to Islamist apocalyptic violence with an American version of such violence. I have attempted to illuminate this impulse toward controlling the outcome of history in a recent book, *Superpower Syndrome: America's Apocalyptic Confrontation with the World.* That book is much influenced by this study of thought reform, published forty-two years earlier.

В то время, как я пишу эти слова, и Россия, и Соединенные Штаты заняты в современной борьбе с тотализмом. В России эта борьба имеет отношение к посткоммунистическим формам правительственного контроля и с религиозными и светскими формами национализма. В Соединенных Штатах они — часть опасного образца политического и военного избытка, ответа исламистскому апокалиптическому насилию американской версией такого насилия. Я попытался освещать этот импульс к управлению результатом истории в недавней книге *Син-*

дром супердержавы: Апокалиптическая конфронтация Америки с миром. Эта книга в значительной степени испытала на себе влияние изучение «исправления мышления», изданного сорока двумя годами ранее.

I offer this edition to Russian readers in a spirit of shared commitment to democratic openness, and to opposition to totalism in both of our societies, as part of our larger responsibility to the human future.

Я предлагаю это издание российским читателям в духе общего обязательства к демократической открытости и к оппозиции тотализму в обоих наших обществах, как часть нашей большей ответственности перед человеческим будущим.

2 июля 2004

Роберт Джей Лифтон

Кембридж, штат Массачусетс

Комментарий о «великой пролетарской культурной революции»

(ix:) События в Китае, связанные с великой пролетарской культурной революцией, начавшиеся летом 1966 года и продолжающиеся до настоящего времени, имеют исключительное значение для Китая, для революций вообще и для человеческого будущего. Они также являются экстраординарным вызовом ученому, занимающемуся психологией и историей или «психоисторическим процессом».

Мое изучение китайского «исправления мышления», точно так же, как и других последующих событий на этом материке, не позволило мне предсказать такой катаклизм. Но, думаю, было бы честно сказать, что психологическая среда и общие принципы, описанные в этой книге, обеспечивают основание для объяснения, почему произошел такой переворот и что случается с людьми, вовлеченными в него. Мы фактически являемся свидетелями полного расцвета моделей тоталитаризма, описанных в данной книге. Я полагаю, что мы можем теперь рассматривать этот тоталитаризм как часть поисков того, что я в другом месте назвал «революционным бессмертием» — стремление создать столь чистую и интенсивную национальную среду, чтобы сделать бессмертной саму революцию и участие в ней индивидуума.

Исследование психологических последствий применения атомной бомбы в Хиросиме привело меня к общему ощущению важности не только человеческого предчувствия смерти, но и стремления человека пережить самого себя: его побудительного мотива «продлить существование» в каком-то бессмертном принципе или «потомстве», будь они (X:) биологические или биосоциальные, творческие, теологические или природные. Потребность в *ощущении* бессмертия ни в коем случае не ограничивается революционерами или умирающими. Это скорее фундаментальный элемент психологической жизни вообще, существенно важный для психической жизнеспособности. Борьба за сохранение этого ощущения человеческой целостности и преемственности становится все более трудной в наш век, когда нас, с одной стороны, осаждает беспрецедентное ускорение исторического процесса, и угроза ядерного истребления — с другой. При особенно крайних условиях, как сегодня в Китае, эта борьба может принимать отчаянные, чреватые поражением и опасные направления.

С этой точки зрения мы можем рассматривать недавние события китайской революции как нечто большее, нежели просто чрезвычайную попытку отсталой в промышленном отношении нации догнать современный мир, или попытку древней культуры загладить результаты столетия унижения со стороны Запада. Страдания Китая во многом олицетворяют встревоженные современные усилия человека придать смысл собственной жизни, достичь символического бессмертия.

Нам следует лучше понять эти страдания не только потому, что мы должны научиться

жить с четвертью мирового населения, захваченной ими, но и потому, что благодаря такому пониманию мы начинаем узнавать кое-что о собственном психологическом состоянии.

Р. Дж. Л., Уэллфлит, Массачусетс (R. J. L. *Wellfleet, Mass.*).

Предисловие

(xi:) Это исследование началось как психиатрическая оценка китайского коммунистического «исправления мышления» или «промывания мозгов». Оно, главным образом, таким и остается; но вместе с тем оно неизбежно превратилось и в психологическое изучение экстремизма или тоталитаризма — и даже еще шире — в изучение «закрытых» подходов к человеческому изменению по сравнению с «открытыми» подходами к нему.

Эта работа основана на исследовании, проведенном мною в Гонконге в 1954-55 годах. Потом оно обернулось более чем четырьмя годами дополнительных исследований и преподавания в Соединенных Штатах. Моя работа с западными и китайскими субъектами — соединение эмоциональных деталей, которые были одновременно и горькими, и чрезвычайными, — и психологический, моральный и исторический вызов данного материала сделали эту научную работу исключительно захватывающим личным и профессиональным опытом.

Книга об экстремизме призывает к особой мере объективности. Это не значит, что её автор может претендовать на полную личную или моральную беспристрастность, непредубежденность. Допущение о подобной беспристрастности в психологической (или любой другой) работе в лучшем случае является самообманом, а в худшем случае — источником опасного искажения. И кто в эту эпоху осмелится претендовать на то, что он остался в стороне от проблем психологического принуждения, идентичности и идеологии? Уж конечно не тот, кто ощутил потребность изучать их столь подробно.

Взамен я попытался быть и разумно беспристрастным, и ответственно преданным: беспристрастным в своих усилиях стоять достаточно далеко от материала, чтобы изучать природу данного процесса, его воздействие на людей, подвергнутых ему, и некоторые из факторов, влияющие на тех, кто этот процесс осуществляет; преданным собственному анализу (XII:) и суждениям в пределах ограниченности и пристрастности моего знания.

Многое в этой книге является чрезвычайно критическим по отношению к специфическим аспектам китайского коммунизма, который в ней исследуется, но я не делал никаких попыток вынести окончательный приговор этому революционному движению, чреватому серьезными последствиями. Я настроен критически по отношению к психологической тактике «исправления мышления» не потому, что она коммунистическая (или китайская коммунистическая), а из-за её специфической природы. В последнем разделе данной книги эта тактика сравнивается с методами, применяемыми в рамках нашей собственной культуры, которые также трактуются критически в той мере, в какой они напоминают идеологический тоталитаризм исправления мышления. Вместо того, чтобы противопоставлять «хороших нас» «плохим им», я скорее попытался идентифицировать и объяснить конкретное психологическое явление.

В поисках такого объяснения я регистрировал все, что казалось релевантным, включая детали любого психологического и физического насилия, с которым сталкивались мои субъекты исследования. Я считаю, что такой всесторонний подход предлагает наилучшие средства осуществления вклада в общее знание и в разъяснение этого эмоционально обремененного предмета; и я надеюсь, что, таким образом, данный труд, в конечном счете, поможет скорее разрешению, чем интенсификации страстей холодной войны. Фактически одна из трагедий холодной войны заключается в том, что моральная критика любой стороны немедленно эксплуатируется другой стороной в плане одностороннего преувеличения. Помешать тому, чтобы это происходило, нельзя; но можно хотя бы выразить дух, в котором была написана работа.

Такой подход требует, чтобы я сообщил читателю о своих пристрастиях как в психиатрических, так и в политических вопросах. В сфере психиатрии я испытал серьезное влияние как неофрейдистского, так и фрейдистского течений: первое — благодаря сотрудничеству с

Вашингтонской школой психиатрии как в ходе данной исследовательской работы, так и непосредственно после её завершения, и последнее — в кандидатской работе в Бостонском Психоаналитическом Институте в более поздний период. Оба влияния также присутствовали во время моего предшествовавшего прохождения психиатрического тренинга в рамках повышения квалификации в Медицинском центре университета штата Нью-Йорк. Я обнаружил, что труды Эрика Эриксона, особенно касающиеся вопросов личной идентичности и идеологии, были особенно подходящими для данной монографии. В то же время я постоянно искал новые способы добиться такого психологического понимания, которое могло бы служить опорой для исторических сил, обеспечивая при этом гуманистическую фокусировку. Поэтому я широко воспользовался биографическими данными своих субъектов исследования (XIII:) и постарался включить в это изложение описание истории их жизни из «плоти и костей» в связи с релевантными социально-историческими течениями, а также скрупулезный психологический анализ их реакции на Исправление мышления. Это казалось мне наилучшим способом справиться с неразделимыми отношениями между стрессом и реакцией и (выражаясь словами Уильяма Джеймса) «передать истину». Мои политико-философские пристрастия влекут меня к либерализму, весьма критически настроенному по отношению к самому себе; а также к антитоталитаристскому (выражаясь психологическими терминами данного труда, антитоталитарному), пронизанному интересом к истории, проявлению сомнения в существующем порядке вещей, изложенному Альбером Камю в его блестящем философском эссе «*Бунтарь*». Никто лучше Камю не понимал человеческих проблем, связанных с данным исследованием.

Я хочу хотя бы упомянуть о многих людях, чья прямая личная помощь была незаменима для завершения этого труда. Дэвид Маккей Риоч (David McK. Rioch) оказал начальную поддержку, когда помощь нужнее всего, и постоянно продолжал обогащать эту работу благодаря своему утонченному эклектицизму, дерзкому, провокационному критицизму и личной доброте. Эрик Эриксон в ходе многих незабываемых бесед в Стокбридже и Кембридже давал стимулирующие советы по конкретным случаям и по проблемам изложения, которые позволили осуществить более глубокий подход. На более поздних стадиях работы Дэвид Рисмэн (David Riesman) щедро предлагал свою выдающуюся интеллектуальную широту и уникальную личную способность максимально пробуждать в человеке его творческое начало. Карл Бингер (Carl Binger) был мудрецом, всегда готовым помочь советом. Все четверо, как и Кеннет Кенистон (Kenneth Keniston) и Ф. К. Редлих (F. C. Redlich), сделали богатый по мыслям критический разбор этой рукописи. Я также чрезвычайно признателен другим психиатрам и специалистам из родственных психиатрии областей — Лесли Фарберу (Leslie Farber), Эриху Линдеманну (Erich Lindemann), Маргарет Мид (Margaret Mead) и Беате Ранк (Beata Rank). Бенджамин Шварц (Benjamin Schwartz) и Джон Фэйрбэнк (John Fairbank) постоянно давали мне консультации по опасным тонкостям и оттенкам китайской культурной, интеллектуальной и политической истории. Оба они читали отдельные части этой рукописи. На более ранней стадии работы меня консультировали Лу Паотунг (Lu Pao-tung), Ма Менг (Ma Meng), Говард Бурман (Howard Boorman), Конрад Брандт (Conrad Brandt) и А. Доак Барнетт (A. Doak Barnett).

Литературные консультации и насущный хлеб любви моей жены, Бетти Джин Лифтон (Betty Jean Lifton), едва ли можно обосновать документально. Мой отец, Гарольд А. Лифтон (Harold A. Lifton), также усиленно поощрял эту научную работу.

Первые семь месяцев гонконгское исследование финансировалось (XIV:) Фондом Азии (Asia Foundation), а остальную часть года — Вашингтонской Школой психиатрии (Washington School of Psychiatry). Рукопись была завершена благодаря грантам от Фонда Форда (Ford Foundation) и Фонда средств для исследований в области психиатрии (Foundation's fund for Research in Psychiatry). Оба гранта были предоставлены через Гарвардский университет.

Наконец, я должен выразить признательность моим сорока субъектам исследования, китайским и западным, чей личный опыт «исправления мышления» является основой данного труда. Степень их интеллектуального сотрудничества в этой работе очевидна в биографиче-

ских главах. В них я изменил некоторые детали, чтобы защитить анонимность объектов исследования; но ни одно из этих изменений не влияет на существенно важные психологические модели.

Часть первая. Проблема

> (1:) Как это опьяняет, воодушевляет — чувствовать себя Богом-отцом и раздавать направо и налево категорические характеристики дурного нрава и склонностей.
>
> Альбер Камю
>
> Только простые и спокойные речи созревают сами по себе. Ибо смерч не длится целое утро. И ливень с грозой не длится целый день. Кто их автор? Небеса и земля. Но даже они не могут заставить эти неистовые явления продолжаться долго. Насколько же истинно это для поспешных, опрометчивых усилий человека.
>
> Лао-Цзы (3:)

Глава 1. Что такое «промывание мозгов»?

Сталкиваясь с бесконечной дискуссией о сущности «промывания мозгов», я иногда вспоминаю сентенцию дзен-буддизма: «Чем больше мы об этом говорим, тем меньше это понимаем». Путаница начинается с самого этого слова, такого нового и в то же время уже превратившегося в очень значительной степени в часть нашего повседневного языка. Впервые его использовал американский журналист Эдвард Хантер для перевода (китайского) разговорного выражения *hsi nao* (буквально оно означает «промывать мозг»). Это выражение он цитировал с подачи своих китайских консультантов, описывавших его применение после коммунистического переворота[1].

Термин «промывание мозгов» вскоре зажил собственной жизнью. Хотя первоначально он применялся для описания китайских методов индоктринации, его быстро стали использовать по отношению к российским и восточноевропейским подходам, а затем вообще ко всему, что бы и где бы ни делали коммунисты (как это иллюстрируется утверждением одной известной американской леди, заявившей после поездки в Москву, что русские «промывают мозги» будущим матерям, готовя их к естественным родам). Это слово с неизбежностью проявилось на породившей его территории, иногда со спасительным привлекательным качеством юмора (карикатуры и комиксы *New Yorker,* посвященные детям, «промывающим мозги» родителям, и женам, «промывающим мозги» мужьям), но в других случаях с более мстительным эмоциональным оттенком, когда южные сегрегационисты обвиняли всех, кто одобряет расовое равенство (включая Верховный Суд Соединенных Штатов), в том, что они находятся под влиянием «левого промывания мозгов»; или при столь же (4:) безответственном его использовании теми, кто выступал против фторирования, против законодательства о психическом здоровье или группами, выступающими почти против чего угодно, нацеливавшими этот термин против своих реальных или воображаемых противников.

Существует сенсационная жутковатая мифология, выросшая вокруг этого термина: «таинственный восточный прием, коварный замысел» или обдуманное применение результатов, полученных Павловым на собаках. Есть и другой вариант мифа, утверждение, что ничего подобного не существует, что это всего лишь фантазия американских корреспондентов.

Наконец, существует более ответственный — даже терзающий — самоанализ, заставляющий профессионалов спрашивать себя, не оказываются ли они в процессе своей деятельности виновными в «промывании мозгов»: педагоги — в преподавании, психиатры — в тренингах и психотерапии, теологи — в своих собственных методах исправления. Противники такого рода деятельности без какого-либо подобного мучительного разбора весьма бойко могут

провозгласить её «всего лишь промыванием мозгов». Другие видят «промывание мозгов» в американской рекламе, в учебных программах крупных корпораций, в частных средних школах (для подготовки в высшее учебное заведение) и в исследованиях, проводимых Конгрессом. Эти опасения не всегда лишены основания и наводят на мысль, что существует некий континуум от нашего предмета до куда менее крайних видов действий; но беспорядочное употребление данного термина только запутывает поставленный вопрос.

За этой паутиной семантической (и не только семантической) путаницы скрывается образ «промывания мозгов» как всесильного, непреоборимого, непостижимого и магического метода достижения полного контроля над человеческим сознанием. Разумеется, оно не является ничем подобным, и такое вольное применение превращает это слово во вдохновляющую идею, объединяющий принцип для страха, негодования, побудительных мотивов к подчинению, оправдания неудачи, безответственного обвинения и всего обширного диапазона эмоционального экстремизма. Справедливо было бы прийти к заключению, что данный термин далеко не точен и обладает весьма сомнительной пригодностью; вполне можно даже впасть в искушение и забыть о данном предмете в целом, вернувшись к более конструктивным занятиям.

Однако поступать подобным образом означало бы недооценивать одну из главных проблем нашей эры — проблему психологии и этики направленных попыток изменять людей. Ибо, несмотря на злоключения термина «промывание мозгов», процесс, который дал повод для возникновения данного выражения, является очень даже реальным: официальная китайская коммунистическая программа *szu-hsiang kai-tsao* (по-разному переводимая как «идеологическое переформирование (пересоздание, превращение)», «идеологическое перевоспитание (исправление)», или, как мы даем в данной работе, «исправление мышления») фактически появилась как одна из самых мощных среди когда-либо предпринимавшихся попыток манипулирования (5:) человеком. Безусловно, подобная программа ни в коем случае не является абсолютно новой: навязанные догмы, инквизиция и массовые движения по обращению в иную веру существовали в каждой стране и в каждую историческую эпоху. Но китайские коммунисты придали своей программе более организованный, всесторонний и продуманный — более *тотальный* — характер, а также обеспечили её уникальной смесью сильнодействующих и остроумных психологических методов.

Западный мир слышал о «исправлении мышления» преимущественно в применении к военной обстановке: полученные во время Корейской войны от персонала Организации Объединенных Наций признания в ведении военных действий с применением синтетического бактериологического оружия и коллаборационизм, которого удалось от них добиться в это же время. Однако это были всего лишь экспортные версии программы исправления мышления, нацеленной прежде всего не на жителей Запада, а на самих китайцев, и энергично применявшейся в университетах, школах, специальных «революционных колледжах», тюрьмах, деловых и правительственных учреждениях, рабочих и крестьянских организациях. В «исправлении мышления» сочетаются это впечатляюще широкое распространение с сфокусированной эмоциональной силой. Мало того, что оно охватывает четвертую часть населения мира, оно еще и стремится вызвать существенный личностный переворот в каждом, кого затрагивает.

Независимо от конкретных обстоятельств «исправление мышления» состоит из двух основных элементов: *признание вины,* разоблачение и отречение от прошлого и настоящего «зла»; и *перевоспитание,* переделка человека в соответствии с коммунистическим образцом. Эти элементы тесно взаимосвязаны и частично совпадают, поскольку оба приводят в действие ряд вариантов давления и призывов — интеллектуальных, эмоциональных и физических — нацеленных на социальный контроль и личностное изменение.

Американская пресса и общественность были очень обеспокоены этой темой в целом, и вполне справедливо. Но слишком часто информация, предоставляемая о ней, была сенсационной по характеру, искаженной из-за недостаточной, неполноценной осведомленности или запутанной благодаря сильным эмоциям, пробуждаемым концепцией промывания мозгов, по-

видимому, у всех поголовно. Её аура страха и таинственности больше способствовала полемике, чем объяснению и пониманию.

Тем не менее, продолжают возникать жизненно важные вопросы: можно ли заставить человека изменить свои верования и убеждения[i]? Если такая перемена происходит, как долго она продлится? Как китайские коммунисты добиваются этих странных признаний? Верят ли люди в собственные признания, даже когда они являются ложными, неискренними? Насколько успешно «исправление мышления»? Одинаково или по-разному реагируют на него граждане Запада и китайцы? Существует ли какая-нибудь защита против него? Имеет ли оно отношение к (6:) психотерапии? К религиозному обращению в иную веру? Китайцы нашли новые непонятные методы? Как все это связано с Советской Россией и международным коммунизмом? С китайской культурой? Как это связано с другими массовыми движениями или изысканиями, религиозными либо политическими? Каково значение «исправления мышления» для образования? Для психиатрической и психоаналитической подготовки и практики? Для религии? Как можно распознавать аналоги «исправления мышления» в рамках нашей собственной культуры, и что мы можем с ними сделать?

Именно с этими вопросами в своем сознании я прибыл в Гонконг в конце января 1954 года. Всего несколько месяцев назад я принимал участие в психиатрической оценке репатриированных американских военнопленных в ходе обменных действий в Корее, известных как *Большой обмен* (военнопленными); потом я сопровождал группу этих людей на транспортном военном судне назад в Соединенные Штаты[2]. По описаниям пережитого репатриантами я собрал немалую информацию о китайских коммунистических методах достижения признаний и перевоспитания и был убежден, что этот процесс порождал некоторые существенно важные человеческие проблемы; но практические соображения и требования военной ситуации не позволяли изучать их с необходимой глубиной и тщательностью. Тогда я думал, что с самыми важными вопросами лучше всего было бы разбираться, работая с людьми, которые прошли через «исправление» непосредственно в самом Китае.

Тем не менее, я прибыл в Гонконг без каких-либо ясных намерений осуществить это обстоятельное исследование. Я планировал только краткую остановку по пути из Токио назад в Соединенные Штаты после того, как прожил на Дальнем Востоке почти два года в качестве штатного психиатра военно-воздушных сил в Японии и Корее. Но планы могут меняться; и такая перемена иногда служит выражением внутреннего плана, еще не вполне осознанного самим планировщиком. Таким образом, пока я был в Гонконге, я решил провести некоторые научные изыскания по предмету, казавшемуся столь важным.

Как только я этим занялся, то обнаружил, что ряд западных ученых и дипломатов, находящихся там, задали себе такие же вопросы. Они были потрясены результатами программ идеологической обработки, применяемыми в материковом Китае. Они рассказывали мне о западных миссионерах, которые приезжали в Гонконг после сенсационных «шпионских» признаний в тюрьме, чрезвычайно сильно сбитые с толку в отношении того, во что они верили; о молодых китайских студентах, нарушающих самые священные заповеди своей культуры, публично осуждая родителей; об (7:) известных профессорах с материка, отказывающихся от своего «преступного» прошлого, даже переписывающих свои академические книги с марксистской точки зрения. Мои западные знакомые были и встревожены, и увлечены этими

---

[i] В оригинале использовано понятие “beliefs”, которое часто (практически всегда) переводится как «убеждения». В своих переводах и переводах под моей редакцией я предпочитаю смысл «верования», лишь иногда по контексту добавляя «и убеждения». Реально люди руководствуются в основном именно верованиями (отнюдь не только религиозными), и именно поэтому во многом возможно эффективное «Исправление мышления», представляющее, как убедится читатель, манипулятивно-насильственную смену одних верований на другие. То, что на русском языке можно было бы точно определить как «убеждения» — вещь чрезвычайно редкая среди людей. В любом случае, чтобы не заниматься бесконечным самообманом, желательно употреблять более точные, более отвечающие реальному положению термины. Кроме того, основное значение английского понятия “belief” — именно «вера», «верование». — *Прим. научн. ред.*

событиями, и одобряли мой интерес к данной проблеме. По моей просьбе они устроили мне встречи с несколькими людьми из числа похожих на тех, кого они описывали.

Воздействие этих первых встреч было не из тех, что легко забываются: пожилой европейский епископ, наклоняющийся вперед в больничной кровати, так глубоко пораженный могуществом тюремной программы «исправления мышления», через которую он только что прошел, что способен только осудить её как «союз с демонами»; молодая китайская девушка, все еще потрясенная групповой ненавистью, направленной против неё в университете в Пекине, и при этом все же сомневающаяся, не проявила ли она эгоизм, уехав оттуда.

Я понял, что эти два человека прошли через наиболее фундаментальные китайские программы «исправления мышления»; и что эти программы были гораздо более мощными и всеобъемлющими, чем те модификации, которые применялись к войскам Организации Объединенных Наций в Корее. Я также понял, что Гонконг предлагал уникальную возможность изучения «исправления мышления», хотя, как это ни удивительно, никто не воспользовался этим преимуществом. Я занялся поисками средства остаться там, чтобы предпринять длительное и систематическое исследование данного процесса; и с помощью двух исследовательских грантов мое пребывание в Гонконге затянулось на семнадцать месяцев волнующих психиатрических изысканий**.** (8:)

Глава 2. Исследование в Гонконге

Гонконг был не совсем обычным местом для психиатрического исследования. Возникла масса проблем, некоторые из них я мог предвидеть, с другими мне пришлось справляться по ходу дела, но все они требовали подходов, значительно отклоняющихся от обычного психиатрического протокола. Основная задача состояла в том, чтобы отыскать людей, прошедших через интенсивный опыт «исправления» и найти с ними общий язык, содержательный и эмоционально глубокий. Ибо я чувствовал, что это был лучший способ изучать психологические особенности и воздействие на человека этого процесса «перевоспитания». Я изучал не «психическое заболевание» или модели невроза; я изучал личностные достоинства, источники силы, а также человеческую уязвимость.

Я скоро выяснил что те, кто подверглись подобному опыту, делятся на две обширные группы: граждане западных стран, прошедшие «исправление» в тюрьмах, и китайские интеллектуалы, которые подверглись «исправлению» в университетах или «революционных колледжах». В обеих группах сразу же стало ясно, что интенсивная работа с относительно небольшим количеством людей была гораздо ценнее, чем поверхностные контакты со многими. «Исправление мышления» было сложным личным опытом, пагубным для личного доверия; требовалось время, чтобы субъект исследования, особенно в такой пропитанной подозрением среде, как Гонконг, стал достаточно мне доверять, чтобы раскрыть внутренние чувства, которыми он не обязательно гордился. А с китайскими субъектами исследования это усугублялось восточно-азиатской культурной моделью, требовавшей (и как форма приличий, и как средство (9:) личной защиты) говорить то, что, по мнению говорящего, желает услышать его слушатель. На нескольких первых сессиях именно китайцы с наибольшей вероятностью предлагали тщательно разработанные антикоммунистических клише; только неделями или месяцами позже они раскрывали истинные внутренние конфликты, стимулированные коммунистической реформой.

Все эти двадцать пять западных и пятнадцать китайских субъектов исследования, с которыми я беседовал, обладали опытом, подпадавшим под категорию «исправления мышления». Но я не мог игнорировать различия в этих двух группах, различия и в типе программ, которым их подвергли, и в их культурном и историческом происхождении, воспитании, среде. Эти различия были важными факторами, которыми я руководствовался при проведении научных изысканий и при оценке материала, мне пришлось принять их во внимание и при определении структуры данной книги: Часть II относится только к западным субъектам исследования, Часть III — только к китайцам, а в Части IV я занимаюсь рассмотрением основных проблем, порожденных «исправлением мышления» в целом.

Большинство китайских субъектов исследования были более или менее постоянными жителями Гонконга, покинувшими материковый Китай по причинам, нередко связанным с негативной реакцией на Исправление мышления. Я сумел побеседовать с некоторыми из них вскоре после того, как они приехали оттуда, но большинство прибыло в Гонконг несколькими годами ранее (между 1948 и 1952 годами), когда первая большая волна «исправления мышления» достигла наивысшего уровня, и образованным людям было еще нетрудно покинуть Китай. Будучи беженцами-интеллектуалами, многие из них поддерживали свое существование, работая с прессой или издательскими ассоциациями, в то время как другие получали ту или иную помощь от филантропических и религиозных групп. Я выяснил, что во всех случаях лучше искать подход к ним не напрямую и всегда посредством личного знакомства через членов этих различных гонконгских организаций. Работа с китайскими субъектами исследования была неизменно усложненной — из-за проблем языка и культуры и из-за их трудного жизненного положения (вопросы, которые подробнее будут рассматриваться в III части) — но в то же время она была чрезвычайно полезной. Истории их жизни раскрывали многое в истории современного Китая, а их реакции сообщали мне немало ценного о китайском характере. Все это было жизненно важным для понимания самого «исправления мышления». Мне удавалось поддерживать отношения с ними в течение длительных периодов времени, с некоторыми даже больше года; я старался вначале часто с ними видеться (по две или три сессии в неделю, длившиеся неполный или даже полный рабочий день), а затем с недельными, двухнедельными или (10:) месячными интервалами. Поскольку я не говорю по-китайски, с одиннадцатью из пятнадцати субъектов исследования мне пришлось пользоваться услугами переводчика; остальные четверо бегло говорили по-английски, потому что они либо учились на Западе, либо их учили западные преподаватели в Китае. Я был поражен эмоциональной глубиной, которой удалось достичь в этих трехсторонних отношениях. Многое зависело от интеллекта и чувствительности двух моих постоянных переводчиков (один из них был получившим образование на Западе социологом) и от моей способности выработать совместно с ними эффективный стиль интервьюирования.

Ритмы работы с западными субъектами исследования были совершенно иными. Для них Гонконг был не домом, а всего лишь промежуточным эпизодом в жизни. Они приезжали сразу же после выматывающего испытания тюрьмой, обычно оставались в колонии от одной до четырех недель, и затем отправлялись в Европу или Америку. Друзья, коллеги или консульские чиновники встречали их и заботились о них; поскольку обычно они были смущены, сбиты с толку и нуждались в помощи. Они были также напуганными и подозрительными, что заставляло меня искать подходы к ним через тех людей, которым они больше всего доверяли, и опять-таки на основе личных знакомств. Чтобы суметь это сделать, я довел свою работу до сведения западных дипломатических, религиозных и деловых групп в Гонконге. О прибытии гражданина Запада, который был заключенным в Китае, всегда сообщалось в гонконгских газетах, и мне обычно удавалось подготовить первую встречу практически сразу же.

Мои соглашения о встречах со всеми субъектами исследования были весьма гибкими, они менялись в зависимости от обстоятельств в каждом случае. Когда это было возможно, я просил их приходить в мою служебную квартиру; но мне нередко приходилось посещать граждан Запада в домах или миссиях, где они останавливались, или в больницах, где они поправляли свое здоровье. Я настаивал только на возможности вести беседу в уединении; хотя даже в этом пункте мне пришлось сделать одно исключение, когда священник из-за своих опасений потребовал, чтобы его коллега оставался в комнате во время наших разговоров.

Я старался проводить как можно больше времени с каждым западным жителем в период его недолгого пребывания в Гонконге; но это время очень сильно различалось и зависело от наличия субъекта исследования, характерных особенностей его положения и моего собственного графика на данный момент. Обычно, как только мы начинали, субъект исследования так же, как и я, страстно желал интенсивно работать вместе. Я проводил в сумме в среднем с каждым от пятнадцати до двадцати часов; с (11:) некоторыми я потратил более сорока часов за несколько месяцев, и в одном или двух случаях у нас была одна единственная беседа. Сес-

сия могла длиться примерно от одного до трех часов. Таким образом, типичные отношения с западным субъектом исследования состояли из восьми или девяти двухчасовых интервью в течение восемнадцати — двадцати дней.

С большинством граждан Запада общение было интенсивным и дружеским, свободным от формальностей. Хотя преимущественно это были европейцы, не было никакой проблемы с языком, потому что английский язык был *лингва франка*[i] для граждан Запада в Китае, и все они бегло говорили на нем. Подавляющая часть их испытывала огромное внутреннее стремление говорить о своем опыте; они изливали свои истории без колебания, хотя порой и умалчивали о некоторых деталях до более поздних бесед. Некоторые из них, как мы увидим, боялись людей, относились ко мне с подозрением, или неохотно открывали, что они делали в тюрьме; но почти во всех случаях потребность облегчить душу превозмогала сдерживающие факторы.

Когда я представлялся и немного рассказывал им о своих научно-исследовательских изысканиях (отождествление себя с профессией и связями было чрезвычайно важно в данной среде), я обычно принимался задавать вопросы об их тюремном опыте — если они фактически уже не начали сообщать мне об этом. Я стремился охватить этот опыт как можно подробнее, в то же время следуя общему психоаналитическому принципу поощрения субъекта исследования к свободному общению, не прерывая его. Что поразило меня больше всего в этом материале, так это его непосредственность: вышедшие из тяжелого испытания «исправлением» буквально на днях, эти мужчины и женщины все еще несли с собой всю его атмосферу. У них не было времени установить какую бы то ни было дистанцию между собой и своими переживаниями или начать создавать искажающие реконструкции, которые в конечном счете возникают в любой стрессовой ситуации. (Мне довелось полнее оценить эту непосредственность после того, как я столкнулся с такими реконструкциями в ходе последующих посещений — главы 10-12 — многих из них в Европе и Америке тремя и четырьмя годами позже). Свежесть данных была чрезвычайно полезна в выражении подлинных эмоциональных токов «исправления мышления».

Почему эти субъекты исследования вообще соглашались со мной встречаться? Какова была их побудительная причина принять участие в данных научных занятиях? Многие, находясь в состоянии весьма серьезного замешательства, казалось, просто следовали советам людей, которые о них заботились. Некоторые говорили мне, что хотели бы сделать вклад в систематическое изучение проблемы «исправления мышления», чтобы помочь будущим жертвам или сразиться со злом. (12:)

Другие говорили достаточно искренне, что они приветствуют возможность обсудить свой опыт с профессионалом, обладающим познаниями о данном предмете, таким образом признавая потребность лучше понять свои тяжелые испытания. Независимо от того, был ли он открыто сформулирован или нет, этот терапевтический фактор становился в ходе бесед все более и более важным почти для каждого западного субъекта исследования (а также и для многих китайцев). Главным образом, я слушал и записывал, но когда они выражали свою заинтересованность, я обсуждал с ними такие вещи, как механизмы чувств вины и стыда, а также проблемы идентичности. Они нуждались в психологической поддержке и понимании, а мне нужны были данные, которыми они могли меня снабдить: это был справедливый обмен. Большинство их перед отъездом из Гонконга говорили мне, что наши беседы оказались для них благотворными, полезными, целительными. Поскольку они участвовали в работе эмоционально, мы сумели изучить их прошлое и общие психологические черты и таким образом разработать измерение, важное для данного научного исследования.

Западная группа субъектов исследования распределяется следующим образом: общее количество — двадцать пять человек; по профессии — тринадцать миссионеров (двенадцать католических и один протестантский священники), четыре бизнесмена, два журналиста, два

---

[i] Лингва франка (*lingua franca*) — язык, используемый людьми из разных стран (часто в области коммерции). — *Прим. научн. ред.*

врача, один филолог-исследователь, один университетский профессор, один морской капитан и одна домохозяйка; по национальности — семь немцев, семь французов, пять американцев, один голландец, один бельгиец, один канадец, один итальянец, один ирландец и один русский белогвардеец; по полу — двадцать три мужчины и две женщины; по возрасту — от двадцати до семидесяти, преимущественно между тридцатью пятью и пятьюдесятью.

В своих беседах с субъектами исследования в обеих группах я имел в виду следующие вопросы: каков был характер процесса, через который этот человек прошел? Что было общего с другими субъектами в его эмоциональных реакциях? Как он реагировал на этот процесс в качестве конкретного человека? Какое отношение имели характер и прошлое этого человека к его специфической реакции? Я старался избегать преждевременных обобщений и стремился оставаться непредубежденным в отношении обширной массы личных, культурных и исторических данных, с которыми мне пришлось столкнуться.

Я также прилагал все усилия, чтобы расширить информацию общего характера. Помимо самих субъектов исследования, я говорил со всеми, имеющими хоть какие-то познания о «исправлении мышления» среди тех, кого мог найти в Гонконге (китайцев или граждан Запада), будь то ученый, дипломат, священник, бывший коммунист, или просто человек, видевший других людей, испытавших это. И одновременно с этим я читал все, (13:) что мог найти по данному вопросу; особенно ценны были переводы китайской коммунистической прессы, подготовленные американским консульством, а также дополнительные переводы, которые делали мои переводчики.

По мере того, как я продолжал заниматься этой работой, я понял, что одна из главных причин неразберихи с «исправлением мышления» заключается в сложности самого процесса. Некоторые люди считали его жестоким средством подрыва человеческой личности; другие рассматривали его как глубоко «моральную» — даже религиозную — попытку привить новую этику китайскому народу. Оба эти взгляда отчасти верны, и все же каждый из них в той мере, в какой он игнорировал противоположную точку зрения, оказывался чрезвычайно обманчивым. Ибо это была комбинация *внешней силы или принуждения* с обращением к *внутреннему энтузиазму через евангелическую проповедь*, что и придавало «исправлению мышления» его эмоциональный размах и мощь. Принуждение и разрушение, конечно, были более заметны в тюремных и военных программах, в то время как увещевание и этический призыв особенно подчеркивались для остальной части китайского населения; и чрезвычайно трудно определить, где же заканчивается проповедь и начинается принуждение.

Я пришел к заключению, что очень важно было рассмотреть, что скрывалось за «исправлением мышления», что побудило китайских коммунистов осуществлять такие чрезвычайные меры в таком широком масштабе. Сложности их мотивировок будут обсуждены позже; но теперь, прежде чем заняться тюремным опытом граждан Запада, нам необходимо кое-что узнать о китайской коммунистической философии или о логическом обосновании данной программы.

Их ведущие политические теоретики много писали об общих принципах, хотя и обходились без технических подробностей. Сам Мао Цзэдун в известной речи, произнесенной перед членами партии в 1942 году, изложил основные принципы наказания и излечения, которые всегда цитировались более поздними авторами. Чтобы преодолеть нежелательные и «неортодоксальные» тенденции, он определил, что

> … следует соблюдать два принципа. Первый — «наказывать прошлое, чтобы предупредить будущее» и второй — «спасать людей, излечивая их болезни». Прошлые ошибки должны быть разоблачены, невзирая на чувства или лица. Мы должны использовать научный подход, чтобы проанализировать и критиковать то, что было нежелательным в прошлом… в этом смысл принципа «наказывать прошлое, чтобы предупредить будущее». Но наша цель в разоблачении ошибок и критике недостатков подобна цели врача при лечении болезни. Суть намерения заключается в том, чтобы спасти человека, а не долечить его до смерти. Если у человека аппендицит, врач делает операцию, и человек спасен (14:) … мы не можем занимать опрометчивую позицию по отношению к болезням в мышлении и политике, но [должны занимать] позицию «спасения людей путем излечивания их болезней»[1].

Эта тема развивается следующим образом: «старое общество» в Китае (или в другом любом некоммунистическом обществе) было (и остается) порочным и коррумпированным; это истинно из-за господства «эксплуататорских классов» — землевладельцев и капиталистов или буржуазии; каждый подвергался воздействию такого типа общества и поэтому сохраняет «порочные пережитки» или «идеологические яды»; только «исправление мышления» может избавить его от них и превратить в «нового человека» в «новом обществе». Когда эта логика применяется к китайским интеллектуалам, то также указывается, что они происходят из «эксплуататорских классов» или из близко связанной с ними мелкой буржуазии, поскольку только люди из этих классов имели средства, чтобы получить образование. И обширные философские трактаты подчеркивают необходимость привести «идеологию всех классов» в гармонию с «объективными материальными условиями»[2] — или, другими словами, объединить личные убеждения с осуществляемыми коммунистами социальными реальностями.

В тюрьмах западные гражданские жители (и их китайские сокамерники) сталкиваются со специальной уголовной версией этих принципов:

> Все преступления имеют определенные социологические корни. Порочная идеология и порочные привычки, оставленные старым обществом, призывающие наносить ущерб другим людям ради личной выгоды и стремиться к наслаждению без труда, все еще в заметной степени сохраняются в умах некоторых людей. Следовательно, если мы собираемся в корне уничтожить все преступления, помимо должного наказания преступника, мы должны также применить различные эффективные меры, чтобы преобразовать порочные идеологические концепции в умах людей таким образом, чтобы обучить и перевоспитать их в новых людей[3].

О тюремных учреждениях говорится как о «центрах перевоспитания» «домах размышления» или даже «госпиталях идеологического исправления». В коммунистических тюремных кодексах описаны четыре типа учреждений[4]: дом предварительного заключения, тюрьма, трудовая служба в корпусах перевоспитания (Labor Service for Reform Corps) и учреждение для малолетних преступников. Граждане Запада проводят большую часть времени в первом, чья функция заключается в том, чтобы арестованные «приняли на себя ответственность за понимание состояния преступников, ожидающих приговора». Это означает, что длящееся от одного до пяти лет тюремное заключение граждан Запада, по существу посвящено «разрешению их дел»; и их (15:) не судят или не выносят им приговор как раз до того момента, когда их нужно освобождать из заключения. Некоторых отправляли в заведение второго типа, собственно тюрьму, где они занимались различными видами работ. Но крупномасштабная политика «исправления через труд» — использование заключенных в трудовых батальонах — предназначалась, главным образом, для самих китайцев.

Во всем этом важнее всего понять, что то, что *мы рассматриваем как набор принудительных маневров, китайские коммунисты считают нравственно возвышающим, гармонизирующим и с научной точки зрения терапевтическим опытом.*

После коммунистического переворота в 1948-1949 годах был краткий период медового месяца, в течение которого с западными жителями, живущими в Китае, обращались весьма любезно и поощряли их там оставаться. Затем режим начал использовать враждебность, возбужденную Корейской войной, а также национальную политику дискредитации определенных религиозных и образовательных групп (а фактически устранения любого некоммунистического западного влияния), чтобы однозначно дать понять западным европейцам и американцам, что они являются нежелательными гостями. Многие добровольно уехали, но другие, удерживаемые чувством миссионерского долга или определенными возможностями для бизнеса, получения гуманитарного образования, или просто из желания рискнуть, предпочли остаться. Небольшое число людей из этой группы было арестовано. Большинство арестов произошло в 1951 году в ходе национальной кампании «подавления контрреволюционеров», когда напряженность относительно «подрывной деятельности» была очень велика. Граждан Запада обвиняли в опасной «шпионской» деятельности на основании ненадежных или даже сфабрикованных доказательств. И их подвергли такому испытанию на прочность всех их представлений о жизни, какому мало кому приходилось подвергаться.

Часть вторая. Тюремное «исправление мышления» жителей Запада

> Имея дело с преступниками, следует регулярно принимать меры к тому, чтобы для них регулярно проводились исправительные учебные занятия, индивидуальные беседы. Они должны изучать предназначенные для них документы, для них следует организовывать дискуссии, чтобы, при условии признания вины и подчинения закону, дать им знания о политических и текущих событиях, трудовом производстве и культуре таким образом, чтобы разоблачить природу совершенного преступления, тщательно уничтожить преступные мысли и утвердить новый моральный кодекс.
>
> *Китайские коммунистические тюремные правила*

Глава 3. Перевоспитание: доктор Винсент

Я впервые услышал о докторе Чарльзе Винсенте благодаря газетной статье, сообщавшей о его прибытии в Гонконг на корабле после трех с половиной лет тюремного заключения и двадцати лет медицинской практики в Китае. Я связался с ним через другого своего субъекта исследования, который был с ним знаком в прошлом. Когда я позвонил ему в пансион, где он остановился, тот с готовностью согласился поговорить со мной, но когда я начал описывать ему местоположение моего офиса, он проявил некоторую нерешительность, а потом дал понять, что мне надо заехать и забрать его. Я согласился и встретился с ним в вестибюле меблированных комнат всего через пять дней после того, как он пересек границу. Доктор Винсент был невысоким, смуглым, мускулистым французом лет пятидесяти с небольшим. Он не был истощен, но выглядел бледным, и в его глазах было то характерное сочетание страха и сдержанности, которое удачно назвали «пристальным взглядом с расстояния в тысячу миль».

Во время короткой автомобильной поездки он говорил мало, но в ответ на мои расспросы о том, как продвигаются его дела в Гонконге, он описал ощущения испуганного и нервозного человека. Войдя в мой кабинет, он нерешительно сел и выслушал без комментариев краткое объяснение, касающееся моего исследования. Когда я закончил, он впервые посмотрел прямо на меня и задал быструю серию вопросов: Сколько мне лет? Сколько времени я пробыл в Гонконге, выполняя эту работу? А затем с особым ударением спросил: «Вы (20:) на «стороне народа» или на «стороне империалистов»? Я сказал ему, что являюсь частью некоммунистического мира, но по мере сил стараюсь не занимать ничью сторону, чтобы добиться понимания процесса «исправления мышления». Он продолжал объяснять, что это было важно, потому что

> С империалистической точки зрения мы не являемся преступниками, а с точки зрения народа — мы преступники. Если мы смотрим на это с империалистической стороны, то перевоспитание является чем-то вроде принуждения. Но если мы смотрим на это со стороны народа, то это означает умереть и возродиться вновь.

Выразив свой страх и свою дилемму — фактически парадокс самого «исправления мышления», — он больше не нуждался ни в каком подталкивании к подробному рассказу о своем тяжелом испытании. Я мало говорил во время первой трехчасовой беседы, и немногим больше в течение последующих пятнадцати часов (пять дополнительных встреч), которые мы провели вместе, потому что доктору Винсенту было необходимо выговориться о том, через что он прошел, и он делал это необыкновенно пылко.

В качестве одного из немногих оставшихся иностранных врачей в Шанхае он занимался прибыльной практикой, включавшей несколько коммунистических чиновников, до тех пор,

пока однажды днем на улице он не столкнулся с пятью мужчинами с револьверами. Они предъявили ордер на его арест и забрали его в «дом предварительного заключения» (или «центр перевоспитания»), где ему предстояло провести последующие три с половиной года.

Дознание и «борьба»

После ряда предварительных формальностей его поместили в небольшую (8x12 футов[i]) пустую камеру, где уже находились восемь узников, все — китайцы. Они были специально отобранной группой, каждый из них был «продвинутым» в личном «исправлении», каждый жаждал с энтузиазмом направить свои силы на «исправление» других в качестве обретения заслуг для собственного освобождения. Их приветствие едва ли было дружелюбным: «старший по камере» назвал себя и, обращаясь к Винсенту по его только что приобретенному тюремному номеру на китайском языке[1], приказал ему сесть в центре камеры, в то время как другие заключенные образовали вокруг него круг. Затем каждый из них по очереди начал выкрикивать оскорбления в адрес Винсента, разоблачая его как «империалиста» и «шпиона», требуя, чтобы он «осознал» свои «преступления» и «признался во всем» «правительству». Винсент протестовал. Он не шпион. Он врач. Он проработал (21:) врачом в Китае двадцать лет. Но это привело лишь к еще более яростным обвинениям. «У правительства есть все доказательства. Тебя арестовали, а правительство никогда не ошибается. Тебя не могли арестовать без причины». Затем его сокамерники принялись расспрашивать его обо всей деятельности, которой он занимался в качестве врача, чтобы «замаскировать» свою «шпионскую личность». Эта процедура в камере была известна как «борьба», проводимая с целью «помочь» заключенному в его «признании», и через это Винсент вынужден был проходить довольно часто, особенно на ранних стадиях своего заключения.

После нескольких часов подобной выводящей из состояния душевного равновесия жестокой обработки Винсента вызвали на его первый допрос. Его привели в маленькую комнату, где находились трое людей: допрашивающий или «судья»[2], переводчик и секретарь. Судья начал этот неприятный разговор туманным обвинением и подчеркнутым требованием: «Ты совершил преступления против народа, и теперь ты должен во всем признаться». Заверения Винсента в невиновности натолкнулись на гневное заявление: «Правительство никогда не арестовывает невиновных». Судья продолжал задавать серию общих вопросов, касающихся деятельности Винсента, профессионального сотрудничества, организационных контактов, друзей и знакомых за период всех двадцати лет его пребывания в Китае. Он отвечал на них как можно точнее, но не сумел удовлетворить допрашивающего. Требования судьи все время содержали в себе мучительную, дразнящую смесь намека, угрозы и обещания. «Правительство знает все о твоих преступлениях. Вот почему мы тебя арестовали. Теперь тебе пора признаться нам во всем, и таким образом твое дело будет быстро разрешено, и тебя вскоре освободят».

После нескольких часов этого допроса вопросы все больше стали сосредотачиваться на мнимых связях с людьми из нескольких групп: его собственное посольство, американские правительственные чиновники и католические, японские и китайские националистические организации. К шести часам вечера, после десяти непрерывных часов допроса он выдал массу информации, но все еще твердил о своей невиновности, заявлял, что он не шпион и не имеет никаких подрывных связей с данными организациями, и вновь говорил о том, что не понимает, за что его арестовали. Это рассердило судью, и он приказал надеть наручники на запястья Винсента таким образом, чтобы его руки оказались скованными за спиной. Он отпустил узника из комнаты, потребовав, чтобы тот «обдумал» свои «преступления». Но вернувшись через десять минут, Винсент по-прежнему утверждал, что (22:) не может признаться ни в каких преступлениях. Это снова привело судью в неистовство, он приказал надеть оковы на лодыжки Винсента и отправил его обратно в камеру. Его возвращение туда было поводом для

---

[i] Примерно 2,5 на 3,5 метра. — *Прим. научн. ред.*

непрерывной «борьбы» и унижения.

> Когда ты возвращаешься со своими оковами, сокамерники встречают тебя как врага. Они начинают «бороться», чтобы «помочь» тебе. «Борьба» продолжается весь день, в тот вечер — до 8 часов вечера. Ты обязан стоять с оковами на лодыжках и держать руки за спиной. Они не помогают тебе, потому что ты чересчур реакционен… Ты ешь как собака, ртом и зубами. Ты ухитряешься придерживать чашку и миску носом, чтобы попытаться дважды в день выпить суп. Если тебе надо помочиться, тебе расстегивают брюки, и ты мочишься в маленькую банку в углу… В туалете кто-нибудь расстегивает твои брюки, и после того, как ты закончишь, тебя подтирают. Оковы с тебя не снимаются никогда. Никому нет дела до твоей гигиены. Никто тебя не моет. В комнате для допросов тебе говорят, что ты в оковах только потому, что ты — реакционер. Тебе постоянно твердят, что если ты во всем признаетесь, с тобой будут лучше обращаться.

К концу второго дня Винсента интересовали только поиски некоторого облегчения («Ты начинаешь думать, как избавиться от этих оков. *Ты должен избавиться от оков»*[3]). В этот вечер, когда его вызвали на допрос, он сделал то, что назвал «нелепым, фантастическим признанием» — он описал шпионскую деятельность, которая, как ему было известно, реально не существовала. Вот как он это объяснил.

> Мы видим в судье человека, желающего нам что-то навязать. И если мы показываем себя в качестве крупных преступников, возможно, с нами будут лучше обращаться… Каждый из нас старается таким путем обманывать правительство. Мы знаем, что они сердятся на американцев, так что мы становимся членами американского шпионского круга… Я изобрел целую организацию.

Но когда на него оказали давление с целью выяснения деталей, он не смог подкрепить свою историю фактами, и возникли противоречия. Признание было отвергнуто, и судья вновь бесцеремонно отправил его в камеру. Цикл допросов и «борьбы» продолжался.

На третий вечер он изменил свою тактику. Зная, что чиновники были очень заинтересованы его деятельностью и контактами, он начал восстанавливать и признаваться в каждой детали каждой беседы с друзьями и коллегами, какие только мог припомнить за все двадцать лет в Китае. Он делал это, поскольку «думал, что они пытались доказать, будто я передавал разведывательные данные друзьям». (23:)

Теперь, когда он говорил откровенно, его тюремщики начали до предела использовать свое преимущество. Допросы, еще более требовательные, занимали все большую часть каждой ночи, они прерывались каждые два или три часа для быстрой и болезненной прогулки (в цепях), которая помогала держать заключенного в бодрствующем состоянии, увеличивая его физический дискомфорт и давая ему ощущение движения («чтобы убедить тебя ускорить свое признание»). В течение дня от него требовали, чтобы он диктовал другому заключенному все, в чем признался накануне ночью, и любую дополнительную информацию, о какой он только мог подумать. Когда он не диктовал признания или не делал новые, то подвергался «борьбе». Вся деятельность в камере, казалось, была сосредоточена вокруг него и его признания. Он скоро понял, что старший по камере ежедневно давал отчет тюремным должностным лицам и получал постоянные указания о том, как с ним поступать. Все, что он делал или говорил, — каждое слово, движение или выражение — брались на заметку и записывались другими заключенными, затем передавались тюремному начальству.

В течение восьми дней и ночей Винсент испытывал на себе эту программу чередования «борьбы» и допроса, и ему вообще не давали никакой возможности поспать[4]. Более того, его сокамерники постоянно говорили ему, что он сам полностью отвечает за свое тяжелое положение («Тебе нужны оковы! Ты хочешь быть расстрелянным!.. Иначе ты был бы более «искренним», и оковы были бы не нужны»). Он оказался в лабиринте неопределенных, но убийственных обвинений в духе Кафки: он не мог ни понять, в чем же именно виновен («признайся в своих преступлениях»), ни доказать каким бы то ни было способом свою невиновность. Сокрушенный усталостью, замешательством и беспомощностью, он прекратил всякое сопротивление.

> Ты уничтожен… опустошен и вымотан... ты не способен себя контролировать или вспомнить, что ты сказал две минуты тому назад. Ты чувствуешь, что все потеряно… С этого момента судья становится твоим реальным хозяином. Ты признаешь и одобряешь все, что он говорит. Когда он спрашивает, сколько «разведывательных данных» ты передал данному конкретному человеку, ты

просто называешь какое-то число, чтобы удовлетворить его. Если он говорит: «Только эти?», ты говоришь: «Нет, есть и еще». Если он говорит: «Сто», ты говоришь: «Сто»… Ты делаешь все, что им нужно. Ты больше не обращаешь внимания на свою жизнь или руки в наручниках. Ты не способен отличать правое от левого. Ты только задаешься вопросом, когда тебя расстреляют, — и начинаешь надеяться на окончание всего этого.

Начало возникать признание, которое все еще было «необоснованным» — полным преувеличений, искажений и лжи — но в то же время (24:) оно было близко связано с реальными событиями и людьми в жизни Винсента. Каждую ночь Винсент подписывал письменное изложение того, в чем он только что признался, отпечатком большого пальца, поскольку его руки не были свободны для письма. К этому времени он был настолько послушен, что не делал никаких попыток проверить точность того, что подписывал.

Через три недели акцент снова изменился; теперь от него требовали доносить на других, составлять исчерпывающие списки всех людей, которых он знал в Китае, и записывать их адреса, их связи и контакты и вообще все, что ему было известно об их действиях. Винсент подчинился, снова снабжая смесью правды, полуправды и лжи. Но через две недели подобных действий под непрерывным давлением тюремщиков эти описания превратились в разоблачения и обличения; друзья, коллеги оказались затянутыми в паутину. Тем не менее, громкие требования судьи, чиновников и сокамерников были те же самые, что и с самого момента заключения в тюрьму: «Признайся!... Признайся во всем!... Ты должен быть откровенным!... Ты должен показать свою лояльность по отношению к правительству!... Очисти себя от подозрений!... Будь честным!... Признайся в своих преступлениях!...»

В этот момент — приблизительно через два месяца после даты его ареста — Винсента посчитали готовым начать «признание» в своих «преступлениях». Для этого требовалось, чтобы он научился смотреть на себя с «точки зрения народа», — признать принятое коммунистическое определение преступного поведения, включая принцип, согласно которому «народная точка зрения не проводит никакого разграничения между новостями, информацией и разведывательными данными». Он описал два примера этого процесса:

Например, я был семейным врачом и другом американского корреспондента. Мы говорили о многих вещах, включая политическую ситуацию... Судья вновь и вновь спрашивал меня о моих отношениях с этим человеком. Он спрашивал меня обо всех подробностях того, о чем мы говорили... Я признался, что во время «освобождения», когда я увидел артиллерию Коммунистической армии, которую везли лошади, я сказал об этом своему американскому другу... Судья кричал, что этот американец был шпионом, который собирал шпионские материалы для своей шпионской организации и что я был виновен в предоставлении ему военных разведывательных данных... Сначала я не признавал этого, но вскоре мне пришлось добавить это к своему признанию.... В этом заключается принятие точки зрения народа... Я знал человека, который дружил с американским военным атташе. Я сказал ему, сколько стоят ботинки и что я не могу купить бензин для своего автомобиля. Я уже согласился, что это были экономические разведывательные данные. Поэтому я написал, что давал экономические сведения этому человеку. Но мне дали понять, что я должен говорить, будто получил шпионскую миссию от американского (25:) военного атташе через этого другого человека с заданием собирать экономические сведения... Такова была точка зрения народа.

«Снисходительность» и «учение»

Как только Винсент начал выражаться с «народной точки зрения», — правда, ошеломленно, угодливо и без энтузиазма — он был внезапно поражен удивительным улучшением своего статуса: наручники и кандалы с него сняли, ему было разрешено удобно сидеть во время разговоров с судьей, и к нему, в свою очередь, обращались в дружелюбном тоне. Ему сказали, что правительство сожалеет, что ему пришлось пережить такое трудное время, что на самом деле оно хотело лишь помочь ему и что в соответствии с «мягкой политикой» оно, безусловно, будет, конечно, обращаться с ним доброжелательно и скоро освободит его, — если только он сделает абсолютно полное признание, а затем будет упорно трудиться, чтобы «исправить»» себя. И чтобы содействовать этому, давление ослабили и дали ему возможность больше отдыхать. Эта резкая перемена в отношении глубоко воздействовала на Винсента: впервые с ним обращались по-человечески, кандалы убрали, он мог видеть впереди возмож-

ное решение, была надежда на будущее.

Теперь ему предлагали более дружественные «советы» при переписывании (не единожды, а много раз) его полного признания, включая описания и обвинения других людей; и эта перемена фортуны послужила для него дополнительным стимулом в приложении усилий к выполнению данной задачи. Но вскоре он обнаружил, что к этим указаниям нельзя относиться пренебрежительно, и в трех случаях, когда он выражал некоторую степень сопротивления, заявляя: «Этого я не делал», кандалы вновь надевались в течение двух или трех дней, что сопровождалось возвращением к грубому, суровому обращению предыдущих недель.

Однако, как только была введена «снисходительность», Винсенту больше не приходилось переживать ничего столь же угнетающего, как нападки и оскорбления раннего тюремного периода. При наличии такой роскоши, как восьмичасовой сон ночью, относительно спокойные и сдержанные допросы (ему даже разрешали сидеть на стуле), практически полное отсутствие преследования в камере, Винсент провел следующие две или три недели, занимаясь только все большей детализацией материалов своего признания. Во время встреч с судьей он получал дальнейшие инструкции насчет того, как следует применять «народную точку зрения» ко всему, что он писал и говорил. (26:)

Тем временем его ознакомили с обычной тюремной рутиной: тщательно регламентированными мероприятиями сна и пробуждения, еды и облегчения. Освобожденный от кандалов, он мог присоединяться к другим узникам в двух ежедневных пробежках к туалету (все мчались вниз, к месту с двумя открытыми туалетами, каждому человеку разрешалось уделять своим потребностям около сорока пяти секунд, причем любого, кто задерживался дольше, усердно критиковали) и в использовании ведра для мочи в камере. К нему по-прежнему обращались только по его тюремному номеру, и он продолжал получать пищу, достаточную для выживания, но плохую по качеству. И больше внимания уделялось ранам и заражениям, вызванным кандалами и наручниками, включая местные примочки и инъекции пенициллина.

Затем, через три недели после начала периода «снисходительности», он приступил к участию в организованных тюремных процедурах «перевоспитания». Это означало активное участие в групповой учебной программе — *hsüeh hsi* — занятия которой занимали почти все время бодрствования заключенных, от десяти до шестнадцати часов в день. Возглавляемая старостой камеры, эта процедура была достаточно проста: один заключенный читал материал из коммунистической газеты, книги или брошюры; а затем каждый, в свою очередь, как ожидалось, выражал собственное мнение и критиковал взгляды других. От каждого человека требовалось активное участие, и любого, кто этого не делал, сурово критиковали. Каждый человек должен был научиться выражаться «правильно» или с «народной точки зрения» — применяемой не только к личным действиям, но и к политическим, социальным и этическим проблемам. Поскольку каждый заключенный сознавал, что на карту могла быть поставлена его свобода или даже жизнь, рвение участников было поразительным. В течение долгого времени после того, как к группе присоединился доктор Винсент (и, вероятно, из-за его присутствия), дискуссии сосредотачивались на прошлых западных обидах по отношению к Китаю: на территориальных захватах, посягательствах на суверенитет и независимость, особых привилегиях, которых требовали для западных подданных. И намек для него лично заключался в том, что «под вывеской медицины» он был всего лишь представителем «эксплуатации», агентом «империалистов», пожизненным «шпионом», чьи действия с самого начала были «пагубными для китайского народа».

Дискуссии, начинаясь на интеллектуальном уровне, быстро сводились к личному анализу и критике. Когда выяснялось, что доктор Винсент еще недостаточно проникся «народной точкой зрения» или когда его взгляды считались «ошибочными», ему следовало «изучать себя» и разобраться в причинах этих (27:) «реакционных» тенденций. Он должен был отыскивать вредные «буржуазные» и «империалистические» влияния в своем прошлом для дальнейшей оценки и самокритики. Каждый «вопрос» или «проблему» нужно было «разрешать» согласно «фактам», чтобы добраться до «истины», рассматривая все, разумеется, с «народной точки зрения».

Время от времени возникали некие специальные «движения», дававшие заключенным встряску от обычной рутины и поощрявшие новые эмоциональные усилия. Иногда они были частью широких всекитайских кампаний, иногда распространялись только на национальную тюремную систему, а иногда предпринимались в местном масштабе; но независимо от того, были ли они направлены на «мыслительную установку», на тюремную дисциплину, проблемы гигиены или личные признания, они всегда имели своей целью погружение каждого заключенного в более тщательный и принудительный самоанализ. Все стремились продемонстрировать собственное «исправление» и «прогрессивную точку зрения». Атмосфера напоминала обстановку великого морального крестового похода.

Доктор Винсент все еще пользовался повышенным вниманием к себе по сравнению со всеми остальными в камере. Сначала он просто лицемерил, выражая то, что, как ему было известно, считалось «правильной» точкой зрения, но по мере того, как проходили недели и месяцы, он начал внутренне принимать эти суждения и применять их к себе.

> В камере ты трудишься над тем, чтобы признать свои преступления.... Они заставляют тебя понять, что твои преступления очень тяжелы. Ты причинил вред китайскому народу. Ты на самом деле шпион и в полученном тобой наказании полностью виноват сам... В камере ты говоришь и говоришь по двенадцать часов в день — ты должен принимать участие — ты должен думать о себе, критиковать, пристально изучать себя, разоблачать свои мысли. Постепенно ты начинаешь кое-что признавать и смотреть на себя, пользуясь только «народной оценкой».

Время от времени в тюрьме воцарялась весьма академическая атмосфера. Винсент и его собратья-заключенные сосредотачивали внимание на применении марксистской теории к китайским и международным проблемам; к заключенным обращались как к «учащимся», тюремные чиновники назывались «преподавателями», и все подчеркивали, что только «обсуждение» и «убеждение» должны использоваться для обучения несведущих. По мере того, как Винсент все глубже вовлекался в этот процесс, он начал испытывать его воздействие.

> Они в обязательном порядке выдвигали в качестве основания прогресс народа. Будущее за народом. Теории Маркса об истории учат, (28:) что империализм обречен на гибель... Они выдвигали в качестве доказательства все примеры репрессий империалистов в Китае, их миссии, их благотворительность, помощь помещикам, помощь ГМД [Гоминьдану, или Националистической партии] — все против народа… Они выдвигали в качестве доказательства развитие Советского Союза — его индустрию, переобучение, культуру, подъем положения народа, дружественную помощь Советов Китаю. Они говорили нам о победе над империализмом в корейской войне, постепенном переформировании китайского общества, трех- и пятилетних планах, нацеленных на продвижение к социалистическому обществу, о преобразовании сельского хозяйства, развитии тяжелых отраслей промышленности, военном усовершенствовании с целью защиты народа, о движении борцов за мир... Условия жизни в Советском государстве очень хорошие; мы видим это в кино, в журналах, в газетах. Мы видим улучшившиеся условия жизни китайского народа по сравнению с периодом до освобождения — гигиеническое движение в Китае, культурное, экономическое движение, права для меньшинств, равноправие мужчины и женщины, свободные выборы, различие между свободой в социалистическом и империалистическом мирах.... Каждая проблема решается путем обсуждения — корейская война, индокитайская война... Сила никогда не применяется; каждый вопрос решается путем обмена мнениями.

Но каждый раз акцент перемещался на личный эмоциональный опыт — на «проблемы мышления», которые мешали заключенным добиваться успеха. Доктор Винсент научился «спонтанно» выражать все свои реакции и аттитьюды во время дискуссий и особенно высказывать свои «ошибочные мысли» И поступая таким образом, он все более запутывался в специальных проблемо-решающих техниках этого идеологического мира.

> Тебе следует избавиться от всех своих империалистических мыслей и осудить их, и ты должен критиковать все свои собственные мысли под руководством чиновника. Если нет чиновника, у них найдется кто-нибудь еще для решения твоей проблемы и для еще более основательной критики тебя... У тебя есть проблема — ты должен разоблачить её — соученик должен помочь тебе — его помощь должна исходить из «правильной точки зрения»… Я спокоен — они говорят: «У тебя есть проблема»; я говорю: «Интересно, почему китайцы не конфисковали всю капиталистическую собственность, как это сделали Советы? Я думаю, что лучше было бы сделать так, как сделали русские — это и есть моя проблема». Для решения моей проблемы у них есть мои соученики, способные показать, что я заблуждаюсь, потому что китайские коммунисты должны идти иным путем. Их путь — скорее реформа, чем принуждение. Соученик показывает, что советская революция отли-

чалась от китайской революции — что китайские капиталисты страдали из-за империалистов, потому что мы, империалисты, никогда не давали им возможностей развивать свою промышленность. Теперь китайские капиталисты должны быть полезными для китайского правительства и пройти через «исправление». Если они последуют (29:) за правительством, у них будет благоприятное, полное надежд будущее.... Они должны объяснять факты до тех пор, пока не убедят меня. Если меня не убедили, я должен сказать, что не понимаю, и они предъявляют новые факты. Если я все еще не удовлетворен, то имею право вызвать инспектора — но я обычно не делаю этого, я просто соглашаюсь, иначе может начаться новый цикл «борьбы»... Весь день тебя принуждают осуждать свои мысли и решать свои проблемы... Ты постигаешь истину народа — день за днём, мгновение за мгновением, — и ты не можешь уклониться, потому что они утверждают, что по твоим внешним проявлениям могут понять твое внутреннее состояние. Если ты непрерывно осуждаешь свои мысли, ты можешь быть счастливым, осуждая и самого себя. Ты не сопротивляешься. Но они ведут учет, и если в течение одной недели ты ничего не высказываешь, тебе заявляют, что ты сопротивляешься своему перевоспитанию... Если ты придумываешь пять или шесть проблем, это — хорошее проявление; ты прогрессируешь, потому что тебе нравится обсуждать свои империалистические мысли. Это необходимо, потому что если ты не избавишься от этих мыслей, ты не сможешь воспринять новые мысли.

Когда Винсент был чересчур спокойным и не выдавал достаточного количества «ошибочных мыслей», его критиковали за то, что он был «неискренним» — не принимал достаточно активного участия в исправлении мышления. Когда его взгляды показывали малейшее отклонение от коммунистической ортодоксальности, ему говорили, что он был «слишком субъективен», «индивидуалистичен» или что он сохранял «империалистические взгляды». Когда чувствовалось, что он не от всего сердца включался в «исправление», а просто делал вид, — его обвиняли в «распространении дымовой завесы», «очковтирательстве», «поиске лазеек» или в «неспособности сочетать теорию с практикой». И через какое-то время он последовал примеру других в поисках этих ошибок у себя путем самокритики, а также занялся анализом их причин и значения.

Часть учебных часов ежедневно посвящалась «критике повседневной жизни»: общее поведение, отношения к другим людям, готовность выполнить свою долю работы в камере, привычки питания и сна. Там, где Винсент оказывался не обладающим в достаточной мере любыми из нужных качеств, это объяснялось «империалистической» или «буржуазной» жадностью и эксплуатацией в отличие от «народной установки» делиться и кооперироваться. Когда его считали небрежным в работе, то критиковали за отсутствие «правильной рабочей точки зрения»; когда он ронял тарелку, это было растратой народных денег; если он пил слишком много воды, это означало «высасывать народную кровь»; если он занимал слишком много места во время сна, это было «империалистической экспансией».

Винсент по-прежнему слышал разговоры о людях, которых расстреляли, потому что (30:) «они сопротивлялись»; и, с другой стороны, он слышал о «блестящем будущем» — раннем освобождении или счастливом существовании в Китае — для тех, кто «принял свое перевоспитание».

Статус успешного продвижения

После этого, длившегося более года, непрерывного «перевоспитания» Винсент был снова подвергнут ряду допросов, нацеленных на повторное реконструирование его признания, — «потому что после одного года правительство надеется, что ты немного лучше понимаешь свои преступления». Теперь из большой массы порожденных им материалов судья сосредоточился на нескольких избранных пунктах, причем все они имели некоторое отношение к реальным событиям. И, таким образом, «от беспорядочного признания ты идешь к признанию более конкретному». Затем появились восемь «преступлений» — включая членство во французской политической организации правого толка, несколько форм «шпионажа» и «разведки» в сотрудничестве с американскими, католическими и другими «реакционными» группами, другие антикоммунистические действия и «клеветнические оскорбления китайского народа». Но теперь Винсент был глубже погружен в «народную точку зрения», и признание было для него гораздо более реальным, чем прежде.

> У тебя такое ощущение, что ты смотришь на себя со стороны народа и что ты — преступник. Не всегда — но в какие-то моменты — ты думаешь, что они правы. «Я сделал это, я — преступник». Если ты сомневаешься, то хранишь это про себя. Потому что если ты признаешься в сомнении, с тобой опять будут «бороться», и ты утратишь те достижения, которых добился... Таким образом они создали менталитет шпиона... Они создали преступника... Затем твои измышления становятся реальностью... Ты чувствуешь себя виновным, потому что ты все время должен смотреть на себя с точки зрения народа, а чем глубже ты погружаешься в народную точку зрения, тем больше признаешь свои преступления.

И с этого момента он начал «правильно» связывать собственное чувство вины с коммунистическим взглядом на мир:

> Они учили нас, что означает быть капиталистом ..., порабощать и эксплуатировать народ таким образом, чтобы маленькая группа людей могла наслаждаться жизнью за счет масс, их капитал возник из народной крови, а не из их труда ..., что вся собственность появляется из крови крестьян ..., что мы помогали этой плохой политике, что наше сознание — капиталистическое сознание ..., и в своей профессии мы всех эксплуатировали. Мы использовали профессию, чтобы эксплуатировать людей, как мы можем видеть на примере своих преступлений. (31:)

Затем последовали еще четырнадцать месяцев перевоспитания, длившегося целыми днями. Винсент продолжал сосредотачиваться на применении коммунистической теории к личной ситуации, демонстрируя все более расширяющееся «признание» своих «преступлений».

> Через два года, чтобы показать, что ты в большей степени на стороне народа, ты множишь свои преступления... Я сказал, что раньше не был откровенен, что на самом деле действий разведывательного характера было больше... Это — хороший момент. Это означает, что ты анализируешь свои преступления... Это означает, что ты понимаешь, насколько велики твои преступления и что ты не боишься осудить и разоблачить самого себя..., что ты доверяешь народу, доверяешь своему перевоспитанию и что тебе хочется быть «исправленным».

К этому времени его деятельность уже больше не ограничивалась только собственным случаем; теперь он стал активным — и квалифицированным — в критике других, «помогая» им добиваться успехов в признаниях и «исправлении». Он стал опытным заключенным, и на него стали смотреть как на действительно передового человека. Он даже начал верить во многое из того, что выражал — хотя и в усложненной форме:

> Ты начинаешь верить всему этому, но это — особый вид веры. Ты не являешься абсолютно убежденным, но ты принимаешь это — чтобы избежать неприятностей — потому что каждый раз, когда ты не соглашаешься, неприятности начинаются вновь.

В ходе третьего года заключения его еще раз заставили пересмотреть свои признания. Документ стал еще более кратким, конкретным, «логичным» и убедительным. Теперь Винсент начал думать о своей мере наказания, оценивая её с точки зрения «народа», которая в такой значительной степени стала частью его.

> У тебя появляется такое чувство, что твой приговор вот-вот будет объявлен и тебя пошлют куда-то еще..., и ты ждешь.... Ты думаешь: «Сколько — возможно двадцать, двадцать пять лет» ... Тебя пошлют перевоспитываться с помощью труда ... на фабрику или в поле.... Они очень великодушны в этом... Правительство очень великодушно. Народ очень великодушен... Теперь ты знаешь, что ты не можешь быть расстрелян. … Но ты думаешь, что твои преступления очень тяжки.

Теперь Винсенту объявили, что его «установка» значительно улучшилась. Его перевели в другое крыло тюрьмы — и дали высоко ценимые привилегии, вроде ежедневной часовой прогулки на воздухе и дополнительных периодов отдыха в камере. Он обнаружил, что живет в гармонии со своими тюремщиками, и в течение нескольких последних месяцев (32:) его заключения ему даже разрешали давать уроки французского языка другим заключенным и проводить медицинские занятия для студентов, которых для этого приводили в тюрьму. Все это делалось с определенной целью:

> Они использовали это как награду, чтобы показать мне, что они не против моей работы или моей профессии, а только против моего реакционного сознания. Показать, что моя работа принимается хорошо, что они приняли мои теории... Показать, что означает жить в гуще народа, если я становлюсь одним из представителей этого народа... Внедрить в мое сознание мысль о том, что жить среди народа хорошо.

Вскоре его пригласили для формального подписания своего признания — и французской

версии, написанной его собственным почерком, и китайского перевода. Тут же присутствовали фотографы и кинооператоры, и он также прочитал свое признание для магнитофонной записи. Наряду со многими другими подобными случаями, этот материал был широко распространен по всему Китаю и другим частям мира. Немного позже его вызвали к судье, и после трех лет «разрешения» его дела ему прочитали и обвинения, и приговор: за «шпионаж» и другие «преступления» против народа три года тюремного заключения — причем было решено, что эти три года он уже отсидел. Его немедленно выслали из Китая, и через два дня он уже был на британском судне, направлявшемся в Гонконг.

Свобода

Если судить по его рассказу, доктор Винсент мог бы показаться очень успешным продуктом исправления мышления. Но когда я увидел его в Гонконге, исход в гораздо большей степени вызывал сомнение. Он был человеком в чистилище, попавшим в [пропасть] между двумя мирами.

В состоянии замешательства и страха он чувствовал, что за ним постоянно наблюдают, им манипулируют. Большая часть этого параноидального содержания была внутренним продолжением его тюремной среды:

> У меня есть некоторое предположение, что кто-то шпионит за мной — империалист, шпионящий за мной потому, что я прибыл из коммунистического мира, — ему интересно посмотреть и выяснить, что я думаю... Когда я что-то делаю, я чувствую, что кто-то смотрит на меня — потому что, судя по внешним проявлениям, он стремится узнать, что происходит внутри меня. Так нас приучили в процессе перевоспитания.

И, думая вслух обо мне, он сказал: (33:)

> У меня такое впечатление, что он не просто доктор. Он связан с какой-нибудь империалистической организацией, которая принесет мне опасность... Я думаю, что кто-то другой, возможно, говорит вам, какие вопросы следует мне задавать... Но я излагаю вам все, и если завтра что-нибудь случится, я смогу сказать: «Это — правда. Я стремился говорить правду».

Он выражал недоверие к другу, который организовал нашу с ним встречу:

> Я открылся ему и высказал свои взгляды. Но затем я подумал, что, возможно, он будет использовать это против меня. Нас обоих перевоспитывали, учили доносить на всех и никому не доверять, доносить — это твой долг.

Он позже объяснил причину своей просьбы, чтобы я заехал за ним в пансион:

> Когда вы позвонили мне по телефону... я подумал, что он, возможно, — коммунист.... Может быть, враг... Я отказался ехать сюда один, потому что не имел свидетеля... Вы приехали туда, вас видели, и если я исчезну, свидетель есть.

В этом пограничном психотическом состоянии Винсент красочно описал свою расщепленную личность:

> Когда я покинул Китай, у меня было такое странное чувство: теперь я отправляюсь в империалистический мир. Никто не будет заботиться обо мне. Я буду безработным и пропащим... Все будут смотреть на меня как на преступника... Однако, думал я, в моей стране есть коммунистическая партия. Я направляюсь туда из коммунистического мира; они должны знать, что я прошел через «исправляющее» обучение. Возможно, они будут заинтересованы в том, чтобы обеспечить мое существование. Возможно, они помогут мне, и в действительности я не пропаду. Я пойду к коммунистам, скажу им, откуда я прибыл, и у меня будет будущее…
>
> Но когда я прибыл в Гонконг, ситуация изменилась полностью. Консульство сразу же послало человека прямо на борт со специальной моторной лодкой. Они заботились обо мне и спрашивали, не нуждаюсь ли я в чем-нибудь. Они сообщили мне, что послали телеграммы правительству и моей семье. Они поместили меня в пансион с хорошей комнатой, хорошим питанием — и дали мне денег на расходы. Капиталистический мир оказывается более дружественным, чем я предполагал.

В стремлении достигнуть хоть какого-нибудь ощущения реальности он неверно воспринимал новую среду. Он колебался между разными верованиями и всегда находился под влиянием своих страхов: (34:)

> Я обедал вчера вечером в доме господина Су [богатый гонконгский китайский торговец, удалив-

шийся от дел]. У меня было такое чувство, что господин Су занимает прокоммунистическую позицию. Я проявил это в своем поведении. Каждый раз, когда он говорил, я хотел сказать: «Да». Я думал, что он был судьей — я согласовывался с господином Су, потому что он вел судебное заседание. Он спросил про мои преступления. Я рассказал ему обо всех них по порядку. Он сказал: «Вы чувствуете себя виновным в этом?» Я сказал: «Да, я чувствую себя виновным в этом». У меня было такое впечатление, что он был судьей, поддерживавшим контакт с коммунистами, и мог сообщить им обо всем…

Но этим утром я написал письмо жене, и подробно рассказал о своих преступлениях. В этом письме я полностью отрицал эти преступления. Я знаю мою жену — я знаю ее хорошо — она не может сделать мне ничего [плохого], так что я написал: «Какими жестокими они должны быть, чтобы сделать преступника из такого человека, как я» — и все же вчера вечером я признал вину. Почему? Потому что там был судья…

Сегодня за ленчем с отцами-иезуитами, я хорошо знаю их, — я отрицал все, потому что они — мои друзья. Когда я чувствую себя в безопасности, я нахожусь на одной стороне. Когда я ощущаю опасность, то сразу перескакиваю на другую сторону.

В постоянной проверке новой среды он начал подвергать сомнению многие из догм, внушенных ему благодаря «исправлению мышления»:

Когда я прибыл в Гонконг, другой иностранец, также приехавший из Китая, поставил меня в трудное положение. Он рассказал мне о ситуации на севере Китая — что там было невозможно получить мясо и что там введено нормирование питания, потому что все идет в Советский Союз. Я сказал: «Невозможно! Иностранцы любят преувеличивать» — потому что мы никогда не слышали об этом нормировании в тюрьме. Я сказал: «Как это может быть, что Советский Союз нуждается в продовольствии из Китая, когда у них такой прогресс?» В тюрьме мы видели их продуктовые списки — масло, мясо, все, чего они только пожелают, — но теперь я слышу, что продовольствия в Советском Союзе не хватает. Я спрашиваю себя: «Где же истина?»

Он обнаружил, что его переживания и опыт все больше вступают в конфликт с его «исправлением», и почувствовал, что эта проверка реальности благотворна для него.

Говорят, что в моей стране нет никакого прогресса. Но я был удивлен, увидев новый пароход оттуда здесь, в гавани. Я узнаю, что это пароход с кондиционированием воздуха, построенный после войны. Я подумал тогда, что моя страна — не колония Америки, раз они могут иметь пароходную линию до Гонконга. Я начал постепенно входить в реальность — по кусочкам я сравнивал то, что есть, с тем, что они мне говорили. Реальность меня вполне устраивает. Я думаю что, если бы мой партнер по [тюремной] школе [сокамерник] мог увидеть то, что я увидел за восемь дней — во что он мог бы поверить из того, что входило в его перевоспитание?... **(35:)**

И точно так же, когда он прочитал в американском журнале о великолепном новом железнодорожном оборудовании и машинах, созданных в Соединенных Штатах, он подверг сомнению правило, согласно которому «империалисты интересуются только легкой промышленностью — чтобы эксплуатировать людей», и что «советская тяжелая промышленность опережает всех». Он критически заметил:

Когда я это увидел, то подумал, что коммунисты обманывали меня — обманывали всех.

Где-то в середине наших бесед он стал беспокойным, небрежным и проявлял все большую враждебность к своему новому окружению. Он полностью изменил предыдущее направление мыслей и снова стал подозрительным в отношении скрытых мотивов в этой новой среде:

Каждый день я читаю гонконгскую газету. Я вижу, что дети получают молоко и яйца благодаря помощи Америки... Но в тюрьме все время говорили, что американские империалисты если что-то и дают народу, то только в целях маскировки — чтобы продемонстрировать, что они заинтересованы в этом. Я вижу в этом политическую цель — и это мое ощущение самым тесным образом связано с перевоспитанием.

Он стал заметно критичнее относиться к тому, что видел вокруг себя, и более одобрительно отзывался о своем тюремном опыте — он вспоминал об этом опыте почти с тоской:

С момента освобождения споры и беседы ужасно неинтересны. Нет ничего конкретного. Время проводится очень несерьезно — люди не решают никаких проблем. Они только болтают — тратят по четыре часа впустую — от выпивки до выкуривания сигареты — и ждут завтрашнего дня! В ходе перевоспитания мы решали каждую проблему… нам давали тексты, которыми мы должны были пользоваться и которые мы должны были читать — затем шли новые дискуссии до тех пор, пока не разрешались все проблемы… Вчера вечером я пошел в кино. Фильм вывел меня из состоя-

ния душевного равновесия. Я был встревожен, потому что это был не научно-популярный фильм — это была сплошная стрельба и насилие. Я думал, насколько утешительнее смотреть образовательный фильм, как в тюрьме — там никогда не было подобных фильмов. Такой жестокий — сплошь драки и убийства…

Когда мы вышли из кино, китайский ребенок прикоснулся к путеводителю западной леди, которая была с нами. Она вышла из себя и пнула этого ребенка. Я подумал: «К чему насилие, почему бы просто не объяснить ребенку, что ему не следует этого делать?» Это связано с перевоспитанием — потому что нам все время говорили, что отношения в обществе должны строиться на логическом основании, а не на насилии…

Он выражал одиночество своей новой свободы: (36:)

Здесь существует такой вид свободы — если ты хочешь что-то делать, ты можешь это сделать. Но нет коллективного пути прогресса — только индивидуальный способ существования. Никто не обращает ни малейшего внимания ни на тебя, ни на твое окружение.

Вспоминая о своем тюремном опыте, он сказал:

Мне не то чтобы не хватает его, но я нахожу, что это было гораздо легче.

Тогда же он также начал чувствовать, что я «эксплуатировал» его для собственной профессиональной выгоды, и он «признался» мне в этих чувствах:

У меня было очень плохое мнение о вас. Я думал, что все американцы одинаковы — когда ты им нужен, они тебя используют, а после этого ты позабыт.

Но в ходе последних двух бесед он приободрился, стал более оптимистичным, больше интересовался устройством своего будущего. Теперь он был более определенным в своем убеждении, что коммунисты жестоко навредили ему во время заключения.

Его взгляды на методы коммунистов стали более резко критическими и более содержательными:

Мне кажется, что они жестоки, и там нет никакой свободы. Во всем существует принуждение с применением марксизма и ленинизма с целью обещать невежественным светлое будущее… Я действительно принимал все как есть, чтобы мне было удобнее — потому что я сильно боялся… В этой ситуации сила воли полностью исчезает… Ты соглашаешься, потому что все время действует принуждение — если ты не идешь по их дороге, спасения нет... Чтобы избежать дискуссии, вы становитесь пассивным…

Он описал изменение своих взглядов на бывших тюремщиков после тюремного заключения — от терпимости к осуждению:

В первые дни на свободе я осознавал, что они были жестоки с нами — но не очень уверенно. На меня влияла религиозная вера, согласно которой если кто-то поступает с тобой плохо, не стоит хранить ненависть к нему; и другое чувство — то, через что я там прошел, будет полезно для меня в последующей жизни. Я рассматривал это как борьбу добра против зла, и я чувствовал, что был за что-то наказан. Теперь мое негодование куда сильнее, чем в первые несколько дней. Я чувствую, что если встречу в своей стране коммуниста, моя первая реакция по отношению к нему будет несдержанной. (37:)

Перед отъездом в Европу он начал искать контакты и рекомендательные письма,, которые, как он полагал, могли помочь ему в будущем. Он снова хотел заниматься медицинской работой в слаборазвитых азиатских странах, но он отметил существенное изменение в том типе положения, которого добивался:

Раньше я никогда не соглашался на работу с девяти до пяти, потому что это означает, что вы заняты все время, не имея возможности заняться тем, чем хотите. Теперь — и это очень странно — я хотел бы получить именно такой контракт. У меня такое ощущение, что при данном типе работы все легко. Мне не надо думать, что будет в конце этого месяца. Это дало бы мне безопасность, хоть какое-то определенное чувство на будущее, потому что в будущем у меня нет ничего определенного.

Но доктор Винсент знал себя достаточно хорошо, чтобы признаться, что эти поиски размеренности и безопасности не будут длительными.

Это — не сто процентов того, что я чувствую… Ты видишь противоречие — я только что вышел за двери тюрьмы — сделал только один шаг из неё. Но если я предприму еще шаги — и подумаю о том, что лучше всего для моего характера — возможно, я снова решу быть самим собой… В коммунистической стране все действуют одинаково — и вы миритесь с этим. Здесь все по-другому: ты

— все-таки сам себе хозяин.

Он чувствовал, что самой важной из перемен, которым он подвергся в результате «исправления», была его повышенная готовность «открыть себя другим». И о наших совместных беседах он сказал:

> Впервые иностранец настолько хорошо узнает мой характер. Я думаю, что это из-за перевоспитания — потому что нас учили знать собственное внутреннее «я»… Я никогда не говорил так искренне. У меня такое ощущение, будто я оставил в Гонконге часть самого себя.

Позднее рассказ о докторе Винсенте будет продолжен, включая его происхождение, окружение и характер, но сначала я вернусь к тюремному процессу «исправления мышления» и к иному внутреннему опыту человека другой профессии. (38:)

Глава 4. Отец Лука: ложная исповедь

Я встретил отца Фрэнсиса Луку в католическом госпитале в Гонконге, где он выздоравливал после физических и эмоциональных ударов трех с половиной лет тюремного заключения. Он провел десять лет в Китае и прибыл в колонию всего за несколько дней до этого; о моем визите договорился другой священник, с которым мы оба были знакомы. Внешность отца Луки была довольно замечательной. Итальянец в возрасте, близком к сорока годам, он обладал живым и проницательным взглядом, в котором почти не было страха и сдержанности, которые я видел в глазах доктора Винсента. Но у него была характерная особенность неугомонного, почти [чем-то] гонимого человека, которая мешала ему сидеть в кресле, несмотря на частичную физическую неспособность, вызванную тюремным заключением. Ему было интересно и любопытно все, он хотел знать обо мне, о госпитале и особенно о значении и важности своего тюремного опыта. Чуть ли не самое первое, сказанное им мне, это то, что сразу же на борту британского судна, которое везло его из Китая в Гонконг, он начал записывать все, что мог вспомнить из своего тяжкого испытания, с тем, чтобы записать это до того, как он «встретится с другими людьми».

Но и у него были вопросы ко мне: был ли я католиком? И на самом ли деле я был американцем? Мое «Нет» в ответ на первый вопрос и «Да» в ответ на второй, казалось, не обеспокоили его и не помешали быстрому потоку его слов.

Все еще немного смущенный во время нашего первого разговора, он быстро перескакивал от одного предмета (39:) к другому; при этом одна тема постоянно вновь и вновь возникала в ходе разговора. Это была не боль или унижение из его тюремного опыта, а печаль из-за отъезда из Китая. Он сказал мне, что горько плакал, садясь на судно, глубоко встревоженный при мысли о том, что у него никогда не будет шанса вернуться. Когда он говорил, я обратил внимание на то, что черная одежда, которую он носил, была не облачением священника, а одеждой китайского ученого. На его обеденном столе лежали палочки для еды, и единственной жалобой среди потока благодарностей в адрес госпиталя была жалоба на затруднения с получением хорошей китайской еды, единственной, которую ему хотелось есть. И когда другой европейский священник нанес краткий визит, отец Лука счастливо болтал с ним — по-китайски. Независимо от успеха или провала политического «исправления» отца Луки, он явно стал новообращённым приверженцем китайского образа жизни.

В течение месяца, который он провел в госпитале, я нанес ему четырнадцать визитов, потратив с ним в целом приблизительно двадцать пять часов. Все это время мы были заняты общими поисками взаимопонимания, и он говорил открыто и чрезвычайно подробно о деталях своего заключения и о своей жизни до него.

Арест отца Луки не был полной неожиданностью, поскольку он слышал, что на публичных собраниях его обвиняли в «подрывной деятельности» и «антикоммунистических действиях». Он обещал себе, что в случае тюремного заключения будет защищать католическую церковь и не скажет ничего лживого. Поэтому его начальная реакция на допрос была прямым вызовом. Когда судья спросил его, знает ли он, почему арестован, он ответил: «Это либо недоразумение, либо причина в религии». Это возмутило судью, который настаивал: «Это не по причине религии. У нас в Китае свобода религии. Это потому, что ты выступал против ин-

тересов народа». В ходе последующих вопросов о его действиях и связях в Китае отец Лука заметил, что следователь начал особенно подробно останавливаться на его отношениях с другим священником, отцом К, его другом, чьи политические и военные действия против коммунистов отец Лука и сам критиковал.

Его первый допрос продолжался всего час, но он помог отцу Луке сориентироваться для последующего признания:

> В моем сознании крутился вопрос: «В чем меня обвинят? Как они сделают это? Теперь я начал понимать — они выдвинут (40:) вопрос о моих отношениях с отцом К в качестве важной вещи. Понимать это было полезно, но я не был уверен в том, как они за это возьмутся. Я слышал, что коммунисты заставляют людей признаваться в самых фантастических обвинениях. Но тогда я твердо был настроен не признаться ни в чем, что не было бы правдой.

Он был точно таким же дерзким, непокорным в камере, проницательный и критичный в своих замечаниях о тех, кто держал его в заключении. Когда староста камеры сообщил ему, что его быстро освободят, если он «расскажет обо всем, что сделал», он скептически ответил: «Но я слышал, что ты пробыл здесь шесть месяцев. Поскольку ты, должно быть, признался во всех своих деяниях, как же получилось, что ты все еще здесь?». И когда он оказался свидетелем первой «борьбы» (против другого заключенного) — в ходе которой староста камеры заставлял всех «помогать» тому, кто служил мишенью для нападок, — он подумал про себя: «Итак, вот каков метод коммунистов — использовать хорошие слова, чтобы совершать дурное: *помогать* означает плохо обращаться с людьми».

Его разбудили на вторую ночь и допрашивали о помощниках отца К. Он сумел назвать имя одного из них, но заявил, что второго не знал. Судья горячо настаивал: «Не может быть, чтобы ты его не знал. Ты или не откровенен, или неискренен». Отец Лука возмутился тем, что его честность подобным образом была поставлена под вопрос, гневно настаивая, что он искренен и говорит чистую правду. Немедленная реакция судьи заключалась в приказе надеть на лодыжки отца Луки цепи весом двадцать фунтов. Затем он задал заключенному тот же самый вопрос и снова получил такой же ответ. Луку отпустили и отправили обратно в камеру; там староста камеры при виде цепей сурово обрушился на него. Когда меньше чем через час его призвали обратно, его ответы по-прежнему оказались неудовлетворительными, и на запястья ему надели наручники.

В ходе допроса третьей ночью судья придавал особое значение близости отношений отца Луки с отцом К, убежденно давая понять, что он должен был быть с ним знаком до своего приезда в Китай. Когда Лука принялся настойчиво утверждать, что они встретились в первый раз в Пекине, судья покинул помещение, а Луку заставили сесть на пол, вытянув ноги, закованные в цепи. Будучи не в силах сохранять эту позу, он наклонялся назад, тогда его вес падал на скованные за спиной запястья. Поскольку боль от впивающихся в кожу наручников и общий дискомфорт его положения (41:) оказались для него невыносимыми, ему впервые пришла в голову мысль о капитуляции и компромиссе:

> Это было так, как мне сказали. У них будет ложное признание. Но я не хочу делать ложное признание. Возможно, есть способ сказать что-нибудь, что было бы не совсем неправдой, чтобы удовлетворить их — но что? Я сказал правду. Им не нужна правда. Единственный способ спастись — это угадать, что им на самом деле нужно. При всех обстоятельствах моей жизни самым правдоподобным было бы, что во время возвращения в Европу у меня была возможность встретить его… это неправда, но это правдоподобно.

Он ответил, что они встретились в Европе после войны. Судья по-прежнему бы недоволен. И в этот момент помощник передал судье что-то, что для отца Луки выглядело как фотография.

> Я подумал: «Конечно, это не может быть нашей с отцом К. фотографией, снятой за пределами Китая. Это должна быть моя фотография с китайскими священниками в Риме в 1939 г. [он действительно позировал для такого снимка]. Они, должно быть, воспользуются этой фотографией как доказательством того, что я видел там отца К.». Я не знаю, как я до этого додумался. Я дал себе такое объяснение, потому что не мог вынести боль. Я подходил к выводу, что они хотели, чтобы я сказал, будто видел его в Риме. Я подумал, что это могло бы соответствовать заявлению, с которым они собирались выступить насчет того, что отец К. занимался шпионской деятельностью по указаниям

из Ватикана. Из их пропаганды я знал, что такова была их линия.

Поэтому в ответ на первоначальный вопрос судьи об их встрече отец Лука сказал: «Это было в Риме в 1939 году». Ему немедленно разрешили встать, причем боль сразу же уменьшилась, и несколько минут спустя его отвели назад в камеру.

Лабиринт

Но староста камеры, действуя по инструкции сверху, по-прежнему осуждал Луку, как «неискреннего», и приказал ему постоянно стоять, чтобы «размышлять» о своих «преступлениях». И в течение следующего месяца — мучительного лабиринта еженощных допросов и ежедневной «борьбы» — его постоянно заставляли бодрствовать, его сокамерники сменялись по очереди для несения своего «ночного дежурства», щипая, шлепая и толкая его, чтобы удостовериться, что он не спит. Так как он вынужден был постоянно стоять, его ноги распухли и раздулись (42:) от жидкости. Он помнит всего три случая, когда ему разрешили спать: однажды, когда он упал в обморок, еще раз, когда он настолько потерял ориентацию, что не мог внимательно следить за допросом, и третий раз, когда допросы были отложены из-за сильного урагана. По его оценке, за этот полный четырехнедельный период он спал всего шестнадцати часов. Он приходил во все более смутное состояние сознания и перестал отличать ночь от дня; он обнаружил, что постоянно напрягает все свои способности в усилиях понять, каких именно слов от него ждут:

> Вначале это был только вопрос любопытства, но впоследствии, когда я не мог переносить это, и мой рассудок был в некотором помешательстве, я думал: «Почему они не говорят точно, что же им нужно, чтобы я сказал? Так трудно добраться до того, чего они хотят». После двух недель я сказал бы практически едва ли не все, что им было бы нужно, чтобы я сказал… но, конечно, без всякой охоты.

В этом состоянии он «признался» в трех главных «преступлениях»: использование спрятанной радиоустановки для отправки и получения «шпионской» информации; организация кружка юношей с целью проведения диверсионной деятельности и создания антикоммунистических произведений (публичное обвинение, сделанное до его заключения); и активное участие — в качестве «секретаря» — в «шпионской организации», якобы возглавляемой отцом К. Все три «признания» были ложными, выстроенными из полуправды и прямой лжи.

Данное отцом Лукой описание постепенного совершенствования этих тем «шпионажа» настолько наглядно показывает развитие его ложного признания — и его растущую веру в некоторые из собственных выдумок — что я позволил ему говорить здесь довольно подробно. Когда он рассказывал мне о первой из них, теме спрятанного радио, меня поразила сложность связанного с этим извращенного процесса:

> Впервые вопрос о радио возник, когда следователь сказал: «У тебя есть кое-что еще, о чем ты не говоришь, но можешь не сомневаться, что народ об этом знает. Не думай, что мы не информированы». Я сказал, что знаю, будто некоторые люди говорят, что у меня есть особое радио — коротковолновая установка. Я слышал это обвинение до того, как был арестован. Я сказал ему, что это была абсолютная неправда. Он сказал: «Это ты так говоришь, но какова реальность? Что ты положил в кладовку сразу после освобождения?»
>
> Я сказал, что ничего туда не клал. Потом я подумал: «Возможно, там что-нибудь есть — не радио — но у меня был друг, который посетил меня перед приходом коммунистов, — и он доверил мне некоторые свои вещи». Я постарался вспомнить, не положил ли некоторые из его вещей (43:) в кладовку. Моя память не так уж сильна. Я сказал: «Да, может быть кое-что, о чем я не помню». Я также знал, что на нас работал мальчик, изменивший нам, который мог сообщить обо всем, что мы хранили. Поэтому, хотя я не думал, что там было радио, я не осмеливался выступать против того, что говорил судья. Он спросил: «Был ли это приемник или передатчик?» Сначала он это сказал потому, что я не знал китайских слов, обозначающих приемник и передатчик. Я сперва сказал, что это не было ни то и ни другое. Потом я сказал: «Может быть, приемник — да — возможно, передатчик». Был момент, когда я мысленно представил себе настоящий передатчик — но никто лучше меня не знал, что это была неправда. Это было сродни тому, как иногда видишь что-нибудь в полусне…
>
> Впоследствии, когда они спрашивали меня, как это радио попало в мои руки, я должен был расска-

зать историю и об этом. Я сказал, что мой друг уехал и оставил его мне, а слуга помог его убрать. Тогда судья сказал: «Тебе должны были помогать люди, которые разбираются в электричестве»… Тогда я ввел еще двух мужчин, электрика, который работал в соборе, и юношу, который любил возиться с электрическими новинками... Следующая часть также логически вытекала из того, что я сказал прежде. Я подумал, что если бы кому-то вздумалось иметь радио, худшим местом для его хранения был бы собор, потому что было известно, что коммунисты особенно внимательно следили за церквями и часто выдвигали обвинения, будто там имеются радиопередатчики. Поэтому я сказал, что поместил его в другое место. Сначала я сказал, что не могу вспомнить название улицы. Когда они принялись настаивать, я дал им название «Улица железных стен». Я выдумал это. Когда судья сказал мне на следующий день, что он не смог найти эту улицу на карте, я ответил, что, возможно, не сумел запомнить правильно…

Потом я довольно ясно вообразил улицу с домом, гостиной, а за гостиной — радиопередатчик. Я очень четко воображал все это, не имея понятия о том, было ли оно правдой... Это похоже на то, что я слышал о работе над написанием романа — как воображают людей, действующих каким-то конкретным образом, пейзажи и обстоятельства. Для авторов это выглядит очень живо — как нечто реальное — но они, конечно, знают, что это все-таки нечто нереальное. Для меня это на самом деле выглядело четко — однако я все же еще помнил, что это неправда… Я просто пытался обрести какую-то логику… В камере другие заключенные выдвигали предположения, и в итоге выяснилось, что я не только посылал сообщения, но и получал информацию… Так постепенно оказалось, что это происходило не один, а много раз, со многими адресатами в эфире, — и поддерживалась связь с другими священниками… Это превратилось в целую организацию… В какой-то степени я мысленно представил себе шпионскую организацию. Я также изобрел имена и много других деталей.

Вторая тема, о подрывном кружке мальчиков, была связана с очной ставкой:

Через неделю судья стал допрашивать меня о каком-то китайском мальчике. Я сказал ему правду — это имя не было мне знакомо. Тогда он (44:) устроил мне очную ставку с самим этим мальчиком, и я снова сказал ему, что не знаю его. Но мальчик сказал, что он меня знает и что я велел ему писать антикоммунистические брошюры. Я выразил некоторое колебание, поскольку в качестве приходского священника имел контакт с тысячей мальчиков.

Судья сказал, что я был неискренним, — на меня снова надели наручники — и снова заставили меня сидеть в том крайне мучительном положении, пока я не признался, что знаком с этим мальчиком. Из подобного допроса и из предположений, высказанных в камере, постепенно выстроилось признание… Я знал, что меня обвиняли в том, что я провоцировал мальчика писать антикоммунистические лозунги и бросать камни в уличные фонари… Многие из более конкретных намеков исходили из камеры. Староста обычно говорил: «Ты уже сказал, что сделал это, но, должно быть, ты сделал нечто большее. Мальчиков, скорее всего, было больше». В конце концов, возникло признание, в котором я сказал, что в этой организации, целью которой были саботаж и антикоммунистические публикации, состояло двадцать пять мальчиков.

Третья тема, организация отца К., подразумевала давление со стороны сокамерников и развивала те пункты, которые отец Лука уже признал в ходе допросов.

Они сказали: «Ну, разумеется, ты кое-что делал для отца К». Я сказал: «Нет, это было бы невозможно. Я только что приехал в Китай. Я не знал ситуацию. Я не знал китайского языка». Они сказали: «Ты не знал китайского языка, но иностранные языки ты знаешь». Я признался, что знаю. И тут каким-то образом возникло предположение, что поскольку я должен был для него что-то делать, возможно, я для него писал, выполнял какую-то канцелярскую работу. Похоже, это была единственно возможная вещь, которую я *мог* делать для него. Из этого возникло нечто вроде признания меня виновным не только в том, что я мог это делать, но и в том, что я это делал… Я вспомнил, что отец К. как-то упомянул своего дядю и некую старую леди, с которой он был знаком, оба они жили в Швейцарии. Так я смешал то, что слышал от него, с предположением, будто я писал для него письма. И я сказал, что писал письма этому дяде и старой леди в Швейцарии.

Они сказали: «Ты говоришь, что не участвовал в его организации. Теперь ты говоришь, что писал для него письма. Это — связь для его организации. Так каково было твое звание? Человек, который таким образом пишет письма для организации — как его называют? Каково его звание?»… Они не говорили точно, но смысл был совершенно ясным. Я ответил: «Секретарь». После этого я знал, что должен принять звание секретаря... Я вовсе не был уверен, что был секретарем, но мое сознание было замутнено, и я чувствовал, что опровергнуть их [сокамерников] аргументы невозможно. Я действительно пришел к убеждению, что написал два или три письма. Это совершалось постепенно… Невозможно сказать точно, как именно возникли эти идеи. (45:)

Ложные визуализации отца Луки (или иллюзии) варьировались по продолжительности от

мимолетного мгновения до нескольких недель или месяцев, сливавшихся в фантастическое состояние, в котором

> я не отличал реальные вещи и людей от воображаемых. Я больше был не в состоянии отличить, что было реальным и что было воображаемым... У меня была мысль, что многое было воображаемым, но я не был уверен. Я не мог сказать: «Это реально» или «Это не реально».

Эта неспособность отличать реальное от нереального распространялась за пределы непосредственных материалов признания. Однажды сразу после того, как он упал в обморок,

> мне показалось, что я уже не в тюрьме. Я оказался в маленьком доме вне собора. Снаружи ходили люди — преимущественно христиане. Я слышал голоса и узнавал некоторых из них.

Но этот обман чувств никоим образом не был совершенно не связанным с признанием, потому что в этом бредовом состоянии он будто бы «вышел в сад» и увидел двух мужчин, причем он помнил имя только одного из них. И это, в частности, свою неспособность вспомнить имя одного из них он связал с требованиями следователей назвать «секретных агентов» (китайских помощников иностранных священников). На следующий день он усомнился, было ли это на самом деле, поскольку это пришло к нему как «наполовину сновидение, наполовину реальность». У него были еще две галлюцинации, где также присутствовали фантазии о спасении, но они были более сложными — и более длительными:

> Мне казалось, что в соседней с моей камере находится священник, которого я хорошо знал раньше. С ним также обращались ужасно плохо. Однажды при ярком свете дня кто-то вошел в его камеру и сказал: «Ты говорил очень хорошо. Твое дело весьма простое, и теперь оно закончено. Мы видим, что ты не такой уж плохой человек. Мы заберем тебя сегодня днем для поездки в летний дворец [в Пекине]. После этого мы освободим тебя».
>
> Потом я услышал, что этот священник со вздохом вышел и, проходя мимо моей камеры, заговорил на латыни — произнес начальные слова мессы: «Я взойду на алтарь Господа...». Я подумал: «Возможно, он говорит это потому, что, выходя из тюрьмы, радуется, что завтра сможет служить мессу. Или, может быть, он предлагает Богу пережитые страдания и боль…». Помню, что в тот момент я кашлянул, чтобы дать ему знать, что я был там. (46:)

Он был настолько уверен, что этот эпизод действительно имел место, что год спустя в ходе специальной кампании по разоблачению всяческого «плохого поведения» он «признался», что кашлял в тот момент, дабы привлечь внимание своего коллеги-священника. Только тогда, когда он приехал в Гонконг после своего освобождения и ему сказали, что того священника никогда не подвергали аресту, он перестал верить в тот случай. То же самое справедливо и в отношении другого довольно похожего эпизода:

> В другой раз, при ясном ярком дневном свете мне показалось, что я слышу, как говорит европейский консул — посещает тюрьму с группой людей. Они пошли в другую камеру — к кому-то другому. Уходя, он сказал: «Я слышал, что отец Лука тоже здесь». Тюремный чиновник ничего не ответил. В этот момент консул был как раз перед моей камерой — и я снова кашлянул — но чиновник увел его. Я слышал, как он говорит во внутреннем дворе, и снова кашлянул, чтобы дать ему знать, что я там. Но ничего не случилось… Здесь, в Гонконге, я спросил у должностных лиц моего правительства, посещал ли консул когда-либо тюрьму. Они сказали, что нет, так что этого, разумеется, не могло быть на самом деле.

Эти галлюцинации также были связаны с содержанием его признаний и с ощущением вины, которое постепенно нарастало в нем. Ибо все действующие лица этих иллюзий — другой священник, консул и он сам — участвовали в инциденте, в котором он в какой-то мере уже признался. Отец Лука, пытаясь устроить так, чтобы одна молодая китаянка могла покинуть свою страну и продолжить религиозные занятия в Европе, обратился к тому другому священнику за помощью, а к консулу — за необходимыми документами. Его беспокоила эта часть признания, так как он боялся, что это могло бы привести к тюремному заключению другого священника, а также его волновало осознание того, что он хотел помочь именно этой девушке из числа многих других из-за расположения, которое он к ней чувствовал и которое выходило за рамки религиозной симпатии. Кроме того, он понял, что эти действия нарушали китайский коммунистический закон; и хотя те, кто держал его в неволе, не очень напирали на это, его расстраивало то, что он, обратившись к консулу, воспользовался «политическими средствами для религиозных целей».

Это было особенно важной проблемой в случае отца Луки, потому что, несмотря на свое состояние частичной потери ориентации, он продолжал бороться против любого возможного предательства верности католической церкви. Судья оказывал на него сильное давление, чтобы заставить хоть в какой-то степени признать связь церкви с империалистической деятельностью западных правительств. Когда он отказался сделать это, от него (47:) потребовали вновь сесть в мучительную позицию, при которой наручники впивались в запястья; и судья далее объяснил: «Я не говорю, что католическая церковь является империалистической... Я не прошу, чтобы ты осудил религию..., но надеюсь, что ты признаешь, что империалисты пользуются ею как прикрытием для своего вторжения». И таким образом под давлением «боли и объяснения» Лука заявил, что «империалисты использовали католическую церковь как прикрытие вторжения в Китай». За это заявление и за включение других миссионеров (кому, как он боялся, это могло бы впоследствии навредить) в свое признание он сурово осуждал себя и считал себя «слабым» человеком.

Однако и сквозь этот психический туман в голове он пытался постигнуть тяжкое испытание с позиции своей религии:

> В первый месяц я решил: «Сейчас я страдаю. Для меня это что-то вроде искупления за грехи. Теперь я также думаю, что у меня только одна перспектива и одна надежда — надежда на Бога».

«Путь»

Но к концу этого первого месяца физическое и психическое состояние Луки начало ухудшаться. Распухшие из-за оков участки ног поразила инфекция. Растущее потемнение сознания затрудняло возможность удерживать в памяти детали признания в определенном порядке. Одна из выдумок требовала очень солидного подтверждения, и этот «роман», как он его называл, становился все более и более запутанным и противоречивым. Потом во время допроса он обратил внимание на то, что судья быстро перекладывал его бумаги из одной стопки в другую до тех пор, пока в первой стопке практически ничего не осталось. Он пришел к убеждению, что его дело близко к тому, чтобы быть «решенным», и эту надежду далее подкрепил внезапный приказ судьи, чтобы с его лодыжек сняли тяжелые цепи (наручники снимали и одевали снова несколько раз, и в этот момент их также сняли). Затем судья предложил ему следующие два дня поспать, но продолжал выражать неодобрение относительно его признания, настаивая на том, чтобы после длительного отдыха он пришел с нужным материалом. Несмотря на огромное утомление, опасения Луки мешали ему спать.

Эта демонстрация мягкости не помогла ему добавить что бы то ни было к своему признанию. Несколько ночей спустя, когда его вызвали на (48:) допрос, судья спросил: «Ну, есть у тебя теперь хоть какое-то намерение быть искренним?» Отец Лука ответил: «Я хочу быть искренним и послушным, но я не очень понимаю, как сделать это. Я надеюсь, что вы покажете мне». На это судья ответил: «Я покажу», — и затем вызвал несколько тюремных охранников и покинул комнату. Эти вновь прибывшие принялись затыкать отцу Луке рот кляпом, удерживая его в причиняющем боль положении, а затем в течение ночи нанесли ему ряд болезненных телесных повреждений, главным образом, на спине. Когда на рассвете они оставили его, он около часа беспомощно лежал с множественными переломами позвоночника. Затем молодой китаец, которого он раньше не встречал, вошел в комнату и начал говорить с ним мягко, добрым голосом и по-итальянски — он впервые с момента ареста услышал родной язык. Он был очень заботлив, внимателен и сделал все возможное, чтобы Лука чувствовал себя удобно; затем он принялся подробно расспрашивать о его признании и, главным образом, об отношениях с отцом К.

Луку растрогал этот человеческий подход («Его способ допроса был объективен и беспристрастен... Он говорил на моем языке... Мне было легче признаваться»). И теперь он дал относительно точную версию всех этих событий, весьма отличную от его предыдущего признания. Он по-прежнему чувствовал себя обязанным преувеличивать многие аспекты своего признания, поскольку «я знал, что сказать только правду будет недостаточно»; но он не

включал ничего, что было бы вульгарно лживым. Примерно через два часа он пожаловался на боль и слабость — как из-за своего физического состояния, так и из-за осознания того, что то, «что оставалось, было трудным и неприятным». Его посетитель согласился закончить беседу, и вскоре после этого, когда выяснилось, что отец Лука не может идти, его отнесли в камеру на носилках. Позднее он узнал, что его допрашивал «заключенный-сотрудник», заключенный, настолько «продвинутый» в «исправлении», что он действует, по существу, как штатный тюремный сотрудник. Особое качество того разговора произвело на Луку такое впечатление, что когда в нескольких других более поздних случаях у него были затруднения, он вновь просил о встрече с этим говорящим по-итальянски чиновником-заключенным.

В это же время его обследовал врач, который подтвердил опасение, что позвоночник у него сломан, но он говорил ободряюще и сказал, что спустя какое-то время позвоночник заживет.

Последующие месяцы были особенно мучительными. Его дело было дальше от разрешения, чем когда-либо, и теперь он был физически полностью (49:) беспомощным, зависимым от сокамерников во всех потребностях. После нескольких дней лежания на каменном полу ему дали твердую деревянную кровать с грубым одеялом. Доктор посетил его только еще один раз и распорядился, чтобы его сокамерники запросили дополнительную одежду и одеяла из миссии отца Луки, которая все еще существовала за пределами тюрьмы. Луку это немного успокоило, потому что «я почувствовал себя лучше, так как они начали заботиться обо мне». Но единственным лечением которое он получил в это время, были рекомендации по упражнениям для ног. Его вежливые просьбы о помощи при мочеиспускании или дефекации часто отклонялись; в сочетании с его частичной потерей контроля над мочевым и анальным сфинктерами (на неврологической почве из-за его травмы) это нередко заканчивалось тем, что пачкались его постельное белье с одеялами и камера. Вонь служила поводом дальнейшего негодования и едкой критики со стороны сокамерников, поскольку теснота, в которой они жили, превращала каждый такой случай в общую проблему.

Кроме того, неподвижность Луки привела к развитию сильно инфицированных пролежней у него на спине, бедрах и пальцах ног. Сначала их лечили весьма неадекватно йодными примочками и другими средствами местного применения; но после того, как сокамерников принялись возражать против исходившего от них запаха, он получил более эффективное лечение в форме тщательных перевязок и инъекций пенициллина.

Лука постоянно продолжал попытки восстановить свои физические способности. Через короткий период времени он начал тренировать пальцы ног; через три месяца он уже мог сидеть; через год он мог стоять, прислоняясь к стене. Только через пятнадцать месяцев после травмы он был в состоянии ходить в туалет. Сокамерники сначала помогали ему в его упражнениях, но их «помощь» была зачастую настолько грубой, что причиняла ему сильную боль — и в одном таком случае он закричал так громко, что тюремный служащий услышал и прибежал в камеру, чтобы узнать, что там за напасть. После этого сокамерники редко предлагали свою помощь.

Несмотря на физическую нетрудоспособность, Лука был обязан принимать участие в деятельности камеры — признании и «исправлении». Сразу после его травмы это заключалось в ответах на «маленькие бумажки», которые тюремные служащие посылали в камеру со специфическими вопросами о таких делах, как его отношения с отцом К. и его деятельность в пользу католических организаций в Китае. Вскоре от него потребовали более утомительных действий: он должен был участвовать в (50:) бесконечных «штудиях», проходивших в камере. Когда он засыпал на ходу — а он делал это часто — староста камеры резко ударял его по макушке соломенной щеткой.

Внутренние переживания Луки в это время сводились к чрезвычайному унижению, беспомощности и депрессии:

> Я ничего не мог сделать для себя… Ночью, если мне было нужно помочиться, я должен был разбудить человека рядом с собой… Я был опечален… Я думал: «Я никогда не выздоровею. Мои ноги никогда не вылечатся. Я буду во всем беспомощен…». Я много думал о своих родителях, как они должны страдать обо мне… Я плакал несколько раз, в основном ночью.

Он нашел утешение, опору и выход для чувств только в своих фантазиях, которые обычно касались богатого эмоционального опыта прошлого: места и люди, которых он любил, песни с особым смыслом, его дом и мать.

> Обычно по ночам я думал о тех местах, где побывал — бродил с родителями, братом и сестрой… в основном дома… и о праздничных поездках… Однажды у меня было странное чувство, будто я возвратился в Европу к родителям… Это было нечто иное — не совсем сон — но что-то вроде наваждения, быть может, игры. Я пытался вспоминать географические названия — названия городов, известных мне по всему миру — иногда также рек и морей — своего рода географическое хобби… Я всегда довольно серьезно интересовался географией… Когда я был в очень плохом состоянии, то пел вслух или про себя — преимущественно довольно печальные песни: негритянские спиричуэл — *Swannee River, Josiah, Old Kentucky Home, Home on the Range* — эти песни по-английски… а также европейские песни и песни, которые я пел с Легионом Марии и другими религиозными группами… религиозные песни Страстной недели, тоже довольно грустные. Они дарили мне воспоминания о жизни в Церкви с молодежью в Китае… Когда я был в особенно плохой форме, то пел негритянские спиричуэл… а также песню, которую мать пела мне, когда я был маленьким мальчиком — негритянскую колыбельную… Это было грустно, но в этом была возможность выразиться, своего рода облегчение.

Позднее во время заключения у него была возможность поделиться некоторыми из этих эмоций:

> Был в моей камере некоторое время молодой парень, китайский католик. Я знал, что он был католиком, но мы ничего не могли сказать или беседовать о религии. Но во время перерывов мы иногда пели песни. Он любил музыку и знал много песен — Шуберта, (51:) Бетховена, рождественские гимны. Он обычно запевал, затем я подхватывал — иногда мы начинали петь вместе. Это был способ выразить общность чувств — другие не понимали… Внешне он был хорошим заключенным — он ничего не говорил против коммунистической доктрины — и если бы не пение, я, возможно, сомневался бы, что он сохранил католическую веру… Он также был утешением для меня.

Начиная все заново

Спустя три месяца после травмы (и через четыре месяца после ареста) у Луки в камере появился неожиданный посетитель: явился судья, объявивший о драматическом перевороте в официальном отношении к материалу признания. Он сказал Луке, что оно было запутанным, неточным и неполным; и он привел пример того, что имел в виду («Ну, что касается Л. [китаец, предположительно «руководитель шпионской организации»], ты, вероятно, даже не знаком с ним»). Он потребовал, чтобы заключенный «начал все снова» и на сей раз «сказал только правду». Он сообщил, что Луку переведут в новую камеру, «где тебе будет удобнее писать».

Лука был поражен иронией судейского заявления— не так давно его нежелание признаваться в инкриминируемых ему отношениях с этим самым Л. привело к тому, что его заковали в цепи. Но он был очень доволен тем, что, казалось, появилась возможность внести ясность и избавиться от мучительного бремени защиты своей лжи. Его оптимизм увеличился, когда он обратил внимание на улучшенную атмосферу в новой камере и более внимательных сокамерников.

Но его чувство облегчения было скоротечным. Когда он начал диктовать опровержение своих трех главных «преступлений» и более точное изложение своей деятельности и связей (его ограниченное знание письменного китайского языка и плохое физическое состояние мешали ему писать самому), староста камеры отказался принимать этот отказ от собственного признания; он сказал Луке, что тот еще не был «психологически пригоден» готовить свои материалы, и что если бы то, что он говорит, было правдой и он действительно не делал ничего плохого, его бы, безусловно, не арестовали. Дилемма Луки стала теперь куда серьезнее, чем когда-либо:

> Судья сказал: «Ты не должен говорить неправду». С другой стороны, когда я говорю только то, что было на самом деле, это считается недостаточным, и мне не разрешают об это писать. Я сильно страдал психологически. Я чувствовал, что этим людям невозможно угодить. (52:)

Последовало возвращение карательного обращения — «борьба», гневные обвинения и фи-

зическое насилие: большие пальцы, карандаши или палочки для еды, прижатые к его подбородку или между его пальцами, и болезненное дерганье за уши. Попытки сказать правду не принесли никакого облегчения.

Наконец Лука натолкнулся на то, что, как ему показалось, было единственным решением:

> Я подумал: «Я должен найти выход. Должен быть способ дать реальные факты — и затем представить их чем-то большим [более инкриминирующим], чем они были на самом деле»… Возможно, это удовлетворило бы их… С того момента у меня возникла эта идея.

Вскоре после этого во время охватывающего всю тюрьму движения признаний и самообвинений он осуществил этот новый подход. По мере того, как росло давление, вынуждающее к признаниям, и среди заключенных возникали соревновательные чувства («Я могу назвать один факт виновности... Я могу назвать три факта виновности...»), Лука сам активно «боролся» и втягивался в групповые эмоции.

Теперь — и все оставшееся время заключения — он принялся «преувеличивать реальность». Он наполнял духом шпионажа и разведывательных данных такие события, как беседы с молодыми девушками в религиозных группах и обычные критические замечания, высказанные коллегам о китайской политической и военной ситуации во время гражданской войны. Таким способом он создал внушительный ряд признаний: «Передача военной информации» отцу К., передача «политических и экономических сведений» «империалистам» в Гонконге, участие в «реакционной деятельности» в Легионе Марии (военизированная, отчасти нелегальная католическая организация, которая вызывала сильное возмущение у коммунистов), и еще масса «преступлений» — все это были скорее искаженные преувеличения его реальных действий, нежели более «творческая фантазия» более ранних ложных признаний.

И в ответ на продолжающееся давление он начал диктовать такому же заключенному (а позже стал писать сам) длинный отчет о всем периоде своего пребывания в Китае, охватывая, «вообще говоря, все мое поведение, хотя и подчеркивая то, что можно было бы рассматривать как дурное, недостойное поведение». Его усилия встретили хороший прием («староста камеры теперь смотрел на меня как на человека, с которым что-то можно сделать»), и он ощущал побуждение создавать все больше материалов.

Этот побудительный мотив усилился, когда через год произошла общая тюремная реорганизация, в результате которой была введена новая и более умеренная (53:) политика[1]. Путем манипуляций сверху со старостой повели «борьбу», и его сурово критиковали за поощрение физического насилия, а затем его (вместе со всеми остальными в камере, кроме Луки) перевели в другое место и заменили другими заключенными.

После этого Луку больше не избивали, и он не подвергался никакому физическому давлению; но новый староста ввел режим повышенных психологических требований («Хотя он заботился о моем теле, он был довольно неприятен для моей души»). Эти требования приняли форму проводившихся дважды в день ежедневных сессий, в ходе которых все заключенные были обязаны записывать и обсуждать свои «ошибочные, дурные, порочные мысли», а также все возраставших требований к Луке осуждать деятельность Церкви и регистрировать все виды «плохого поведения». Теперь Лука начал выдавать подробнейшую информацию обо всей своей клерикальной деятельности в Китае, а также о деятельности своих сообщников, особенно подчеркивая все, что можно было изобразить как «реакционное».

> Я думал — так трудно узнать, что они считают плохим — так что лучший способ, имевшийся в моем распоряжении, заключался в том, чтобы писать все… Мне пришла идея, что если я не признаюсь в чем-то, что было истинным, я не сумею избавиться от того, что было ложью.

Он даже начал, как и другие в камере, изобретать «плохие мысли»:

> Прежде это было давление, принуждающее изобретать факты о том, что было до моего ареста. Теперь это превратилось в давление, принуждающее изобретать идеи… Я должен был говорить, например, что очень хорошо относился к президенту Трумэну, что было плохо — хотя на самом деле у меня не было никаких особых чувств за или против него.

В течение двух недель он только и делал, что писал о себе и других. Повинуясь этому импульсу сказать все, он впервые признался, что вместе с некоторыми другими священниками договорился о коде, применявшемся обычно для почты с целью сообщать друзьям и род-

ственникам в Европе о своей личной безопасности и положении католической церкви в Китае. Он дал эту информацию теперь, хотя тщательно утаивал её в первые месяцы, когда был совершенно выбит из колеи, а также в более «мягкой» беседе, последовавшей за его травмой. К его великому удивлению, судья мало что извлек из этого, и это никогда не включалось в его формальное признание; тем не менее, он сожалел об этом позже, когда обнаружил после освобождения, что один из имевших к этому отношение священников был арестован. (54:)

Он начал чувствовать, что его усилия поощрялись. Судья еще раз навестил его в камере и на этот раз был еще более дружелюбен, заявляя, что Лука имел полное право отрицать любое обвинение, которое не было всецело доказанным. Но несмотря на это Лука продолжал месяцами испытывать все возраставшую эмоциональную напряженность, особенно когда его критиковали в связи с религией. Проблема достигла критической стадии во время особого движения признаний, когда Лука настоятельно возразил против утверждения старосты камеры, будто он «использовал религию только как прикрытие» для мнимой шпионской деятельности:

> Я страстно ответил: «Это — не прикрытие. От прикрытия легко избавиться. Но если вы хотите отнять мою религию, нужно вынуть мое сердце и убить меня».

Староста камеры тогда сказал ему, что хотя он во многом изменился к лучшему, его гнев был формой плохого поведения, которым ему следует заняться в самокритике, и что в его душе все еще есть нечто мешающее полностью поверить правительству.

Лука признался, что было кое-что, что выводило его из душевного равновесия, но сказал, что не способен обсуждать это в камере, и потребовал разрешения встретиться с тем исполняющим обязанности тюремного служащего заключенным, который по-доброму и на его родном языке говорил с ним сразу после того, как он получил свою травму. Это было устроено, и Лука принял участие в двух замечательных терапевтических сессиях с этим человеком, в результате чего наступил период более близкого знакомства Луки с теми, кто держал его в заключении. В ходе первой сессии, высказываясь «откровенно, но осторожно», он сказал, что все еще «огорчен» своим искалеченным физическим состоянием (избегая любых прямых обвинений и говоря об этом как о «болезни»); что все еще беспокоится о молодых девушках из Легиона Марии, которых били в школах; и что он все еще сильно сомневается в том, что в Китае действительно существует свобода религии. Высказывая все это, Лука ощущал разнородные побуждения, характерные для тех, кто испытал «Исправление мышления» на себе:

> Я чувствовал, что об этом не стоит говорить в камере, потому что там это причинило бы мне неприятности. Но я знал, что если скажу хоть что-то, это принесет мне облегчение. Я также знал, что это даст положительный результат — тюремные чиновники посчитают меня искренним и отнесутся ко мне с пониманием.

Месяц спустя была организована вторая встреча, в ходе которой этот заключенный-сотрудник дал поразительно «разумный, обоснованный» ответ на (55:) те вопросы, которые ранее поднял Лука, — включая первое полуофициальное признание подверженности ошибкам со стороны правительства:

> В твоем судебном деле действительно было кое-что ошибочное, несправедливое, но ты должен помнить, что твое поведение сначала было очень враждебным по отношению к правительству... Когда ты говорил так путано, усложненно, судья вышел из себя. Это, конечно, было неправильно, но в любом случае ты должен постараться понять обстоятельства... возможно, с некоторыми людьми в тюрьмах плохо обращаются, — но ты должен помнить, что в Англии семнадцатого столетия и в ходе французской революции тоже случалось подобное. И если ты посмотришь на более широкую картину, ты убедишься, что в нынешнем Китае по сравнению с Англией и Францией тех периодов население лучше контролируется с целью предотвращения подобных эксцессов.

Это объяснение произвело глубокое впечатление на Луку, хотя и не рассеяло полностью его уверенность в том, что коммунистам следовало сделать еще один шаг вперед и публично признавать наличие подобных эксцессов и возмещать нанесенный ими ущерб.

Приблизительно в конце второго года своего заключения он начал работать над тем, что в конечном счете стало его заключительным документальным признанием. Сначала ему велели написать все это на родном языке, он резюмировал основные положения своей подготовлен-

ной в тюрьме «автобиографии» и затем сам перевел на китайский язык. Потом он предстал перед новым и явно высокопоставленным судьей в течение одной недели серьезных, «довольно корректных», но иногда угрожающих допросов: «Я вижу, что ты еще не очень хорошо разобрался в своих прегрешениях. Тебя на самом деле следует очень сурово наказать, возможно, десятью годами тюрьмы». При помощи старого судьи, нового судьи и заключенного-сотрудника Лука развернул признание из четырех пунктов, полное намеками на разведывательные данные, но настолько близкое к фактическим событиям, что сам Лука ощущал его как «почти реальное».

Церковь под огнём критики

В течение оставшихся восемнадцати месяцев заключения Луки главный акцент программы занятий в камере делался на критическом анализе действий католической церкви в Китае. Лука признал, что некоторые священники отступали от общепринятых норм в своей политической и даже военной деятельности в Китае (он критиковал коллег за такое поведение как раз перед арестом); но в то же время он подчеркивал, что значительное большинство занимались только религиозной деятельностью. Ему было сказано, что подобная точка зрения (56:) не является прогрессивной, потому что она не принимает во внимание принцип «коллективной ответственности»:

> Если один человек в семье делает ошибку, это — ошибка всей семьи; если один священник делает что-то не так, и его не останавливают более высокие руководители, виновато руководство этой церкви.

Когда Лука попробовал указать на принесенную католической церковью пользу, её помощь больным и бедным, он столкнулся со следующей аргументацией:

> Это все-таки форма помощи империализму, потому что больные, бедные и другие китайцы начинают верить, что от иностранцев исходит добро, это создает благоприятное впечатление об иностранцах вообще и поэтому осуществляет пропаганду в пользу империалистов и служит их целям.

Точно так же, когда Лука отвечал на доводы против позиции многих священников в духе «старого Китая» — их привычки к расточительному образу жизни и отдаленность от простых людей, — указывая на собственную интеграцию в китайскую жизнь — китайские друзья, службы на китайском языке, китайский образ жизни — ему говорили, что его поведение было еще хуже, потому что оно «вводило народ в заблуждение».

Лука посчитал подобную аргументацию чрезвычайно выводящей из равновесия:

> В их рассуждениях труднее всего было противодействовать именно этому… То хорошее, что ты делаешь, — является плохим — именно потому, что оно хорошее!

Он продолжал испытывать сильнейшую внутреннюю боль всякий раз, когда обсуждалась религия; и из-за несовершенной позиции его часто критиковали как «упрямого», «субъективного» и «придерживающегося отсталых идей». Но он во все большей степени подавлял любой внутренний протест и начал выражаться осторожно, осмотрительно, в манере, совместимой с коммунистической точкой зрения везде, где только возможно; в то же время он все больше погружался в «факты и логику» — совершенствование второстепенных деталей.

Считалось, что он достиг некоторого «прогресса». К середине третьего года заключения его отправили в другой временный лагерь для военнопленных с более либеральным режимом: прогулки во внутреннем дворе, больший запас времени для посещения туалета и менее подавляющая дисциплина. Здесь главной задачей было *hsüeh hsi*, и Луку (57:) неоднократно критиковали за то, что он не высказывал своих настоящих мыслей. Это обвинение было огорчительным, потому что отчасти было правильным.

> Иногда я не осмеливался говорить некоторые вещи… Иногда я действительно говорил то, что думал… И иногда, когда я говорил, что думал, они все равно утверждали, что я рассказывал недостаточно.

Даже в течение этого «улучшенного» периода Лука не был свободен от внешних признаков психологической тревоги и страдал от бессонницы и «общей нервозности». Когда в ответ

на вопросы сокамерников он признавался, что молился ночью, ему обычно говорили, что он не должен делать этого, так как, видимо, именно это и заставляет его бодрствовать.

Приблизительно за девять месяцев до освобождения он столкнулся с тем, что, как оказалось, было последним главным требованием «предательства». Судья настаивал, чтобы он написал письмо одной из девушек, которая была активнее всего связаны с ним в Легионе Марии, и сказал ей, что Легион был «реакционной организацией во главе со шпионами», в которой не было «ничего религиозного», и что она должна признаться правительству во всех своих «реакционные действиях». Луку предупредили: «Помни, твое будущее зависит от того, как ты это напишешь». После усиленного давления и конфликта («из-за страха и потому, что я не мог сопротивляться моральному давлению») Лука, наконец, написал письмо. Его первый вариант — где все-таки упоминалось и о том, что делалось во имя религии — был отклонен; и в заключительном варианте он заявил, что обманул их, побуждая вступить в Легион Марии, что был неправ, предлагая «сопротивляться правительству», и сделал он это из-за своих «империалистических связей».

Его письмо не совсем соответствовало первоначальному требованию: он, например, не включил фразу: «тут ничего религиозного». Это дало ему слабое ощущение маленькой победы; но весь инцидент был источником такой большой боли, что это был один из вопросов, которые ему труднее всего было обсуждать со мной.

> После этого — и это задевало меня сильнее всего — я чувствовал, что был трусом. Я сказал нечто такое, что должно было причинить людям неприятности, и хотя это не противоречило основным положениям католической церкви, это могло вызвать массу трудностей в религиозной работе… И я чувствовал, что эти девушки и другие люди, вероятно, были более твердыми, чем я… Я должен был быть их лидером — но я был не таким сильным, как они. (58:)

Немного позже сокамерники сказали ему: «Ты нервозен, полон страха... Тебе явно есть, что сказать». Потом его вызвали к чиновнику, чтобы обсудить это дело. Лука обратился к этому человеку откровенно и задал два вопроса, которые давно мучили его: может ли он остаться в Китае после освобождения из тюрьмы? Какова истинная точка зрения правительства на религию? Ему ответили, что правительство не возражает против проживания и работы иностранцев в Китае и что он сможет остаться; что правительство не против религии; и все те, кто не выступает против движения по «исправлению» религии, могут продолжать религиозную деятельность. Реформационное движение, о котором шла речь, было организованной коммунистами общенациональной кампанией с «утроенной автономией» для всех китайских христиан, отстаивающей китайское, а не иностранное направление богослужения, фондов и организации. Для коммунистов это движение было просто способом отбросить внешнее «империалистическое» влияние и сформировать «национальную церковь»; но большинство католических миссионеров видело в этом способ поставить церковь под непосредственный коммунистический контроль. Легион Марии решительно выступал против этого реформационного движения, но сам Лука предпочитал намного более умеренную позицию по сравнению с некоторыми из его руководителей. В той дискуссии чиновник признал, что Лука «не был похож на других иностранцев», поскольку он всегда был против присутствия иностранных войск и западных концессий в Китае; но в то же время этот служащий энергично осудил Луку за его многократную защиту церкви в камере и настоятельно утверждал, что тот пытался повлиять на старосту камеры, китайского католика, который был настроен ожесточенно критически по отношению к действиям церкви. В этой и в других беседах с чиновниками ощущалось лучшее взаимопонимание, чем в предыдущих разговорах, хотя Лука, тем не менее, сталкивался с периодическими вспышками персональной «борьбы» и мстительной критики, в значительной степени касающимися проблемы католической церкви.

Были также признаки, что заключение Луки могло скоро закончиться: появление других иностранцев, включая еще одного священника, в его камере; больше переписывания, переводов и суммирования признания с помощью того заключенного-сотрудника, с которым Лука смог сработаться; приказы иностранцам посылать за их багажом. Его признание, упрощенное и явно изобличающее, было, наконец, сведено всего к двум пунктам: его отношения с отцом К. и его деятельность в Легионе Марии. В первом по-прежнему упоминался «шпионаж»;

(59:) а во втором новый акцент делался на подробности организационной структуры и членства. Признание было точным до такой степени, что включало только реальные события; искажение присутствовало лишь в интерпретации этих событий. Когда признание получило законченную форму, Луку вызвали в специальную комнату, где сфотографировали и записали на магнитофон его чтение этого признания вслух.

Во время последних недель заключения Лука ощутил то, что, возможно, было высшим пунктом его сотрудничества с теми, кто держал его в заключении. В ходе последнего «движения признания» он сообщал все больше подробностей о своем сопротивлении правительству при работе в Легионе Марии. После этого он стал активно участвовать в оказании двум вновь прибывшим помощи в их признании. По отношению к одному из них он чувствовал свое поведение оправданным:

> Я был уверен, что его положение было плохим — он совершал дурные дела — избиения и, возможно, убийства людей. Ему бесполезно было не признаваться.

Но другой человек был китайским католическим священником, что создавало для Луки трудную ситуацию:

> Это было очень тяжело для меня. Я не осмеливался помогать ему, но и не мог навязывать ему то, что считал неправильным. Я попробовал пойти на компромисс — поискать реальные факты, которые были бы не против религии, чтобы дать ему возможность пользоваться словами, за которыми не было бы никакого скрытого смысла. Но он или не понимал мою тактику, или просто не желал ею воспользоваться.

Эти инциденты с сотрудничеством — и особенно второй — Луке также было трудно обсуждать.

Его заключительные беседы с судьями и должностными лицами проходили в атмосфере дружественного обмена между разумными людьми. Был, однако, разговор о приговоре к десятилетнему заключению. Лука признал некоторые из своих «ошибок» и определенные проявления «плохого поведения» в отношениях с отцом К. и с Легионом Марии; но он подчеркивал, что в то время не сознавал, что совершает «преступление». Судья сказал:

> Мы знаем, что допустили ошибки по отношению к тебе — то есть, в том, что касается твоего тела — но когда ты уйдешь, ты должен также признать, что и у тебя имеются недостатки, и ты не должен преувеличить то, что случилось здесь… Ты должен понять, что вначале нам трудно было полностью удерживать контроль над ситуацией в тюрьме — у нас было много плохих людей среди других заключенных — а теперь все избиения прекратились, это показывает, что наша реальная политика (60:) не столь уж плоха, как могло бы показаться, если принимать во внимание только то, что случилось с тобой в течение первого года.

Лука отреагировал, соглашаясь с тем, что он видел эти усовершенствования тюремной процедуры.

В ходе одной из этих бесед ему впервые сказали, что его должны выслать из Китая; официальное подтверждение поступило несколько минут спустя, когда его привели к другому судье и другому чиновнику, которые зачитали формальный приговор суда. Перечисленные в приговоре «преступления» свелись к трем: «военная информация» для отца К., его деятельность в Легионе Марии (оба содержались в его последнем признании) и «информация для империалистов», передававшаяся в письмах, написанных из Китая.

Лука испытывал смешанные чувства в связи с разрешением своего дела:

> Конечно, я ощутил некоторое облегчение — чувство, что теперь все это закончилось, — напряжение исчезло. Но в то же время я чувствовал, что решение суда не совсем меня удовлетворяет — я не хотел лишиться работы миссионера — и не видеть многих друзей — христиан, оставшихся там, — и не иметь с ними больше никакой связи… Я также чувствовал, что то, что я говорил вначале, было отвергнуто, — но что все судебное дело не было полностью ясным.

Освобождение и поиски

Эти смешанные чувства не покинули его и тогда, когда он сел на корабль, который доставил его из Китая в Гонконг. В пути у него возникали внезапные мимолетные предположения о том, что среди моряков должны быть коммунисты, которые сообщат о его поведении на

борту судна. Он также наблюдал и описал мне последовательность своих чувств относительно пережитого: в первый день — печаль из-за отъезда из Китая; во второй день — досада из-за «бесполезных страданий» в таком «дурацком и бессмысленном» приключении; на третий и четвертый день — ощущение, что католическая церковь совершала в Китае ошибки, которые должны быть исправлены; на пятый и шестой день — неясная меланхолия. Когда на седьмой день он высадился в Гонконге, репортеры процитировали его заявление, что его арест произошел из-за «недоразумения», — он тогда избегал какого бы то ни было сильного утверждения или осуждения.

Когда я увидел его несколько дней спустя, его параноидальное мышление исчезло, депрессия уменьшилась, и точка зрения уже не была (61:) нейтральной. Он вновь был преданным католическим священником, озабоченным проблемами своей церкви, о нем заботились, проявляли внимание и постоянно посещали религиозные коллеги. Больше всего он жалел о том, что для него невозможно было хранить верность церкви и Китаю одновременно:

> Покинуть тюрьму означало быть изгнанным — если бы можно было покинуть тюрьму, не подвергаясь высылке из страны, это было бы для меня лучше всего.

Ко времени второго интервью (всего два дня спустя после первого) дезориентация почти исчезла: он ясно говорил о «ложных обвинениях», выдвинутых против него, о своей убежденности в том, что с ним поступили «несправедливо». Но он не ограничился этим осуждением; наоборот, он занялся решительными поисками объяснения своего тяжелого испытания. Он искал — через размышления, разговоры со мной и свои записи, — почему коммунисты вели себя именно так, какие ошибки, возможно, способствовавшие подобному поведению, католическая церковь сделала в Китае, и как он, священник, прошедший через это тяжкое испытание, мог помочь своей церкви усовершенствоваться в будущем. Он рассказал мне о подробной реконструкции всего своего заключения, которую он начал еще на судне в основном для собственного использования; о специальных докладах, которые он подготовил для католических церковных властей; о статьях, написанных им для католических периодических изданий. Одна из этих статей касалась апологетики и опровергала коммунистическую точку зрения на религию. Еще одна статья была подробным рассказом о деятельности Легиона Марии в Китае.

> Когда я был в тюрьме, они заставили меня очень много писать об этом. Теперь я хотел написать об этом свободно и взглянуть на это по-доброму… Моя цель заключается в том, чтобы иметь документ, который люди могли бы изучать, чтобы видеть, не совершали ли мы ошибок, и как они могут быть исправлены… И показать, какие ложные обвинения выдвинули против нас коммунисты.

Остальное было более скромным украшательством, свойственным католической вере: он рассказывал, как молился деве Марии в момент мучительного испытания борьбой и избиением, в результате чего немедленно появились тюремные чиновники, которые остановили насилие; и о достижениях маленькой китайской девочки, сначала «непослушной, капризной» и «жестокой», которую Лука успешно обратил в активный католицизм, несмотря на начальные возражения ее родителей. Эта публичная деятельность настолько поглощала его внимание, что (62:) лишь во время третьей сессии со мной он начал сообщать какие-то подробности своего тюремного опыта.

Если он это делал, то обычно в самоуничижительной манере. Он говорил о своем «безволии», «малодушном поведении», неспособности подать надлежащий пример в качестве лидера китайской христианской молодежи. Не всегда ему удавалось найти утешение и в разговорах с коллегами-священниками в Гонконге: некоторые выражали изумление из-за того, что он сделал такое ложное признание, и он расценивал это как впечатление с их стороны, что он подвел церковь; другие воспринимали его как некоего героя, и от этого он чувствовал себя ничуть не лучше.

> Люди теперь говорят: «Вы удивительный человек. Вы так страдали — как мученик». Я испытываю неловкость и смущаюсь, когда они говорят это. Слишком многое мне следовало бы сделать лучше.

Мученичество было для него идеалом, которому, как он чувствовал, он не смог соответствовать, и он оценивал свое заключение как упущенную возможность.

> Я ощущал себя не слишком полезным, потому что у меня была недостаточно хорошая позиция — и потому что я сделал ложные признания. У меня было такое ощущение, будто я впустую потратил благоприятную возможность.

Он подвел итог своим чувствам на языке церкви:

> Я виновен во многих грехах, но не в тех, в которых меня обвиняют коммунисты; и я надеюсь искупить свои грехи.

И все-таки для него очень важно было снова жить в мире священников, монахинь и собратьев-христиан. Он был особенно доволен, когда его навещали молодые коллеги, бывшие студенты или молодые китайцы-христиане, которые говорили о том душевном подъеме, который им давало его руководство в прошлом.

По мере того, как он продолжал свои исследования, он оставался вдумчивым и умеренным в своих взглядах как на коммунистов, так и на собственную церковь, и всегда смягчал свои суждения. Относительно жестокого обращения с ним он сказал:

> Я думаю, что неверно добиваться преступными средствами такой обвинительной интерпретации моего поведения… Я чувствую, что они поступили со мной несправедливо… Конечно, лучше, что они признали свои ошибки — и позволили мне отказаться от ложного признания. Но даже когда они признают свои ошибки, они не доходят до сути вопроса о том, почему они делают ошибки. (63:)

Причинами этих коммунистических «ошибок», по его мнению, было следующее:

> Они предубеждены против католической церкви... Они слишком уверены в собственном суждении... Они не достаточно корректны в критике или наказании как собственных проступков, так и дурного поведения своих полуофициальных ассоциаций.

Он также кое за что хвалил китайский коммунистический режим; он признавал его достижения в строительстве и промышленности, на него произвело впечатление их плановое производство, и он считал, что многие из их понятий об экономике «логичны». И хотя он сам давно был критически настроен по отношению к националистическому режиму, который предшествовал коммунистам, недостатки этого режима, и особенно коррупция, стали для него более ясными: «Я лучше понимаю, почему так много людей в Китае были недовольны старым порядком».

Тем не менее, он полагал, что китайский народ платил тяжелую цену за свои достижения — в частности, в том, что касалось навязанного ему «великого напряжения» и ограничений в мышлении. Он думал, что коммунистам чрезвычайно плохо удавалось решать «вопрос о том, как позволить людям иметь собственные идеи, и особенно как осуществлять правосудие в судах». Он чувствовал, что некоторое улучшение имело место, но оно было недостаточным:

> Вначале они были полностью неправы, несправедливы; спустя три года они до некоторой степени изменились к лучшему, но не в такой степени, чтобы можно было сказать, что их образ действия является хорошим, оправданным, законным.

Отец Лука также обратил внимание и на определенную критику в адрес собственной церкви. Он особенно не одобрял с этических и практических позиций тех католических священников, которые дали себя втянуть в военные действия против китайских коммунистов: «Я думаю, что это не соответствует христианскому образу действий — и это бесполезно». Он утверждал, что всегда не одобрял подобные действия, но во время заключения его заставили почувствовать, что он «был снисходительным» к тем из своих друзей, которые следовали такой политике, и теперь его оппозиция была более твердой, решительной. Он был также настроен критически по отношению к иностранным священникам, которые жили в Китае слишком расточительно («Они забыли о духе бедности»), и еще основательнее критиковал неспособность церкви создать высокопоставленную китайскую иерархию и ее тенденцию держать на руководящих позициях в Китае иностранных священников. Он чувствовал что и (64:) коммунистам, и церкви следует исправить свои методы: первым следует признать и исправить свои ошибки и разработать «более справедливое отношение» к религии; и что последняя должна «видеть больше того неправильного, что было в наших позициях» и затем стремиться изменить их.

Во всем этом отец Лука придерживался разграничения между подверженными ошибкам

действиями индивидуальных священников и своими более существенными религиозными убеждениями:

> Когда критиковали священников, я знал, что многое было правильным, и я признавал это. Но относительно существования Бога — я был убежден в пустоте их аргументов, когда они говорили, что никакого Бога нет.

Если оставить его религиозные чувства в стороне, Лука чувствовал, что подвергся существенному личному изменению. Он обнаружил у себя большую готовность слушать мнения других, большее терпение и не так быстро стал «впадать в гнев». Он также думал, что он научился лучше выражать свои мысли и в значительной степени преодолел предыдущую склонность «испытывать нервозность из-за того, что не мог выразить то, что хотел сказать».

За тот месяц, что мы работали вместе, Лука проявлял периодические признаки беспокойства, «нервной диареи» и тревоги относительно будущего. Но они постепенно уменьшались, поскольку он становился все более и более сосредоточенным и успокоившимся в условиях гонконгского католического окружения. Его физическое состояние также улучшилось, хотя ему сказали, что он никогда не будет достаточно здоров для активной жизни приходского священника. Во всех отношениях он демонстрировал очевидное нежелание покинуть Гонконг; хотя это и не был собственно Китай, он обладал, по крайней мере, отчасти китайской атмосферой и позволял ему использовать китайский язык. Сначала он выражал это прямо: «Я сожалею о возможности того, что мне, вероятно, придется возвращаться в Европу». Но постепенно он начал признавать неизбежное, и когда наконец уехал, он смотрел вперед на будущую работу. Однако он также оглядывался назад на свою жизнь в Китае — и его настроением была печаль. (65:)

Глава 5. Психологические этапы

Существует базовое сходство в том, что пережили доктор Винсент и отец Лука в период коммунистического тюремного заключения. Хотя их содержали в отдельных тюрьмах, далеко удаленных от друг друга, и хотя они весьма по-разному реагировали на «исправление», оба подверглись одной и той же общей последовательности психологического давления. Эта последовательность была по существу той же самой, несмотря на тот факт, что эти люди очень отличались от друг друга, обладали различными личными и профессиональными стилями жизни. И эта модель «исправления мышления» была общей не только для этих двоих: её испытали на себе все двадцать пять граждан Запада, которых я интервьюировал.

Общая модель становится особенно важной при оценке историй, рассказанных мне этими западными жителями. Каждый пытался описывать, в большинстве случаев как можно точнее, детали испытания, из которого они только что вышли. Но сообщаемое каждым из них также неизбежно испытывало влияние той жизненной ситуации, в которой этот человек находился в момент своего рассказа, — его психологического перехода между двумя мирами, его личной борьбы за целостность и интеграцию, его чувств относительно оказывающих помощь и угрожающих коллег и незнакомцев в Гонконге, его взгляда на меня как на американца, врача, психиатра и человека. Все эти обстоятельства могли воздействовать на его описание и особенно на эмоциональный тон. Поэтому и в ходе интервью, и позже, изучая свои заметки, мне следовало выявить то, что было (66:) наиболее характерным и наиболее согласующимся, чтобы оценить эту информацию с позиции моего понимания людей, снабжающих меня ею, а затем собрать из кусочков сложный анализ самого процесса.

Смерть и возрождение

И доктор Винсент, и отец Лука приняли участие в мучительной драме смерти и возрождения. В каждом случае ясно дано было понять, что «реакционный шпион», попавший в тюрьму, должен погибнуть, и на его месте должен возникнуть «новый человек», возрожденный по коммунистическому шаблону. Действительно, доктор Винсент все еще использовал выражение: «Умереть и родиться заново», — слова, которые он не однажды слышал во время заклю-

чения.

Никто из этих людей не инициировал эту драму сам; в действительности, сначала оба ей сопротивлялись и пытались остаться за её пределами. Но их среда и окружение не позволяли никаких отступлений: они были принуждены участвовать, втягиваемые в воздействия вокруг них до тех пор, пока они сами не начали чувствовать потребность исповедоваться и перевоспитываться. *Это проникновение психологических воздействий данной среды во внутренние эмоции индивидуальной личности является, возможно, выдающимся психиатрическим фактом «исправления мышления».* Среда оказывает на заключенного непреодолимое давление, в то же самое время допуская лишь очень ограниченный набор альтернатив приспособления к нему. Во взаимодействии человека и среды имеет место последовательность шагов или действий (операций)[1] — комбинаций манипулирования и реагирования. Все эти шаги вращаются вокруг двух линий поведения и двух требований: колебания между грубым давлением и мягкостью (снисходительностью) и требований исповеди и перевоспитания. Физическое и эмоциональное давление вызывают символическую смерть; снисходительность и развертывающаяся исповедь являются мостом между смертью и возрождением; процесс перевоспитания, наряду с окончательной исповедью, создает переживание возрождения.

Смерть и возрождение, даже будучи символическими, затрагивают все существо человека, но особенно ту его часть, которая имеет отношение к привязанностям и верованиям, к ощущению существования в качестве конкретного человека, в то же самое время связанного с группами других людей и являющегося их частью — или другими словами, к чувству внутренней идентичности[2]. В самом общем смысле все, что случилось с этими заключенными, относится к этому предмету. Поскольку все отличаются друг от друга по своей идентичности, каждый заключенный пережил (67:) «исправление мышления» по-разному, и не каждый реагировал полностью на все эти шаги; в то же время, переживания имели такой размах, что в какой-то мере воздействовали на каждого заключенного, независимо от его предыстории и характера.

1. Штурм идентичности

С самого начала доктору Винсенту говорили, что он на самом деле не был доктором, что все, чем он себя считал, было просто личиной, под которой он скрывал то, чем был в действительности. И отцу Луке говорили то же самое, особенно относительно сферы, которая являлась для него наиболее драгоценной — его религии. Это утверждение поддерживалось всеми физическими и эмоциональными нападками первоначальной стадии заключения: дезориентирующие, но обвиняющие допросы; унижающие занятия «борьбой»; причиняющие боль и стесняющие оковы; и более непосредственная физическая жестокость. И доктор Винсент, и отец Лука начали утрачивать свои точки опоры относительно того, кто они и что, и в каких они отношениях с товарищами (собратьями). Каждый ощущал, что его чувство собственного «я» становится аморфным и бессильным и все более подпадает под контроль тех, кто намерен в будущем заново пересоздать это чувство. Каждый в какой-то момент был готов сказать все, что угодно тем, кто держал его в неволе (и *быть*) тем, кем они потребуют.

Каждого довели до состояния чего-то не полностью человеческого и все же не совсем животного, более уже не взрослого и, однако, не совсем ребенка; взрослый человек был поставлен в положение младенца или неразумного животного, беспомощного существа, управляемого большими и более сильными «взрослыми» или «инструкторами». Помещенный в эту регрессивную позицию, каждый чувствовал себя лишенным силы, власти и индивидуальности взрослого существования.

У обоих началась интенсивная борьба между взрослым человеком и сотворенным ребенком-животным, борьба против регресса и дегуманизации. Но каждая попытка со стороны заключенного подтвердить взрослую человеческую сущность и выразить собственную волю («Я — не шпион. Я — доктор»; или «Это, должно быть, ошибка. Я — священник, я говорю правду») рассматривалась как проявление сопротивления и «неискренности» и вызывала но-

вые угрозы и нападки.

Не с каждым заключенным обращались так сурово, как с доктором Винсентом и отцом Лукой, но каждый испытывал подобные внешние нападки, ведущие к некоей форме внутренней капитуляции — отказу от личной автономии. Эта атака на автономию и идентичность простиралась даже на сознание, чтобы люди начали существовать на уровне, (68:) который не был ни сном, ни бессонницей, а скорее промежуточным гипнотическим состоянием. В этом состоянии они не только с большей готовностью открывались влиянию, но были также восприимчивы к разрушительным и агрессивным импульсам, возникающим в них самих[3].

Этот подрыв идентичности и есть тот удар, посредством которого заключенный «умирает для мира», предпосылка для всего последующего.

2. Создание вины

Доктор Винсент и отец Лука обнаружили, что их единодушно осудила «безошибочная» среда. Послание о виновности, которую они получили, было как экзистенциальным (ты *являешься* виновным!), так и психологически требующим (ты должен научиться *чувствовать* себя виновным!). По мере того, как этот индивидуальный потенциал вины начал использоваться, оба человека не имели иного выбора, кроме как испытывать — сначала неосознанно, а затем сознательно — чувство (ощущение) греховности. Оба настолько прониклись атмосферой вины, что внешние обвинения в преступности слились с субъективными ощущениями греховности — ощущениями того, что что-то сделано неправильно. Чувство возмущения, которое в такой ситуации могло послужить источником силы, было недолговечным; оно постепенно уступило ощущению, что наказание является заслуженным, что следовало бы ожидать большего.

Создавая свои первоначальные ложные исповеди, доктор Винсент и отец Лука начинали признавать эту роль преступников. Постепенно внутри них был порожден голос, говоривший все громче: «Это моя греховность, а не их несправедливость заставляет меня страдать — хотя я еще не знаю полную меру своей вины».

В этот момент их вина была все еще рассеянной, неопределенной и все же глубоко проникающей совокупностью чувств, которую мы можем назвать беспричинным ощущением вины[4]. Другой заключенный ясно выразил это:

> Что они пробовали внушить нам, так это комплекс вины. Мой комплекс заключался в том, что я виновен. … Я — преступник — таково было мое ощущение днем и ночью.

3. Самопредательство

Серии доносов на друзей и коллег, которые потребовали от доктора Винсента и отца Луки, имела особое значение. Мало того, что измышление этих обвинений увеличивало их чувства вины и стыда, оно ставило их в положение ниспровергающих структуры собственных жизней. По существу, их заставили (69:) отречься от людей, организаций и стандартов поведения, сформировавших матрицу их предыдущего существования. Их заставили предать не столько друзей и коллег, сколько жизненно важную сердцевину самих себя.

Самопредательство расширялось путем принуждения «принимать помощь» и, в свою очередь, «помогать» другим. В рамках причудливой этики тюремной среды заключенный оказывается в положении нарушающего наиболее священные нормы личной этики и поведенческих стандартов, почти не осознавая этого. Степень нарушения повышается на самых ранних этапах этой игры через механизм совместного (коллективного) предательства, описываемого другим священником:

> Лидер камеры продолжал требовать информацию относительно деятельности католической церкви. Он хотел, чтобы я обвинил других, а я не хотел делать это. ... В камеру был помещен китайский священник, и он сказал мне: «Ты ничего не можешь с этим поделать. Ты должен сделать какие-то разоблачения. Тебе следует выступить с тем, что коммунисты и так уже знают о деятельности твоей церкви...». Гораздо позже меня поместили в другую камеру, чтобы вынудить признание у фран-

цузского священника. Он был упрямым и сидел в одиночном заключении несколько месяцев. Он был очень напуган и напоминал дикое животное. … Я заботился о нем, выстирал его одежду, помог ему успокоиться. Я посоветовал ему признаться в том, что они, возможно, уже знали.

Хотя существует постоянная напряженность между сдерживанием и предоставлением воли своим чувствам, некоторая доля самопредательства быстро начинает казаться путем к выживанию. Но чем большая часть «я» принуждается к предательству, тем сильнее соучастие с тюремщиками; именно таким образом они устанавливают контакт с любыми подобными тенденциями, уже существующими у самого заключенного — с сомнениями, антагонизмами и двойственными отношениями, которые каждый из нас скрывает под поверхностью своей лояльности. Эти узы предательства между заключенным и средой могут развиваться до момента, когда ему начинает казаться, что это все, что ему осталось; путь назад становится все более и более трудным.

4. Точка слома: тотальный конфликт и базальный страх

Вскоре отец Лука и доктор Винсент оказались в абсолютном тупике в отношениях с окружением. На каждого из них смотрели не только как на врага, но и как на человека, шагающего абсолютно не в ногу. Они отдавали себе отчет в болезненном несоответствии с инкриминируемыми истинами по поводу их прошлого, и все же в тот момент им было (70:) неясно, в чем эти «истины» заключались.

В то же самое время они были поражены неумолимостью среды. Правительство, будучи непогрешимым, уступать не собиралось; это «упрямый преступник» обязан был «измениться». Их ситуация была похожа на положение человека, внезапно изъятого из обычной рутины и помещенного в больницу для преступных безумцев, где его обвиняют в ужасающем, но неопределенном преступлении, в котором он, как ожидается, признается; где его притязание на невиновность рассматривается как признак болезни, как параноидальное заблуждение; и где все другие пациенты полностью посвятили себя задаче принудить его к признанию и «исцелению»[5]. Ощущение тотального коренного изменения похоже на состояние Алисы после падения в кроличью нору; но причудливость этого переживания ближе к ощущению героя Кафки.

Дилемма заключенного ведет его к состоянию антагонистического отчуждения. Он не полностью отдаляется от данной среды, потому что даже антагонизм — это форма контакта; но он полностью отрезан от необходимой помощи любящего общения и родственности (привязанности), без которых он не может выжить. И в то же самое время все возрастающее самопредательство, чувство вины и утрата идентичности — все соединяется, чтобы сделать его чуждым самому себе — или, по крайней мере, тому «я», которое он знал. Он может размышлять о будущем только с безнадежностью и страхом. Кажется, буквально и эмоционально, что нет никакого спасения от этого герметично-запечатанного антагонизма.

Поскольку атаки продолжаются и поскольку они направлены на внутренний мир, он начинает испытывать одну из наиболее примитивных и болезненных эмоций, известных человеку, — страх тотального и полного уничтожения (аннигиляции). Этот базальный страх[6] — рассматриваемый некоторыми в качестве унаследованного предшественника всех человеческих тревог — становится конечным фокусом всех тюремных давлений. Он питается всеми угрозами и обвинениями извне, а также всеми разрушительными эмоциями, поощряемыми изнутри. Страх усугубляется пугающим осознанием того, что данная среда, похоже, способна превратить его в реальность. Доктор Винсент не только боялся уничтожения; он действительно чувствовал себя *уничтожаемым*. Именно это подтверждение примитивного страха привело его к надежде на облегчение от быстрой смерти.

Это тот момент, когда ломается физическая и психическая интеграция. Некоторых заключенных сильная тревога и депрессия могут довести до суицидальной озабоченности и попыток самоубийства.

Они отвратительно ругали меня. У меня было такое чувство, что все были на меня злы и презирали меня. Я думал, почему они презирают меня? (71:) Что я сделал? … Я ел очень мало … Я отка-

зывался от еды и питья … Я чувствовал себя очень подавленным. Я чувствовал, что не имел никаких шансов… Это было до такой степени совершенно безнадежно. В течение шести недель я думал только о том, как бы убить себя.

Другие испытывают обман чувств и галлюцинации, обычно связываемые с психозом:

Я слышал допросы внизу и однажды услышал, как назвали мое имя. Я слушал, как китайца натаскивали, чтобы он давал показания о том, как я собирал информацию о движении войск… На следующий день я узнал голос своего китайского бухгалтера, которому говорили, что я сознался в том же самом, и поэтому его признание лучше согласуется с моим… Однажды я слышал, как охранники в дружеской беседе с немцем говорили, что утихомирят меня, заперев в клетку, которую обычно использовали гоминдановцы … Я чуть не свихнулся.

Такие признаки являются ясным свидетельством, что теряется способность справляться со своей средой. Вместе с тем, они представляют собой — как и любые психиатрические симптомы — защитные усилия, попытки со стороны человеческого организма отразить нечто воспринимаемое в качестве еще большей опасности: в данных случаях, предчувствие тотальной аннигиляции.

Многие из скоротечных галлюцинаций отца Луки представляли собой всего лишь подобную комбинацию упадка сил и восстановления нормального состояния. То, что он воображал (и верил), что консул посещал его тюрьму или что он вновь среди друзей-христиан, было свидетельством потери способности отличать реальное от нереального. Но, переживая этот обман чувств, содержание которого подкрепляло его фантазии о спасении, отец Лука упорно оставался верным собственной жизненной силе, одновременно отвращая базальный страх[7].

Ни один заключенный, каковы бы ни были его защиты, никогда полностью не преодолевал этот страх полного уничтожения. Он сохранялся у каждого в большей или меньшей степени весь период заключения, и в некоторых случаях в течение длительного времени после. Это было постоянное внутреннее напоминание об ужасном положении, с которым он вполне может снова столкнуться, если вызовет недовольство у своих тюремщиков.

К этому моменту непосредственные перспективы заключенного, по-видимому, должны заключаться в физической болезни, психозе или смерти. Если его смерть должна остаться символической, а психический ущерб следует удержать в развитии в рамках (72:) обратимой стадии, нужно обеспечить какую-то форму отчаянно необходимого облегчения.

5. Снисходительность и перспектива

Это облегчение достигается с помощью внезапной перемены в официальном отношении — введения в действие снисходительности. Неожиданное проявление доброты, обычно имеющее место только в момент достижения заключенным предела, взламывает тупик между ним и этой средой. Ему разрешают — и даже показывают, как это делается, — достичь некоторой степени гармонии с внешним миром.

«Снисходительность» не означает, что эта среда хоть в чем-то отказывается от своих требований или от своих стандартов реальности. Она просто снижает давление таким образом, чтобы заключенный сумел впитать принципы этой среды и приспособиться к ним. Когда доктор Винсент после двух месяцев заключения внезапно столкнулся с дружелюбием и уважением вместо цепей и борьбы, принуждение к исповеди не исчезло. Фактически, эффект снисходительности должен был поощрить его к еще большим усилиям в этом направлении. Он мог делать эти усилия, поскольку мягкость в отношении него сопровождалась указаниями (инструктированием); у него был шанс научиться и действовать так, как от него ожидали. Отцу Луке повезло меньше. Ему также после одного месяца дали передышку: сняли цепи и наручники и позволили поспать; но его опыт оказался необычным — мягкость не сопровождалась инструктированием. Он готов был подчиняться (его ложное признание, среди прочего, являлось глубоким выражением уступчивости); но он не сумел найти желательный подход. Поэтому в его случае был создан новый тупик, что и выразилось в грубом прекращении мягкого отношения к нему.

Выбор времени и обстановка для проявления снисходительности могут быть чрезвычайно

впечатляющими, как это было с другим священником.

> Было Рождество. Меня привели к судье. Впервые комната была полна солнечным светом. Отсутствовала охрана и секретари. Там были только добрые лица судей, предлагавших мне сигареты и чай. Это была скорее беседа, чем допрос. Моя мать не могла бы быть лучше и добрее, чем судья. Он сказал мне: «С тобой здесь действительно слишком плохо обращались. Возможно, ты не в силах переносить это. Как иностранец и священник, ты, вероятно, привык к хорошей пище и лучшим гигиеническим стандартам. Ну так признайся. Но сделай это по-настоящему хорошо, чтобы мы были удовлетворены. Тогда мы прекратим следствие и закроем твое дело». (73:)

В других случаях мягкость использовалась, чтобы поставить заключенного перед угрозой альтернативы «жизнь или смерть». Тогда она заключается в появлении нового «хорошего» следователя, который заменяет «плохого» или чередуется с ним:

> Инспектор говорил со мной злобно, и я упал духом. Вскоре после этого ко мне пришел более приятный инспектор. Он был взволнован — очень дружественно настроен по отношению ко мне — и спросил, нет ли у меня болезни сердца. … Он сказал: «У тебя слабое здоровье; тебе нужно помещение получше». Он снова навестил меня и сказал: «Нам надо сейчас же уладить твое дело. Правительство заинтересовано в тебе. Все, что тебе следует сделать — это изменить свое мнение. У тебя только два пути: один ведет к жизни, а другой — к смерти. Если ты предпочитаешь дорогу к жизни, ты должен выбрать наш путь. Ты должен исправить и перевоспитать себя». Я сказал: «Это звучит весьма неплохо». Я ощутил облегчение и сказал другим сокамерникам об этом. Они ответили: «Это хорошо. Пиши свою исповедь о том, какими неправильными были твои старые политические идеи и как ты готов изменить свое мнение — и затем тебя освободят».

Эта угроза также была очевидной в опыте другого заключенного, переведенного в больницу после попытки самоубийства:

> Сначала мне заявили, что я пытался убить себя из-за нечистой совести… Но доктор казался очень добрым… Затем ко мне пришел чиновник и сказал очень сочувственно: «Правительство не желает убивать тебя. Оно стремится преобразовать тебя. Мы вовсе не намерены тебя наказывать, мы только хотим перевоспитать тебя»… Это был первый проблеск надежды. Я наконец почувствовал, что выход есть. Я больше не ощущал себя таким безнадежно одиноким. Чиновник в самом деле проявил хоть какие-то человеческие качества[8].

Несомненным во всех этих примерах является колоссальное стимулирующее воздействие, которое снисходительность обеспечивает усилиям заключенного по «исправлению» самого себя. Теперь он может себе представить что-то помимо тотальной аннигиляции. Ему предложили отдых, доброту и мимолетное видение Земли Обетованной с обновленной идентичностью и принятием — даже со свободой; аннигиляция — это теперь то, чего он может избежать и фактически *должен* избежать любой ценой.

Психологическая декомпрессия данной среды предназначена склонить его на сторону лагеря «исправления», особенно той его части, которая работает над ним. Другими словами, у него появляется мотивация для оказания помощи чиновникам в достижении того, что они пытаются с ним сделать. Он становится, как и доктор Винсент, их благодарным партнером по собственному «исправлению». (74:)

6. Исповедальная мания[9]

Задолго до какого-либо намека на снисходительность отец Лука и доктор Винсент ощущали доминирующую идею среды: только те, кто сознаются, могут выжить. Действительно, всё в процессе грубых нападок и снисходительности — всё давление с целью добиться надлома и обещанное восстановление [хорошего]состояния — служили подкреплению этой мысли. В подобном климате у этих двух людей не было иного выбора, кроме как присоединиться к всеобщей мании исповедаться. Первым проявлением этого компульсивного влечения была начальная разработка ложных «преступлений». Даже когда заключенный отдавал себе отчет в том, что его признание «нелепое», — как это было с доктором Винсентом — он начал подчиняться требованию сознаться и вести себя так, *как будто* он в самом деле преступник. Это оказывалось еще более справедливым, а вина — более глубокой для тех, кто, подобно отцу Луке, дошел до того, что поверил в собственную ложь.

Подобные первые признания предваряют (хотя тюремные чиновники не обязательно пола-

гают их таковыми) главное проявление мании сознаваться — *тотальное* очищение души. И доктор Винсент, и отец Лука, когда их ложные признания были отвергнуты, обнаружили средство для достижения цели, заключавшееся просто в исповедании всего с особым акцентом на том, что могло бы считаться наиболее греховным. При этом они вышли за рамки простого розыгрыша преступной роли. Они начинали воспринимать в качестве действительных (законных) составляющих своего «я» двух базовых идентичностей [процесса] «исправления мышления».

Первая из них — идентичность кающегося грешника. Заключенный фактически говорит: «Я должен определить точное местонахождение этой порочной части своего «я», этого психического нарыва, и отсечь её от самого своего существа, чтобы от нее ничего не осталось и не нанесло мне больше вреда». Это ведет непосредственно ко второй идентичности — восприимчивого преступника, человека, который на любом уровне сознания не только начинает соглашаться с юридической и моральной оценкой себя со стороны данной среды, но также посвящает себя овладению верованиями, ценностями и идентичностями, официально считающимися желательными. Принятие этих двух идентичностей привело и доктора Винсента, и отца Луку к высказыванию идеи насчет того, что следует избавиться от старых мыслей и эмоций, чтобы создать место для новых. Именно это компульсивное влечение к разоблачению всего и вся обеспечивает преемственность между надломом и восстановлением, между исповедью и «исправлением».

Мания исповеди не статична; она постоянно набирает силу (75:) и вызывает растущее чувство покорности — как это описано другим священником:

> Через некоторое время хочется поговорить… они настаивают, так что ты чувствуешь, что должен что-то сказать. Стоит тебе только начать, и ты попался на обман: ты — на верхушке дерева и спускаешься вниз. … Если ты произносишь первое слово, всегда есть что-то еще: *«Lao shih»* — Нет, нет, будь хорошим мальчиком! Говори правду! — *«t'an pai»* — Сознайся! — постоянно повторяется каждые две минуты. Я чувствовал, что хочу сказать больше просто для того, чтобы заставить его заткнуться, он был таким настойчивым. … Это сделало меня слабым; это заставило меня желать сдаться.

Столь же важным является, как обнаружили и доктор Винсент, и отец Лука, «творческое» участие, которое проявляет каждый заключенный в процессе исповеди. Его внутренние фантазии всегда должны быть связаны с требованиями извне. Безусловно, эти фантазии кропотливо и избирательно создаются чиновниками и сокамерниками. Но они никогда полностью не отделяются от человека, порождающего их. Это означает, что значительная доля энергии, вложенная в исповедь, исходит непосредственно от самого заключенного. Его компульсивное стремление к исповеди подчиняет его задаче непрерывного вырезания [себя из себя] и заполнения вновь собственной внутренней пустоты — при активном надзоре и полном моральном руководстве со стороны его тюремщиков.

7. Канализирование вины

Как только мания исповеди вступает в действие, заключенный готов изучать более точную формулу — концептуальную структуру «исправления мышления» для выражения вины и раскаяния. Принимая «точку зрения народа», он канализирует лишенное конкретики чувство вины в параноидальную, псевдо-логическую систему. Его ощущение греховности, прежде неопределенное и беспричинное (нецелеустремленное), теперь вынуждено выполнять конкретную работу для «исправления». Он предпринимает этот шаг, как ясно описал Винсент, приучаясь видеть доказательства личной порочности и деструктивности в конкретных прошлых действиях. То, что было наиболее прозаическим или даже благородным, теперь должно рассматриваться как «преступное».

Такое новое истолкование событий, как бы абсурдно оно ни звучало, имеет серьезные последствия, потому что стимулирует непосредственно у самого заключенного силы, поддерживающие утверждения его среды. Он, как и любой другой, боролся с чувствами любопытства, враждебности и мстительности, не принятые демонстрировать публично, но он сохра-

нил их в памяти как часть собственного тайного мира. Теперь осознание этих (76:) чувств у себя и, особенно, сопровождающей их скрытности заставляют его чувствовать себя тем самым «шпионом», каковым его объявляют. Для него, при некотором рассмотрении, относительно легко связать этот образ себя как участника преступного сговора с прошлыми событиями. Действительно, когда он занимался случайными пересудами о приближающихся коммунистических армиях, какая-то его часть могла бы в самом деле надеяться, что эта информация дойдет до другой стороны и принесет ей пользу; и даже если это неправда, ему довольно просто вообразить, что все было именно так.

Поскольку «народная точка зрения» является предельным выражением пристрастности, её принятие также влечет за собой самые существенные негативные убеждения. Заключенный участвует в осуждении самого себя не столько за то, что он *сделал,* сколько за то, чем он *был:* как гражданин Запада — и вследствие этого «империалист» — он виновен. Для него это и есть реальный смысл «народной точки зрения», и то, как эта «точка зрения» использует новости, информацию и интеллект, — всего лишь метод претворения в жизнь ее пристрастности.

Чем больше заключенный подчиняется этим черно-белым суждениям, тем больше он отказывается от всего, что подсказывают проницательность или компетентность, — как описывает другой миссионер:

> Сначала я всегда проводил различие: что касается моей совести, то это не грех, но с их точки зрения это является преступлением. Я знал, что решение суда будет основываться на их точке зрения… Одно и то же действие рассматривалось мной и ими с совершенно несходных этических позиций — рассматривалось через разные окна. Они смотрели извне внутрь, я — изнутри наружу… Они говорили, что правительство непогрешимо, поэтому то, что оно обнаружило, не может быть неверным. Это ставит меня в плохое положение. Я сказал: «Я допускаю, что правительство непогрешимо». Они восприняли мои слова как язвительную насмешку… Позже я просил правительство о снисходительном приговоре. Я не мог утверждать, что они были несправедливы, поскольку стоял на их точке зрения.

Когда заключенный принимает эту «более высокую» групповую мораль, ее наиболее суровые суждения начинают работать сообща с наиболее тиранническими частями его собственной совести; через это соединение сил он превращается из человека, просто чувствующего себя виновным, в того, кто чувствует себя виновным именно в тех действиях, которые данная среда считает преступными.

8. Перевоспитание: логическое изнасилование

Хотя перевоспитание отца Луки и доктора Винсента, в общем смысле, началось с момента заключения в тюрьму, его формальное (77:) начало совпало с особым упором на групповые занятия *(hsüeh hsi)* сразу после введения режима снисходительности. Оба обнаружили, что значение имела не коммунистическая доктрина сама по себе, а, скорее, использование этой доктрины и ее способов аргументации для расширения их саморазоблачения (самодискредитации).

Теперь недостаточно было сознавать вину, чувствовать себя виновным или даже официально признаваться в конкретных преступных действиях. Заключенный должен был распространить самоосуждение на все аспекты своего бытия и учиться рассматривать свою жизнь как ряд позорных и злонамеренных действий — позорных и злонамеренных не только в их возможной оппозиции коммунизму, но и потому, что они оскверняли его собственные заветные идеалы.

В случае с отцом Лукой это осквернение идентичности приняло форму уверения его в том, что он и его коллеги-миссионеры были «нехристианами» в их поведении в Китае. Такого рода унижение личного достоинства применялось как к священникам, так и к мирянам. Это иллюстрирует следующий обмен репликами между другим священником и его тюремным инструктором:

> Инструктор: «Ты веришь, что человек должен служить другим?»

Священник: «Да, конечно».

Инструктор: «Ты знаком с библейским высказыванием: «Я пришел на землю служить, а не принимать услужение других»?»

Священник: «Да, это — мое кредо священника».

Инструктор: «У тебя в миссии был слуга?»

Священник: «Да, был».

Инструктор: «Кто убирал твою постель утром и подметал пол?»

Священник: «Это делал мой слуга»

Инструктор: «Ты жил не в полном соответствии со своей доктриной, не так ли, отец?»

Этот процесс логического изнасилования тот же самый священник объяснил посредством марксистской терминологии и с немалой долей психологического понимания:

> Они полагают, что у каждого человека имеется тезис — его позитивный элемент: работа или убеждения; и антитезис — его слабость, которая действует против всего этого. Тезисом в моем случае были католицизм и моя работа миссионера. Моим антитезисом было все, что работало против этого из-за моих персональных недостатков. Коммунисты попытались ослабить мой тезис и поощряли развитие антитезиса. Усиливая антитезис и ослабляя тезис, они стремятся заменить тезис антитезисом в качестве доминирующей силы в этом индивидууме.

Антитезис, о котором говорит священник, — это его негативная идентичность[10], то есть та его часть, относительно которой его постоянно предупреждали: (78:) он никогда не должен стать таким. Негативная идентичность священника, вероятно, включает такие элементы, как эгоист, грешник, гордец, лицемер и неосторожный человек. По мере того как «исправители» способствуют расширению и буйному росту негативной идентичности заключенного, тот проявляет готовность подвергать сомнению более позитивный «Я-образ» (прилежный священник, заботливый целитель, терпимый учитель), который ранее рассматривал как свою истинную идентичность. Он обнаруживает, что все большая часть самого себя впадает в немилость в его собственных глазах.

На данной стадии этот заключенный сталкивается лицом к лицу с наиболее опасной частью «исправления мышления». Он переживает вину и стыд гораздо более глубокие и намного серьезнее угрожающие его внутренней целостности, чем все то, что он испытал в связи с предыдущими психологическими шагами. Его вовлекают в конфронтацию со своими человеческими ограничениями, с контрастом между тем, чем он является, и тем, каким ему следовало бы быть. Его эмоцию можно называть истинной или подлинной виной, или истинным стыдом — или экзистенциальной виной[11], — чтобы отличить от менее глубоких и более комплексных форм внутреннего опыта. Он испытывает саморазоблачение, которое находится на грани вины и стыда. Атака ведется против глубочайшего смысла всей его жизни, этики его взаимоотношений с человечеством. Односторонняя эксплуатация экзистенциальной вины — козырная карта «исправления мышления» и, возможно, его наиболее важный источник эмоционального влияния на участников этого «исправления». Средоточием ее являются проблемы, наиболее решающие для исхода «исправления мышления».

Почему этот процесс называется *логическим* изнасилованием? Конечно, нелогично так унижать личность человека, если только этот человек не рассматривает подобное принижение как малую, но необходимую часть большей системы событий. И как раз такого рода систематическим логическим обоснованием снабжают [заключенных] коммунисты через свою идеологию. Противоречия и злодеяния заключенного связываются с историческими силами, политическими событиями и экономическими тенденциями. Таким образом, признание им своей негативной идентичности и изучение коммунистической доктрины становятся неразделимыми, одно полностью зависит от другого. Перегруппировка утверждения и отрицания в рамках данной идентичности требует бесконечного повторения, постоянного приложения собственного «я» к доктрине, — и, действительно, именно в этом состоит сущность «перевоспитания». Заключенный, подобно человеку, проходящему курс специального психологического лечения, должен анализировать причины своих пороков, прорабатывать ощущения

досады и раздражения (или «мыслительные проблемы») до тех пор, пока он не начнет думать и чувствовать на языке доктринальных истин, к которым сведена вся жизнь. В этом процессе он может действовать под руководством (79:) особого «инструктора» (его иногда называют «аналитиком» или «аналитиком конкретного случая»), которому специальную поручено заниматься его делом, сохранять все личные записи и проводить множество индивидуальных интервью с данным заключенным. Сильные и слабые психологические стороны заключенного становятся известными его персональному инструктору, а затем и другим должностным лицам, и эффективно используются в этом подрывном процессе.

То, что мы до сих пор говорили о «перевоспитании», едва ли заслуживает такого названия: мы говорили скорее о ломке, чем о переделке. В реальности, переделка также идет полным ходом. Даже на более ранних стадиях атаки на идентичность и мании исповедания заключенный переживает взбадривающие состояния восстановления (реституции). Построение негативной идентичности, наряду с растущим признанием коммунистической доктрины, обеспечивают возникновение первых контуров чего-то нового. Он продолжает, в течение всех этих лет заключения, громко твердить о собственной кончине; но по мере того, как движется его перевоспитание, он сначала обнаруживает себя провозглашающим, а затем и ощущающим в себе возникновение заново вылепленной идентичности. Его чувство наготы и уязвимости питает рост «нового человека».

9. Прогресс и гармония

В случае дальнейшего развития новое «я» заключенного требует эмоциональной подпитки. Эту подпитку поставляет достигнутое заключенным ощущение гармонии с переставшей быть чуждой средой. Гармония — это отчасти вопрос постепенной адаптации, как ясно дали понять доктор Винсент и отец Лука. Адаптация, в свою очередь, зависит от прогресса в «исправлении»; и только тогда, когда этот прогресс демонстрируется, заключенный начинает получать признание и принятие, которые так драгоценны в подобной среде.

Затем, как описывал доктор Винсент, заключенный может испытывать глубокое удовлетворение от решения всех проблем; от групповых дружеских отношений в жизни, работе и переживаниях; от передачи себя во власть всемогущей силы и превращения в часть этой силы; от самораскрытия в катарсисе личного признания; от ощущения себя на стороне моральной справедливости великого крестового похода массового искупления.

К концу заключения доктор Винсент и отец Лука жили вполне удобно. Достаточно серьезным оказалось усовершенствование их физической среды; атмосфера откровенности и понимания с полуслова была (80:) возбуждающей. Оба восстановили статус человеческих существ. Разговоры с судьями были честными встречами людей, понимающих друг друга и считающихся с чувствами друг друга. Действительно, отец Лука чувствовал себя достаточно свободно, чтобы высказывать сомнения и критику; и хотя он делал это частично по тактическим соображениям, в то же время он принимал терапевтическую помощь от своих тюремщиков.

Чтобы оценить эмоциональную привлекательность гармонии, следует — что и делает неизменно заключенный — сопоставить её с базальным страхом и отчуждением более ранних стадий заключения. Вместо антагонизма и полного конфликта он чувствует соответствие со средой, которая его ценит. Идентифицированному в качестве «прогрессивного», ему разрешают (и он ухватывается за это) более прямую форму самовыражения. Безусловно, он до сих пор еще частично актер; но спектакль и жизнь все больше сближаются, и он играет вовсе не в той степени, как он думает. По мере того, как он достигает большей близости в общении со своими «исправителями», весь его опыт оборачивается гораздо более сильным ощущением реальности. Чиновники, в свою очередь, показывают начальную готовность принимать заключенного таким, каков он есть — ни в коем случае не совершенного в «исправлении», но, по крайней мере, более подлинного в своем частичном «исправлении».

10. Заключительная исповедь: подведение итогов

В этой атмосфере гармонии и реальности заключенный готов прийти к заключительному заявлению о том, чем он является и чем был. Эта исповедь, конечно, прошла долгий путь развития, но она, скорее всего, примет свою окончательную форму только после того, как автор достигнет достаточного «прогресса», чтобы создать «правильную» версию и поверить в неё.

В случае с отцом Лукой, — который является особенно наглядным (показательным) в отношении процесса «исповедания» в целом, — два коротких абзаца заключительного покаяния кажутся почти разочаровывающими после миллионов самообличительных слов, которые он уже излил. Все же это самое краткое из покаяний было как символом, так и итогом всего произошедшего ранее. Для чиновников это было *конкретное* раскаяние, заявление для отчета. Для отца Луки это была последняя из тяжелого ряда «покаянных» идентичностей. Чтобы понять это, нам следует рассмотреть последовательность его покаянных реакций и его экзистенциальных неотъемлемых черт (вовлеченностей), поскольку любое признание, истинное или ложное, содержит интерпретацию настоящего и прошлого отношения к миру.

Первым заявлением Луки о раскаянии (настолько неприемлемым в качестве покаяния, что его лучше было бы называть пред-исповедальным заявлением) было его (81:) демонстративное неповиновение. Утверждая, что его арест был либо ошибкой, либо последствием его веры, он честно держался за идентичность священника. Но по мере того, как он начал все более отказываться от этой части себя и принялся блуждать в лабиринте собственных ложных признаний вины, он приобрел две дополнительные идентичности: тайного заговорщика и «романиста», или творческого «фантазера». Его вера в собственную ложь служила как показателем степени, до которой распалась его идентичность, так и силы этого образа созданного внутри него заговорщического «я». Когда он согласился рассказывать о своих коллегах по духовному сану и подробно сообщать о католических группах, то стал принимать на себя навязанную ему личность предателя, и особенно предателя самого себя. Затем, когда от «романа» отказались, и он начал впервые каяться *во всем* — выкладывать «исправителям» все, что приходило ему в голову, — он, сам о том не подозревая, превратился в просителя, добивающегося одобрения. Вслед за этим, организуя конкретные пункты [покаяния] удовлетворительно самоизобличающим образом, он одновременно был и кающимся грешником (он мог быть кающимся, потому что лучше знал, каковы были его грехи), и относительно продвинутым исповедующимся (тем, кто изучил методы своей среды). В двух абзацах заключительного признания вины, — где он упоминает о «шпионской» связи с другим священником и о своей «незаконной» церковной деятельности, — он принял (хотя едва ли полностью) финальную идентичность «закоренелого» преступника.

«Исправители», таким образом, закончили именно тем, с чего начали. С самого начала они приклеили Луке ярлык преступника; и именно эти два «преступления» явно были ими первоначально выбраны в качестве тех, которые ему предстояло «осознать». Зачем же они доставляли всем такую массу хлопот?

Они делали так, потому что признание вины — в такой же степени часть перевоспитания, как перевоспитание — часть покаяния. Чиновники требовали, чтобы их обвинения превратились в *само*обвинения заключенного и чтобы признание делалось с внутренней убежденностью. Они требовали, чтобы он предстал в том преступном образе, который они для него создали, — и причины подобных требований, как мы позже выясним, ни в коем случае не являются полностью рациональными.

Последовательность покаяния отца Луки не была ни уникальной, ни случайной; эта последовательность была по существу той же самой для доктора Винсента и почти для всех других заключенных. Первой идет проба на скрупулезность, затем «фантастическая исповедь», затем возвращение к (82:) реальным событиям с деформированной картиной и, наконец, краткое изложение признанных «преступлений». Поскольку вызревание «фантастического признания вины» обычно имеет место в первые несколько дней или недель (у отца Лу-

ки это заняло исключительно длительный период), главная тенденция заключается в сдвиге от воображаемых (мнимых) событий к чему-то конкретному. Хотя фантазия и ложь ни в коем случае не устраняются, этот сдвиг создает у заключенного ощущение, что он движется в направлении истины. Его покаяние превращается из неконтролируемой мифической (или кошмарной) галлюцинации в более ответственное переистолкование собственной жизни. Таким образом, он оказывается более «втянутым» в процесс «покаяния», более тесно связанным собственными словами. В то же время, эффект «фантастического признания вины» не совсем для него утрачен: он способен сохранять относящееся к нему чувство вины, как будто действительно совершил то, что описал.

Хотя каждый шаг в признании — результат изменений в силе и тоне данного средового давления, заключенный переживает многие из своих реакций как личные открытия. И Лука, и Винсент, совершая переход от лжи к преувеличению, думали, что натолкнулись на полезную и остроумную методику; только позже каждый из них осознал, что манипулирование судей сделало эту реакцию неизбежной. Каждый шаг в признании вины, следовательно, является средством адаптации; и он также становится компромиссом и для заключенного, и для «исправителя»: первый хочет сказать меньше, а они требуют больше.

В этой последовательности «покаяния» существует немалая доля структурирования и планирования со стороны тюремных чиновников. Но их могут дезориентировать (они могут сами стать жертвами) собственные побуждения и заразительные параноидальные настроения данной среды; их дезориентация по поводу того, что является истинным, а что — ложным, — настолько явное в их обращении с отцом Лукой, — может усилить это общее эмоциональное смятение.

Эта «исповедь», таким образом, объединяет в одно целое требование и повиновение, отформованную креативность, адаптацию, компромисс, проработку и весьма значительную потерю ориентации во всех отношениях. Ее окончательная версия — это направляемое «исправителями» субъективное восприятие заключенным послания данной среды, но она также включает и собственную обвинительную переоценку этим человеком своих прошлых действий. Ее истоки, покоящиеся на реальных событиях, «логика» искажений и привкус документальности могут сделать эту версию весьма правдоподобной — как для внешнего мира, так и для ее создателя.

11. Возрождение

Как раз перед освобождением доктор Винсент вновь стал врачом и преподавателем, и в то же самое время — (83:) продвинутым и сочувствующим учащимся в области китайского коммунизма. В конце [процесса] «исправители» дали понять, что ему следует объединить эти два аспекта самого себя. От него ожидали, что он привнесет научные и технические особенности своей профессии в изучение коммунизма и обогатится «прогрессивным» подходом (педагогическими стереотипами, приспособленными к потребностям «народа») к преподаванию медицины.

Тот же самый принцип применялся к отцу Луке. К концу заключения его все более признавали как священника с правом придерживаться религиозных взглядов, даже если чиновники не зайдут настолько далеко, чтобы позволить ему практиковать религию — вражескую идеологию — в тюрьме. Одновременно он достиг стадии максимального участия в коммунистическом движении. Это сочетание лучше всего символизируется его принятием роли «исправителя», когда он работал с китайским католическим священником, чтобы довести его до покаяния. Иностранный европейский миссионер, помогавший обучать китайских коллег, вновь взял на себя роль духовного наставника, но на сей раз при навязанном покровительстве китайского коммунистического движения, которое теперь перехитрило их обоих.

Они не перестали быть священником или врачом; скорее, каждый стал священником или врачом, сочувствующим китайскому коммунизму, или, по крайней мере, находящимся с ним в рабочих отношениях. Хотя многое в их прежних идентичностях было осквернено во время

заключения, они претерпели только временную, контролируемую и частичную «смерть». Если из тюрьмы предстоит выйти чему-то похожему на целостного человека, значительная часть прежнего «я» заключенного должна возродиться. Однако это возрождение можно допустить лишь тогда, когда навязанные элементы «исправления мышления» окажутся достаточно сильными, чтобы доминировать над новой комбинацией. Ибо только в этом слиянии идентичностей — в соединении порочного преступника, кающегося грешника, ученика коммунистической доктрины и того человека, которого изначально заключили в тюрьму, — и заключается рождение заново. Предвещаемое всеми изменениями идентичности, вызванными предыдущими шагами, это слияние, вероятно, произойдет только после длительного перевоспитания. А так как даже тюремные идентичности должны быть вырезаны из собственных эмоций заключенного (хотя и мощным ножом), второе рождение означает основательную модификацию, но не тотальную замену прежнего «я».

Именно модификация достаточно сильна, как в случае с доктором Винсентом, чтобы породить глубокое изменение во взгляде заключенного на мир и в его личных отношениях к миру. Он дает иное толкование своим мыслям и поведению, меняет ценности, перекодирует свое ощущение (84:) реальности[12]. Коммунистический мир, прежде считавшийся агрессивным и тоталитарным, теперь рассматривается как миролюбивый и демократический. Он отождествляет себя со своими тюремщиками и счастлив в своей вере.

12. Освобождение: переходный период и неопределенность

В этот момент заключенный готов к освобождению, хотя фактический выбор времени освобождения западного гражданина определялся больше международными политическими соображениями, чем прогрессом в его «исправлении». В недавних случаях публичное судебное разбирательство, изобилующее государственными обвинителями и адвокатами, придало официальный статус и признанию подсудимого виновным, и возрождению. Перед аудиторией внешнего мира заключенный еще раз признает свои преступления и высказывает новую точку зрения, в то время как адвокат обращается с просьбой о дополнительном «снисхождении». Чаще же заключенный просто читает обвинительный акт и приговор, находясь по-прежнему в тюрьме, как это случилось с Винсентом и Лукой. В редких случаях западного гражданина приговаривают к дополнительным работам в другой обстановке (рассматриваемой в качестве подлинной тюрьмы), где он подвергается «перевоспитании трудом», процедуре, создающей гораздо меньшую эмоциональную вовлеченность. Независимо от того, вынесли им приговор публично или конфиденциально, подавляющее большинство заключенных западных граждан были немедленно удалены из Китая.

Но освобождение и изгнание, как, в частности, обнаружил Винсент, не кладут конец неприятностям. Вместо этого они выталкивают гражданина Запада в среду, которая немедленно подвергает сомнению все, что так старательно создавалось за годы заключения; и ввергают в новый кризис идентичности, столь же серьезный, как и пережитый в период лишения свободы. Хотя этот кризис происходит за пределами среды «исправления мышления», его следует расценивать как заключительный «шаг» в «исправлении»; его нельзя отделять от того, что произошло ранее. Именно наличие этого кризиса идентичности, следующего за освобождением, фактически у всех моих западных субъектов исследования во время наших интервью позволило им так ярко описать конфликты идентичностей в процессе «исправления мышления».

Прибыв в Гонконг, доктор Винсент обнаружил, что то, чем он стал в тюрьме, абсолютно бесполезно в новой среде. Наедине со своими эмоциями, он оказался в подавляюще затруднительном положении: он достаточно усвоил тюремную среду, чтобы чувствовать серьезное недоверие к некоммунистическому миру, но был также довольно-таки восприимчив к фактам вокруг себя, чтобы быть крайне подозрительным и в отношении коммунистической точки зрения. (85:) Уверенность, которую он познал в последний период заключения, внезапно исчезла, а его идентичность была поколеблена до основ. Следует ли ему по-прежнему оста-

ваться «коммунистическим врачом» своего второго рождения и искать работу через какую-нибудь европейскую компартию или он должен вернуться к внештатной медицинской работе в слаборазвитых странах? В своей личной заброшенности (неопределенности) он был неспособен чувствовать себя «в безопасности» (или целостным) ни в том, ни в другом мире; вместо этого он чувствовал себя обманутым обоими мирами.

Он ностальгически устремлялся к относительно простому, упорядоченному и полному смысла тюремному опыту, теперь превозносимому в его памяти. Он смог избавиться от этого сильного желания, только когда оказался способным доверять новой среде; это доверие, в свою очередь, зависело от способности доверять себе. Он вновь подвергся болезненному изменению идентичности, охватывающему то, чем он был прежде, чем он стал в тюрьме и чем он был в процессе становления после освобождения.

Отец Лука пережил подобный кризис, несколько смягченный тем, что он немедленно оказался в материнских объятиях католической церкви. Он отчетливо осознавал, что все еще был преданным католическим священником (хотя ему было нелегко отказаться от того, что он — «китайский» католический священник). Но у него в памяти хранились глубокие сомнения относительно собственной чистоты (честности) и особенно относительно этики работы миссионера. Унижение достоинства затронуло в нем глубокие струны и возбудило сильную тревогу. Его проблема заключалась не в том, оставаться ли ему католическим священником — он не мог представить себе другой альтернативы, — а скорее в восстановлении уважения к духовной жизни миссионера, которой он себя посвятил.

Доктор Винсент и отец Лука не были одиноки в этих конфликтах; сразу после освобождения все заключенные переживали основательные усилия в борьбе за свою сохранность, способность доверять и стремление к цельности. Никто не избежал личного кризиса этого переходного периода, как он не мог избежать участия в других шагах; но кризис у каждого человека был его собственным. (86:)

Глава 6. Варианты реакций: явно дезориентированные

Обсуждая в Главе 5 двенадцать психологических шагов тюремного «исправления мышления», я подчеркивал сходство эмоциональных реакций подвергавшихся ему людей. Это сходство вызвано как последовательным давлением, так и универсальными человеческими свойствами. В этой главе я сосредоточу внимание на не менее важных индивидуальных вариациях, которые мне удалось изучить. Каждый субъект в ходе и срезу же после «исправления» демонстрировал собственную специфическую комбинацию эмоций и верований, свою особенную модель сильных сторон и уязвимости. Качество этих личных реакций в большой степени зависит от черт характера человека, который оказался в заключении, от конфигураций эмоций и индивидуальных идентичностей (особенностей) (identities), развившихся у него в течение всей его предшествующей жизни.

Поскольку не существует двух одинаковых людей, можно обрисовать столько типов реакции, сколько субъектов мы проинтервьюировали. Однако удобнее различать три основные категории, основываясь на верованиях, высказываемых этими людьми, и на эмоциях, которые лежали в основе этих верований в момент наших с ними бесед. Из этих категорий — *явно дезориентированные*, *явные новообращенные («исправившиеся»)* и *явные сопротивленцы* (*неподдавшиеся*) — каждая описывает определенный (в общих чертах) стиль реагирования, характерный как для времени заключения, так и для периода после освобождения. Несмотря на (87) связанные с этим сложности и неизбежное частичное совпадение, три данные категории дают нам более глубокое, основательное понимание как внутреннего воздействия «исправления мышления», так и связи этого влияния с уже существующими паттернами поведения.

Доктор Винсент и отец Лука, какими бы различными ни были их реакции, демонстрируют первую и наиболее частую разновидность реагирования. Оба были дезориентированы (confused) и сказали об этом. Каждый из них признал, что на него подействовала какая-то часть коммунистической проповеди, и каждый ощутил потребность заново обдумать следующие

проблемы: кем он был и во что верил. Это сочетание признаваемой дезориентации и сознательного поиска было характерно для пятнадцати из двадцати пяти жителей Запада.

Хотя я много рассказывал о докторе Винсенте и отце Луке, я очень мало касался конкретного человека, который стоял за конкретной реакцией, или о ребенке и юноше, стоящих за этим человеком. Нижеследующее изучение их жизненных паттернов до заключения делает очевидным то, что научены ожидать психиатры и психологи, — что у каждого человека есть скрытая история борьбы и конфликтов, независимо от того, являются ли эти люди пациентами или «нормальными» субъектами исследования.

Доктор Чарльз Винсент: мистический целитель

Рожденный и воспитанный в южной Франции в принадлежащей к среднему классу набожной семье (его отец был художником, который ограничил свое творчество католическим религиозным искусством), Чарльз Винсент с самых юных лет начал выражать антагонистическое стремление порвать с теми, кто его окружал:

> Мой отец смотрел на меня как на буйного, неконтролируемого, сумасбродного ребенка… Он все время говорил мне, что между нами нет никакого родства… Мы жили в одном доме, но порознь… Ему не удалось овладеть моей душой… Я по любому поводу думал — ты ошибаешься, а я прав.

Чарльз всегда стремился бежать из домашнего заточения: «Мне не нравилось спать в постели. Я хотел спать на дереве». Он вспоминает, как отец однажды приковал его к дому, но это было бесполезно. «Мне удалось сбежать, и я был счастлив».

Его отец решил, что наилучшим лекарством будет строгое закрытое учебное заведение. Чарльз в возрасте от десяти до семнадцати лет посещал четыре такие школы, большинство которых управлялись католиками. В каждом случае он достаточно хорошо учился, но не признавал никаких правил и держался эмоционально замкнуто (отчужденно). (88:)

> Мне было трудно… Мой темперамент заставлял меня восставать против всех, держал меня в напряжении без каких-либо внешних проявлений… Меня не интересовали люди вокруг, понимаете — только мой собственный образ действий — только желание быть в стороне, потому что я полагал, что так смогу быть более независимым — установив дистанцию между собой и теми людьми, которые могли повлиять на мой образ жизни.

Винсент (с определенной гордостью) вспоминает, как школьные руководители жаловались его отцу: «Ваш сын пробыл здесь четыре года, а мы его так и не узнали». Через какое-то время его обычно исключали.

Но во всех этих столкновениях и конфликтах глубоко в душе он чувствовал, что это он был плохим, испорченным и виноватым и что они — его отец и другие взыскательные, строгие, требовательные авторитеты, — оправданно наказывали его и стремились перевоспитать.

> Я никогда не боролся с отцом. Он был хорошим человеком. Он дал мне профессию. Если он поступал со мной сурово, я думаю, он был прав… Я чувствовал: «Мой отец — это мой отец, и я не могу идти против него». Виноват был мой характер, но я не мог исправиться сам.

Эта модель сохранялась у него весь подростковый период, причем отец оставался его главным антагонистом. Его мать явно также была на стороне авторитета, но уклончивость Винсента в её отношении наводит на мысль, что то, что их объединяло, было или слишком интимным, или слишком мучительным, чтобы это было легко вспоминать или открывать.

В возрасте девятнадцати лет его искаженные эмоциональные паттерны достигли странной кульминации в первом столкновении с любовью. Испытывая влюбленность в четырнадцатилетнюю девочку, он решил, что «она *должна* в меня влюбиться», но он не только не стал заигрывать осязаемо, но и ни слова не сказал о своих чувствах. Вместо этого он изучил книгу по анатомии, чтобы выяснить, в какое место на своем теле может выстрелить, не причинив необратимого ущерба, взял пистолет отца и пустил пулю себе в плечо. Рассказывая мне об этом, он показал шрам. Перед тем, как выстрелить в себя, он послал девушке записку из одного предложения, сообщая, что собирается сделать, и закончив фразой: «только ты обрываешь мою юность». Он сказал мне, что сделал все это, «потому что я хотел, чтобы эта девушка знала, что я любил её — чтобы это её тронуло». Винсент два месяца лечился в больнице; а

этот инцидент, похоже, больше повлиял на его родителей, чем на девушку: «Отец сказал, что это было неожиданностью для него, для матери, для всех». Он смотрел на свои поступки как на необходимость, единственно возможный образ действия для человека с его характером: (89:)

> Я осознавал, что был дураком, но я должен был испытать все на своем опыте. Если бы кто-то сказал: «Ты дурак», я никогда бы не согласился. Я был уверен, что именно так она должна меня полюбить… На этом примере вы можете понять, как прямо я шел к своей цели через личный опыт. Мне никогда не приходило в голову коснуться этой девушки — чтобы дать ей понять, что она меня интересует. Но, как видите, только через самого себя я это сделал. Я сам себе хозяин и могу делать с собой, что захочу.

Этим поступком Винсент разыгрывал свои конфликты на многих уровнях: он сводил счеты с отцом и матерью, со всеми другими авторитетами, которых он «удивил», он использовал деструктивность (фактически саморазрушение) вместо любви или привязанности; и через этот акт самонаказания искупал свою вину. Но самое примечательное здесь — потребность переживать — и управлять (манипулировать) — всеми мыслями, чувствами и действиями через посредство собственного тела. Подобный крайний нарциссизм и такое эксцентрично символическое поведение обычно обнаруживаются только у людей, которые настолько оторваны от других человеческих существ, что их считают психотиками (психически больными). Разумеется, логично было бы ожидать, что такой юнец станет объектом для психиатров, если не бездельником или преступником. Конечно, его крайняя сосредоточенность на себе, его неуважение ко всем социальным правилам и его деструктивное поведение по отношению к самому себе и другим людям не казались многообещающими для того, чтобы он мог занять какое-то место или принять на себя какие бы то ни было обязанности в любом обществе.

На стадии позднего подросткового возраста Винсент пережил кризис, ускоренный конфликтом между его замкнутой, асоциальной манерой оставаться «хозяином» собственного «нутра» и внезапной тягой к близости с другим человеком. В этом возрасте у каждого бывает какая-то форма кризиса идентичности[1] — стремления достичь направленности, находясь в подвешенном состоянии между ребенком прошлого и взрослым будущего, — но у Чарльза Винсента он достиг опасно патологических пропорций.

Все же решение, средство направления его энергии по конструктивным каналам и обнаружения социально возможного способа жизни, появилось. Чарльз занялся изучением медицины с такой страстью к своему предмету, что она почти полностью поглотила его интеллект и эмоции. Он работал днем и ночью, сначала над теоретическими, а потом над практическими аспектами медицинской науки; он посвящал все свободное время дополнительной работе в клиниках, и он закончил вуз в возрасте двадцати шести лет лучшим в своей группе. Это профессиональное (и неидеологическое) (90) разрешение его кризиса идентичности обеспечило якорь надежды в жизни, подверженной угрозе опасно разрушительных эмоций. Он пережил личную «смерть и рождение заново», но мистически, он видел в этом скорее продолжение, чем перерыв своей прежней жизни:

> Я всегда хотел быть врачом. Я думал, что это самая лучшая профессия. Говорить со мной о технике, юриспруденции было бессмысленно, — но быть врачом, — мне это инстинктивно нравилось.

Чарльз пробыл в Европе ровно столько, сколько ему потребовалось на то, чтобы сдать экзамены на право заниматься своей профессией и обзавестись женой; в день свадьбы они отправились на корабле в Китай. И опять-таки он, действуя интуитивно и решительно, отреагировал на притягательную силу, которой обладал для европейцев и американцев Китай в первые десятилетия двадцатого столетия. Он разговаривал со многими возвращавшимися оттуда миссионерами и прочел множество статей; его возбуждала проблема трудностей, отсутствие больниц, врачей и даже элементарных санитарных условий. Эта благоприятная возможность одинокого успеха и преувеличенной автономии, возможно, привлекала его сильнее всего:

> В период обучения мне всегда нравилось делать что-то для себя, делать то, что необходимо. Для врача быть хозяином самого себя — это то, что требуется пациенту… Я взял в Китай свой микро-

скоп, все свои книги и оборудование и небольшой микротом[i], так что я мог сам делать все для себя и быть полностью независимым.

Китай более чем оправдал его ожидания. Как чрезвычайно необходимый врач в чуждой обстановке, он мог заниматься полезной работой и в то же время жить в собственной своеобразной манере. Он работал с другими докторами только в начале, чтобы узнать кое-что о местных условиях и о китайском медицинском словаре. Затем он разработал независимую модель частной практики в сочетании с работой на условиях неполного рабочего дня для европейских правительственных представителей; у него были ежедневные часы в клинике, и он также занимался широкими бактериологическим обследованиями. Какое-то время он занимался исследованиями в крупном медицинском центре, но бросил это занятие, когда его статью раскритиковали и в это же время из Европы прибыл известный ученый. «Началась конкуренция, поэтому я ушел». Однажды он подумывал о том, чтобы принять соблазнительное предложение возглавить крупную миссионерскую больницу, но резко отступился от соглашения, как только обнаружил в контракте условие (91), гласящее, что ему не позволят покидать территорию больницы без разрешения матери-настоятельницы.

Все годы жизни в Китае он был всецело погружен в интенсивную медицинскую работу, занимаясь лечением китайцев и иностранцев из всех слоев общества. Но он скрупулезно избегал дружеских отношений с кем бы то ни было, поскольку считал их угрозой для своей свободы. «Если у меня есть друг, я должен его приглашать, а мне не нравится быть рабом удобства». Он гораздо больше предпочитал такие индивидуальные занятия, как литературные упражнения, живопись и охота. «Вместо того, чтобы пойти на званый обед, я могу отправиться за город. Я был человеком, который знал места получше». Как и следовало ожидать, другие жители Запада в Шанхае недолюбливали доктора Винсента, оценивая его как человека странного и в какой-то степени испорченного.

После войны вследствие своих прошлых политических связей (хотя он никогда не интересовался политикой, он вступил во французскую правую партию из-за практических преимуществ, которые это тогда ему давало) он решил перевести свою практику почти полностью в сельскую местность. Он стал обслуживать пациентов на очень обширной территории, путешествуя на мотоцикле, повозке, запряженной лошадью, на муле, в небольшой лодке или пешком. Он содержал в провинции три отдельных клиники, всегда выбирая такие участки, чтобы они располагались рядом с охотничьими угодьями. Он не обращал внимания на реальную опасность, которую представляли собой войска обеих сторон во время китайской гражданской войны, и занимался с бескорыстным мистическим энтузиазмом как своим целительским искусством, так и общением с природой:

> Я с головой ушел в эту жизнь. Рано утром и вечером я обычно ловил рыбу и охотился. Я работал целыми днями, иногда путешествуя по три часа, чтобы добраться до пациента, иногда спал в его доме... Мне нравилось жить с пациентом, потому что для меня он не был всего лишь больным... Других врачей там не было, и я дал жизнь множеству пациентов... Необходимо было видеть жизнь в контакте с бедными людьми и природой, чтобы возникали эмоции — эмоции, которые я мог перевести в литературу и живопись. Не было человека более счастливого, чем я.

Доктор Винсент сохранял такую же личную сдержанность в отношениях с женой и детьми. Он проводил с ними мало времени, говоря о жене как об «очень славной женщине», потому что «она никогда не причиняла мне никаких хлопот и всегда уважала мою свободу». Он устроил так, чтобы его семья уехала в Европу как раз перед коммунистическим переворотом в 1948 году. Он фактически утратил связь с матерью и отцом. (92:)

В 1949 году с установлением нового режима он обнаружил, что его услуги находили все больший спрос в городе, где он снова начал вести большую часть своей практики. Он установил то, что считал хорошими отношениями, с несколькими коммунистическими должностными лицами, занимаясь их лечением в своей частной клинике, и думал, что при таком небольшом количестве оставшихся иностранных докторов его будущее было «великолепным». Он игнорировал многочисленные предупреждения своего посольства с рекомендация-

---

[i] Микротом — медицинский инструмент для особо тонких срезов. — *Прим. научн. ред.*

ми покинуть страну, поскольку ситуация становилась опасной. Однажды он забронировал место для отъезда; но решил отменить заказ, потому что «я чувствовал, что решение остаться больше соответствовало моему характеру».

Важной особенностью характера доктора Винсента в период, предшествовавший «исправлению мышления», была его манера комбинирования крайних и потенциально разрушительных эмоциональных паттернов раннего детства с умением формировать чрезвычайно личный и необычный стиль жизни, которому он научился в период молодости (young adult). Психиатр, конечно, вполне мог бы обратить внимание на бросающиеся в глаза шизоидные и параноидальные тенденции характера; проще говоря, он был человеком, неспособным любить. Однако он выработал устойчивую и работоспособную идентичность мистического целителя — одинокого авантюриста, вечно напрашивающегося на новые опасности; изолированного искателя высоких эстетических ценностей, всегда пополняющего запас ощущений; магического манипулятора, который мог управлять своей средой только путем удерживания других людей на почтительном расстоянии.

В этом «Я-образе» воплотились три убеждения, которые он стремился доказывать себе почти со дня рождения: *Я не нуждаюсь ни в ком. Никто не может завладеть моей душой (внутренней жизнью). Я превосхожу других смертных.* Поддержание этих личных мифов требовало всегда энергичных, но и всегда бодрящих усилий. Он был постоянно начеку против собственных внутренних побуждений в противоположном направлении: склонностей искать близости, работать совместно и полагаться на других людей. Эти социальные и кооперативные убеждения были, как это ни странно, его негативной идентичностью. Ему приходилось постоянно парировать их как опасные для его личных мифов и для его преувеличенного чувства хозяина над самим собой, которое удерживало всю конфигурацию [личности].

Подобно любому человеку, который энергично бунтует, он содержал в себе — через отождествление — многое от тех людей, от которых стремился освободиться. Он стал, подобно отцу, художником и в какой-то степени тираном. (Что он взял от матери, менее ясно.) Мощные эмоции, выраженные им во время юношеского демонстративного неповиновения авторитету, также оставили его с сильным ощущением вины. Его чувство вины (93:) было неявным, и он, возможно, даже казался некоторым людям человеком без совести. Но он, напротив, страдал от более подавленного и потенциально пагубного чувства греха и потребности в наказании, которое проявляло себя только в замаскированной форме: в его членовредительстве в девятнадцать лет, в стремлении навлекать на себя опасности и в решении остаться в Китае после того, как его предупредили о необходимости уехать. Но жизненная модель (паттерн) мистического целителя в большинстве обстоятельств была в состоянии держать эти эмоции под контролем.

Однако, когда доктора Винсента заключили в тюрьму, все внезапно перевернулось: манипулятором теперь манипулировали, целителя считали «больным» и нуждающимся в «лечении», эстетствующий странник был брошен в переполненную грязную камеру, одинокого и изолированного заставили раскрывать душу перед незнакомцами. Похоже, ничто от его прежней идентичности не соответствовало новым обстоятельствам.

Создавая свое фантастическое признание, он на самом деле пытался удержать эмоциональную дистанцию и пустить в ход свои манипулятивные способности. Человека без обязывающих групповых привязанностей или преданности разделяемому с кем бы то ни было набору истин, его мало заботили все «за» и «против» коммунистической идеологии; его интересовала задача как уцелеть. Но атаки «исправления мышления» очень быстро подорвали его усилия сохранить контроль и позицию стоящего в стороне; его втянули — как следовало втягивать всех — в интимный мир личных отношений и непрерывного самокопания.

При этих обстоятельствах его личный миф абсолютной независимости и сверхчеловеческого самообладания был разрушен. У него не было иного выбора, кроме как, возможно, впервые в его жизни эмоционально влиться в человеческое общество,. Это полное изменение такого базового паттерна идентичности было показателем силы «исправления мышления»; но оно было достигнуто всего лишь благодаря тому, что реформаторам удалось выявить дав-

но захороненные стремления Винсента к человеческой вовлеченности, стремления, существование которых он до тех пор успешно отрицал. Они также затронули его скрытое ощущение вины: по мере того, как его заставляли чувствовать себя все более виновным, он мог отказаться от своей драгоценной изоляции (в самом деле, он должен был это сделать, ведь именно его бегство от людей было одним из первоначальных источников его вины), и все больше превращался в то, чего от него ожидала эта среда.

Когда это начало происходить, он не мог обратиться ни к каким широким верованиям, и у него не было никакого социального «я» для самозащиты. Ослепленный внезапным заполнением давнишней эмоциональной пустоты, он перенял большую часть окраски своей новой среды. Он воспринял, и отнюдь не поверхностно, многое из (94:) идеологии и представлений китайского коммунизма. Ибо он был человеком, ничуть не менее уязвимым для человеческого влияния, чем другие; за его длившимся всю жизнь уклонением от людей стояли и страх, и сильное желание подвергнуться такому влиянию.

В процессе его второго рождения можно было опираться на большую часть прежней идентичности. Он мог найти новый фокус для своего мистицизма в коммунистической версии «народа»; он мог возобновить манипулятивное исцеление, «помогая» сокамерникам («Коммунисты тоже связывают тело и дух» — сказал он мне); и он мог воспользоваться «научной методологией», которая апеллировала к более конкретной и логической стороне его характера. Его второе рождение достигло кульминационной точки в том, что он в конце «исправления» явился вновь как врач-преподаватель. Возникало впечатление, что в ходе последней части заключения он привел новую конфигурации своей личности в хорошее рабочее состояние; в момент освобождения он был вполне интегрированным.

Однако, когда его втолкнули в гонконгскую среду, его новая идентичность, в свою очередь, разбилась вдребезги. Я уже описывал кризис идентичности, в который его ввергла неспособность доверять себе в отношении как коммунистического, так и некоммунистического мира; эта информация о его прошлом показывает, почему кризис доверия у него оказался столь экстремальным. Самым разрушительным для Винсента оказалась потеря преувеличенного чувства власти над собой, которое он всегда приводил в действие в некоммунистической среде. Поскольку он так долго действовал, исходя из предположения, что не может доверять ничему и никому вне себя, отсутствие этой уверенности в себе оказалось критическим, и параноидальный психоз, который эта личная вера всегда отвращала, угрожал поглотить его.

После освобождения он был, фактически, ближе к психозу, чем во время худших нападок и оскорблений в заключении. Правда, именно в ходе «исправления мышления» его лишили умения владеть собой; но тогда ему предложили взамен работоспособную конфигурацию идентичности вместе с сильным чувством порядка и серией настолько увлекающих воздействий, что его эмоции были поглощены постоянным стремлением не отстать. В Гонконге он столкнулся со средой, которая не предлагала ни контроля, ни поддержки; взамен она представляла собой специфическую комбинацию свободы, колониального аромата, неравенства, изменчивости, искусственности и некоторой нерешительности, гипотетичности. Оказаться в таком месте лишенным единственного надежного механизма идентичности означало столкнуться впервые со всеми последствиями его утраты — столкнуться с внешним хаосом и (95:) внутренним замешательством.

В результате доктор Винсент проявил тенденцию вновь возвращаться к этой идентичности кающегося преступника, как, например, когда он среагировал на китайского бизнесмена как на обвиняющего судью. У него также появился новый, непривычный — для него — опыт страдания от одиночества, вместо того, чтобы процветать благодаря ему. Встречаясь с друзьями, случайными знакомыми и даже со мной, он искал помощи в стремлении восстановить утраченное ощущение интеграции и совершенного владения собой. Но он был плохо подготовлен для близких отношений как из-за самых старых жизненных паттернов, так и из-за недавно возросшей подозрительности. Он быстро ощутил, что надежду следует возлагать не на навязанные эмоциональные паттерны «исправления мышления», а на возвращение к тому, для чего он был лучше всего подготовлен, — к мистическому целителю.

Как только внешнее давление «исправления мышления» было устранено насовсем, такое возвращение стало неизбежным. Самое ясное доказательство его возвращения к старой модели переживания всей жизни через собственный рассудок и тело выражено в следующем удивительном утверждении, высказанном во время нашего заключительного интервью:

> То, что случилось, странно — этот опыт полезен для меня — потому что я испытал все в Китае ..., находиться в тюрьме и быть обвиненным — это часть меня самого... Это трудно объяснить... Теперь у меня есть опыт реальности этого мира. Я знаю, что они делают... Мое мышление расширилось.
>
> Я знаю о них все — насколько они жестоки — их иную душу — их материалистический способ видеть вещи — их логику... Вы не можете знать — вы не можете понять, что означают цепи и тоученг [tou-cheng — борьба], — о принуждении, которым они пользуются... Я знаю все о методе постепенности … есть разница между человеком, который изучает анатомию по книге, и человеком, который изучает анатомию, используя тело.
>
> Я могу видеть эту ситуацию через свой опыт, личный опыт — физический и духовный. Теперь, если бы кто-нибудь предложил мне вернуться в Китай, я сказал бы «нет»; без моего опыта я сказал бы, что должен возвратиться.

Тут слышится эхо юноши, который отправил пулю в собственное плечо, чтобы выразить любовь к юной девушке: опыт должен быть его собственным, или это вообще не опыт. Эта основная сердцевина характера пережила родительскую критику, строгие католические школы, изучение медицины, двадцать лет жизни в Китае и даже само «исправление мышления».

Дезориентация и поиски доктора Винсента были в целом неидеологическими. Коммунистические и некоммунистические верования были, как всегда, (96:) важны для него только тогда, когда они затрагивали его непосредственный жизненный опыт. Даже его путаница в идеях, проявленная в момент скачка от одной стороны к другой, была, главным образом, ненамеренным эмоциональным экспериментом, формой испытания идентичности. Его поиск неизбежно вел назад к той части самого себя, которую он знал лучше всего. Но влияние коммунистического представления о мире и созданных «исправлением мышления» идентичностей, впитанных им в период заключения, нельзя полностью отбрасывать. Они остались в нем как альтернатива «я», готовая появиться вновь — как это происходило во время наших совместных бесед, — как только он ощутит себя обиженным или забытым в ходе будущей жизни в некоммунистическом мире.

Как относиться к его заявлению, что он «никогда не говорил так искренне», как со мной, и что это было результатом его «перевоспитания»? Я думаю, что он ответил на этот вопрос в своей последней фразе: «Я чувствую, что оставил часть себя в Гонконге». Это замечание можно толковать неоднозначно. В нем содержится намек на то, что через «исправление мышления» он научился подчинять свою «душу» и поэтому смог открыть себя для меня в гораздо большей степени, чем для кого бы то ни было прежде. Но оно подразумевает также, и это, возможно, еще более важно, что оставляя часть себя в Гонконге, он сбрасывал одну из своих кож, чтобы освободиться для того, что лежит впереди. Он оставлял самую новую, наименее удобную и наиболее бросовую, не представляющую ценности часть себя, «исправленного» человека. Он отдавал себе отчет в том, что «исправление мышления» научило его «открывать» себя другим; но поступив так сначала в тюрьме, а затем со мной в Гонконге, он был склонен забыть этот урок.

Энтони Лука: либеральный отец-исповедник

Дезориентация и поиски отца Луки приняли совсем иную форму под влиянием его собственного специфического происхождения, воспитания и характера. Рожденный на Востоке Африки, сын видного итальянского колониального чиновника, Энтони рос с двойной привязанностью. Он был очень европейским мальчиком — жизнь среди «аборигенов» заставляла его особенно остро это осознавать; но он был также ребенком Африки. Он провел там девять из первых одиннадцати лет; и когда его послали жить в Европу в возрасте от семи до девяти лет, он очень тосковал по свободе «земли... реки ... всего небольшого собственного мира» в

Африке. Хотя он был превосходным учеником в ранние годы, в Европе качество его работы пострадало. Но (97:) его там больше тревожили социальные трудности среди «грубых и довольно неприятных» мальчиков своего класса, которые говорили на некоего рода сленге, непонятном для него. И когда Энтони, не задумываясь, пользовался обычным языком европейцев в Африке, — африканские слова, смешанные с его собственным языком — его дразнили и высмеивали. Его товарищи с беспощадной психологической точностью школьников резюмировали его конфликт, ядовито обзывая «белым негром».

Его семейные отношения увековечивали этот конфликт и наделяли его дополнительной эмоциональной раздвоенностью. Семья во многих отношениях представляла собой классическое европейское созвездие: суровый, чрезвычайно самоуверенный, своевольный, «авторитарный», не терпящий возражений отец; мать, о которой говорилось меньше, но которая была более близкой; «очень надежный» старший брат и более сумасбродный и привлекающий внимание младший брат среди пяти родных братьев Энтони.

Его чувства к отцу колебались между страхом и любовью, сходясь в общем знаменателе уважения. Он счастливо вспоминал длинные совместные прогулки по открытой африканской сельской местности, в ходе которых отец рассказывал ему поучительные и интересные истории и учил алфавиту, чтобы подготовить его к школе. Но у отца была и более пугающая сторона, так что у Энтони было «двойственное представление о нем»; он был требовательным и склонным к критике и нередко бил мальчика за дурное поведение. Энтони обижался из-за склонности отца «говорить, что было неправильно, но при этом не тратить много слов на объяснения или оправдания». Несмотря на этот конфликт, он находился под глубоким впечатлением «огромного сочувствия отца к черному человеку» и его энергичной защиты африканцев в их столкновениях с европейцами.

Он получал любовь и утешение от матери, но его волновала ее «нервозность» — и он иногда чувствовал, что оба его родителя пренебрегали им в пользу собственных культурных и интеллектуальных интересов. Несмотря на эти проблемы, он сильно тосковал без родителей, когда по рекомендации медиков его отправили жить к родственникам в Европу из-за обнаружения того, что было тогда диагностировано как почечная болезнь. Подчиненный бдительному медицинскому и диетическому режиму и осаждаемый эмоциональными конфликтами, он сначала чувствовал себя слабым и никчемным: «Я был маленьким, бессильным, и другие мальчики презирали меня». Но эти чувства скоро оказались в тени из-за нового паттерна, который быстро стал главной заботой — его «испорченность». (98:)

Будучи ребенком в Африке, Энтони иногда проявлял характер, и его считали немного безрассудным, неосторожным, порой во вред самому себе: он экспериментировал с окружающей средой, отправляя в рот грязь, «чтобы посмотреть, какова она на вкус», или пересекая улицу перед близко идущим автомобилем, «чтобы проверить, могу ли я бежать достаточно быстро». Но позже в Европе, где он чувствовал себя одиноким и преследуемым, его характер испортился в более широком отношении, он стал упрямым и непослушным; и началась постоянная борьба с тетей и дядей (или с отцом во время его визитов). Конфликты начинались проступком Энтони и заканчивались либо тем, что его отправляли спать без обеда, либо, что случалось чаще, его отправляли в «черный подвал», несмотря на все его разъяренные крики и пинки.

Этот паттерн несколько ослабел по его возвращении в Африку; но когда он был в Европе в подростковом возрасте, — он поступил там в закрытую школу в возрасте одиннадцати лет, — его «испорченность» приняла иную форму, тревожащее новое сексуальное осознание. Он испытывал мучительные чувства вины и стыда из-за мастурбации и сексуального интереса к девочкам, а также в связи с физическими заигрываниями с ним другого мальчика.

Спустя некоторое время он начал-таки добиваться какого-то уважения в школе благодаря своим прекрасным оценкам, быстрому телесному развитию и проявившимся спортивным способностям; у него появилось больше друзей, и он чувствовал себя более принятым другими людьми. Но он отдавал себе отчет по поводу «противоречия» в своем характере, всегда сохранявшегося у него: в отношениях с другими людьми он колебался между застенчиво-

стью и страхом, с одной стороны, и чрезмерно напористыми и догматическими отношениями, с другой стороны.

Этот подросток, «дурной» (и сексуально озабоченный), «слабый» (но атлетически вполне отвечающий требованиям), способный и умный, застенчиво-властный, «белый негр», искал какой-то способ объединить эти мучительно не поддающиеся сцеплению аспекты своего «я» и стать личностью, которого могли бы уважать другие люди и он сам. Он нашел его через религию, а именно через клерикальную идеологию католической церкви.

Он воспользовался доктриной, которая всегда была доступна ему. Как сын «настоящих» (хотя и не ревностных) католиков, он начал посещать мессу в Африке, будучи еще совсем ребенком, и там его наставляли отцы-миссионеры. Он, однако, не проявлял особенно глубокого интереса к религии до периода беспокойной юности, когда он начал искать утешение в долгих молитвах в часовне студенческого общежития (управлявшегося (99:) католическими отцами), где он жил. В ходе этих внутренних поисков он пришел к убеждению, что его мать и отец не были достаточно набожными или серьезными в своей жизни. Намерение избрать более целенаправленное, содержательное существование приблизило его к идеологическому разрешению кризиса идентичности.

> Это было что-то вроде мысли, что в том, чтобы помогать другим, есть некий глубокий интерес в жизни — наличие долговременной цели — более широкая точка зрения, включающая в себя все, что могло бы помочь людям, которые подверглись неприятностям.

В возрасте четырнадцати лет он участвовал в католическом уходе от мира под супервизией одного из этих отцов, — три с половиной дня, посвященные молитве и размышлению, при полном отказе от мирской деятельности, — что он считал решающей интерлюдией в своей жизни. Во время этого уединения он много думал о том, что полагал своими двумя главными недостатками, — о сексуальных идеях (особенно о чувстве вины, сопровождавшем мастурбацию) и о своем дурном характере; он искал пути их преодоления и «исправления себя». Его планы стали более конкретными и позитивными: «Я вышел оттуда с решением быть хорошим, быть активным в мире, иметь религиозную цель». Он датирует свое желание стать священником именно с момента этого ухода от мира; но тогда он сказал себе, что это невозможно, потому что он слишком недостоин. В возрасте шестнадцати лет он принял определенное решение под сильным влиянием молодого священника, которым он восхищался и который планировал заняться работой миссионера в Китае.

Энтони тогда был уверен, что тоже хочет стать миссионером в Африке или в Китае. Свою роль здесь сыграли интерес школьных товарищей к Китаю и его дружба с учащимися китайскими христианами. Подобно многим европейскими христианам этого периода, он видел в Китае серьезный вызов миссионерам: «Я думал, что лучшее, что я мог бы сделать — это стать миссионером в Китае.. самая большая страна... величайший народ.., быть приходским священником было не так необходимо».

Его семья была недовольна этим решением. Отец, надежды которого в отношении мальчика включали блестящую и традиционную карьеру, особенно возражал против его выбора второстепенного, неизвестного миссионерского ордена, а не прославленного общества вроде иезуитов. Но Энтони сумел склонить на свою сторону мать, которая, в свою очередь объединила усилия с руководителем семинарии, чтобы получить неохотное согласие от своего (100:) мужа.

В течение шести лет обучения в семинарии и теологических занятий особое внимание уделялось «самоанализу» и «внутренней дисциплине». От Энтони это потребовало достаточно серьезных усилий, особенно если учесть, что «мне всегда было трудно точно формулировать свои чувства», но он ощущал, что извлекал пользу из обучения и у него были «хорошие воспоминания» о тех годах. Он продолжал углубленные теологические занятия, закончив докторскую диссертацию, касающуюся психологических аспектов веры; и он также работал в области медицины и занимался буддистской философией, чтобы подготовиться к азиатскому миссионерскому предназначению.

Его отъезд был отсрочен войной, и он оставался в Европе еще три года. Он участвовал в

подпольной антифашистской деятельности и тесно сотрудничал с партизанскими силами. В это время он демонстрировал необычную храбрость, предлагая свои услуги для опасных миссий, и в одном случае безоружный обратился к группе вражеских дезертиров, чтобы убедить их бросить оружие. Он приписывал отсутствие страха твердой уверенности в том, что то, что он делал, было правильным; и его много хвалили за мужество.

Когда его, наконец, послали в Китай, отец Лука немедленно преисполнился энтузиазмом и успешно справлялся с работой миссионера. Он ревностно реагировал на страну, язык и народ. Он особенно привязался к молодым китайцам, которых наставлял и учил, и они, в свою очередь, относились к нему с большим уважением и любовью. Но его все еще беспокоили эмоциональные проблемы, которые мучили его, начиная с раннего подросткового возраста. Его сексуальные конфликты проявились в двух случаях в «серьезном расположении» и «интимных чувствах» к молодым девушкам из средней школы, с которыми он работал; а его трудности с руководством возникали в результате его нередкого сопротивления тем, кто стоял над ним, и из-за его колебаний между властной и скромной позициями. Он продолжал, как и в прошлом, преодолевать эти проблемы через медитацию, размышление, молитву и особенно религиозную исповедь.

Но после того, как коммунисты пришли к власти, отец Лука оказался в состоянии конфликта как с представителями нового правительства, так и со многими из собственных коллег. Значительная часть его деятельности заключалась в организации китайской молодежи в пропагандирующий веру Легион Марии. От Легиона, так же как от всех других религиозных организаций, новый режим вскоре потребовал зарегистрироваться, (101:) и его ожесточенно критиковали и постоянно изводили из-за оппозиции движению режима к тройной независимости. На коммунистических массовых митингах Легион Марии разоблачали как «реакционную» организацию, занимающуюся «шпионажем», и отец Лука слышал, что в одном таком случае его публично обвинили в подстрекательстве подростков в его молодежных группах к «саботажу» и к различным формам вандализма.

Отец Лука оказывал предпочтение сдержанному поведению со стороны церкви в столкновении с этим кризисом. Он особенно выступал против непостоянной позиции отдельных католических должностных лиц и относился критически к тем, кто позволял себе заниматься политическими — а в некоторых случаях и военными — действиями против коммунистов. Он оспаривал тезис, согласно которому все коммунисты были преступными *per se (по сути),* выражая христианскую точку зрения о том, что, в конце концов, они были людьми, иногда виновными в заблуждениях, но способными на искупление. Отец Лука глубоко ощущал необходимость для церкви найти средство выживания в Китае и собственное личное желание остаться там и продолжать работу миссионера. Он неоднократно игнорировал совет коллег уехать несмотря на то, что они считали его личное положение рискованным.

Таким образом, человек, заключенный в тюрьму, был эффективным и интегрированным человеческим существом, способным работать и любить. Ключевым для его личности было ощущение того, что он является человеком Бога, представителем Веры и Истины, ответственным должностным лицом католической церкви, другом угнетаемых, ищущим и непредубежденным ученым, братом и отцом китайской молодежи, доброжелателем Китая и китайцев и иностранным членом китайской культуры. Но на заднем плане всегда таилось иное, куда более унижающее представление о самом себе как о нечистом (сексуально) и нескромном, непочтительном (в деловых отношениях со старшими). Частью этой отрицательной личности, мы подозреваем, было и старое ощущение уязвимости, слабости в сочетании со страхом перед отчуждением друзей и коллег. В его сводную идентичность либерального «китайского» отца-исповедника были включены все эти позитивные и негативные элементы.

Его либерализм был связан с его прошлой борьбой вокруг идентичности: еще ребенком разрываемый конфликтом между своими африканским и европейским «я», глубоко связанный и все-таки немного неустойчивый в семейных отождествлениях, экспериментирующий и любознательный с самого раннего детства (вплоть до попыток глотать грязь), он рано научился быть восприимчивым к (102:) убеждениям и образу жизни другого человека. Для

него, как для любого действительно восприимчивого человека, это означало не просто с терпимостью быть безучастным зрителем, но фактически становиться всем тем, что бросало вызов его чувству идентичности — был ли он африканским ребенком, европейским школьником или католическим священником и миссионером. Поэтому он был больше «китайцем», чем его коллеги, ближе к тем, кого вдохновлял и наставлял, и был более любим ими. В то же время его способность понимать и сочувственно вникать в точку зрения другого человека сделала его более предрасположенным к моральному конфликту и нерешительности. Такими обычно бывают констелляция идентичности и дилемма любого «либерала», независимо от того, чем он занимается.

Священников называли «отцами-исповедниками» с ранних дней церкви. Для каждого священника это звание имеет как общий, так и особый смысл; в случае с отцом Лукой оно символизирует большую часть его характера. Он был даже больше «отцом», чем средний священник, поскольку почти вся его профессиональная карьера была посвящена работе с молодежью, и эта работа нравилась ему больше всего. Он был «исповедником» — как священник, послушник, непослушный ребенок (и позже как заключенный) — во всех трех значениях этого термина: он исповедался, он выслушивал исповеди, и он также «открыто заявлял и хранил верность своей вере в условиях преследования и пытки, не испытывая мученичества».

Исповедь, таким образом, долго была для него личным стилем, даже образом жизни. Тут не обходилось без определенных трудностей: маленькому мальчику не всегда было ясно, «исповеди» в каких проступках от него ждут; послушнику нелегко было выразить точно свои чувства. Однако какие бы не выраженные словами и подавляющие силы ни работали против этого, исповедь хорошо служила ему. Благодаря ей он мог смело встречать вызывающие беспокойство чувства, питавшие его негативную идентичность, и делиться ими с благожелательно настроенными коллегами. Это было особенно важно для подавления (хотя их никогда не удавалось победить полностью) его сексуальных побуждений и агрессивных тенденций.

Тем не менее, чувство греха, которое сопровождало эти сексуальные и агрессивные побуждения, нелегко было заставить замолчать. Исповедь помогала осознавать эти ощущения и держать их под контролем (в противовес недоступным и более опасным чувствам, как у доктора Винсента); но также требовала, чтобы он искал собственный грех, смотрел постоянно на себя как на того, кто виновен. Его восприимчивость к вине, существующая с юного возраста, таким образом постоянно стимулировалась вновь и вновь. Его вина, с которой он более или менее эффективно справлялся благодаря связи с католической церковью, оказывалась уязвимым пунктом (103:) для любого нового авторитета, который пожелал бы манипулировать его привязанностями и лояльностью; это был, фактически, самый легкий путь к его негативной идентичности.

Сложная склад [личности] взрослого отца Луки была в значительной степени продуктом эмоционального компромисса. В отношениях с отцом и всеми более поздними авторитетами и руководителями он колебался между смирением, покорностью и бунтом, открытым неповиновением. Он, в некотором смысле, проигнорировал отца, став священником, особенно в незначительном миссионерском ордене; но он оставался в рамках католической идеологии, которая для его семьи была священной. Более того, он стал, подобно отцу, одновременно защитником прав «аборигенов» и лояльным служащим европейского учреждения. Он также обладал мягкостью, отзывчивостью, которую, — как можно предположить на основании его тюремных воспоминаний — должно быть, породили отношения любви и близости с матерью; отношения, которые, возможно, во многом послужили причиной его смирения, восприимчивости и склонности к страданию.

В идеологическом разрешении кризиса идентичности отец Лука (в отличие от доктора Винсента) приобрел всеобъемлющий, хотя и ограничивающий, взгляд на мир и строгий кодекс поведения для отношений с другими людьми; у него возникло чувство верности и почти полного подчинения учреждению, более возвышенному, чем он сам. Его теперь беспокоили не просто вопросы типа «Какую позицию я занимаю?» и «Что я могу сделать со своей по-

рочностью?». С порочностью и преданностью, разумеется, нужно было как-то справляться, но не на индивидуальной основе. Вместо этого он спрашивал себя: «Как я могу очистить и смирить себя, чтобы лучше служить церкви? Как я могу быть более последовательным в жизни, и подразумевать именно то, что я говорю и делаю? Как могу я, как католический священник, быть полностью *искренним*?»

Поэтому не удивительно, что отец Лука так энергично возражал против судьи, который оспаривал его искренность. Он заявил о своей позиции вначале — «ошибка или вопрос религии» — что сделало его, когда он стоял перед судьей, и человеком, защищающим истину, и представителем священного учреждения. Тот факт, что у него имелись сомнения относительно собственной искренности, на каком бы уровне сознания это ни происходило, заставлял его бороться еще отчаяннее: не принято показывать внутреннюю слабость перед врагом. Более того, этим же самым начальным утверждением он объявил свое заключение испытанием своей искренности; он занял позицию исповедника, который является защитником веры против тех, кто её преследует.

Ирония данной ситуации заключалась в том, что его «исправители» (104:) понимали под «искренностью» несколько иное: для китайских коммунистических чиновников в тюрьме и за её пределами быть искренним означало подчиниться им как представителям Пути и Истины. «Неискренность» или сопротивление — это та позиция, которой они не потерпят, и они расценили поведение Луки как провокационное. Это, плюс предшествующая идентификация его как врага — он был не только католическим священником, но и лидером воинственной католической организации — привело к использованию силы и зверства, в известной степени необычных даже для китайской коммунистической тюрьмы. Как в более ранних случаях в его жизни, Лука не мог уяснить или ясно сформулировать то, исповеди в чем от него ожидали; и хотя, возможно, в этом были главным образом виноваты противоречивые требования «исправителей», вполне вероятно, что длившееся всю жизнь сопротивления Луки исповеди также сыграло свою роль, поскольку ему, похоже, было намного труднее, чем большинству других заключенных, достичь понимания ситуации. В любом случае, он испытал более глубокое физическое и психологическое крушение, чем доктор Винсент.

Ложная исповедь отца Луки отражало как распад его чувства реальности и идентичности, так и излияние его ощущения греха. Он испытывал нечто вроде того, что переживает человек, обуреваемый чувством вины, которому снится, что он — преступник, подвергаемый наказанию. Лука *был* «преступником», наказываемым в тюрьме, которому «снилось», что он совершил то преступление, в котором его обвиняли, — работе его фантазии очень помогало его окружение, и за ней внимательно наблюдали судья и сокамерники. В оторванном от реальности состоянии усталости, боли и измененного сознания он и реагировал на тюремную проповедь, и в то же время возвращался к собственному знакомому стилю исповеди.

Ни один другой заключенный из тех, с кем я сталкивался, не делал более пространного признания, чем отец Лука; и никому другому не удавалось так долго подтверждать до такой степени ложную историю. Он смог это сделать и даже поверить в свое признание не только потому, что данная среда поощряла эту веру, но и потому, что его исповедь звучала для него психологически правдоподобно. То есть она выражала «подрывные» вещи о себе, хотя и на языке коммунистической полицейской системы, а не католической церкви. Это была крайняя версия — карикатура — его собственной негативной идентичности. Как опытный исповедник (и человек, занимавшийся в какой-то степени литературной деятельностью), отец Лука мог быть творческим, плодовитым и убедительным в применении этой карикатуры для создания своего романа-исповеди.

Прямое физическое насилие в момент апогея ложной (105) исповеди продемонстрировало потерю контроля со стороны коммунистических чиновников. Они начали проверять ложное признание отца Луки, очевидно, поверив во многое из него, и сочли его «неискренним» до такой степени, что не находили слов, — как в обычном, так и в их собственном специфическом значении этого понятия.

Сам Лука, будучи травмирован (и физически наказан), поднялся к впечатляющим высотам

мужества и силы. Он показал свое желание выжить даже перед лицом увечья. Его галлюцинации содержали в себе фантазии самоутверждения — выздоровления, спасения и возвращения к деятельности священника — наряду с элементами вины. В то время он сумел также призвать на помощь веру в религиозную цель своего страдания («епитимья за мои грехи»). Искалеченный и беспомощный, он смог глубже проникнуть в свое эмоциональное бытие и вспомнить о большинстве важнейших форм надежды, известных ему из прошлого: религиозное товарищество; уголки земли, прекрасные и одновременно неизменные; и, больше всего, грустные песни, которые напоминали ему о материнской любви и нежности. Его крах идентичности был временным; теперь он стремился всегда вновь подтверждать в себе то, что ценил более всего и на что мог положиться. И в то же время он удерживал свой внутренний опыт в пределах собственного религиозного стиля. Его заключение было продолжением его длящегося всю жизнь самоочищения. Его вера была мощным союзником, которого он не мог бы предать ни при каких условиях: следовательно, его драматическое утверждение о том, что «для того, чтобы уничтожить мою религию, нужно вынуть мое сердце и убить меня» — одновременно является и выражением веры (кредо), и подавлением неуверенности в себе.

Это самое кредо и преданность церкви, стоящая за ним, привели к его самой большой боли в ходе «исправления». Как «либерал» он уже был в конфликте с «нетерпимыми» (и воинственно настроенными) коллегами, в организации заговора с которыми теперь его обвиняли. Как «либерал», он мог также «чувствовать» обоснованность ряда возражений коммунистов против официальной и неофициальной деятельности церкви. Его особенно язвили обвинения в том, что церковь занималась такими внешне «полезными, добрыми» делами, как помощь больным и бедным, по собственным эгоистическим мотивам: это было бы «лицемерие» в его наихудшем виде. Но он был восприимчив к этому не только потому, что был либералом; ведь именно в этом вопросе его чувство вины, и личное, и экзистенциальное, эксплуатировалось особенно усердно. Здесь негативный образ — и его самого, и церкви — был и невыносимым, и неизбежным.

Поиски Лукой «искренности», так же, как его «китайскость», к концу заключения привели его к позиции (106:) гармонии с чиновниками: все становились все более и более «откровенными» и «искренними». Но это была искренность, доставшаяся дорогой ценой, и она привела его к несообразному положению, когда он «помогал» собрату-священнику «исповедаться» в преступлениях — наиболее далеко зашедшая его авантюра в области «предательства». Он, разумеется, по-прежнему «выслушивал исповеди»; но теперь он делал это в «искренней» гармонии с оппозицией.

Все же это также было лишь частичным и преходящим. Сразу после освобождения его религиозные коллеги вновь идентифицировали его как преданного католического священника, которым в действительности он никогда не прекращал быть. Он также столкнулся лицом к лицу с щекотливой проблемой восстановления своей идентичности в качестве либерального исповедника, глубоко преданного авторитарной католической церкви. Приспособляемость (гибкость) его идентичности требовала, чтобы он критически (тщательно) исследовал коммунистов, католическую церковь и самого себя. Глубоко ощущая стыд и вину из-за того, что он предал церковь (и себя), он чувствовал потребность заново пережить и вновь оформить свои отношения с ней. Таким образом, в истории «непослушной маленькой девочки», обращенной в активный католицизм несмотря на родительские возражения, пересказывается его собственный опыт вступления в ряды духовенства. Его «либерализм» обязывал обратить слух к ряду коммунистических идей; но это затрагивало его куда меньше, чем личные, связанные с верой, католические поиски. Теперь, как и прежде, он мог справляться со своими конфликтами в пределах религиозной структуры.

Он выразил ощущение, что тюремное заключение сделало его более открытым для влияния других, более смиренным; это, возможно, важные перемены, но они проявились, скорее, как усиление уже существующих у него черт характера, а не как возникновение новых свойств. Вероятно, необходимость отказаться от большей части своего «китайского» «я» была для отца Луки даже более глубоким сдвигом, оставив его в состоянии скорби, которая воз-

никла не в заточении, а после освобождения. Однако у меня он оставил впечатление, что из его осторожной, болезненной и направляемой совестью тщательной оценки идей и эмоций, в какой-то степени переделанных, но по-прежнему либеральных (и не совсем утративших китайский оттенок), вновь возрождается отец-исповедник.

Профессор Герман Касторп: покорный ученый

Давайте теперь исследовать опыт другого человека, который попадает в эту общую категорию явно дезориентированных, однако реагировал совсем не так, как доктор Винсент или отец Лука. Биолог из Центральной Европы в возрасте около пятидесяти пяти лет, профессор Касторп был (107:) представлен мне работником его консульства в Гонконге. Двое-трое из других моих субъектов исследования, встречавшие его в тюрьме, сказали мне, что он был «весьма прогрессирующим»; но когда он прибыл на встречу со мной всего лишь через несколько дней после освобождения, лучше всего его можно было бы описать как «потерянного». Вдобавок к страху и подозрительности, типичным для периода после тюремного заключения, его одолевало одиночество, и он стремился к групповой защите, где только мог: «Даже при переходе улицы я ждал, пока соберутся несколько человек, и переходил улицу с группой». Он приветствовал возможность обсудить со мной случившееся с ним, и так явно наслаждался нашими тремя длившимися по полдня совместными сессиями, что каждый раз уходил крайне неохотно. Тем не менее, несмотря на многословные ответы на мои вопросы и стремление продлевать наши беседы, его поведение было неопределенным и сдержанным, очень напоминающим стереотип «рассеянного профессора».

И в родной Австрии, и в течение двадцати пяти лет в Китае профессор Касторп жил спокойной, мирной и обособленной жизнью ученого. Прилежный, упорный и одаренный работник, любимый преподаватель, он потворствовал — или даже выходил за рамки — своему стремлению удовлетворить требования других:

> У меня всегда была склонность удовлетворять людей… Я никогда не хотел никого расстраивать. Если мне дают работу, я стараюсь добиться большего успеха, чем от меня ожидают… Если вы мне даете достаточное жалованье, вся моя энергия к вашим услугам.

Он приписывал эти черты своему «строго католическому» и «очень консервативному» тевтонскому воспитанию; суровому и «хладнокровному, здравомыслящему» отцу, бывшему правительственным чиновником, который хотя и оставался на заднем плане в большинстве семейных вопросов, имел мнения, с которыми считались («Что он будет думать обо мне, если я сделаю что-то не так?»); и даже в большей степени «властной» матери («Она из тех, кому другие люди подчиняются — даже собаки слушаются ее»), управлявшей всеми в хозяйстве, покупавшей все носки и нательное белье Германа, пока ему не исполнилось двадцать два года, и создавшей в пределах дома атмосферу, гарантирующую, «что все должно быть сделано так, чтобы мать была довольна».

В процессе обучении он активно работал с целью угодить преподавателю; и в течение многих последующих лет он продолжал стремиться к тому, чтобы понравиться другим, и уклонялся от раздоров и препирательств.

> Мне не нравилось, чтобы преподаватель сердился на меня. Движущей силой было стремление удовлетворить преподавателя. Так было лучше для всех, и для него (108:), и для меня… Я всегда стараюсь узнать, с чем я мог бы согласиться в другом человеке… Я не люблю людей, которые вызывают крупные конфликты.

Точно так же он без возражений принимал католическую религию, в которой был воспитан. Его гораздо меньше интересовала догма, чем верность, которую он испытывал по отношению к моральным принципам, к семье и церковной организации вокруг неё: «Я отношусь к людям, которым необходимо жить в какой-то организации или сообществе, чтобы ощущать потребность делать добро».

Он расцвел на «простой культурной форме жизни» Движения молодежи, в котором он участвовал, особенно благодаря его «чистому», пуританскому акценту и его целеустремленности: «Я люблю людей с твердыми убеждениями, которые придерживаются их».

Но одной областью, в которой он нашел активное самовыражение и которая стала для него поистине «святая святых», была наука:

> Я — ученый по убеждению. Я был им с самых юных лет. Это то же самое, как художник пользуется своим искусством. Я люблю использовать свои руки, оборудование, экспериментировать и учить других.

Он даже бросил вызов родителям, начав эту карьеру, поскольку они имели в виду для него совсем другую профессию; но в то же время он полагал, что его научные интересы были наследием от деда по материнской линии. Он также ощущал, что в работе — в страсти к исследованию, в преподавательских способностях, в оригинальности подхода к конструированию аппаратуры — он был, подобно матери, «ведущей личностью», человеком, за которым стремились следовать другие.

Он избегал соображений философии и метафизики («Чем больше о них думаешь, тем больше запутываешься»), и его не волновали политика или абстрактные идеологические принципы любого вида; единственное, что имело для него значение, это — функционирование системы:

> Меня не интересуют названия — монархия, демократия, диктатура. Я интересуюсь тем, как все реализуется — как все работает. Я прямо-таки чувствую, что должен быть фактор стабильности.

Приехав в Китай по приглашению миссионерского университета, он посчитал условия вполне подходящими как для личной, так и для профессиональной жизни. Он достаточно любил свою умную, энергичную жену; но с готовностью переносил долгие разлуки, вызванные европейским лечением, которого, как говорили, требовали её болезни (109:), если для управления его домашним хозяйством на это время удавалось найти другую столь же волевую женщину. Никогда особенно не увлекавшийся чувственной стороной жизни, он пылко погружался в преподавание и исследования. Он расцветал в трудных рабочих условиях и прямо-таки наслаждался осознанием того, что его профессиональные навыки были необходимы. Кроме того, его восхищал медленный темп китайской жизни и то, что он называл «духом компромисса» китайского народа. Он без труда слился с окружающей средой:

> Очень интересно, как среда влияет на тебя… Студенты ели определенным способом. Я начал автоматически есть точно так же, как они… Я даже начал называть собаку по-китайски.

Его оценка политических режимов, при которых он жил, зависела в значительной степени от тех, кто его окружал. Поэтому на него сначала произвело впечатление националистическое правительство, «потому что я видел энтузиазм студентов»; позже он разделял с ними сильное негодование по отношению к японским захватчикам, но потом он обнаружил «нескольких японцев, которые не были плохими людьми», объясняя, что «в каждом я могу видеть что-то хорошее». По большей части, однако, мир вокруг его не интересовал, если он не имел отношения к его работе. Его не интересовало психологическое тестирование, но, «если кто-то что-то говорил мне обо мне, я всегда думал, что он, вероятно, прав — что-то в этом должно быть».

Он продолжал работу и после того, как коммунисты пришли к власти; но когда новый режим взял на себя руководство его университетом, он решил уехать, потому что «я думал, что не смогу приспособиться». При получении выездной визы он столкнулся с проволочками, за которыми последовал его неожиданный арест.

В тюрьме с самого начала его реакция заключалась в том, чтобы признаться во всем, в чем только можно, в отношении собственных прошлых действий, и стараться не восстанавливать против себя тех, кто лишил его свободы. По сравнению с отцом Лукой и доктором Винсентом примененные к нему методы давления были относительно мягкими: никакие цепей, никаких наручников и никаких настойчиво крайних обвинений, которые ведут к фальсификации. Со своей стороны, он предпринимал последовательные усилия приспособиться, насколько было для него возможно, к этой трудной среде, вместо того, чтобы интересоваться моралью или идеологическими проблемами. «Трудно сказать, как я себя чувствовал. Я не могу об этом судить, хотя могу легко решить, какой линии поведения следует придерживаться». Его личное признание не слишком акцентировалось, и его (110:) быстро подвергли перевоспитанию. К

сессиям *hsüeh hsi* он применил подход ученого:

> Я был очень внимателен. Я хотел выяснить, о чем это. Моя позиция была позицией исследователя.

Его подход оказался осуществимым благодаря тому, что его тюремщикам не удалось превратить его в особую мишень, как они это проделывали с большинством других европейцев. «Они видели сразу, что я безобиден. Если я говорил мало, то и они не ожидали слишком многого». Кроме того, он был изобретателен в своем простодушии.

> С самого начала я сказал, что думал, и это облегчило для меня ситуацию… По своей природе я — контрреволюционер. Я не люблю, когда все переворачивают вверх тормашками. Поэтому когда коммунисты сказали: «Ты — контрреволюционер», они были правы, и я признал это. Я сказал: «Да, я контрреволюционер». Если признавать вещи открыто, они не смогут поднять по этому поводу большой шум, они просто читают тебе проповедь. Но когда ты рассказываешь им всякие истории, они приходят в ярость.

Но его «научно-исследовательская работа» (он был, в конце концов, участником-наблюдателем) привела к тому, что он признал обоснованной большую часть «данных».

> Я начал понимать многое из того, чего не понимал прежде… Это была логичная система сама по себе — там говорилось о распределении земли, почему арендаторы были бедны — о потерях Китая от международных империалистов — вопросы, ранее никогда не интересовавшие меня. Я увидел впервые, как все это воспринимали китайцы. У меня развилась целая концепция по этим проблемам.

Не мог он и освободиться от влияния предубеждения, выраженного в жаргоне его преподавателей, хотя и принимал его именно за то, чем он был: «Старый Китай был плохой, новый Китай — хороший, и Америка плохая — это официальный язык».

Он оказался способным даже начать принимать коммунистическую точку зрения по поводу собственной преступной вины, хотя она базировалось всего лишь на антикоммунистических заявлениях, высказанных им ранее: «То, как я говорил раньше, повлияло на других людей и восстановило их против коммунистов — так что, с их точки зрения, я являюсь виновным». Но он был совершенно неспособен проявлять глубокое внутреннее чувство греховности, и его сокамерники часто критиковали его за то, что у него не было никакого «*ощущения* вины». Он полагал, что ожидать подобного чувства «от человека — значило бы ожидать слишком многого, потому что мир — не религиозный орден, и их требования (111:) были слишком высоки».

Он рассматривал коммунизм как религию, мысль, которую он часто повторял в ходе наших бесед, однако в то же время он сумел твердо придерживаться общих принципов собственной католической веры. Здесь он еще раз использовал подход ученого.

> Я обычно подчеркивал научное объяснение мира, говоря, что должно было быть начало, и поэтому религия имеет место. Они обычно отвечали: «Это — научная религия, и это нормально». Официально они, как предполагалось, были против суеверия, а не против религии.

В то же время его чувство причастности к католической религии было чрезвычайно важно для того, чтобы он мог держаться за свое ощущение личности.

> Я всегда выяснял, была ли это Пасха или какой-нибудь другой католический церковный праздник, чтобы быть в состоянии придерживаться их традиции… Если бы у меня не было никакого религиозного фона, возможно, я совершил бы самоубийство.

Он был доволен более благосклонным обращением с ним, когда его во все большей степени стали рассматривать как «прогрессирующего»; но его тревожил перевод из одной камеры в другую, вызывавшийся этой переменой в статусе. «Мне не нравилось менять группы. Я чувствовал, что принадлежу группе, как цыпленок принадлежит своей стае». Кроме того, по прошествии времени он стал находить свое «исследование» все менее и менее полезным:

> После того, как я понял основные принципы, все это начало мне надоедать — тогда главным стало уклоняться от неприятностей… Десять часов в день — это слишком много, ты пресыщаешься, и это уничтожает более глубокие интересы.

Но у него всегда сохранялась сильная потребность угождать тем, кто держал его в плену, а также скрытое желание быть свободным от них — отражавшееся в повторявшемся время от времени сне, который снился ему в период заключения.

> Мне снилось, что мне разрешили пойти домой в дневное время. Я не помнил, должен ли был вернуться вечером, или мне разрешили вернуться на следующий день. Я думал: «Ты — тупица, сделаешь что-нибудь не так, и тот человек очень сильно рассердится на тебя».

В ассоциациях с этим сном он связывает его с действующей всю его жизнь моделью уклонения от конфликта через подчинение. (112:)

> Я не хотел раздражать чиновника, я обычно всегда уступаю, чтобы избежать конфликта… Это я должен был спросить его, когда возвращаться, а не нарушать правила… Я чувствую, что я именно такой человек — который все делает не так и страдает забывчивостью — это могло случиться со мной… Я всегда должен удовлетворять, радовать людей.

После освобождения его «потерянный» внешний вид отражал и эмоциональную, и идеологическую дезориентацию. Иногда, подобно Винсенту, он, казалось, очень стремился к безопасности, известной ему по тюрьме. В другие моменты он критиковал несправедливые методы коммунистов, но затем смягчал свою критику, используя язык «исправления мышления»: «Конечно, *народ* знает это». О своих бывших тюремщиках он сказал: «Объективно говоря, они неправы. Но этих людей нельзя не уважать. Они упорно трудятся, приносят жертвы и имеют определенную человеческую ценность».

В личном смысле он был очень неустойчив в эмоциях. У него легко возникали привязанности к людям, которых он встречал в Гонконге, особенно если они также только что вышли из китайской тюрьмы. Он с готовностью заплакал, когда один из этих друзей покинул эту колонию; он также плакал, просто слушая грустную музыку. Но, несмотря на все трудности, у него звучала оптимистическая нотка, когда он признавал свою потребность «устоять и восстановиться», сравнивая себя с «бизнесом, который обанкротился и теперь должен начать все сначала». Он казался в целом менее эмоционально выведенным из душевного равновесия, чем доктор Винсент или отец Лука; и другие мои субъекты исследования, знакомые с ним, говорили о своем ощущении, что он перенес это испытание намного лучше, чем они.

Один из его способов справляться с собственной дезориентацией состоял в том, чтобы попытаться рассматривать «исправление мышления» со стороны, обсуждать его общие принципы, его эффективность и его структуру людских ресурсов. В то же время он обычно пытался оценить, насколько полезен был данный опыт для него самого; его заключения были двойственными, но полезными для него в проработке чувств.

> Несколько месяцев стоили бы этого — но не три года… Я не настолько обращен в их веру, чтобы следовать их путем на все сто процентов — но то, что я видел и узнал, чего-то стоит.

Он стремился придерживаться фаталистического отношения к своему тюремному заключению: «Тут ничего нельзя было поделать — как при переломе ноги… Это была революция, и у них было оружие, а у меня — нет». И оставаться критически настроенным к обоим мирам: «Я не могу сказать, что это было правосудие, но я также не могу сказать, что (113:) правосудие существует здесь, в Гонконге».

Однако за время пребывания в Гонконге он начал более критически относиться к коммунистам, подвергая сомнению большую часть того, чему они его учили, и особенно осуждая их полицейские методы.

> Человек, с которым ты знаком, должен рассказывать о тебе все — они хотят проверять все. Мне не нравится этот полицейский элемент государства. У меня позиция старого Китая — лучшее правительство — то, которого ты не видишь или не чувствуешь вообще… Там с момента, когда ты встаешь утром, до того момента, когда ты ложишься спать ночью, они контролируют тебя.

Во время нашей последней беседы его слова опять были скорее примирительными, чем критическими. О собственном опыте он сказал:

> Мне это не нравится; я потерял слишком много. Но когда направляешься в подобную страну, следует ожидать, что такое может случиться… Кого я могу обвинить? Весь Китай, потому что он такой отсталый? Гоминьдан [националистов], потому что они были так коррумпированы? Коммунистов, потому что они сумели добиться победы?

И о коммунизме вообще:

> Коммунизм хорош для китайцев — для стран с примитивными экономическими условиями, — но я не могу вообразить это для Запада… Но если он заставит Запад сильнее ощущать потребность в

социальной реформе, тогда он принес какую-то пользу.

Он начал предпринимать активные усилия, чтобы перестроить личную жизнь, занимаясь поисками новой преподавательской работы на Дальнем Востоке опять-таки в сотрудничестве с католической миссионерской группой. Он понял, что его заинтересованность в идеологических вопросах окажется для него гораздо менее важной, как только он вернется к работе: «Когда я найду другую работу, все наладится — тогда я не буду больше говорить об этих других вещах».

Паттерны молодости профессора Касторпа, его тюремного заключения и периода после освобождения предполагают идентичность покорного ученого. Он был последовательно покорен в попытках угодить родителям, преподавателям, западным и китайским партнерам, жене, тюремным должностным лицам, друзьям в Гонконге, которые прошли через те же испытания, и в ходе наших бесед — мне. Начиная с родителей, он (114:) мог быть уверенным в любви и защите только постольку, поскольку он выполнял пожелания других людей; уступчивость означала открытость для их влияния. Следовательно, «исправление мышления» оказало на него глубокое влияние, и у него сохранилось больше идеологии этого «исправления», чем у доктора Винсента или отца Луки.

Тут налицо кажущееся противоречие: человек, наиболее покорный и открытый для влияния, в конечном итоге выглядит наименее эмоционально затронутым процессом «исправления мышления». Однако это противоречие исчезает, если мы признаем, что люди, подобные профессору Касторпу, имеют способность держаться за то, что наиболее важно, в то же время внешне отказываясь от очень много в себе. Как только он стал ученым — так разрешился его кризис идентичности в юности — эта идентичность стала наиболее ценной и самой творческой частью его существа. Наука имела для него ту же мистическую привлекательность, которую медицина имела для доктора Винсента и духовный сан — для отца Луки, потому что она позволила ему направить свою энергию в определенное русло и найти индивидуальную форму самореализации. Это была та единственная область, в которой он мог проявлять демонстративное неповиновение (родителям, жене или существующим интеллектуальным принципам), стать лидером людей и найти страстный смысл в жизни.

С другой стороны, хотя статус ученого был чем-то специфически *его собственным*, у этого положения также имелись глубокие связи с ранними семейными идентификациями. Он чувствовал, что ученый в нем был частью материнского наследия, и он ассоциировал эту мощную часть себя с матерью. Независимо от своих требований, родители передали ему сильное чувство преданности семье, религии и национальности (последнее скорее в смысле культурном, чем политическом). Это чувство преданности содержало в себе целеустремленность, которой он восхищался; и эту целеустремленность — усиленную подавляемой сексуальностью — он принес в собственную научную работу. Таким образом, находясь «под огнем» (в тяжелой ситуации), он мог призвать в качестве подкрепления католическую религию и позицию научного исследования[2]; это не была догма чего-либо значимого, скорее, это было ощущение подтверждения и методов выживания, причем и то, и другое могло быть источником силы.

Профессору Касторпу также повезло с высоким статусом, соответствующим ученому в среде «исправления мышления». Действительно, именно идентичность ученого была тем, на что всегда претендовали коммунистические теоретики. Поэтому пока он подчинялся в вопросах идеологии (которые никогда не имели для него большого значения), они разрешали ему сохранять то, что было для него наиболее свято. Он мог (115:) оставаться эмпириком и устремлять свой взор на данную *систему,* вместо того, чтобы глубже всматриваться в себя. Конечно, он едва ли мог сохранять полную научную точность и тщательность, имея дело с материалом «исправления мышления». Никто бы этого не смог. Но поддерживая в относительно нетронутом состоянии эту часть самого себя, преданную пунктуальности истине, он мог, по крайней мере, контролировать наиболее вопиющие искажения и сразу после освобождения ввести в действие необычайно эффективный механизм проверки реальности.

Не следует недооценивать и важность мягкого обхождения с профессором Касторпом. По-

скольку его меньше били и запугивали — физически и психически, — он не испытывал таких глубоких чувств вины и стыда, как доктор Винсент и отец Лука. Если бы его «исправители» были более жестокими, они, возможно, также пробудили бы у него гораздо более сильную вину и стыд: кроткие люди, подобные профессору Касторпу, обычно склонны чувствовать себя виновными во враждебности, которую, как правило, стараются подавлять. Его кризис идентичности после освобождения был кризисом зависимого человека, лишенного доводов «за», целеустремленного человека, лишенного *raison d'etre* (разумного основания своего существования), творческого и трудолюбивого человека, лишенного своих материалов и привычного режима. Хотя его эмоциональный баланс был нарушен и хотя он испытал большее зло, чем сам осознавал, его основная структура идентичности не была уничтожена. Его тенденция явно заключалась в том, чтобы возвратиться к научной работе и предоставить идеологиям возможность самим заботиться о себе.

Общие паттерны

Итак, среди явно дезориентированных было много разных реакций. Большинство заключенных попадало в эту категорию, и свойственные ей элементы дезориентации и поиска присутствовали в той или иной степени у всех, кто пережил «исправление мышления». Но очевидно дезориентированных жителей Запада отличал тот факт, что их дезориентация и поиск были осознанными, и поэтому с ними можно было иметь дело в открытую, в то время как реакции очевидных новообращённых и очевидных сопротивленцев были более жесткими и скрытыми. Однако даже в этой группе большая часть опыта «исправления», — а также более старых эмоций, которые она возвращала к жизни, — должна была вскоре оказаться подавленной.

Когда я видел большинство этих людей, они ставили перед собой задачу возвращения к тому, что было, по существу, их прежней идентичностью, пытаясь при этом решительно заняться только что испытанными влияниями вместо того, чтобы полностью принять или полностью отклонить их. Одним (116:) из проявлений этой задачи было убеждение большинства из них, что если уж отвечать на коммунистический вызов, то в некоммунистическом мире были необходимы и желательны определенные реформы. Как выразился профессор Касторп:

> Если между коммунистами и Западом есть конкуренция в сфере социальной реформы, это прекрасно… Возможно, миссия коммунизма состоит в том, чтобы послужить толчком и импульсом, придающим особую силу социальной реформе. У меня сложилось впечатление, что Запад должен сделать это. Если Западная Германия поднимет жизненный уровень, Восточная Германия умрет естественной смертью.

И бизнесмен, хотя и преданный частному предпринимательству, выразил похожие чувства:

> Я больше склоняюсь в пользу постепенного развития социальной реформы, а не коммунистической революции… Но должны появиться какие-то средства, благодаря которым богатые будут менее богатыми, а бедные — менее бедными… На это могут уйти сотни лет.

Эти люди должны были выразить столь широкие, терпимые убеждения, чтобы подкрепить личную реинтеграцию в западный мир, придать какой-то смысл своему спасению от влияния «исправления мышления». Поскольку их заставили мучительно осознавать изъяны Запада (во многих случаях слишком реальные), каждому требовалось ощущение альтернативы коммунизму, которая включала бы в себя исправление некоторых из этих недостатков. Акцент, который они делали на экономическую реформу, возможно, был отчасти применением тюремной идиомы; но еще большее акцентирование необходимости сохранять личную свободу при осуществлении этих реформ было, безусловно, отклонением идей «исправления мышления» и подтверждением их западного наследия. (Возможно, нет необходимости добавлять, что мой акцент на лежащих в основе психологических факторах не нацелен на то, чтобы намекнуть, будто такие позиции по отношению к Западу являются неуместными, нецелесообразными[3]).

По всем этим причинам явно дезориентированные граждане Запада имели тенденцию переживать очень серьезные и заметные кризисы идентичности после освобождения — отчасти потому, что они оказались эмоционально в бедственном положении между этими двумя ми-

рами, и отчасти потому, что они выносили на поверхность эмоции, которые у других остаются скрытыми. (117:)

Глава 7. Варианты реакции: кажущиеся новообращёнными

Именно явные новообращённые были теми, кто породил газетные заголовки, кто вышел из тюрьмы в состоянии, громогласно провозглашенном «промыванием мозгов». Однако можно лишь пожалеть о журналистской страсти к сенсационности, нет сомнения, что эти люди действительно подверглись потрясающей личной перемене в их взгляде на мир. Разговор с одним из них сразу после его прибытия в Гонконг был, по меньшей мере, впечатляющим опытом. Они, казалось, говорили одними только клише, бессмысленно повторяя заезженные коммунистические фразы и защищая коммунистические позиции по каждому пункту.

Во время моего пребывания в Гонконге появилось три таких человека. Один из них был священником-иезуитом, о котором речь пойдет в главе 11; по причинам, касающимся его самого и его коллег, я тогда не смог с ним познакомиться. Двое других были представлены мне, но подозрительные и оборонительные эмоции, порожденные «исправлением», заставили их опасаться разговора с психиатром, особенно американским психиатром, и оба отказались обсуждать со мной свои переживания. Однако на основании кратких встреч с ними и того, что мне рассказали о них другие — журналисты и старые друзья из Китая, живущие в Гонконге, — мне удалось получить некоторые впечатления об их поведении.

Один из них возбужденно повторял шаблонные фразы, (118:) заявляя о своем «стыде и раскаянии из-за вреда, который я причинил китайскому народу», и восхваляя «истинную демократию Китая» и «свободную дискуссию» в тюрьме. Но его чрезвычайная напряженность и потребность слишком много возражать — повторять клише даже тогда, когда его об этом не просили — заставили меня почувствовать, что у него имелись серьезные, хотя и не осознанные, сомнения относительно своей позиции, и что структура его новой идентичности была неустойчивой. Эта оценка позднее подтвердилась.

Другой человек, молодая женщина, была совсем иной и гораздо более убедительной. Она демонстрировала не нервозность, а скорее эйфорическое спокойствие религиозного новообращённого. Она спокойно сказала подруге, что если семья и другие люди в Америке отвергнут ее и окажутся неспособными понять ее взгляды, тогда ей придется покончить с собой, потому что «это, по крайней мере, скажет людям мира о том, что я подвергалась преследованиям и откроет им правду». (Можно поразмышлять о том, что применение ею слова «преследуемая» было подсознательной ссылкой на тюремный опыт, но, без сомнения, в этот момент она выражала побуждение к мученичеству и имела в виду враждебное отношение, которого она ожидала — и добивалась — от людей дома.)

После встречи с этими двумя людьми я задавался вопросом, какие психологические механизмы были ответственны за то, что процесс «исправления» повлиял на них гораздо сильнее, чем на любого из тех, с кем мне довелось встречаться. Позднее я больше узнал об этой проблеме, но не от них, а от двух других людей, которых я интервьюировал после их возвращения на Запад: только что упомянутого иезуита, которого я встретил спустя три с половиной года после его освобождения (мой контакт с ним был, таким образом, и первой оценкой и последующим наблюдением); и еще одной молодой женщины, с которой я беседовал в Канаде спустя три месяца после ее освобождения, её случай описан ниже.

Джейн Дарроу: дочь миссионера

Молодая канадская учительница вышла после четырех с лишним лет тюремного заключения с многочисленными похвалами со стороны тех, кто держал её в заточении. Она сказала репортерам, что коммунисты арестовали её справедливо, что она «передавала информацию» западным дипломатам и что она полностью призналась в этих преступлениях во время пребывания в тюрьме. Она признала (довольно неохотно), что её держали в цепях; но при этом заявила, что ее отказ признать правду оправдывал это. Она говорила о тюрьме, как о «месте

надежды», где «создают новых людей», (119:) в то же время осуждая исходящие от американцев «разжигание войны» и «микробы войны». Один дипломат выразил чувства большинства граждан Запада, встречавших ее, когда описал мисс Дарроу как человека с «жутко промытыми мозгами».

Даже будучи вновь в Канаде, три месяца спустя, мисс Дарроу не утратила сомнений в необходимости разговора со мной, и наша встреча была организована только благодаря усилиям общих друзей. Она была довольно привлекательной молодой женщиной лет тридцати пяти, настороженной, возбужденной и способной необычайно хорошо выражать свои мысли. Она была дружественно настроенной в непосредственном общении, но в то же время подозрительной, и довольно подробно спрашивала о том, кем я был и какова моя цель в разговоре с нею. Однако она также страстно желала окунуться в свою историю. Она впервые рассказывала её с начала до конца и явно извлекала серьезную эмоциональную выгоду и из самого процесса рассказа, и из возможности обсудить свои сложные чувства с другим человеком, который кое-что знал о ее опыте. В течение тех десяти часов, что мы провели вместе, она с энтузиазмом была прогружена в свое подробное описание.

Она поспешно высказала мнение, что ее «китайское» происхождение и окружение имели самое непосредственное отношение к её реакции. Она родилась в Китае у родителей, канадских протестантских миссионеров, и провела там больше половины своей жизни. Она весьма критически оглядывалась назад на свои детские взгляды на китайский народ: «Не думаю, что у меня было хоть какое-то реальное чувство к ним *per se* (*самим по себе)...* Мне нравилось жить в Китае, потому что жизнь там была удобна»; и она подчеркивала «доставляющее удовлетворение ощущение превосходства» и «психологию канонерки»[i], известные ей, как западной жительнице в Китае. Все же в этой позиции было далеко не все, так как немного позже она рассказала мне о своей глубокой привязанности к тем же самым китайским людям: «Я любила их чрезвычайно». Однако когда ее послали в Канаду в среднюю школу и для получения университетского образования, она избегала упоминать о своем китайском прошлом и старалась «скрыть мое происхождение», чтобы найти «идентичность» [это было её слово] с тамошней группой». Но была ли она иностранкой в Китае или «китайской» девочкой в Канаде, она чувствовала, что отличается от тех, кто её окружает, и когда позже она вернулась в Китай как преподавательница и исследовательница китайской культуры, то с тревогой начала осознавать свое «отсутствие корней».

Она говорила о «серьезной напряженности» в жизни своей семьи; она обычно оказывалась союзницей решительной и самоуверенной матери во взаимной нетерпимости по отношению к действующему из лучших побуждений, но неудачливому (120:) отцу. На заре жизни она взбунтовалась против сурового, аскетического и догматического протестантского религиозного учения. Ей всегда было трудно примириться с «нерушимой честностью», которой требовали ее родители, поскольку она считала себя весьма далекой от этого идеала: «Я действовала на грани обмана и не брезговала ложью». Ее унаследованная восприимчивость к чувству вины была, как можно догадаться, глубокой и мучительной; «я всегда очень быстро ощущала себя виновной». Эта восприимчивость достигла критической точки, когда она оставляла письма родителей лежать месяцами нераспечатанными, потому что «каждое письмо было ударом… а я не хотела читать выговоры».

Всегда живая, полная оптимизма и очень интересующаяся окружающими миром, Джейн была глубоко озабочена социальной реформой и в Китае, и на Западе. Она чувствовала, что миссионерское влияния, как и преследовавшие её всю жизнь финансовые трудности, подействовали на ее воинственный либерализм.

> Благодаря своему миссионерскому происхождению я всегда чувствовала, что следует что-то делать, чтобы мир стал лучше… Движущей силой в моей жизни было отсутствие экономической обеспеченности… Я полагала, что общество создано руками людей и должно регулироваться в интересах людей.

---

[i] Выражение, производное от «политики канонерок» — политики западных держав в Китае, основанной на военном давлении. — *Прим. научн. ред.*

Вернувшись после войны в Китай преподавателем, она была настроена очень критически по отношению к националистическому режиму, но в то же время имела «антикоммунистическую ориентацию». Она делилась этими взглядами с западными и китайскими друзьями и фактически чувствовала себя куда удобнее в подобных интеллектуальных и идеологических вопросах, чем в чисто социальных ситуациях. Она понимала, что склонность к чрезмерной откровенности и критицизму нередко мешает дружеским отношениям. В частности, она считала, что сильный интеллект ставил её в отношениях с мужчинами в невыгодное положение, и иногда ей хотелось быть «более женственной». Всегда сдержанная в сексуальных вопросах, она давно отдавала себе отчет в дискомфорте и неосуществленном желании, присущим её реакции на мужские попытки подружиться с ней.

В период, предшествовавший ее тюремному заключению, она оказалась — наряду с несколькими другими западными гражданами — в положении осажденной. Все более и более изолируемая от китайских друзей, она знала, что за ее передвижениями следят, и совсем не удивилась, когда ее наконец арестовали.

Обращение в тюрьме с мисс Дарроу было, по существу, таким же, какое было описано для мужчин. Вначале её подвергли физическому и эмоциональному давлению длительных допросов, непрерывной «борьбы», кандалов и наручников и принудительного сохранения стоячего положения (121:) по тридцать шесть часов подряд. Она сопротивлялась некоторое время и сочинила ложную историю, которую не приняли; но через несколько дней выдала признание в «шпионаже», которое было искаженным истолкованием ее реального поведения. В тот момент она внутренне не признавала его обоснованности, но все-таки чувствовала себя чрезвычайно тревожно («Я ненавидела себя!») из-за того, что так быстро сделала это признание и дала подробную информацию о китайских знакомых.

Это чувство стыда и вины усиливалось ее опытом существования среди других женщин в камере. Образованная, ориентированная на Запад китайская девушка, с которой она близко солидаризировалась, прибыла в камеру, явно полностью убежденная в коммунистической позиции и критически настроенная по отношению к мисс Дарроу из-за ее «отсталости». Отношения в камере были крайне взрывоопасными и чрезвычайно личностными; она неоднократно называла ненавистную старосту камеры «сукой» и другую женщину — «вспыльчивой».

На этих ранних стадиях она испытывала множество противоречивых чувств: исходное ощущение обиды, негодования; замешательство из-за того, что оказалась в положении заключенной в такой полностью китайской среде низкого пошиба; чувство вины («У меня были странные сожаления о том, что я не написала семье»); «мрачное любопытство»; ощущение благоприятной возможности («Я думала, что это могло бы лить воду на мою мельницу, и что я напишу книгу об этом»); и, возможно, самое важное — ощущение капитуляции перед неизбежным («Ты чувствуешь, что тебя пропихивают через нечто такое, над чем у тебя нет контроля. … это порождает своего рода бездумность, легкомыслие»).

Но в то же время она принялась изучать «ритмы» своей среды и вскоре пришла к заключению, что «все, во что я верила о мире, было неприемлемым». Затем во время самокритики её поразило чрезвычайно восторженное одобрение ее заявления о том, что она вела «паразитическую жизнь». Получив подобное поощрение, она продолжала столь же критически оценивать все свое прошлое — такой подход, как она считала, был вполне естественным для «человека, который, подобно мне самой, находился во власти чувства вины». В этом и в своих общих взглядах она «пыталась совершить какое-нибудь убедительное действие, которое позволило бы ей притвориться прогрессивной… и создать искусную видимость честности». Но подобное «действие» оказалось чрезвычайно неудобным для нее не только потому, что ее «маску» и «отсутствие искренности» критиковали другие, но прежде всего потому, что ей самой оказалось трудно вынести собственную «непорядочность». (122:)

> Я была треснувшей чашкой. Я звенела фальшиво… Я была ниже тех людей, которые действительно пытались реформироваться… они действительно чувствовали себя виновными. Я была поверхностной, несерьезной… И я отреагировала на идеал того, что означало быть хорошей.

По мере того, как она чувствовала себя все хуже и хуже в той «двойной игре», которую ве-

ла (или думала, что вела), она начала вообще смотреть на себя со всевозрастающим презрением:

> Я поняла, что мое открыто заявленное сочувствие к либералам не очень глубокое. Я была коварным, ограниченным, мелочным человеком… с оппортунистической в своей основе философией… Когда я достигла дна, больше ничего не было.

Она начала не только *говорить,* но и действительно *чувствовать,* что была порочной и тогда, и ранее: в ее позиции «превосходства» по отношению к китайцам и в ее «осознании» того факта, что она была (несмотря на экономические трудности) действительно членом «высшего класса» и незаконно наслаждалась всеми его преимуществами. Все более ее «тактика» — «Я всегда старалась убедить в том, что я была искренней» — превращалась в ее реальность.

Ее перемена очень ускорилась тем, что она увидела и «узнала»: «доказательство» применения американцами бактериологического оружия — особенно, когда оно было «подтверждено» сообщением миссионера, которому, по её мнению, можно было доверять, потому что «я знаю, что мой отец не стал бы лгать»; «проволочки» Организации Объединенных Наций на переговорах по перемирию в корейской войне и прогресс «полностью планового» китайского общества («социально-экономические достижения и осуществление целей, которые другие правительства обещали, но никогда не оправдывали надежды»). Её особенно поразило осознание того, что случившееся с нею было связано с общей ситуацией в Китае: «Я рассматривала «исправление мышления» как наказание — ограниченное только заключенными, — но здесь была реформа всего общества». Все это заставило её чувствовать себя спокойнее, поскольку «дало мне интеллектуальное основание для некоторых вещей, которые я уже приняла на эмоциональном уровне».

Однако же за все годы реформирования и несмотря на непрерывный «прогресс», она так и не смогла заставить себя полностью поверить в ту «шпионскую» деятельность, в которой созналась. «Я никогда не воспринимала это как *себя*». Она всегда считала необходимым проводить различие между своим «личным затруднительным положением» и «широкими социальными фактами». Ощущая, что тут есть «некое несоответствие», она стремилась обойти его, придавая меньше значения собственному положению: «Я больше размышляла (123:) об обществе, чем о себе самой… Я работала скорее в направлении от внутреннего мира к миру внешнему, чем от внешнего к внутреннему». Пользуясь этим приемом, она сумела принять «общую логику их позиции», рассматривая в качестве «шпионажа» свою «передачу информации» людям, которые могли воспользоваться ею пагубным для коммунистического режима способом.

Как и у других заключенных, ее отношения с правительством в течение последнего месяца заключения характеризовались взаимной откровенностью и сотрудничеством. Мисс Дарроу нашла в себе силы признаться, что не могла полностью рассматривать себя как шпионку, и после того, как она это сделала, её похвалили за честность. Переведенная в новую камеру, где ее «темное прошлое» было неизвестно, она получила то, что считала новой возможностью «добиться успеха, компенсировать потери». Её даже на короткое время назначили старостой камеры, но она считала, что в этом были как положительные, так и отрицательные стороны: «Мне это было не нужно, потому что я боялась, что не справлюсь, но мне льстили, потому что я поднялась со дна». Она оставалась на этой должности достаточно долго, чтобы «помочь» новой заключенной (получившей миссионерское воспитание и образование) с ее «исповедью»; но поскольку она почувствовала, что «испытывает вину», выполняя обязанности старосты камеры, и поэтому не могла быть решительной и убедительной с другими заключенными, её, в конечном итоге, заменили по её же собственной просьбе.

В это время на неё также производили впечатление увлеченность многих тюремных чиновников (и мужчин, и женщин), их готовность полностью выкладываться, чтобы решить все проблемы, их желание признавать прошлые ошибки и их «человеческое развитие» — которым, по её мнению, она могла бы отдать должное в период своего тюремного заключения. На нее особенно повлиял один заключенный с функциями сотрудника тюрьмы и назначенный

заниматься её делом, чрезвычайно культурный, ориентированный на Запад китаец, в котором она чувствовала очень много общего с собой — и который напоминал ей о человеке, которого она когда-то любила.

Её поразили доброта и терпение, с которыми обращались с молодыми заключенными после общего улучшения тюремных условий, и внимание к детям, часть которых временами жили в камерах с матерями. Она была благодарна за специальные порции горячей воды, выдававшиеся женщинам для мытья волос, и за выдачу новой форменной одежды; она обратила внимание на заботу должностных лиц о питании и медицинском обслуживании заключенных и чувствовала, что прилагались серьезные усилия к тому, чтобы «дать нам возможность иметь чувство собственного достоинства». Наконец, мисс Дарроу завершила свое перевоспитание обширным чтением марксистских текстов, которые она запрашивала мо мере того (124:), как рос её интерес к ним.

Незадолго до освобождения она билась над разрешением проблемы, заключавшейся в вопросе, хочет ли она на самом деле остаться в Китае. Она обдумывала возможность (или попытку) остаться как из-за восхищения новым режимом, так и из-за любви к Китаю:

> Многое в общем смысле приводило меня в этом обществе в восхищение. Я относилась к нему очень сердечно, и для меня была непереносимой мысль, что я буду навсегда отрезана от этого… Это общество казалось правильным, было путем в будущее… И, в конце концов, я прожила там большую часть своей жизни, и я обожала Пекин.

Она также чувствовала себя как никогда ранее близкой к китайскому народу: «Я нашла настоящего человека». И она верила, что если бы она осталась там, то годы, проведенные в тюрьме, «были бы приняты во внимание», и её бы оценили по достоинству («в этом обществе не надо извиняться за то, что у тебя есть убеждения») — и в то же время она была уверена, что, вернувшись на Запад, будет «шагать не в ногу».

С другой стороны, она также часто думала о родителях и одной пожилой женщине, которая была для неё чем-то вроде второй матери. «Если бы мои мать и отец были мертвы, я не вернулась бы домой — но когда я подумала о всех троих, я решила, что вернусь». Она также вспоминала такие вещи, как Рождество в Канаде, и в конце концов победу одержали Запад и семейные узы.

Во время суда ей не удавалось избавить сознание от ощущения, что все это было «подстроено», и она испытывала сильное замешательство из-за того, что китайские зрители смотрели на неё как на «шпионку», потому что «я не хотела, чтобы они так меня воспринимали». Она была «поражена» «мягким» приговором (изгнание, а не дополнительный срок в тюрьме), и в то же время её беспокоили проблемы будущего. В последней «волнующей» дискуссии с судьей искренне обсуждались трудности возвращения; судья выразил надежду, что она сохранит в памяти «понимание того, чем живет мир» и указал на пример, поданный её другом, другим западным жителем, который занял ясную «позицию» в пользу своего перевоспитания после освобождения. Тюремные чиновники информировали их друг о друге, и эта информация о его «позиции» произвела на мисс Дарроу очень сильное впечатление.

> Это заставило меня почувствовать, что я могла бы быть такой же хорошей, как он. Мы пережили это вместе — он убедительно объяснил свой случай — я могла бы сделать то же самое. (125:)

Прибыв в Гонконг, она осознавала то тяжкое испытание, которому её подвергли; но преданность тем, кто держал её в заключении, была так велика, что она твердо решила демонстрировать только их позицию и утаивать любую информацию, которая эту позицию могла бы подрывать. Ее настрой был подкреплен письмом друга, освобожденного ранее и предлагавшего совет и поддержку, которое ей вручили, когда она пересекла границу. Предчувствие трудностей с прессой только увеличило ее решимость.

> Я не хотела ничего говорить враждебной прессе против группы, заключившей такую прекрасную сделку для большой части человечества… Я решила, что не буду упоминать о кандалах… Это показывало мое отождествление с коммунистами… Я спросила себя, что могла бы рассказать в согласии с их мнением.

Чем больше ее слова подвергались сомнению, тем сильнее она защищала тех, кто держал её в тюрьме («Я была, как сражающийся лев»); но все пережитое в связи с этим всерьез вывело её из душевного равновесия («Это был ад!»).

Чувствуя себя неудобно с консульскими должностными лицами, которые ее встретили, она предпочла остановиться у миссионеров, старых знакомых ее семьи в Гонконге, решение, о котором она думала перед освобождением. Там ей было спокойно, с ней не спорили, и она чувствовала себя «утешенной». Размышляя о своей ситуации в этой более уравновешенной обстановке, она почувствовала, что то, что она сказала на пресс-конференции, возможно, было не совсем точным, и она решила «выложить факты на стол без искажений». Но она не сделала ничего, чтобы выполнить это решение, и когда некоторые из миссионеров спрашивали, как с ней обращались, ее ответ был: «Прекрасно». Кроме того, она даже чувствовала себя виноватой в том, что хотя бы задумывалась о подобной смене политики, вновь глядя на все это глазами тюремных чиновников: «Я чувствовала, что это было бы моим первым отступлением — первым, что пришлось бы объяснять им .., если бы я должна была вернуться».

Когда она приехала домой и столкнулась с противоречивыми эмоциями семейных отношений, она оказалась неспособной обсуждать свое тюремное заключение с родителями; но все-таки очень подробно говорила о нем с двумя друзьями. Эти обсуждения были иногда очень полезны для нее, а иногда приводили в замешательство, поскольку ее чувства в отношении «исправления» очень отличались и сильно зависели от того, с кем из этих друзей она говорила.

Ее ближайшая подруга — пожилая женщина, которую она считала (126:) второй матерью — оказывала большее влияние; она жила в том же городе и проводила много часов, сочувственно слушая историю мисс Дарроу. Она никогда не осуждала и не критиковала; но будучи антикоммунистическим либералом, что было близко к прежней позиции мисс Дарроу, она иногда мягко указывала на некоторые из коммунистических несоответствий, противоречий и злоупотреблений. Эти отношения имели огромное значение для мисс Дарроу, и слова подруги производили на неё сильное впечатление. Однако более редкие встречи с другим другом — мужчиной, который вышел из коммунистической тюрьмы с еще более полно «исправленной» позицией и более твердой приверженностью коммунистической точке зрения — выводили её из душевного равновесия: «Я чувствовала себя виноватой, потому что думала, что, возможно, он был лучше, чем я». В то же время многие мнения о пережитом у них были общими.

Она начала много читать, встречалась со многими либеральными друзьями, сочувствие которых трогало ее, и все более и более ощущала готовность подвергнуть свой опыт сомнению: «Некоторым сомнениям было позволено возникнуть». В личных отношениях, всегда трудных для нее в прошлом, она чувствовала себя «непринужденнее, в большей степени контролирующей себя»; она сохранила некоторые страхи и табу в отношениях с мужчинами, но их было меньше, чем прежде, и она задумывалась о браке в поисках «эмоциональной безопасности». Она вернулась к преподаванию в средней школе и в то же время сохраняла сильный интерес к Китаю.

Её по-прежнему очень тревожило и занимало личное чувство вины. Она ощущала себя виноватой перед коммунистическими тюремными чиновниками и перед всем их обществом всякий раз, когда она высказывала (или даже чувствовала) что-нибудь критическое по отношению к ним; перед собственным правительством, потому что все еще сохраняла взгляды, в какой-то степени одобряющие коммунизм, хотя эта вина была смешана с чувствами благодарности к канадским должностным лицам за то, что они вели переговоры о её освобождении; и перед родителями из-за того, что не могла быть с ними более сердечной. Вот как она это подытожила: «Я переполнена комплексами вины… Я чувствую себя виноватой чуть ли не в том, что идет дождь».

Ближе к концу наших бесед она принялась спрашивать меня о чувстве вины и начала осознавать важную роль, которую оно сыграло в ее собственном тюремном заключении: «Твоя позиция является творением собственной вины». Но она продолжала презрительно говорить о себе, когда описывала внутреннюю борьбу между «побуждением адаптироваться» (к собственной культуре) и «непреодолимым стремлением держаться» (127:) за коммунистические взгляды, всегда готовая осудить собственный «эгоизм» и «оппортунизм». Что касается поли-

тических убеждений, то она прогнозировала свое возвращение к тому, чтобы быть «левым либералом», в то же время выражая мнение, что у интеллектуального поиска есть свои ограничения в обнаружении истины, и его следует сочетать и с «интуитивным» подходом.

Мисс Дарроу, в отличие от тех, кто был явно дезориентирован, после того, как пересекла границу и приехала в Гонконг, продолжала представлять себя миру как «исправленного» человека. Доктор Винсент, профессор Касторп и большое количество других субъектов исследования представляли себя таким образом своим тюремщикам; но для них замена коммунистического мира некоммунистическим была сигналом для появления вновь той части их личности, которая оставалась незатронутой влиянием «исправления мышления». В случае с мисс Дарроу все выглядело так, будто в результате пережитого уцелела только та её личность, которая была порождена «исправлением мышления», — и в этом заключалось её «обращение в иную веру». Но важна оговорка «будто»; противоборствующие элементы там очень даже присутствовали, хотя бы их и удалось временно заставить замолчать, и именно поэтому я отношусь к ее обращению как к «кажущемуся».

Однако нам следует спросить себя, почему мисс Дарроу вообще пережила подобное обращение в иную веру, пусть и неполное? Что сразу же привлекает наше внимание, так это манипулирование коммунистов в отношении ее внутренних конфликтов, касающихся честности, добродетели и неполной «китайскости». Это опять-таки проблемы идентичности и вины; а воспитание и окружение мисс Дарроу включают в себя множество таких проблем в связи религией, идеологией, культурным конфликтом и исторической, расовой и личной восприимчивостью, уязвимостью.

Первоначальная (исходная) и стойкая идентичность мисс Дарроу как дочери миссионера включала почти абсолютный подход к добру и злу, к вине и греху. Ее родители, и особенно мать, как индивидуальные носители протестантской традиции, стремились сделать свою дочь «твердокаменной», оплотом честности и добродетели, неуязвимой для непорядочности и зла, постоянно грозящих и извне, и изнутри.

Поднимая мятеж против своего происхождения, мисс Дарроу изо всех сил пыталась найти более умеренный путь — компромиссную личность, которая не оскорбляла бы «идеальное представление о том, что значит быть хорошей» ее миссионерского воспитания и окружения и не увековечивала бы ограниченность, которую она увидела в этом идеале. (128:) Превратившись в воинственного либерала (и в характере, и в политике), она достигла компромисса, который позволил ей примкнуть к некоторым из наиболее уважаемых идеологических течений, окружавших её. Вот эта-то ее самая позитивная личность и воплотила в себе её достоинства энергичного, но непредубежденного реформатора, члена культурной и интеллектуальной элиты уроженцев Китая и опытного человека, свободного от национальных предрассудков и хорошо знающего как Восток, так Запад.

Но с самого начала ее борьбу сопровождали многие разрушительные силы, которые формировали отрицательную идентичность необычайно большой величины. И на личном, и на идеологическом уровне чрезмерный акцент родителей на «жесткой, неукоснительной честности» породил у мисс Дарроу — и обычно неизбежно порождает — тяготение к тому, что противостоит честности, к стремлению добиться своего с помощью скрытого маневра и интриги или с «применением обмана». Важность этого тяготения как способа действия была ограниченной, поскольку мисс Дарроу могла надавить на него влиятельной совестью дочери миссионера: но за это стремление она была вынуждена платить ужасную цену в виде чувства вины. В то же время тиранические суждения ее совести («негативное сознание», как назвал это Эриксон)[1] могли в любой момент так преувеличить эту модель вины и самоосуждения, что она начинала считать себя *только* «эгоисткой», «мошенницей» и «лгуньей».

Эта личная уязвимость питалась ее исторической ситуацией, которая также делала её предрасположенной к чувству вины: привилегированная жительница Запада, обязанная своим положением империалистической политике, пользующейся сомнительной моральной репутацией, проживающая среди бедствующих китайских крестьян и явно обиженной китайской интеллигенции. С этой исторической виной была близко связана ее расовая вина, ощу-

щение зла, которое испытывают наиболее эгалитарно настроенные представители любой доминирующей расы по отношению к любым двойственным чувствам, возникающим у них относительно представителей подчиненной расы. Чем строже совесть сторонника полной свободы мысли и деятельности, тем больше вина. Мисс Дарроу могла счесть себя порочной и неискренней, потому что она осознавала собственное чувство отвращения (которое само по себе отчасти порождалось виной) при мысли о том, чтобы самой стать китаянкой и быть вынужденной лично разделять невыгоды положения угнетаемой расы. Проблема неразрешима, пока сохраняются ситуации расовой дискриминации или господства, так как вина порождает негодование, которое, в свою очередь, порождает вину; потом, как это произошло с мисс Дарроу, обе эмоции причиняют страдание, прямо пропорциональное любви, которую человек испытывает к конкретным представителям (если не к более абстрактному целому) (129:) подчиненной расы. И все это еще более преувеличивается, когда проблема имеет место в исконной среде угнетаемой расы.

Отождествление мисс Дарроу с Китаем имело и еще более глубокие аспекты идентичности. Часть ее действительно стремилась превратиться в полноценную китаянку, достигнуть полного союза со страной своего рождения — в то время как другая часть ее желала быть полностью жительницей Запада. Она была культурным аутсайдером, не принадлежа полностью ни одному из этих миров, чувствуя себя виновной перед обоими. Она была частью китайского пейзажа, окружена китайцами и все же была отделена специфическим обучением и подготовкой и особым статусом, а в конечном счете — лицом и цветом кожи. Она столкнулась со сходными проблемами как жительница Запада: биологически она принадлежала к этой группе, но была отделена глубочайшими отличиями опыта происхождения и воспитания. Ее личность рожденной в Китае жительницы Запада была компромиссом; но при любом кризисе ощущение культурного аутсайдера могло появиться вновь и продолжать питать ее негативную идентичность.

Перед лицом такого широкого негативного спектра не удивительно, что обычные проблемы вины по отношению к родителям и биологической идентичности интенсифицировались. Неспособная вскрыть письма из дома из-за чувства вины, которое они стимулировали, мисс Дарроу оказывалась озабоченной своей «испорченностью, порочностью» в качестве дочери. Обремененная на столь многих уровнях, она чувствовала конфликт в отношении своей идентичности как женщина. «Плохая дочь» и «неадекватная женщина», таким образом, присоединились к множеству ее негативных идентичностей, сформированных из комбинации детской уязвимости по отношению к чувству вины, более поздних трудностей с контролем над гневом и, — что, возможно, важнее всего, — боязни и желания полного подчинения.

Ибо элемент тоталитаризма[2] — тенденция к бескомпромиссным эмоциональным ориентациям — похоже, всегда присутствует у мисс Дарроу, действуя против более умеренных стремлений ее либерализма. Это началось с морального идеала абсолютной честности и совершенства, завещанного ей родителями. Это проявилось вновь в ее усилиях решить свой подростковый кризис идентичности, превратившись полностью в канадскую девушку за счет своего сложного культурного фона. И в начале «исправления мышления» эта девушка, для которой так важно было самой контролировать большую часть своего поведения, переживала не только неприятную «бездумность» в тот момент, когда сдалась силе, присвоившей себе полную власть над нею. Безусловно, она боролась против этой тенденции в ходе сражения за «исправления мышления» (130:); но ее уязвимость была того типа, который может привести к полному погружению новообращённого.

Вот именно это и случилось — или почти случилось. «Исправление мышления» эксплуатировало каждый из этих аспектов ее негативной идентичности, превращая в осознанное то, что ранее существовало в латентной форме, и выстраивая в гротескных размерах то, что ранее удерживалось сбалансированным. Ядро ее негативной идентичности, представление о самой себе как об «интриганке» было решающим фактором, лишившим её более умеренной реакции на «исправление мышления». Большинство моих субъектов исследования могли считать себя достаточно умными и изобретательными в двойной игре, где они разыгрывали

из себя «прогрессивных», сохраняя прежние убеждения, но мисс Дарроу могла только наказывать себя за то, что она была «разбитой чашкой». Она не могла позволить себе обычную форму адаптации, не придерживаясь при этом максимально уничижительного мнения о самой себе, так как при подобном приспосабливании внутренний голос обвинил бы ее в том, что она «интриганка», от превращения в которую её предостерегали в молодости.

Лишенная таким образом обычной защиты против «исправления мышления», она оказалась во власти собственного тоталитаризма. Реагируя на историческое и расовое чувства вины, она посчитала, что живет жизнью не просто «паразитической», а полностью (тотально) паразитической. Точно так же она сочла себя полностью (тотально) отдаленной от китайского народа и равнодушной к нему, вместо того, чтобы придерживаться (как отец Лука, например) более умеренного представления о сложной ситуации. По всем этим вопросам тоталитаризм «исправителей» вступил в контакт с её собственным тоталитаризмом и с другими особенностями ее негативной идентичности.

Поскольку позитивные элементы в рамках ее либеральной идентичности оказались подорванными, её можно было заставить чувствовать себя заодно с коммунистическим — и, что еще более важно, с китайским — миром. Для человека, который так долго и мучительно был культурным аутсайдером, это чувство принадлежности самым непосредственным образом было связано с результатом «исправления мышления».

Когда она была готова к рождению заново (перерождению), она сумела увидеть в коммунизме многие из собственных либеральных стремлений: увлеченная работа людей «для улучшения мира», регулирование общества «в интересах человека». Она чувствовала, что находится среди честных и гуманных людей, подчинение которым можно оправдать. Их общество, казалось, предлагало меньше испытаний для ее чисто женских проблем и больше возможностей для ее прежнего интеллектуального и только что приобретенного идеологического мастерства. Она вышла скорее коммунистическим либералом, чем истинным (131:) новообращённым.

Элемент тоталитаризма в ее новом отождествлении с китайскими коммунистами заставил ее представить в ложном свете собственные внутренние чувства и представить только «исправленную» сторону. Все еще боясь негативной идентичности «интриганки», она оценивала любую критику в адрес коммунистов или любое примирение с собственным обществом как эгоизм и предательство. Эти эмоции усиливались «исправленными» настроениями ее друга, поскольку она могла разделить с ним одну из немногих идентичностей, оставшихся открытыми для нее, идентичность «исправленного» человека Запада. Но как и все люди, мисс Дарроу чувствовала притяжение старых связей и старых идентичностей; в Гонконге она обратилась за утешением и за идеологическим затишьем (мораторием) к миссионерам. Оказавшись опять в Канаде, она почувствовала прежнюю притягательность своей либеральной идентичности, привлекательность, подкрепленную теми либеральными друзьями, которые предложили ей эмоциональную безопасность. Ее либеральная идентичность оказалась куда сильнее, чем можно было заподозрить, в её рамках был возможен и необходим поиск истины и осторожная проверка реальности. В тот момент, когда я говорил с мисс Дарроу, эмоции ее негативного представления о самой себе все еще питали ее кризис идентичности. Тем не менее, у меня осталось впечатление, что какими бы ни оказались её окончательные убеждения, она выходила из сферы господства тоталитаризма и вновь подтверждала более умеренные составляющие своего «я».

Общие направления «обращения» («конверсии»)

Во всех случаях видимого обращения (два я изучил подробно, с двумя я кратко ознакомился, и о двух случаях я слышал), похоже, играли свою роль сходные эмоциональные факторы: сильная и легко доступная негативная идентичность, питаемая необычайно глубокой восприимчивостью к чувству вины, тенденция к путанице идентичности (особенно идентичности культурного аутсайдера), глубокая причастность к ситуации, влекущей за собой ощущение

исторической и расовой вины, и наконец, значительный элемент тоталитаризма.

Однако следует подчеркнуть, что я имел дело с очень специфической группой субъектов исследования: любой человек Запада, живущий в Китае многие годы, вероятно, пережил ту или иную форму глубокого поиска идентичности, и у многих имелись миссионерские связи, которые увеличивали их восприимчивость к чувству вины. Эта глубокая связь с Китаем делает обращение в такой же степени культурным, как и политическим.

В случае с мисс Дарроу ее видимое обращение было связано с борьбой либерала по поводу своей идентичности. Но видимое (132:) обращение может иметь место и у более авторитарного человека. Вина, конфликт идентичности и особенно тоталитаризм — важные психологические факторы, и они не ограничиваются каким-то конкретным типом структуры характера.

Также важно иметь в виду, что индивидуальные черты характера, хотя бы и очень важные, являются только одной стороной монеты; обстоятельства тюремного заключения представляют собой другую сторону. Они были, по существу, похожими всех случаях; но длительность пребывания людей в заключении и интенсивность, с которой коммунисты придерживались своих «исправляющих» мероприятий, различались. Поскольку уязвимость к обращению до некоторой степени присутствует у каждого (никто не свободен от восприимчивости к чувству вины, потери ориентации в отношении идентичности и от какой-то степени тоталитаризма), вариации обстоятельств тюремного заключения имеют особое значение.

Существует много свидетельств, — и европейские субъекты исследования часто сообщали мне это мнение — что американские заключенные подвергались более серьезному давлению из-за международной политической ситуации. Нет сомнения, что их содержали в заключении дольше, чем других жителей Запада. Если и существует несколько более высокий процент видимых новообращённых среди американских заключенных по сравнению с европейцами (для моих субъектов это не так, но имели место получившие широкую известность случаи с американцами, которые действительно попадали в эту группу), то, возможно, важную роль тут сыграли именно эти особенно трудные обстоятельства. Освобожденные американцы, возвращаясь домой, также сталкиваются с очень сильным давлением, направленным на то, чтобы заставить их отказаться от «исправленных» личностей, — хотя это давление действовало на некоторых как стимул держаться за «исправление».

В любом случае, под поверхностью любого кажущегося обращения вполне вероятен (как это было с мисс Дарроу) поиск идентичности, не менее глубокий, если не почти такой же открытый, как это происходит среди явно дезориентированных. Поиск этот тем более труден, что слишком многое в нем должно быть скрыто — и от других людей, и, до некоторой степени, от самого заключенного. Все же скрытые сомнения, скорее всего, через какое-то время всплывут на поверхность, как это случилось с мисс Дарроу; и в этот момент кажущийся новообращённым близок к тому, чтобы вступить в ряды явно дезориентированных. Однако, прежде всего, становясь видимыми новообращёнными, эти люди испытывают наиболее глубокие личностные сдвиги среди представителей любой из этих трех групп. (133:)

Глава 8. Варианты реакции: кажущиеся сопротивленцами

Кажущиеся сопротивленцы — это люди, которые пересекают границу с осуждением жестокости тюремного «исправления мышления». При первой встрече многие из них выглядят не очень сильно затронутыми своим тяжелым испытанием, вместо того, чтобы демонстрировать хоть какое-то физическое и психическое напряжение; идеологически они являются ожесточенными антикоммунистами, если уж на то пошло, еще более ожесточенными, чем до тюремного заключения. Западный мир принимает их с восхищением и с облегчением — восхищается их силой и испытывает облегчение, получив приведенное ими доказательство того, что «промыванию мозгов» все же можно сопротивляться.

Разговаривая с ними, я также был поражен их мужеством и стойкостью. Однако когда я занялся более глубоким анализом, то обнаружил, что их внутреннее сопротивление отнюдь не было столь абсолютным, как это подсказывало внешнее выражение. Из тех, с кем я бесе-

довал, в эту категорию попали восемь человек. Приведенный ниже случай лучше всего проиллюстрирует разнообразные психологические факторы, которые влияют на сопротивление, сложные смыслы, скрывающиеся за более поздним осуждением коммунистов, и пути, которыми влияние «исправления» пробивается на поверхность в самые неожиданные моменты. (134:)

Ханс Баркер: священник, врач, солдат

Одним из первых субъектов исследования, у которых я взял интервью, был пожилой бельгийский епископ с козлиной бородкой, человек, который жил в глубинных районах Китая в течение более чем сорока лет до своего трехлетнего тюремного заключения. Когда я впервые увидел его, он уже пробыл в Гонконге три месяца, но все еще был глубоко поглощен мыслями о своем трехлетнем опыте «исправления». Он немедленно начал собственный анализ коммунистического подхода, описывая его на фундаменталистском католическом теологическом языке. Зло и могущество поведения коммунистов можно было объяснить, по его ощущениям, только через влияние демонов — злых аналогов ангелов, обладающих такой же силой. Его с энтузиазмом изложенное объяснение сочетало в себе библейскую и современную историю:

> Ветхий Завет говорит что демоны — убийцы человечества. Коммунисты убили фантастическое количество людей. Демоны стремятся содействовать идее о людях без Бога, также, как и коммунисты. И те, и другие пытаются сделать человека счастливым без Бога и против Бога. Демоны — смертельные, беспощадные враги человечества. Демоны используют коммунистов, чтобы убить как можно больше людей… Поэтому, в конечном счете, это — религиозный вопрос, который может быть полностью понят только через религию.

Родившийся в преимущественно католической общине, епископ Баркер воспитывался под сильным влиянием своей чрезвычайно религиозной матери. Но даже в этой среде его реакция на церковь была необычной: в возрасте четырех лет он попытался «обратить» одного из братьев к более религиозной жизни; в возрасте пяти лет его очаровали жития святых, особенно тех, кто был предан мученической смерти; в возрасте семи лет на него произвела сильное впечатление история Даниила в логове льва. В эти ранние годы он отдавал лишние деньги для церковных сборов денежных пожертвований на миссионерскую работу, чтобы «спасти ребенка-язычника». И к тому моменту, когда ему исполнилось восемь лет, он уже решил заниматься миссионерской работой в Китае. Отчасти на него повлиял старший брат, учившийся на священника, а в еще большей степени — истории, которые он читал и слышал о святых и мучениках в Китае: «Китайцы были одним из тех народов мира, которые могли сделать тебя мучеником... там я вполне мог надеяться стать мучеником». (135:)

Он был слабым и болезненным ребенком, но в детских играх любил играть роль офицера: «Я любил демонстрировать храбрость по контрасту с моим телом, потому что был таким слабым». Хотя он никогда не колебался в отношении раннего честолюбивого замысла стать священником и миссионером, его детские фантазии включали в себя желание быть также и врачом и военным героем; и, как он гордо объяснил мне, сумел в своей работе в Китае быть всеми ими.

В период начальной и средней школы, в возрасте приблизительно от одиннадцати до семнадцати лет, путь его был нелегким. Ему трудно было спать ночью («Мне никогда не удавалось спать мирным, глубоким сном»), и его беспокоили тревожные сны, в которых «я не был свободен… Я не мог делать так, как мне нравилось… Мне мешали даже в снах». Днем он нередко чувствовал себя слабым и утомленным; засыпал в классе на уроках и в часовне во время молитв. Он помнил, как ему сказали, что у него «трудности с кровообращением», хотя их точный характер так никогда и не прояснился. Но он оставался активным, был лидером среди других детей; а что касается его немощи, « я старался не обращать на неё внимание, делать ту же работу, что и сильные». Эти трудности несколько сгладились в течение долгих лет обучения в семинарии, но так никогда и не исчезали полностью.

В Китае он развил небывалую активность в своей миссионерской работе: изучал китай-

скую музыку и религиозные ритуалы, чтобы частично включить их в свои католические службы; выписывал и распределял лекарства, лечил раны и предлагал помощь во время голода, засухи, наводнений, и гражданских войн; устраивал специальные встречи с главарями бандитов, чтобы защитить «моих христиан», в обмен действуя в качестве поручителя и посредника бандитов в их переговорах с правительством. Он часто страдал от усталости и бессонницы, и в одном случае, после краткого посещения Европы, он попросил, чтобы его перевели в другой район (просьба, которая была удовлетворена), чтобы избежать «нервного напряжения» переговоров. Но в остальных отношениях он не прерывал свою работу, избегая любых проявлений внешней слабости, отказываясь от многих возможностей хоть немного отдохнуть и не соглашаясь на временную замену. Согласно сообщениям других граждан Запада, он стал широко известен в своей внутренней провинции как яркий, храбрый, способный, талантливый и догматический представитель католической веры.

Епископ Баркер разделил свое тюремное заключение на два главных этапа: (136:) первые шесть недель давления, направленного на «личные факторы»; и остальное время, «когда я понял, что коммунистическая программа была нацелена не против меня, а против моей религии». В ходе первой стадии его тюремщики делали упор на «реальные факты». Они включали: описание коммунистической политики в районе его миссии, которое он написал по просьбе американского офицера (хотя он был настроен решительно антикоммунистически, большая часть того, что он описал в этом сообщении, отнюдь не была неблагоприятной, и он чувствовал, что для него было бы лучше, если бы коммунисты на самом деле видели этот доклад, а не просто слышали о нем); и его присутствие на встрече, организованной японскими оккупантами в стремлении добиться сотрудничества от миссионеров (его симпатии были всегда на стороне китайцев, и он обратил внимание на серьезный риск, на который он шел, помогая им против японцев). Хотя он чувствовал, что эти инциденты были неверно истолкованы и извращены, он тем не менее очень раскаивался в обоих этих поступках, и они способствовали глубокому личному ощущению вины.

Он также предпринял следующий шаг и начал оценивать себя в связи с коммунистической доктриной:

> Я сказал, что империализм — отец гордыни и стяжательства и что я боролся бы с этим. Я думал, что, возможно, империализм был и во мне.

Но в ходе второй стадии, когда он начал лучше понимать тюремный мир (он знал очень немного о коммунистической доктрине или методах «исправления»), до него дошло, что те, кто держит его в заключении, предъявляли обвинение его миссионерскому обществу и церкви как части «сети шпионажа». В этот момент тенденция изменилась полностью, и «я мобилизовал все свои силы для сопротивления». Как только он «узнал, что за игра тут идет», то сознательно принялся в уме заменять обсуждавшиеся темы и понятия католическими религиозными эквивалентами:

> Мне пришла в голову эта спасительная мысль: государство я заменяю Богом; народ — моими христианами; недостатки империалистов, жадность и гордыня, надлежащим образом представлены жестоким себялюбием и любовью к удовольствию, а «помощь» успешно занимает место братского увещевания, наставления… Мне было необходимо найти правильную точку зрения в отношениях с Богом.

Он начал рассматривать свое заточение как личное религиозное испытание: (137:)

> Я страдал... потому что мое себялюбие должно было уступить любви к Богу... Однажды, когда тюремный надзиратель плюнул мне в лицо, я почувствовал боль, но тут же подавил её. Боль означала, что у меня все еще есть себялюбие... когда утрачиваешь эгоизм, боль исчезает почти мгновенно... В борьбе между эгоистичным «Я» и Богом эгоистичное «Я» является источником боли, нерешительности, неуверенности и сердечного беспокойства. Когда ты полностью полагаешься на Бога, ты успокаиваешься и ощущаешь спокойствие и мир... Когда это случилось, я почувствовал, как росло мое внутреннее счастье... Я был благодарен им за редкую возможность жить моей религией.

Размышляя всегда, когда только возникала возможность, он думал о ранних римских мучениках и о самом Христе на кресте, по-своему восстанавливая отрывок из Нового Завета, который был применим к его ситуации:

> Тебя преследуют. Люди убьют тебя, как собаку, но не бойся. Они могут убить твое тело, но не душу. Когда на тебя оказывают давление с помощью доводов... дай им этот ответ. Святой Дух даст тебе этот ответ.

Он стремился сохранять эту полную перестановку в символах в течение всего тюремного заключения: «Я был согласен на личные лишения, потому что был лишен многого, связанного с Богом».

В то же время он стремился, как только мог, избегать участия в программе перевоспитания, ссылаясь на слабое зрение (его очки были сломаны вскоре после помещения в тюрьму и так и не были заменены), трудности со слухом (также частично действительно существовавшие) и неполное знание письменного китайского языка.

Он также старался сохранить чувство юмористического и человечного, как показывают следующие инциденты. Однажды умный заключенный, подвергнув епископа Баркера выматывающему индивидуальному занятию по «неофициальной помощи», покачал головой и сказал, цитируя китайскую пословицу: «Говорить с тобой — все равно что играть на скрипке перед коровой». Когда он вернулся в группу, епископа Баркера спросили об этом занятии, и он причудливо сообщил: «Он проигрывал музыку для лошади» — стимулируя у своего помощника реакцию, которую, как он надеялся, это вызовет — «У меня есть некий прогресс». Ибо, как объяснил мне епископ Баркер, «лошадь более чувствительна к музыке, чем корова».

Подобным образом он рассказал об усилиях сокамерника выступить с сильной, но краткой аргументацией: «Он играл на большом барабане, но убежал». И (138:) в более легкий момент его сокамерники временно присоединились к игре и спросили, «на каком инструменте» «играл» другой, менее волевой сокамерник, на что епископ Баркер ответил: «Он играл на маленьком барабане».

Когда на него давили с целью выяснить его «мысли», в его юморе отражалась острота положения заключенного: «Я — человек, который не существует. У меня не может быть никаких мыслей». И часто, когда его оскорбляли и мучили сокамерники, он обращался к их чувству личной этики: «Я могу вынести это, но интересно, как это терпите вы. Разве ваша совесть не восстает против такого дурного, жестокого обращения?» В особенности этот последний подход иногда приносил, по крайней мере, временное облегчение. Епископ Баркер также чувствовал, что своим пожилым возрастом обязан определенной умеренности, иногда выражавшейся на двусмысленном тюремном жаргоне в виде предостережения из-за его неподатливости: «Ты нисколько не жалеешь свои старые кости».

Случайное присутствие других жителей Запада, включая священников, было также очень важно для него, хотя у него не было возможностей для прямого обмена с ними. Однако один раз, после особенно трудного дня, он продекламировал в камере собрату-европейцу немецкие стихи: «День был горяч, сражение было жестокое, вечер тихий — ночью будет прохладно». Эти стихи помогли ему выразить свои чувства и собраться с силами; но поскольку его подслушали, это также закончилось серьезной критикой за то, что он «ругал нас на иностранном языке».

Несмотря на свой дружелюбный, личностный подход к другим заключенным, епископ Баркер был достаточно осторожен, чтобы избегать реальной близости с ними:

> Они обычно говорили: «Этот номер четвертый — плохой товарищ. Он старается держаться отдельно от нас. Должно быть, это из-за его империалистической гордыни». Они хотели, чтобы я сидел с другими заключенными и обращался с ними как с товарищами. Но я боялся, что если я это сделаю, мое сопротивление будет более слабым.

Хотя он сделал много уступок, его заточение — в противоположность большинству случаев — закончилось на ноте сопротивления. В последние пять месяцев с ним обращались хуже всего, включая наручники и кандалы — которые он именовал «украшениями» — что имело целью вынудить у него заключительное признание в «шпионаже»: «мое письмо с покаянием и свидетельскими показаниями». Он упорно отказывался следовать версии, предложенной судьей, настаивая на том, чтобы ложные обвинения, затрагивающие (139:) его коллег и церковь, не включались; он, наконец, согласился на компромиссную версию, состоящую только из «фактов» — несколько преувеличенных, но главным образом касавшихся его собственного

поведения. Тюремные чиновники по каким-то своим собственным причинам, вместо более длительного заключения с целью добиться более желательного признания, были в этот момент явно настроены освободить его. Он уехал с чувством, что вынудил правительство отступить и успешно защитил чистоту церкви.

Он прибыл в Гонконг изможденным, но уверенным, выражая друзьям убеждение в том, что успешно пережил серьезное испытание. Он испытывал намного меньше страха и подозрительности, чем большинство переживших то же самое, и врач, который первым исследовал его, описывал его как «исключительного человека», гораздо лучше владевшего собой, чем другие люди, которых этот врач обследовал сразу же после того же самого тяжкого испытания.

Когда он говорил со мной три месяца спустя, то сохранял это явно выраженное чувство победы: «В конечном счете, я победил». Он убежденно, решительно критиковал «дьявольский» коммунистический мир, который видел, и особенно осуждал его манипулирование людьми:

> Коммунисты набрасывают сеть на всю страну, закрывая границы. Затем сеть накидывается на индивидуального человека, и он теряет свободу движения и должен следовать их желаниям.

Но чем больше мы разговаривали, тем яснее становилось, что у него имелись тайные сомнения относительно полноты своей победы. Он затейливо говорил о том, что был «почти обращен в новую веру» в начальный период заключения, критиковал себя за то, что тогда зашел «слишком далеко», и у меня создалось общее впечатление, что он испытывал неловкость из-за всех сделанных уступок.

Это впечатление подтвердилось, когда он показал мне подготовленное им краткое изложение своего тюремного опыта. Попытавшись выразить в характерном насмешливо-ироническом стиле полное воздействие коммунистических аргументов на миссионеров, он, возможно, показал больше, чем намеревался:

> А теперь, подобно монстру из пропасти, до твоего сознания доходит самое ужасное понимание: ты, миссионер, вестник Евангелия, не являешься ли на самом деле посыльным империалистических завоевателей, их первопроходцем благодаря своим этнологическим и промышленным сообщениям о стране своей миссии? И после оккупации страны твоей миссии ты оказываешь завоевателям множество различных услуг. А возьми работу миссии в целом: не (140:) является ли она теперь большим, длительным и тяжким грехом? И ответ на вопрос, была ли деятельность твоей миссии более вредной или полезной для народа, оказывается само собой разумеющимся. Но поскольку ты рос в условиях господства империалистической идеологии, тебе до сих пор никогда не приходило в голову, насколько ты был полезен для порабощения и эксплуатации людей, которые прежде пользовались свободой. Да, возможности твоей развращающей деятельности возрастают: то, что делаешь ты, делают и твои коллеги. Таким образом, ты не можешь уклониться от того факта, что твое общество и миссия должны расцениваться как центры шпионажа, посылающие сообщения в обе штаб-квартиры, и что Рим становится мировым центром, откуда империалистические правительства добывают свою развращающую (искажающую) информацию. ... как доказательство, что ты теперь осуждаешь этот процесс, ты должен сразу дать полную информацию о шпионских действиях своего общества, миссии, а также Рима. Делая это, ты приобретаешь менталитет нового режима, который один лишь заставит тебя понять грехи своей прошлой жизни и грехи своих товарищей. Только этот менталитет даст тебе истинное руководство в будущей работе.

Даже осуждая коммунистов, он находился под глубоким впечатлением от их мощи и энергии и одобрительно сравнивал их с недостатками Запада вообще и католической церкви в частности:

> У коммунистов потрясающий энтузиазм в их прямом ревностном служении своей доктрине… Если они во что-то верят, то уж верят по-настоящему… Мы разрываемся между доктриной и практикой… Существует несоответствие между религиозной жизнью и доктриной. Поэтому мы слабы… Они превосходят нас в осуществлении своих действий… У них есть диалектика и необычное применение доказательств… У них острое чутье на то, чтобы выяснять, что именно может сделать каждый человек против собственного кредо и своей работы… Я не знаю, где люди находят такие доказательства.

Обращаясь к демонологии католического богословия для анализа коммунистической силы, он почти не выражал личной горечи по отношению к своим бывшим тюремщикам. Он скорее

подчеркивал их антирелигиозный (и поэтому «неестественный») характер как причину конечной неудачи:

> Лица коммунистов суровы, отражая культивируемую ненависть, неуверенность друг в друге и раздражение. Они не удовлетворены человеческой природой… потому что сущностные отношения между Создателем и человеком оказываются неудовлетворительными… У их лидеров величайший авторитет и власть, какими когда-либо пользовались люди, но они обрели эти полномочия, захватив их самостоятельно, без авторитета Бога… Они висят в воздухе без фундамента, и рамка слишком велика для данного образа… Хотя они стремятся сделать людей удовлетворенными и счастливыми с помощью работы и жертвы, в конечном счете они разрушают эту цель… Они полагаются только на (141:) природу без Бога или вообще без каких бы то ни было духовных сил, но они слишком многое совершают против природы.

Но несмотря на все это, он был поражен сходством («идентичные методы, идентичная терминология») между этими коммунистическими методами обращения в свою веру и подобными методами его собственной католической церкви. Однако он также подчеркнул то, что составляло для него решающее различие между этими двумя подходами: «Государство требует такого полного изменения и переворота в направлении мыслей, требовать которого мы позволяем лишь Богу». С оттенком восхищения он подвел итог своему осуждению коммунистов простым высказыванием: «Они лгут так правдиво».

Он расширил свой анализ до источников собственного мужества и сопротивления, разделив их на религиозные, этические («для других») и личные. Он чувствовал, что слабее всего был в последней категории, и из-за этого испытывал чувство вины и стыда; но он полагал, что этот «естественный дефект» компенсировался его силой в двух других областях, и особенно необходимым укреплением «религиозного мотива»: «Я должен был стать более религиозным, или уступить коммунистам». Как следствие, он чувствовал, что все пережитое «еще более отделило его от внешнего мира, чем прежде», благодаря его «более глубокой религиозной жизни». В его оценке личного опыта всегда было важным теологическое значение, которое он ему приписывал. «Всю свою жизнь я постоянно придавал более высокий смысл страданию… всегда помня, что «кровь мучеников — семя новых христиан».

Эти религиозные заботы не мешали ему живо реагировать на жизнь вокруг него. Его увлечение Китаем и китайцами всегда было очевидным, и на него произвела большое впечатление короткая поездка на соседний остров, пейзаж которого напомнил ему о континентальном Китае. Он с удовольствием пил вино за едой и был скор на энергичные метафоры в любое время. Он проявлял раздражение в отношении клерикальных коллег, которые были либо скучными, либо чересчур склонными к пропаганде. Он критиковал американских женщин как на моральной почве («Они показывают всем то, что должны видеть только их мужья»), так и из-за предполагаемого недостатка чувственности («Они похожи на тепловатый душ»). Он всегда одобрительно относился к моим психологическим объяснениям: «Вы лучше разбираетесь в естественном. Я лучше разбираюсь в сверхъестественном» — и просил назвать ему книги, по которым он мог бы изучить принципы психиатрического интервьюирования, которое, как он думал, было бы (142:) полезным для его религиозной работы. В то же время он неоднократно настоятельно просил меня в будущей работе поощрять пациентов усиленно обращаться к своей религии, какой бы она ни была; и он не отказался от деликатной попытки заняться моей собственной душой — порекомендовав мне, а затем и предложив на следующий день написанную психиатром книгу, описывающую его духовное путешествие от иудаизма через психоанализ к католицизму[1].

К концу наших бесед он снова позитивно оценил свой опыт: «Я постоянно чувствую, что совершил добро… Мне нечего забывать». Но я вновь ощутил, что хотя часть его верила в это, другая его часть требовала своего выражения, чтобы унять обвиняющие сомнения. В такие моменты его рекомендация для будущего была, по существу, духовной: «Я убежден, что мы сможем сопротивляться коммунизму только в том случае, если будем стопроцентными приверженцами Бога».

Я также видел его шесть месяцев спустя, приблизительно через десять месяцев после освобождения, когда он проезжал через Гонконг, отдохнув и совершив путешествие, а затем

прочитав лекции и проповеди о своем опыте. Тогда он говорил в совсем ином ключе. Он говорил о неизбежности войны, имея в виду, что мы вполне могли бы «рискнуть теперь»; и он ожесточенно нападал на альтернативный путь переговоров и умеренности: «Вы же не сядете с дьяволом, чтобы обсудить, как спасти вашу душу». Развивая эту точку зрения, он в своих объяснениях странным образом совершил поворот к экономике: «Америка потеряла многие из своих внешних рынков — так что что-то должно произойти — и эта война должна так или иначе произойти». В своей деятельности он продолжал посвящать себя тому, что называл «духовной мобилизацией христиан».

До какой степени епископ Баркер сопротивлялся «исправлению мышления»? Конечно, он добился впечатляющего успеха, выполнив то, что пытался сделать каждый заключенный в тюрьму католический священник (и что священники всегда пытаются сделать в этих обстоятельствах): сохранить ощущение внутреннего теологического опыта, а не поддаваться влиянию тех, кто мог бы его изменить. Его эмоциональная сила после освобождения, его не вызывающее сомнений сохранение собственных идеалов и осуждение идеалов коммунистов, его способность излагать весь свой опыт в рамках собственной теологической манеры выражения — все это были очень реальные проявления силы и сопротивления.

Существовали, тем не менее, ясные свидетельства того, что его теологическая (143:) структура также подверглась существенному влиянию «исправления мышления». Его потребность многократно подтверждать свою «победу» отчасти была сродни показному оптимизму, особенно в свете его благоговейного страха и даже восхищения целеустремленностью коммунистов и их «сверхчеловеческой» (пусть и демонической) активностью. Его собственное письменное изложение «полного опасений понимания» выражало глубину, на которую часть его [личности] прониклась коммунистическим стилем, степень, до которой его заставили чувствовать себя виновным на *их* условиях. Подготовка этого заявления была фактически его способом попытаться очиститься от этого нежелательного влияния «исправления». Наконец, существует его замечательное утверждение об экономике несколько месяцев спустя — чрезвычайно антикоммунистическая точка зрения, что и говорить, но в то же время ортодоксальный марксистский анализ, несомненно полученный на базе его тюремного опыта.

Епископ Баркер — подвергаясь коммунистической идеологической обработке и в долгой жизни перед этим — боролся с собственными внутренними демонами. С одной стороны, его жизнь — замечательный предмет, достойный изучения в его целостности. С трех до семидесяти лет направление его жизни и взгляд на мир никогда не менялись, только расширялись Более того, он был одним из тех удачливых людей, которые могли достичь недостижимого и пережить полностью в ходе взрослой жизни образные фантазии детства — что не может быть, как утверждал Фрейд, *единственной* формой истинного счастья, но что является, безусловно, одним из лучших путей самореализации. Его личность была несомненно личностью большой силы и последовательности, сочетающая фундаменталистский абсолютизм с хорошо развитой поглощенностью мирскими заботами и пониманием человеческой драмы.

Каковы же тогда были его демоны? Это были чувства слабости, неспособности осуществить то, что он так желал сделать, неуверенность в себе (и, возможно, даже отступления от веры), и чувства вины и стыда, которые сопровождают подобные сомнения. Они были, короче говоря, его негативной идентичностью.

Его юношеский кризис идентичности был именно борьбой с этими демонами, и он преодолел их через подчинение себя более значимой власти церкви и Бога. Подобно Винсенту и Луке, он нашел решение в увлекательной профессии; это было достигнуто, в пределах веры и идеологии, скорее неукоснительным подкреплением того, что уже сознательно существовало, нежели при помощи какого-то нового принципа извне или чего-то давно похороненного внутри.

Хотя это идеологическое решение было безусловно успешным, (144:) демоны нередко возникали вновь и порождали в более поздней жизни тревогу, усталость и отчаяние; а у столь чувственного человека, каким был епископ Баркер, вероятно, также и значительное сексуальное искушение. Однако, люди, возможно, проявляют наибольший героизм, когда приводят в

порядок таких внутренних демонов, и епископ Баркер никогда не уступал. Вместо этого он пользовался своей формой тоталитаризма — своим стремлением к абсолютному подчинению, безусловной преданности всемогущей сверхъестественной силе — как средством приручения этих демонов. Этот тоталитаризм не был, как у мисс Дарроу, угрозой для его самоутверждения. Как раз напротив, это была сила, скрывавшаяся за его наиболее дорогим сердцу представлением о самом себе, эмоциональная копия его идеала мученичества.

Но коммунисты не собирались сражаться с ним на этой территории. Сосредоточившись на личных слабостях и создав ситуацию, в которой мученичество было невозможным, они лишили его самой сильной внутренней поддержки. Его первоначальная восприимчивость к их влиянию возникла благодаря тому, что им удалось обойти его тоталитаризм и вступить в контакт с его личными демонами вины и неуверенности в себе. И я уверен, что епископ Баркер именно это имел в виду, когда говорил о союзе между коммунистами и демонами: он выражал в теологических символах то, что ему было известно на основании глубокого психологического опыта, — союз разрушительного давления «исправления мышления» и его собственной негативной идентичности, согласие, особенно опасное для него. Оно создавало пути вторжения для влияния «исправления мышления»; а при его степени тоталитаризма эмоциональные крайности коммунистической идеологии и поведения содержали в себе соблазнительную привлекательность. Процесс, разумеется, усиливался благодаря мучительному пониманию того, что он совершал действия (отчет для американского офицера и присутствие на руководимых японцами митингах), которые нарушали как коммунистический закон, так и его собственные моральные стандарты.

Он мог защитить себя от соблазна, только вновь подтверждая свою связь с церковью, возрождая свой тоталитаризм как источник оборонительной силы. Это стало для него возможным, как только он почувствовал, что атака ведется на саму церковь. Тогда он вновь стал способен, как это было всегда, подчинить своих внутренних демонов контролю, даже заставить их работать для себя. Честно оценивая свою негативную идентичность в свете католицизма, он смог осудить свой эгоизм к величайшему сердечном удовлетворению, как и полагалось заключенному, а через это осуждение приблизился к католической церкви и создал дистанцию между собой и коммунистами. В то же время он мог обратиться и к той гуманной и гибкой части своего «я» (145:), которая всегда жила бок о бок с его католическим фундаментализмом и тоталитаризмом и которая так способствовала его человеческому достоинству.

Когда я его видел, этот процесс возрождения был еще в самом разгаре, одновременно обостряя его тоталитаризм и вновь подчеркивая его воссоединении с католической сверхъестественной идентичностью. Соблазн «исправления мышления» оставался постоянной угрозой и дал несколько доказательств своего подсознательного присутствия. Однако, несмотря на внутренние сомнения епископа Баркера относительно своей «победы», она ни в коем случае не была только пустым звуком. Он сопротивлялся разрушительному давлению «исправления мышления» более эффективно, чем большинство людей.

Методы сопротивления

Епископ Баркер своим примером наглядно иллюстрирует психологические сильные и слабые стороны видимых сопротивленцев. Одни и те же факторы в той или иной степени присутствуют у всех заключенных, но у видимых сопротивленцев такие сильные стороны наиболее эффективны, а слабости наиболее опасны. Эти методы сопротивления (ибо это именно то, чем являются данные сильные и слабые стороны) можно распределить на пять основных рубрик:

Первая форма сопротивления — приобрести ощущение понимания, некую теорию о том, что именно происходит, осознание того, что тобой манипулируют. В случае с епископом Баркером это понимание не было немедленным; и у человека с его интеллектуальной и психологической широтой мы можем предположить, что за эту проволочку ответственны его «демоны». Но как только он начал постигать, «что за игра идет», для него она могла стать всего

лишь чем-то вроде притворной драмы, отнюдь не являющейся целиком поддельной, но в которой он мог «играть свою роль», лишь поддерживая контакт с собственной духовной традицией. В своем объяснении он, несомненно, упрощал важность этого понимания, но, тем не менее, оно было важным. Каждый из моих субъектов исследования формулировал собственные психологические, теологические или философские концепции, чтобы объяснить пережитое самому себе, даже в тот период, когда он через это проходил. Такие теории предлагали защиту: они давали каждому заключенному способность предсказывать, что будет происходить дальше, ощущение предвидения[2]; и они обеспечивали его тем, чем может наградить только знание, — ощущением, что он контролирует ситуацию. Это понимание, в лучшем случае, всегда лишь частичное, не может предложить полную иммунизацию; но как (146:) показали епископ Баркер и многие другие, обладание знанием о применяемых методах и приводимых в действие эмоциях помогает рассеивать пугающий страх неизвестного и чувство полной беспомощности — два крупных стимулятора человеческой тревоги, от которых зависит «исправление мышления». Таким образом заключенный получает возможность мобилизовать свою систему обороны и ввести в игру другие методы сопротивления.

Второй важный прием сопротивления — уклонение от эмоционального участия; другими словами, заключенный остается в максимально возможной степени за пределами системы общения, связанной с «исправлением мышления». Епископ Баркер занимался именно этим, когда он подчеркнуто обращал внимание на свои трудности со слухом и зрением и на ограниченное знание письменного китайского языка. Другие, которые жили в Китае не так долго, ухитрялись, находясь в тюрьме, сопротивляться изучению даже устного китайского языка; еще одной категории по их собственной просьбе разрешали изучать марксистские труды на русском языке, и они таким образом избегали более интенсивного личного участия в процессах признаний и перевоспитания. Епископ Баркер пошел даже дальше. В своих взаимоотношениях с людьми он явно не допускал такой близости, которая могла бы втянуть его глубже в групповую структуру камеры и более решительно интегрировать его в тюремный мир. Это, в свою очередь, позволило ему заниматься тем, что было важнее всего — сохранять сокровенный внутренний мир ценностей, взглядов и символов и таким образом сохранять хоть какую-то независимость от среды, оказывающей постоянное давление[3].

Поскольку заключенному не дано полностью избежать участия в тюремных мероприятиях, следующая лучшая форма сопротивления заключается в том, чтобы занять нейтрализующую позицию, при которой человек скорее ставит других на место, нежели спорит с ними, и таким образом лишает нападки их остроты. Враждебные возражения приносят заключенному мало пользы и фактически оказываются причиной еще более разрушительного давления. Но юмор или гуманный стоицизм (епископ Баркер продемонстрировал и то, и другое) ставят чиновников и сокамерников в трудное психологическое положение.

Демонстрация чувства юмора разрушала общую напряженность и рассеивала тревогу и ощущение вины, тягостно витавшие в этой среде. Как сказал один из субъектов исследования: «Поскольку судья разыгрывает перед тобой трагика, улыбка тебя защищает, потому что трагедия не производит должного впечатления». Такая возможность выпадала не часто, как тут же добавил этот субъект исследования. Но когда возникала возможность им воспользоваться, юмор был способом выразить эмоциональный тон, противоположный (147:) самодовольству и фарисейству «исправления мышления», скрытым намеком на то, что интенсивные события текущего момента можно сделать смешными, поскольку они — всего лишь пятнышко на большом человеческом полотне. Так как юмор — заразительная эмоция, он способен создать узы симпатии (как это происходило с епископом Баркером), независимые от мира «исправления» и часто противоположные ему.

Человеческий стоицизм, способность подставить другую щеку в ответ на насилие, как ясно дал понять епископ Баркер, является позицией, которую труднее всего сохранять в тюремной среде. Это — форма пассивного сопротивления в гандийской традиции; но заключенный никогда не может афишировать сопротивление, и даже его пассивность или недостаток энтузиазма в любом направлении являются весьма подозрительными. Кроме того, она требует ис-

ключительной преданности сверхъестественному или гуманитарному идеалу. Однако этот стоицизм способен произвести потрясающее впечатление, вплоть даже, пусть на мгновение, до такого укрощения камеры, что грубое, жестокое поведение внезапно кажется всем постыдным, позорным. Конечно, этот результат держится недолго, до возвращения к обычным тюремным стандартам; но воздействие подобного стоицизма переживает краткое мгновение своей эффективности. Он вновь подтверждает — в глазах стоического заключенного и его сокамерников — моральную позицию, превосходящую по своим качествам грандиозные моральные претензии «исправления мышления».

Непоколебимость человеческого стоицизма связан с четвертой и обычно самой важной методикой сопротивления, методикой укрепления идентичности. Главный способ сопротивления епископа Баркера «исправлению мышления» заключался в том, чтобы данный процесс был католической теологической борьбой, а не формированием заново по коммунистическому шаблону. Он стремился всегда поддерживать свое «я» в качестве священника, борющегося со своим эгоизмом, а не упрямого империалистического шпиона. Чтобы делать это, он нуждался в непрерывном осознании собственного мира молитвы, католического ритуала, опыта миссионера и западного культурного наследия; причем ничто вокруг его в этом не поощряло, такое осознание могло идти только изнутри. Его поведение напоминало сознательные воспоминания отца Луки о людях и местах, которые имели для него особое значение. Такого рода подкрепление идентичности было для любого заключенного сущностью самозащиты, как против влияния «исправления», так и против постоянно угрожающего психологического распада.

Один священник выразил это очень кратко:

> Чтобы сопротивляться… нужно подтверждать свою индивидуальность всякий раз, когда есть возможность… Когда меня заставляли излагать мои взгляды на (148:) правительство, я обычно каждый раз начинал: «Я — священник. Я верю в религию». Я говорил это каждый раз убежденно, решительно.

Это утверждение, возможно, было ретроспективным преувеличением защиты своих прав, но нет сомнений, что такое личное напоминание неплохо ему служило.

Европейский профессор использовал более творческий подход. Он каким-то образом ухитрялся в моменты относительного смягчения давления создавать рисунки, представляющие драгоценные мгновения его прошлого: мать и младенец, мальчик перед рождественской елкой, университетский город, молодой человек на романтичной прогулке со своей невестой. Он также написал краткое, идеализированное описание каждого события своей жизни, представленного на рисунке. Он работал над рисунками и эссе в те мгновения, когда оказывался ничем не занятым в углу камеры один или с другими гражданами Запада; и эти рисунки и эссе стали для него настолько драгоценными, что он с огромным риском контрабандой вынес их из тюрьмы и гордо показывал мне во время наших бесед. Они восстановили для него мир, в котором он хотел существовать: «Я мог отключиться от ужасного мира вокруг меня и отправиться в мир, с ценностями которого был согласен».

Первые четыре метода сопротивления зависят от силы — силы эго, силы характера, силы личности. Другой аспект реакции епископа Баркера можно назвать *ложной силой (псевдосилой),* и этот метод сопротивления является потенциальной психологической опасностью. Я имею в виду его неспособность сознательно примириться с влиянием «исправления мышления» и его потребность вместо этого использовать психологические механизмы отрицания и вытеснения, чтобы не дать себе признаться в неуместной «слабости». В этой модели он отличался не только от явно дезориентированных, но также и от видимых новообращённых (хотя у обеих этих групп заключенных, особенно у последней, было что скрывать от самих себя). Епископ разделял с другими видимыми сопротивленцами существенную тягу к программе «исправления»; его неоднократные торжественные выражения несогласия и его резкое осуждение коммунизма выражали попытки избавиться от этого притяжения. Потенциальная опасность этой псевдосилы заключается в воздействии крайне нежелательного и в то же время неразрешимого полностью комплекса эмоций.

Следовательно, когда епископ Баркер пропагандировал «войну сейчас же» с (149:) коммунистами — в то же время оправдывая свои взгляды в соответствии с коммунистической теорией — он пытался вырвать с корнем это непреодолимое влияние «исправления мышления» (своих новых демонов), которое так глубоко угрожало его чувству того, кем он был и во что верил. На самом деле он говорил: «Если мы сможем уничтожить всех демонов в мире, это ликвидирует и тех, что живут во мне, причем мне не придется признаваться, что они там были».

Видимые сопротивленцы типично сочетают эти реальные и ложные силы. Их форма тоталитаризма, наряду с обычным применением отрицания и вытеснения, создает парадоксальную ситуацию, в которой те, на кого «исправление мышления» повлияло меньше всего, бессознательно чувствуют, что им сильнее всего угрожает опасность оказаться во власти этого влияния. Они непрерывно борются против прорыва отчаяния.

Выживание и влияние

В этой и в предыдущих двух главах мы обсудили проблемы индивидуального опыта «исправления мышления» и особенно проблемы выживания и влияния. Два последних понятия близко связаны: заключенному, для того, чтобы выжить — сохранить физическую и психическую жизнь — необходимо не дать себя полностью подавить влиянием среды. С точки зрения идентичности, выживание и сопротивление влиянию сходятся, по крайней мере, в абсолютном смысле: человек не может перенести полную замену самых глубоких чувств о том, кто он и что он, и при этом продолжать существование в психически здоровом (непсихотическом) состоянии.

Но можно зайти весьма далеко в позволении своей идентичности уступать внешнему влиянию и все-таки адекватно функционировать и физически, и психологически. Действительно, в процессе «исправления мышления» заключенный вынужден до некоторой степени подчиняться влиянию среды в качестве цены выживания[4]. Это было особенно ясно в случаях профессора Касторпа и мисс Дарроу, которые отдавали себе отчет в том, что они обменивали на выживание принятие взглядов «исправления». В подобную сделку вступали и заключенные вроде епископа Баркера, хотя большая часть обмена происходила за пределами осознания. Пережить «исправление мышления» и не сохранить абсолютно никакого следа его влияния — идеал, которого невозможный достигнуть — не важно, был ли это идеал самого заключенного, его коллег или потрясенных зрителей из внешнего мира.

Эти парадоксальные отношения между выживанием и влиянием (150:) позволяют лучше понять действия жителей Запада во время тюремного заключения. Что касается выживания, то эти мужчины и женщины, оказавшиеся в условиях крайних форм давления, сумели призвать себе на помощь впечатляющие резервы силы и изобретательности. Использование епископом Баркером юмора, характерологический сдвиг доктора Винсента от изоляции к «духовному единению, близости», даже иллюзии отца Луки — все это были методы выживания, как и «исповеди» вкупе с «исправленными» паттернами поведения, которых добивались от каждого заключенного в тюрьме.

«Исправление мышления» прошло успешно у всех жителей Запада с точки зрения первой из его целей, вытягивания личного признания обвинений (преступлений), потому что это признание было превращено в необходимое условие выживания. Далеко было до достижения более честолюбивой цели превращения граждан Запада в восторженных сторонников коммунизма; поскольку, хотя никто не мог избежать глубокого воздействия «исправления мышления», практически все заключенные показали общую тенденцию возвращения к тому, чем они были перед тюрьмой, или по крайней мере к измененной версии своей предыдущей идентичности. Обмен влияния на выживание, совершенный западными заключенными со своими «исправителями», оказался достаточно разумным; только неблагоразумные требования внутреннего голоса совести заставили некоторых из этих граждан Запада чувствовать, что их сделка была фаустовской.

Остается один очень важный вопрос: принимая во внимание вариации видов внешнего давления «исправления», какие именно факторы в индивидуальной структуре характера отвечают за различие в степени восприимчивости к влиянию «исправления мышления»? Я обнаружил, что важен не столько какой-то определенный *тип* структуры характера, сколько степень баланса и интеграции; не столько то, кем человек является, сколько то, как крепко в нем соединены черты характера. Говорить, например, об «истеричных» или «обсессивных» («одержимых») типах характера бесполезно, так как эти характерологические тенденции проявляются у людей во всех трех категориях. Несколько полезнее проводить различие между «авторитарными» и «либеральными» свойствами характера[5]; но это не объясняет, почему одна из явных новообращённых (мисс Дарроу) попадает в либеральную, а другой новообращенный (отец Симон, речь о котором пойдет в Главе 11) — в авторитарную категорию.

Скорее, каждый человек был склонен подчиняться этому влиянию в той степени, в какой его идентичность, независимо от того, какой именно она была, оказывалась уязвимой для подрывного воздействия унижающих его собственное достоинство чувств вины и стыда. Эта восприимчивость, в свою очередь, зависела в значительной степени от баланса между гибкостью и тоталитаризмом и от их особого значения для структуры характера данного человека. И видимые новообращённые, и видимые сопротивленцы обладали существенным запасом (151:) тоталитаризма; отсюда и крайние реакции тех и других[6]. Но видимые сопротивленцы (епископ Баркер) обладали большой силой личности в отличие от видимых новообращённых (мисс Дарроу), которые проявляли тенденцию демонстрировать расплывчатость (диффузию) личности. Люди, входившие в категорию явно дезориентированных, имели возможность более гибко экспериментировать с альтернативами идентичности, не испытывая потребности полностью принять или отклонить новое влияние. Это не значит, что они были лишены элементов тоталитаризма, точно так же, как видимые сопротивленцы не были полностью лишены гибкости; каждая структура характера обладает и тем, и другим. Это был скорее вопрос степени и существующей на протяжении всей жизни модели[7]. Некоторые индивидуальные случаи (доктор Винсент) бросают вызов даже этим общим моделям: его тоталитаризм доминировал во всей его жизни и в ходе самого «исправления», но благодаря уникальной силе идентичности и гибкости он сумел оказаться в конечном итоге в наиболее умеренной из трех категорий.

Каждый из трех стилей реакции имел собственные психологические преимущества и неудобства, а также свои разновидности. Ни один не имел монополии на человеческую ограниченность, силу или мужество. (152:)

Глава 9. Групповое «исправление»: обоюдоострое лидерство

Согласованной особенностью всех до сих пор обсуждавшихся случаев была изоляция заключенного гражданина Запада. Даже будучи физически частью группы в камере, он был полностью отстранен от неё — эмоционально, культурно и идеологически — до тех пор, пока он не «изменялся» и не принимал её стандарты. Группа никогда не поддерживала его как индивидуальность, не помогала ему сопротивляться натиску «исправления мышления»; она, скорее, была фактором «исправления мышления», выразителем его идей.

Среди моих субъектов исследования — граждан Запада — было только одно исключение из этой модели. Одной группе, составленной только из европейцев, разрешили «исправляться» самостоятельно; это стало возможным в процессе реализации ряда замечательных уловок сопротивления при одновременно несовершенном иммунитете этих уловок к влиянию «исправления». Эта группа продемонстрировала горькую комбинацию товарищества и враждебности, поведения людей измученных и чутких, внимательных; история этой группы — это история борьбы за сохранение групповой автономии в среде, специально приспособленной для того, чтобы помешать появлению даже видимости любой подобной автономии.

Эта необычная группа граждан Запада функционировала в течение двух с половиной лет, и «исправление мышления» там проводилось по-английски. Эти шестеро мужчин, (153:) которые были членами данной группы большую часть периода её существования, в среднем под-

вергались такой форме перевоспитания в течение почти двух лет, и каждый из них провел, по крайней мере, один год с другими пятью членами. С составом группы несколько раз проводились манипуляции, и он немного менялся, в результате чего в группе в течение коротких периодов побывали еще четыре гражданина Запада; но эти люди не играли в ней важных ролей. Европейцы никогда не составляли сами по себе целую камеру, а всегда были подгруппой в рамках большой камеры, где содержались также восемь китайских заключенных. Китайский староста камеры всегда отвечал за обе подгруппы. Все упомянутые заключенные — западные и китайские — в течение этих двух с половиной лет были полностью заняты своим перевоспитанием. До того, как каждый житель Запада присоединялся к данной группе, он уже должен был пробыть в тюрьме, по крайней мере, нескольких месяцев; каждый уже пошел на какие-то уступки по отношению к требованиям правительства, уже создал некую форму личного признания обвинений.

Европейцев помещали в эту камеру одного за другим с видимой целью дать им возможность «помогать» друг другу с признаниями и «исправлением». Начальная схема была по существу следующей. К европейцу, который достиг некоторой степени адаптации к своей среде, сделав удовлетворительное признание и принимая участие в критике других, присоединяли второго жителя Запада, который все еще находился в состоянии острого конфликта, решая проблему, насколько ему следует подчиниться. Влияние адаптированного европейца на того, которого раздирал внутренний конфликт, неизбежно вело в направлении признания и «исправления», но мотивация такого «прогрессивного» влияния была сложной и сомнительной. В комбинациях, понятных для самого человека лишь отчасти, всегда присутствовали подлинное желание помочь западному собрату принять неизбежное; попытка продемонстрировать собственную «прогрессивность» властям, чтобы получить «заслуги» для освобождения; и потребность оправдать собственное подчинение чужой воле путем введения такого же, как он, человека, в круг тех, кто уже сдался, — некий способ поделиться чувством вины, стыда и слабости. Вся эта «помощь» предшествовала существованию истинной структуры группы и служила целям предварительной обработки для процесса группового перевоспитания. Она также предуготовляла большую часть схемы для сложных личных отношений, которые позже поддерживались в рамках группы.

Конкретные люди, входившие в эту группу, оказались причиной дополнительных источников трений и разногласий весьма труднопреодолимого характера. Группа в конечном счете включала в себя немецкого врача с горячими нацистскими симпатиями, весьма образованного французского философа-иезуита, голландского священника (154:) скромного происхождения, преуспевающего северогерманского купца, предприимчивого южногерманского бизнесмена и французского преподавателя естественных наук — иезуита. В рамках такой группы личные, культурные, интеллектуальные, национальные, политические и религиозные конфликты были всегда потенциально разрушительными и обладали особой способностью проявиться именно тогда, когда дела шли не очень хорошо. Потенциальные конфликты включали в себя противостояние немца против француза, нациста против антифашиста, священника против мирянина, католика против протестанта, священника-иезуита против не-иезуита, грубого крестьянина против джентльмена из среднего класса, северного немца против баварца, специалиста с университетским дипломом против человека с ограниченным образованием, человека интеллигентного труда против торговца.

Как будто этого было недостаточно, у этих людей были конфликты друг с другом, которые существовали до тюремного заключения — частью личные и социальные, частью идеологические — например, разногласия среди священников о том, следует ли твердо выступать против всякого коммунистического давления, или гибко приспосабливаться к нему и признавать поддерживаемое коммунистами движение «независимой церкви» в Китае. Члены этих отдельных объединений в пределах группы (священники, немцы, люди интеллигентного труда и так далее) имели тенденцию поддерживать друг друга по многим проблемам, но в то же время среди них вспыхивали ожесточеннейшие личностные схватки; эти столкновения иногда достигали такой крайней степени, что самое умеренное высказывание или действие со

стороны кого-то из них автоматически оказывались причиной ошеломляющего негодования со стороны другого, и члены группы нередко цитировали афоризм: «Никто не может быть таким дьяволом для другого человека, как один священник с другим священником».

Могла ли возникнуть хоть какая-то сплоченность между столь не склонными к согласию и соперничающими «постояльцами»? В этом легко усомниться. Однако каким-то образом все-таки появились лидеры наряду с довольно удивительным *esprit de corps (кастовым духом).* По правде говоря, история этой группы представляет собой некое исследование лидерства в условиях стресса[1] — лидерства не абсолютного или статического, но активного и меняющегося. Это и исследование групповых, а не индивидуальных, моделей сопротивления. Эти модели много говорят о групповом процессе, специфически порождаемом «исправлением мышления», как и о групповом процессе вообще; они также говорят нам кое-что о взаимодействии личных качеств лидера, особых требований среды и поведения группы.

Этот групповой опыт можно разделить на три фазы, каждая из которых определяется специфической атмосферой и доминированием (155:) одного человека. Безусловно, то, что происходило во время одной фазы, до некоторой степени происходило и во время других; но следующие ниже описания сообщают о том, что являлось наиболее характерным для каждой фазы.

Академическая фаза

Когда доктор Бауэр, немецкий врач, появился в камере, он нашел там трех других жителей Запада, каждый из которых стремился оправиться от жестокого личного давления и жил в атмосфере сильного страха.

Первый, господин Вебер, бизнесмен из Баварии, совсем недавно пытался совершить самоубийство и страдал бредовыми видениями и галлюцинациями; с помощью других двух сокамерников он постепенно восстанавливал свои умственные и физические способности. Человек крайностей, он жил, проявляя большой героизм и излишне увлекаясь алкоголем, всегда в конфликте между чрезвычайно требовательной внутренней этикой и интенсивной потребностью претворить в жизнь свою мятежность. В тюрьме эта модель продолжала действовать: порой он был абсолютно непреклонен в своем сопротивлении, в другие моменты оказывался чрезмерно «прогрессивным». Склонный к раздражительности и быстрой смене настроений, он оказывал сильный нажим на других двух мужчин.

Второй, господин Коллманн, северогерманский торговец, за несколько месяцев до этого также попытался покончить с жизнью в состоянии серьезной депрессии с психотическими симптомами. У него было больше времени и возможностей оправиться, и он научился «прогрессивной» установке, которую пытался передать г. Веберу. Господин Коллманн обладал тем, что другие описывали как «типично немецкие»черты характер — лояльность, надежность, сентиментальность, раздражительность. В тот момент его сильный страх выражался в позиции крайней покорности: «Я был настолько смиренным, что когда шел в туалет, то, как мне говорили, наклонял голову так низко, что мог наткнуться на что-нибудь».

Третий, отец Эмиль, французский ученый-иезуит, был великим утешением для двух других мужчин. Он поражал их внешней невозмутимостью и религиозным рвением и оказывал особенно сильное влияние на г. Вебера, воскрешая в нем волю к жизни. Отец Эмиль был медлительным, осмотрительным, и другие считали его «наиболее трезвомыслящим из нас». Он ухитрялся оставаться бодрым, неунывающим, даже бросал вскользь случайный юмористический монолог или непристойную историю. Но он не обладал ни (156:) большой интеллектуальной широтой, ни быстрой тактической реакцией; и он все еще находился под серьезным давлением, потому что в его случае многое считалось «нерешенным».

Появление доктора Бауэра предвещало перемены в судьбе этого удрученного трио. Поскольку его подвергли сравнительно меньшему давлению, он все еще сохранял позицию уверенности, и его приход был вливанием силы. Как выразился г. Вебер: «Он явился как глоток свежего воздуха… У него еще было мужество».

Почти сразу после его появления этим четверым было приказано обучаться вместе на английском языке, так как ни один из них не обладал обширными познаниями в области разговорного или письменного китайского языка. Они должны были придерживаться обычной процедуры — чтение выдержек из коммунистических документов, критика и аналитическая самокритика — под общим руководством говорящего по-английски китайского старосты камеры. Так началось перевоспитание группы жителей Запада.

В течение первых трех месяцев давление сверху было относительно умеренным. Тюремные чиновники явно еще не сумели полностью разработать систему, которой должны были следовать иностранцы, а сам староста камеры был заметно покладистым, почти дружелюбным. Хотя он ежедневно встречался с тюремными должностными лицами, похоже, на него не очень давили по поводу поведения европейцев. Поэтому он только требовал, чтобы они придерживались самой установки на обучение, не очень внимательно вникая в то, чему именно они учились.

Четыре жителя Запада воспользовались данной ситуацией в своих интересах и начали организовывать сопротивление. («Именно тогда сформировалось наше групповое мнение».) Они для проформы читали и обсуждали коммунистический материал в течение всего лишь нескольких минут в начале каждого периода учебы. Потом, сохраняя строгий внешний декорум, они использовали свою разнообразную интеллектуальную подготовку, чтобы обсуждать принципы философии, религии, науки и деловой практики. Далее, они объединили свои знания, чтобы провести критический анализ коммунистической позиции. Как объяснил доктор Бауэр: «Мы разработали концепцию, согласно которой современная наука полностью опровергла марксистский материализм и была вынуждена признать божественное существо».

Ни у одного из этих четверых не было никакого официального статуса лидера, но доктор Бауэр вскоре взял на себя неофициальную гегемонию. Важным фактором тут оказалось сохранившееся нетронутым эмоциональное состояние, но особенно ему пригодился для этой роли его интеллектуальный и психологический багаж (157:). Он безусловно был наиболее знающим членом группы, обладая неисчерпаемым запасом информации по естественным и социальным наукам, выходящим далеко за пределы медицинского образования. Он нашел хорошее применение своей экстраординарной памяти, вынося факты и принципы на групповое обсуждение. Его необычайные дидактические умения позволили ему длительное время руководить интересами других членов группы. Далее, он был счастливее всего, когда пользовался преобладающим влиянием и учил других, поскольку это помогало ему укреплять строгий контроль над собственной тревогой и над подавляемыми моральными конфликтами и неуверенностью в себе. Его общая психологическая интеграция и устойчивая сущность личной и национальной идентичности (включая преувеличенный немецкий национализм экспатрианта) позволили ему ясно сформулировать свою твердую уверенность с большой убедительной силой. Его склонность к романтичной ностальгии часто вела к приятным групповым обсуждениям воспоминаний детства и идеализированного прошлого опыта. На протяжении почти всей своей жизни он спешил считать личным «врагом» любого, кто с ним не соглашался; в тюрьме он стал гораздо более гибким, приспосабливаясь к другим жителям Запада против «общего врага».

Его влияние в значительной степени формировало большую часть групповой практики — и это влияние преимущественно было ориентировано на сопротивление. На протяжении всего существования группы он считался «наиболее реакционным» из западных заключенных. Он неоднократно выражал группе свое мнение, что заключение было по существу «полицейской акцией, с помощью которой коммунисты стремились получать от каждого максимальную информацию, что чиновники не настолько оторвались от реальности, чтобы ожидать подлинного обращения в свою веру от жителей Запада, и что их освобождение не будет иметь никакого отношения к «прогрессу» в «исправлении». Он иллюстрировал свою точку зрения карикатурой с ослом и морковкой, где коммунистический наездник протягивает на палке обещание освобождения (морковь) постоянно борющемуся заключенному (ослу). Он соглашался с другими, что было необходимо говорить о себе все, что можно было использо-

вать для политического обвинения и делать публично только приемлемые для коммунистической точки зрения заявления. Но он настаивал, что маленькая группа граждан Запада должна противодействовать процессу «исправления», непрерывно обсуждая друг с другом свои истинные верования и тактические маневры. «После того, как в течение какого-то времени мы следовали правильной платформе, делая записи, признавая свои ошибки и так далее, мы обычно говорили: «Достаточно, ребята», — а затем говорили искренне». (158:)

Влияние доктора Бауэра в группе сталкивалось и с определенным сопротивлением. Другие члены группы боялись, что группу могут разбить, и каждого западного гражданина индивидуально заставят признаться в обмане — риск, на который, по мнению доктора Бауэра, стоило пойти. Г. Коллманн боялся, что «они могли бы воспользоваться наркотиками или специальными методиками, чтобы узнать, что на самом деле было у нас на сердце»; он склонен был к большей осторожности и «прогрессивности» даже с другими жителями Запада, и он был настроен критически по отношению к доктору Бауэру, потому что тот «не понимал фундаментальную необходимость подчиниться». У г. Вебера также имелись сомнения, он ощущал, что нужно «раскрыть свои карты», и порой не хотел, а иногда не мог действовать в рамках предпринятых ими ухищрений. Отец Эмиль, хотя и готов был поддерживать доктора Бауэра, не всегда понимал этот метод.

Члены группы критиковали Бауэра и по более личным мотивам: его властную манеру и потребность быть всезнающим («Я не мог понять, почему, потому что если я знал столько же, сколько он, меня не волновало, что я чего-то иногда не знал»); его позицию превосходства, особенно на расовой (нацистской) основе в отношении китайцев («У него блестящие мозги, но тактичность оставляет желать много лучшего»); его претензии на особые привилегии — дополнительные одеяла и место в камере, официальным оправданием для которых служила «болезнь сердца», симулируемая благодаря его медицинским познаниям. Его западные товарищи-заключенные, для которых у него была та же отговорка, не могли возразить против самой ситуации, но их все-таки возмущала высокомерная, бесцеремонная манера, в которой он настаивал на своих правах. И еще больше тревожила трех других западных граждан «беспечность, легкомыслие» Бауэра и его «шельмовской дух»; склонность к тому, что в их глазах выглядело ненужным риском из чистейшей бравады. Они оказывали на него сильнейшее давление с целью заставить изменить манеру поведения, и им удалось убедить его вести себя более умеренно ради группы.

Несмотря на его недостатки, они считали Бауэра очень «хорошим товарищем», необычайно упорным и умелым в оказании им индивидуальной помощи и «человеком, на которого можно положиться в очень трудных обстоятельствах». Они восхищались его интеллектом и очень ценили успокаивающее и укрепляющее влияние, которое, по их общему признанию, он оказывал на их ранее находившуюся в состоянии преследуемой группу. Эта первая стадия была, безусловно, наиболее спокойной и неугрожающей. На группу не оказывали никакого сильного давления извне; и потенциальные источники внутреннего трения материализовались редко, потому что все признавали важность (159:) мелких личных уступок ради сохранения групповой структуры, которой они стали дорожить.

Противоречивое, но эффективное присутствие Бауэра сделало возможной эту сплоченность; а он, в свою очередь, извлекал большую часть личной силы из альтернативной мистической силы нацизма. Он был сильным лидером, хотя и не всегда по правильным причинам. В свете того, что последовало, граждане Запада оглядывались на эти три «академических» месяца почти как на идиллические.

Фаза «исправления»

Драматический выход на сцену отца Бене, философа-иезуита, возвещал новый и тревожный ряд событий. Его перевели из другой камеры, что было для него понижением в должности, поскольку он до этого был старостой камеры. Он был мишенью для нападок отчасти из-за дисциплинарных нарушений, с которыми всегда решительно боролись, а также из-за пре-

ступления, которое считалось куда более серьезным. Китайский заключенный-католик обманом заставил Бенета выслушать религиозную исповедь в камере, а потом донес на него, так как этот вид религиозной практики в тюрьме был строго запрещен. «Борьба» которой его подвергли после перевода в новую камеры, имела своей целью заставить его сделать то, что для католического священника немыслимо, — раскрыть подробности этой религиозной исповеди. Атакой руководили китайские заключенные, но западные граждане тоже должны были принять в ней участие. Бауэр так описывает последовавшую сцену:

> Они избивали его… дергали за бороду и пинали ногами в грудь. Он кричал человеку, который обвинял его: «Ты знаешь, что мне не позволено говорить об этом. Расскажи сам». Но тот человек молчал… Это было трудно и для нас. Мы были в ярости. Коллманн был близок к слезам. Эмиль сжимал кулаки. Я тоже.

Выход был наконец достигнут, когда отец Бене, после настойчивых уговоров, сумел добиться от китайского заключенного, чтобы тот раскрыл содержание исповеди. Но после этого инцидента западные граждане так больше и не вернулись к относительному спокойствию академической фазы. Жизнь в их камере изменилась.

Давление сверху диктовало более интенсивную программу личного «исправления», а новый староста камеры, куда более наблюдательный и мстительный, чем его предшественник (ему самому нужно было заглаживать многое из своих (160:) прошлых «реакционных» связей), был привлечен с целью проведения в жизнь этой перемены в политике. В течение следующих нескольких недель отца Бене подвергли серии суровых форм «борьбы» и «экспертизы мышления»; в то же время его сделали «руководителем учебы» маленькой западной группы — пост, для которого он подходил благодаря беглому умению писать и говорить по-китайски и предыдущему положению ведущего «прогрессивного» западного гражданина. Теперь иностранцы «учились» иногда как отдельная группа из пяти человек, а иногда вместе с восемью китайскими сокамерниками. В любом случае новый староста камеры внимательно следил за их действиями. Бене взял на себя большую ответственность, переводя все учебные материалы с китайского на английский язык для своих западных товарищей-заключенных и отвечая перед руководством за то, что у них происходило.

Он привнес в эту задачу форму лидерства, полностью отличавшуюся от подхода Бауэра, поразительную в требованиях и осуществлении. Он изложил другим западным гражданам свое твердое убеждение в том, что единственный путь добиться освобождения заключается для них в энергичном погружении в процесс «исправления». Это означало не останавливаться ни перед чем, чтобы убедить чиновников в достаточной степени личного «исправления». Он подавал впечатляющий пример собственным поведением — театральные жесты и выражения вины, раскаяния и самоосуждения. Он пошел на такие крайности, как описание интимных деталей собственной сексуальной жизни, включая самостимуляцию и любовные связи с женщинами. Его западные сокамерники отнюдь не были уверены в истинности этих сексуальных «признаний»; некоторые подозревали, что Бене получал от их изложения немалое удовольствие, и все знали о том, как они вредили его отношениям с католическим духовенством. Временами, однако, его сенсационные истории о личном дурном поведении были явно сфабрикованы — как и его выражение мнений, которые, как ему было известно, считались «неправильными» — с целью обеспечить побольше грехов, в которых можно было бы раскаиваться, иметь дополнительный материал для демонстративных признаний. Как сказал один из западных граждан:

> Он признавался во всем, преувеличивал все. Он признавал всю вину с пустым сердцем. Он был очень покорен, полностью и глубоко признавал ошибки, показывая себя кающимся грешником. У него было живое лицо, много гримас. Он был изумительным актером.

Под своим руководством он ожидал от граждан Запада такого же поведения и оказывал на них серьезное давление в форме (161:) критики и резко сформулированных замечаний. Он не только настаивал на прерогативах своего официального положения, но считал также, что, как священник, обязан сделать все возможное, чтобы помогать другим людям в камере. Поскольку религиозные обряды были строго запрещены, эта помощь должна была принимать другие

формы — и возникла ироническая ситуация, в которой иезуит видел свой священнический долг в потребности «помогать» другим на пути коммунистического «исправления». Разумеется, Бене первоначально представил свой подход как методику, средство добиться раннего освобождения и сохранения таким образом ценностей. Но его построенное на крайностях поведение — и особенно его настойчивое стремление сделать так, чтобы западные граждане сохраняли «прогрессивный» энтузиазм и прокоммунистические чувства даже между собой, — сделали туманной эту первоначальную цель. Различие между реальным и притворным было вскоре потеряно — несомненно для других западных граждан группы и очевидно для самого Бене.

Несмотря на этот «прогрессивный» подход, староста камеры сурово обращался с Бене и постоянно обвинял его в «выгораживании» своих сотоварищей — западных граждан. И действительно, по словам европейцев, он во многих случаях сам подвергался серьезному наказанию вместо того, чтобы подвергнуть этому наказанию их. Но восхищение его храбростью при их защите свелось на нет в результате постепенного понимания того, что он, похоже, не очень стремился избегать трудностей с властями, и даже, казалось, навлекал их на себя своим поведением. Он получал определенное удовольствия от собственного унижения; или, как объяснил один из его европейских сокамерников: «Он напрашивался на неприятности, получал побои и этим удовлетворялся». Бенет также имел склонность выносить на обсуждение чрезвычайно спорные темы, когда делать это было совсем не обязательно, — например, возможное примирение католицизма с коммунистическим материализмом. Он наслаждался этой игрой с опасностью и возможностями, которые она давала для демонстрации его интеллектуального блеска и обширного знания коммунистической теории, — практика, которую называли «катанием на коньках по тонкому льду».

Еще более серьезной проблемой была его тенденция властвовать, и его западные сокамерники часто говорили ему, что из него вышел бы «хороший прусский капрал». Особенно их тревожила та горячность, с которой он осуждал товарищей-заключенных:

> Он слишком легко уступал соблазну ударить человека… заставлял человека бояться… часами ругал его..., если тому что-то не удавалось… вынуждал его копать глубже … пожалуй, ему это доставляло удовольствие. (162:)

После того, как на него оказывали давление сверху, он неизменно увеличивал требования к другим европейцам; опасаясь его подхода, они часто оказывали сопротивление, но не могли полностью избежать результатов его мощного влияния.

Группа постепенно двигалась в «прогрессивном» направлении. Под руководством Бенета она изучала коммунистическую теорию и практику, юридические кодексы и политические документы и особенно биографические истории — о «крупных преступниках», успешно прошедших перевоспитание, с которыми обошлись снисходительно и приняли в коммунистическое общество, и о более мелких правонарушителях, нежелание которых признаваться и «исправляться» привело к тому, что их расстреляли. В своем рвении Бенет был отнюдь не точен в переводах и часто передергивал в пользу собственной точки зрения: «Иногда он вообще не переводил, а просто говорил нам то, что, как он считал, нам следовало услышать». Общим результатом как со стороны чиновников, так и со стороны самих заключенных было чувство, что граждане Запада «повысили» свой (коммунистический) «политический уровень».

Но такой «прогресс» мог быть достигнут лишь за счет солидарности группы. Не сплачиваемые более в защитном усилии, потенциальные источники трения среди западных граждан превратились в открытые антагонизмы. Различия в мнениях о том, как вести себя, были неразрывно слиты с раздражением из-за строгого тюремного заключения, поскольку каждый из мужчин переживал собственный особый комплекс обид.

Коллманн («типичный немец») описывает это на собственном опыте:

> Между нами возникло множество противоречий. Сам я особенно страдал. Время от времени у меня возникала ненависть чуть ли не против всех них… сотни незначительных смешных пустяков.

Коллманн иногда оценивал эти различия как раздражение по мелким поводам, вроде его нетерпимого отношения к голосу Вебера («громкий и напоминает трубу»). В других случаях

он интерпретировал их с помощью языка данной среды, видя в эгоизме Бауэра «типичный пример империалиста». Он сумел, однако, признать, что большая часть неприятностей исходила изнутри: «У меня возник ужасный психоз… Я знал, что моя раздражительность была особенно велика».

Эмиль (ученый-священник) и Вебер (бизнесмен-авантюрист) все еще были близки друг к другу, и у них была общая проблема. Поскольку оба они не обладали столь же быстрым интеллектом, как другие, и оба были упрямы, их часто делали «козлами отпущения» ((163:) так называли себя они сами и другие члены группы) в групповых спорах. На Эмиля (несмотря на его юмор и доброжелательность) обижались за нежелание идти на компромисс, когда группа считала это необходимым. Положение Вебера было куда более мучительным. Порывистому и откровенному, ему было очень трудно приспосабливаться к групповой дисциплине, как к общей тюремной, так и к специфической дисциплине, навязываемой другими гражданами Запада. Он нередко был виноват в таких нарушениях, как битье посуды (очень серьезный вопрос), за что его сурово критиковали и китайцы, и западные граждане.

Что более важно, Вебер настаивал на обособленном, личном подходе, позиции «абсолютной искренности»; его глубоко возмущали попытки любого человека «заставить меня действовать не так, как я чувствую». Он и не принимал, и не понимал до конца тактику, применяемую другими западными гражданами. Они, в свою очередь, резко критиковали его, считая, что такая критика необходима с точки зрения выживания группы. Но он сохранял убежденность в том, что другие приставали к нему, чтобы избавиться от собственных трений и конфликтов.

Вебер также был центром особенно странной и тревожной ситуации. От группы иностранцев потребовали осудить жену одного из ее членов, которую содержали в женском отделении этой же тюрьмы. Обвинение превратилось в очень важную проблему, потому что отказ участвовать в нем означал сомнение в непогрешимости правительства. Все остальные иностранцы, включая мужа, осудили ее с целью тактического маневра — но Вебер отказался делать это, несмотря на настойчивость самого мужа. Позиция Вебера в этом деле вызывала уважение и заставила других иностранцев испытывать стыд и гнев.

Даже когда группа функционировала спокойно, Вебер испытывал неудобство из-за ее политики; но в период суматохи лидерства Бенета давление стало настолько невыносимым для него, что он страстно желал перевода в другую камеру — единственный член группы, который в какой бы то ни было момент предпочел отделиться от неё до освобождения.

> Мои психические мучения достигли предела того, что я мог вынести … причиной главного страдания были эти иностранцы … инспектора мне не так досаждали, потому что я чувствовал, что они стараются быть человечными… Что бы я ни делал, я все всегда делал неправильно… Я чувствовал себя чем-то вроде жертвы в клетке… Я часто думал, что перевод в другую камеру и уход от этого психического давления был бы блаженством… Я не мог доверять ни моим друзьям, ни самому себе! (164:)

Никто не избежал враждебности по отношению ко всем другим членам группы, и никому не удалось полностью избежать превращения в мишень для негодования других. То это была агрессивная и высокомерная манера поведения Бауэра, то — упорный «прогрессизм» Коллманна, то — переход Вебера от Коллманна к Бауэру в поисках руководства и поддержки — и все это казалось самым разрушительным в тот хаотичный период времени.

Но центральным фокусом группового раздора был сам Бенет. Тут у каждого имелись глубокие переживания и эмоции, поскольку характер Бенета и его политика чрезвычайно сильно затрагивали поминутное существование каждого. Отношение было в основном негативное; большинство других западных граждан очень возмущались его эгоизмом, неуравновешенностью и крайними формами поведения. Однако в своем отношении к нему они отнюдь не были едины. Их негодованию противостояло понимание его мужества в их защите. Коллманн был членом группы, который чувствовал это наиболее остро и был в течение некоторого времени самым близким помощником Бенета и самым верным защитником. Его расположение к Бенету возникло тогда, когда они оба были вместе в другой камере до формирования западной группы. Тогда, когда Коллманн чуть не превратился в психически больного человека и

был захлестнут страхом после неудачной попытки самоубийства, Бенет проявил сострадание, был терпелив и очень полезен, обучая его, как следует обходиться с чиновниками. Коллманн убедился в обоснованности подхода Бенета и верил, что тот основывался на лучшем понимании коммунизма. Кроме того, сильные опасения Коллманна привели его к убеждению, что «мы должны выработать у себя их менталитет и действительно чувствовать вину» — потому что «только тогда, когда я достигну такой фазы, на которой смогу искренне почувствовать вину, я искренне сумею убедить их».

В течение долгого времени он испытывал к Бенету только благодарность:

> В течение первых месяцев они могли общаться с нами только через него, и он принял на себя всю борьбу. Если он критиковал нас, мы отвечали ему тем же. Он походил на подушку, на которую давили с обеих сторон… Я предупреждал других, что это было для него большой перегрузкой. Он был человеком, который был наилучшим учителем того, как следует вести себя с коммунистами … он ограждал нас … он был добросердечен, и мы использовали это в своих интересах… Он сделал для нас все, что мог бы сделать любой настоящий товарищ.

Но через несколько месяцев даже Коллманн начал сопротивляться «преувеличениям» Бенета и критиковал значительную часть его властного и агрессивного поведения. На других членов группы защита их со стороны Бенета производила не столь сильное впечатление (165:), и они были более последовательными в своем негодовании. Бауэр в особенности проявлял постоянную враждебность по отношению к Бенету («Когда я смотрю на тебя, я понимаю, почему Мартин Лютер реформировал католическую церковь»), решительно выступал против его политики и пытался сводить на нет его влияние в группе всякий раз, когда это было возможно. Эмиль конфликтовал с ним из-за заявлений и отношения к католической церкви, и несколько раз приходил в ярость из-за поведения Бенета. Для Вебера Бенет был «настоящим шарлатаном».

Результатом этого конфликта была внутригрупповая борьба за власть и влияние, нечто вроде коммунистической внутрипартийной борьбы, а не гармоничное, взаимно обогащающее взаимодействие. Разумеется, даже в это время европейцы усиленно пытались сохранить хоть какую-то степень единства. Коллманн, например, осознавая свою растущую враждебность, просил группу о помощи и получил её, по крайней мере, временно.

> Я признался в этом моим товарищам и попросил их помочь мне от этого избавиться — не дать мне самоизолироваться… и они помогли мне… Преодолеть наши противоречия было не так-то просто.

Но общая тенденция была тенденцией разрушения. По мере того, как возрастала путаница, по выражению одного человека, между «игрой и реальностью», защита объединенной группы утрачивалась.

Что стояло за довольно странной позицией отца Бенета и куда это вело? Это была не первая группа, с которой он конфликтовал. Утверждения других людей, которые хорошо знали его — как в тюрьме, так и за её пределами — (а мне пришлось положиться на них, так как он был единственным членом этой группы из шести человек, с которым мне не удалось побеседовать), свидетельствуют о том, что он всегда был человеком с колоссальной эрудицией, эксцентричным поведением и бурлящей внутренней мятежностью. Коллеги, которые работали с ним, описывали его как самоуверенного, своевольного, откровенного человека, постоянно втянутого в какие-то споры и дискуссии. Он был всегда очень чувствителен к критике со стороны других, а один друг считал, что у него была «слабая паранойя». Несмотря на это, он сделал блестящую и энергичную карьеру в качестве иезуитского миссионера в Китае.

Первоначально разрывавшийся между французским и немецким культурными влияниями, существовавшими в пограничной области, где он рос, он нашел новый культурный дом в Китае: энергично участвовал в китайской жизни, много узнал о местной цивилизации и перевел много религиозных работ на китайский язык. Его идентификация (166:) со страной миссии был настолько сильна, что он в ходе работы принял китайское гражданство; такая традиция была установлена более ранними миссионерами, но, тем не менее, это был очень необычный шаг. Позже, при коммунистах, он одобрял признание организованного правительством независимого движения церкви и воздержался от вступления в него только из-за приказов своего религиозного руководства.

Его коллеги полагали, что на значительную часть его поведения в тюрьме повлияло владевшее им желание остаться в Китае в качестве миссионера. Они также ссылались на другое очень важное влияние, нечто, случившееся незадолго до ареста Бенета. Два брата-китайца, которых Бенет хорошо знал, были заключены в тюрьму коммунистами: один из них «признался» и был освобожден; другой отказался признаваться и был расстрелян. Считали, что это сыграло решающую роль в его последующей убежденности в том, что «признание является единственным выходом». Кроме того, в самом начале собственного тюремного заключения он пережил то, о чем его коллега говорил, как о «почти полном крушении»; и один из его западных сокамерников приписывал его более позднее поведение «огромному страху». Он также выдвинул идею о том, что нужно унижаться, «чтобы убедить коммунистов, что ты — с ними — а не в милости в буржуазном мире — так, чтобы коммунисты чувствовали, что ты настолько унижен в буржуазном мире, что не можешь вернуться».

Даже в тюрьме были моменты, сравнимые по яркости с его карьерой миссионера, которые вызывали восхищение его западных сокамерников. «Он был настолько блестящим… он обладал определенно французской индивидуальностью — подвижный, неунывающий, формально «чрезвычайно интеллектуальный»… как Вольтер». И даже критикуя, они его побаивались. «У него был сатанинский, язвительный темперамент… с его острым умом он мог критиковать кого угодно, даже Бога». Но его престиж и власть в группе вскоре пошли на убыль. Его склонность к самоуничижению и даже способность радоваться ему заставили других западных граждан потерять уважение к нему. Далее, его экстремизм вел к недоверию как среди западных граждан, так и среди китайцев. Существовало ощущение, что он был «слишком убедителен» — или, другими словами, в нем легко было разгадать лицемера. Другие западные граждане отзывались о нем, как о «лисьем философе»; китайские заключенные называли его «лисой». Хотя технически в процессе обучения он был их руководителем больше года, его влияние на европейцев во второй половине этого периода постепенно иссякло, (167:) и по взаимному молчаливому соглашению Бенет все больше стал учиться с китайскими заключенными. Когда его перевели из камеры после пятнадцати месяцев, проведенных в европейской группе, он был изолированным, ожесточенным и потерпевшим крушение человеком:

> В конце он не хотел быть с нашей группой, хотел учиться только с китайцами, и пошел стопроцентным китайским путем… Когда он ушел, он потерял все, был сыт по горло всем, и особенно нами — потому что мы не последовали за ним.

Фаза адаптации

Отец Вечтен, голландский священник, который присоединился к группе последним из шести её членов, появился в камере тогда, когда Бенет еще занимал свою руководящую должность. Поскольку он также мог говорить, читать и писать по-китайски, другие европейцы начали обращаться к нему как к посреднику между ними и чиновниками или китайскими сокамерниками. Отец Вечтен и в переводах, и в общем подходе был куда более умеренным и надежным гидом, чем Бенет. Их готовность подчиняться его влиянию, без сомнения, была важным фактором в более позднем решении властей сделать его официальным «руководителем учебы».

Но еще раньше этого другие произведенные сверху изменения помогли создать атмосферу, в которой он сумел принять на себя неофициальное лидерство. Хотя давление все еще было очень сильным, чрезвычайная атмосфера борьбы, которая преобладала в первые месяцы руководства Бенета, исчезла. Острые нападки, требовавшие «поднимать» политический уровень группы, уступили место более долговременным требованиям укрепления того, что было достигнуто, и шлифовки дальнейшего повседневного «прогресса». Мстительный староста камеры был заменен добросовестным, но чуть менее рьяным человеком. И в это время группа извлекла выгоду также и из результатов изменения политики в китайской уголовной системе, о которых уже упоминалось в Главе 4 и которые привели к общему смягчению режи-

ма. Чрезвычайные призывы, несправедливая атмосфера, истерия массовых кампаний, безжалостная критика так никуда оттуда и не исчезали. Но западным гражданам разрешили найти свое место в «исправлении» и переживать его как более эволюционную и менее бурную процедуру.

Какое влияние имел отец Вечтен на западную группу? Его личные качества были во многом прямой противоположностью качеств человека, которого он сменил: спокойный, надежный ум без (168:) блеска, осмотрительный и осторожный подход, способность внушать глубокое доверие другим. Кроме того, он подавал высокий пример личного мужества и самопожертвования и всегда подкреплял открыто заявленные принципы личными действиями.

Однако прежде, чем он мог начать оказывать ощутимое влияние, он лично должен был пройти через процесс дрессировки, обучения, войти в групповую модель путем «повышения» собственного уровня «исправления» до уровня других членов группы. (Хотя в предыдущие месяцы заключения на него и оказывали довольно серьезное давление с целью добиться признания, он еще не испытал на себе длительную программу перевоспитания.) Поэтому в первые несколько недель в камере с ним сурово «боролись», большей частью, по вопросам, связанным с взаимоотношениями церковной деятельности и «империализма».

Его первая реакция на группу отнюдь не была полностью благоприятной. Однажды, когда с ним обращались, по его мнению, чрезвычайно несправедливо, он разрыдался в манере, описанной одним из сокамерников как «плач от ярости». Он уже завоевал симпатию других западных граждан, но они были «удивлены и потрясены» таким отсутствием у него контроля над собой. Он пережил этот эпизод при существенной помощи других европейцев; в то же время они убедили его пойти на некоторые уступки, чтобы ужиться.

Некоторое время он испытывал весьма серьезные неудобства из-за этих уступок, и его тревожила потеря ориентации в группе под руководством Бенета. Но как только он убедился, что другие западные граждане искренне желали помочь ему и что существовала возможность совместного группового подхода, он стал выражать все большую готовность идти на компромисс и шагать в ногу. Довольно интересно, что именно «товарищеское чувство» Бауэра — несмотря на определенные пункты разногласий между этими двумя людьми — больше всего послужило тому, чтобы убедить Вечтена. Как только Вечтен достиг некоторой гармонии с группой, его авторитет быстро утвердился.

В течение краткого периода у западных граждан наблюдались определенные внутренние распри, конфликт по вопросу о том, какой политике следовать, и внутренняя борьба за контроль над группой. Бауэр и Коллманн сопротивлялись власти Бенета, которая шла на убыль; Вечтен чаще соглашался с ними, чем с Бенетом, и при их поддержке укреплялось его собственное лидерство.

Из этого замешательства возникла определенная политика группы, заменившая хаос сносной степенью стабильности. Этот подход не был (169:) совершенно новым, не был он и исключительной идеей какого-то одного человека; но именно Вечтен под сильным влиянием Бауэра сделал больше, чем кто-либо другой, для его разработки. Политика состояла из некой формы действия — или «очковтирательства» — в процессе которой западные граждане выдвигали «сильные самообвинения, подкрепленные мелкими фактами»: человек мог обвинить себя, например, в том, что он «реакционный» и «отсталый», потому что тратит слишком много времени, добираясь до ванной.

Еще важнее то, что эта тактика подразумевала постоянный акцент на «разыгрывании роли», а не на том, чтобы полностью погрузиться в процесс «исправления». Вечтен, например, мог сурово критиковать другого гражданина Запада, но в то же время он стремился дать какой-нибудь ясный знак, что он всего лишь выполняет определенные необходимые действия. Обычно этого нельзя было делать открыто, но западные граждане пользовались семантическими уловками, чтобы создать систему общения, непонятную для их китайских сокамерников. Иногда они говорили по-французски или по-немецки; когда это было запрещено, они вставляли отдельные слова или понятия из европейских языков. Они также разработали специальное произношение, которому приписывали собственные дополнительные оттенки зна-

чения. Например, они проводили различие между понятием «*люди, народ»* в обычном значении и коммунистическим мистическим понятием «народ», используя обычное английское произношение (people) для первого значения и пародийное французское произношение — *pee-pul* — для второго. Точно так же «лошадиный язык» стал эвфемизмом для немецкого языка, и когда Вечтен рекомендовал другим не пользоваться «лошадиным языком», они знали, что он советует это «как друг и вовсе не со стороны правительства». Вечтен всегда придерживался убеждения, что «следует хранить свои более высокие ценности в процессе признания… не позволять унижать себя»

Этот новый подход был, по существу, компромиссом между двумя предыдущими. В своем упоре на сохранении личного достоинства он напоминал метод Бауэра на первой стадии; но он повлек за собой гораздо больше уступок и личного участия в программе «исправления». В настойчивом стремлении продемонстрировать свою «ревностную прогрессивность» он напоминал подход Бенета на второй стадии; но решающее отличие заключалось в устанавливаемой с помощью этого подхода разнице между общественными жестами ради успокоения правительства и личным миром сопротивления, сохранявшимся у европейцев.

Эта политика была достаточно логична. Трудность заключается в её осуществлении (170:). Группа не только должна была соответствовать требованиям и убеждать китайских чиновников и сокамерников, она также должна была подкреплять мужество и сплоченность своих членов. И именно здесь проявился особый талант Вечтена. Он демонстрировал экстраординарную способность «спускать на тормозах» враждебность, ликвидировать конфликты и сохранять единство группы. Он неизменно достигал этого путем гуманного призыва к противоборствующим или играющим подрывную роль участникам конфликта и всегда находил что-то такое, чем мог лично поделиться с каждым из них. Даже Бенета в качестве фактического лидера группы он заменил при поразительно слабом уровне враждебности. Он сочувственно обращался к Бенету и старался избежать вражды, несмотря на их различия в политике; и в то же время он принял в качестве личного принципа концепцию Бенета, согласно которой католический священник обязан помогать другим в столь напряженной ситуации. Перед другими западными гражданами он подчеркивал личные жертвы Бенета и защищал его от их острой критики. Когда Бенет наконец покинул группу, Вечтен был с ним в более близких отношениях, чем любой другой гражданин Запада.

Точно так же, когда нацистские и расистские взгляды Бауэра приводили к трениям — сам Вечтен внутренне сильно негодовал по этому поводу, так как пережил нацистскую оккупацию Голландии и близко солидаризировался с китайским народом — он обращался к «корпоративному духу» Бауэра; упоминал об их личной связи — мать Бауэра происходила из местности, расположенной рядом с местом рождения Вечтена. Он был постоянным посредником в непрерывном конфликте между Вебером и другими членами группы. Он симпатизировал Веберу из-за сходства в их происхождении и воспитании и потому, что у обоих были «грубые и добросердечные» характеры. Он считал Вебера человеком, который из-за личной ограниченности особенно нуждался в помощи, чтобы пережить данный опыт; и он подчеркивал эту необходимость, общаясь с другими членами группы, В то же время он пользовался своим влиянием на Вебера, чтобы заставить его подчиняться групповой дисциплине. С Коллманном он нашел точки соприкосновения в религиозных чувствах, несмотря на тот факт, что Коллманн был протестантом; он также говорил с ним о том что было ближе всего сердцу Коллманна — о его жене и семье. Это взаимное понимание помогло Коллманну преодолеть многие из его антагонизмов, а также способствовало рассеиванию случайных разногласий, которые возникали между Коллманном и самим Вечтеном в вопросах политики и лидерства. Когда Эмиль вступил в конфликт с группой из-за своей непримиримости, (171:) Вечтен обратился к нему как коллега-священник, подчеркивая пользу, которую он мог принести другим, сотрудничая с ними.

Однако стезя Вечтена не всегда была ровной и спокойной, и у него были собственные трудности. Когда он оказывался в ловушке между сильным давлением сверху и сопротивлением своей политике снизу, у него бывали вспышки гнева, серьезные головные боли или

дрожали руки. У него бывали моменты, когда он чувствовал, что игра, которую он вел, с ее уступками коммунистам, была «грязной» и, с точки зрения священника, аморальной. Поэтому, когда другой европеец сопротивлялся его требованиям, выдвигая обвинение типа: «И ты, священник…», он очень расстраивался. Его также мучило ощущение, что другие члены группы на самом деле не любят его или доверяют ему не полностью. Но он не позволял этим разрушительным эмоциям удерживаться слишком долго, и если он не мог преодолеть их сам, то принимал помощь других членов группы. Бауэр лучше всего знал, как оказать личную помощь Вечтену — заверял, что другие им восхищаются, и мягко предупредил в одном случае, что тот становится слишком сердитым в отношениях с другими людьми и что уголки его рта начинают опускаться вниз. Бауэр также воспользовался своей медицинской позицией, чтобы сделать для Вечтена кое-что еще: он сказал чиновнику, что головные боли Вечтена, если их не прекратить, могут развиться в психическое расстройство, надеясь таким образом ослабить давление на него и ускорить его освобождение. Коллманн к этому времени преодолел собственный кризис и стал достаточно сильным, чтобы предоставить моральную поддержку Вечтену и другим членам группы. Все рассматривали трудности Вечтена как понятную уязвимость, заслуживающую их помощи. Все они, до некоторой степени, стали друг для друга психотерапевтами.

Таким образом группа постепенно создала достаточное равновесие среди своих индивидуальных членов, чтобы функционировать как эффективное целое. Это было шаткое равновесие, которое легко было поставить под угрозу; но известный баланс существовал. Хотя ни один отдельный член группы не был защищен от нападения, группа в целом предлагала покровительство, утешение и улучшение. Она не позволяла Бауэру быть слишком дерзким и самоуверенным, Коллманну — быть слишком покорным, Вечтену — требовать слишком много уступок. Она внимательно выслушивала и прописывала лекарства от эмоциональных проблем из любого источника. Когда баланс, казалось, нарушался перед лицом внутренних конфликтов, группа неизменно воссоединялась при непосредственной угрозе новых атак (172:) извне. В то же время группа постоянно помнила об опасности того, что их внутренние трения, если их не обуздывать, могут быть использованы в своих интересах китайскими сокамерниками или тюремными чиновниками.

Таким образом групповая модель и двойная жизнь членов данной группы стали средством сопротивления. Группа достигла самой высокой точки перевоспитания при Бенете, и эта тенденция «исправления» сохранялась до некоторой степени в течение ранних месяцев лидерства Вечтена; но после этого равновесие сработало в направлении отражения коммунистического влияния — хотя ни в коем случае не могло обеспечить возможность избежать его полностью.

Важным аспектом равновесия были отношения данной группы с китайскими заключенными, которые жили в этой же камере. Здесь влияние Вечтена было особенно важно, поскольку его любовь к китайской культуре и расположение к китайскому народу вскоре стали очевидны. Среди китайцев он был наиболее популярным из западных граждан, и его личная честность производила на них сильное впечатление. Эта психологическая совместимость была не просто всего лишь удобством, она играла чрезвычайно важную роль в выживании группы. Китайские заключенные были склонны быстрее и с большим энтузиазмом становиться «прогрессивными» (или, по крайней мере, производили такое впечатление) по сравнению с западными гражданами, и они вполне могли выражать сильную политическую и личную враждебность к этим людям Запада. В значительной степени это враждебное чувство относилось именно к данной группе европейцев, особенно когда лидером был Бенет. Но личная привлекательность Вечтена, а также улучшившаяся атмосфера в рамках самой западной группы привели к постепенному изменению ситуации; антагонизм со стороны китайских сокамерников уступил место терпимому, иногда даже дружественному, отношению. Поведение людей Запада по большей части явно производило впечатление на китайцев, и иногда казалось, что они сами пытаются этому поведению подражать. Периодически они все же давали волю потокам критики в адрес европейских сокамерников, но эти словесные потоки не обяза-

тельно произносились злобным тоном и в немалой степени были всего лишь спектаклем. Даже позиция превосходства Бауэра (о которой они знали, и в которой ему нередко приходилось признаваться) была осознана и принята. Позже, во время периодов отдыха, появившихся благодаря более «мягкому режиму», европейцы обнаружили, что учат китайских сокамерников различным играм и даже коллективным танцам. Западная группа, если можно так выразиться, защитила свои фланги; каждая частица доброжелательности со стороны китайских сокамерников создавала некоторую степень обособленности от давления «исправления».

Качества Вечтена, которые так много значили для этой группы, (173:) проявились не впервые. В качестве миссионера он выказал необычные способности и умение быть лидером. Его особый талант мирить людей, рассудительно разбираться с крайностями, придерживаться спокойного, надежного и умеренного подхода давно бросался в глаза. Однако интересно отметить, что с ранних лет он был подвержен серьезным приступам безудержного гнева. Будучи ребенком, он испытывал настолько сильные вспышки раздражительности, что когда его желание не исполнялось, «я краснел, потом бледнел и переставал дышать, и моему брату приходилось ударять меня, чтобы снова привести в сознание», в ранней юности он страдал от почти ежедневных головных болей, вызванных, главным образом, внутренней враждебностью; будучи молодым человеком, он переживал вспышки гнева или слез. Он болезненно победил эти склонности, в значительной степени благодаря сильным эмоциональным узам с католической религией; и его навыки арбитра и посредника были отчасти отражением высокоразвитых личных механизмов контроля. Однако, они были чем-то намного большим, чем это, потому что зависели от дополнительного качества, которое Бауэр описывал как *«echt»* (настоящий, подлинный, чистый — *нем., прим. перев.*), слово, которым он обозначал благородство, чистоту и подлинность: «Он — не имитация. Он не пытается казаться тем, кем не является … он — один из тех немногих людей, встреченных мной в жизни, которые, по крайней мере понимают, что они такое». В этом утверждении Бауэр имел в виду необычную целостность, честность Вечтена, его способность жить именно той жизнью, к которой, по его утверждению, он стремился. В те мгновения, когда Вечтен чувствовал, что его переполняют гнев, чувство вины и сомнение, он обычно обращался к необычной смеси сверхъестественного и человеческого: «Молитва возвращает тебя к реальности того, чем ты являешься. Разговор с группой иностранцев (европейцев) имел похожий эффект». Полностью влияние тюремного поведения Вечтена можно понять только через воздействие, которое оно имело на его западных сокамерников. Его лидерство, однажды признанное, никогда не подвергалось сомнению; его влияние стабильно возрастало за эти два года, пока он был в камере, до окончательного распада группы после приговоров и освобождения западных заключенных. Он был единственным человеком среди европейцев, чье достоинство полностью затмило усложненную враждебность и слабости, порождаемые «исправлением мышления», — человеком, которого самым горячим образом и откровенно хвалили все остальные. Все они чувствовали, что именно его влияние больше, чем что-либо иное, сохраняло целостность группы, которая, в свою очередь, оберегала ценности и стабильность каждого из них. Коллманн, возможно, лучше всего подвел итог их чувствам: (174:)

> Он производил самое внушительное впечатление из всех нас — человеческое и духовное. Он на самом деле никогда не унижался … он научил нас, как делать необходимое и при этом сохранять свое собственное.

Эпилог

До какой степени группа была успешна? Действительно ли она защищала психологическое здоровье и личные верования своих членов? Мы можем ответить на эти вопросы, бросив краткий взгляд на каждого из этих людей непосредственно после освобождения.

Первым из этих шестерых прибыл в Гонконг отец Бенет. Я не смог побеседовать с ним (то ли из-за его сопротивления, то ли из-за сопротивления его церковных коллег, то ли из-за того и другого вместе), но я смог поговорить с несколькими очень близкими к нему людьми. Бенет утверждал, что относительно раннее освобождение доказывало, что его политика все же была лучшей; но по этому поводу было много сомнений, так как его освободили одновременно

с множеством других французских священников, по-видимому, по политическим причинам. Он провел еще почти год в другой камере после того, как его перевели из данной группы. В какой-то момент его позиция (или, по крайней мере, тактика) резко изменилась: он не только сам стал куда менее «прогрессивным», но и поощрял сопротивление в других людях; и западный гражданин, который знал его по обеим камерам, описывал его как «совсем другого». Когда он прибыл в Гонконг, его старые друзья не заметили, чтобы тюремный опыт «уж очень его изменил» — он был все таким же блистательно искренним, откровенным и эксцентричным, непредсказуемым, как всегда. Однако их поразило в нем сочетание ожесточенной критики коммунистов с представлением об их огромной силе, почти непобедимости. Необычайно исполненный страха в период после освобождения, Бенет, видимо, скорее всего, испытал сильное эмоциональное потрясение, а не идеологическую перемену. Его форма тоталитаризма перенесла его из начальной позиции видимого новообращённого к противоположной (и явно связанной с этой начальной позицией) категории видимого сопротивленца. Однако, как у епископа Баркера и других представителей этой последней категории, его резкое осуждение коммунизма было отчасти защитным приемом, помогающим отрицать то глубокое влияние «исправления», которое он явно испытал (впитал). Позже я больше расскажу о его специфической форме лидерства.

Доктор Бауэр прибыл следующим; а поскольку он считался самым реакционным, его уверенность в том, что дата освобождения заключенного (175:) имела мало общего со степенью его «прогресса», подтвердилась. Он был, как и следовало ожидать, наиболее непреклонным в обвинении коммунистов и наиболее лично отстраненным от коммунистической системой общения. Хотя и не без боязни, он очень быстро восстановил достаточное самообладание и беспристрастность, чтобы начать всесторонний анализ коммунистических методов. Больше всех остальных он подчеркивал абсолютную эффективность группы — даже на грани идеализации: «Мы ежедневно разыгрывали перед ними театр». Говоря о других членах группы, он изъяснялся в том же духе, подчеркивая «товарищество» каждого и тщательно сдерживая собственную враждебность везде, где она существовала, — кроме чувств к Бенету, которые, надо признаться, были ожесточенными. Он был образцом видимого сопротивленца и отчетливо проявлял оппозиционные аттитьюды, тоталитаризм в своем характере и применение вытеснения и отрицания с целью парировать влияния «исправления». Однако он действительно произвел на меня впечатление одного из наименее идеологически затронутых среди всех моих западных субъектов исследования. Он упорно держался за свою альтернативную нацистскую идеологию (разумеется, не признавая её крайности); но еще больше он подчеркивал свою искреннюю преданность «буржуазной» семейной жизни и всегда сохранял сдержанное обаяние и дружелюбие в общении со мной и со всеми, кого бы ни встретил в Гонконге. Его идентичность выстояла.

Отец Эмиль, которого я встретил следующим, по приезде был несколько выбит из колеи и взволнован, но все-таки ухитрялся выражаться с немалой веселостью и юмором, свойственными ему и в тюрьме. Он был критически настроен по отношению к коммунистам, но его больше интересовала последовательность собственных переживаний и их религиозный смысл, чем обсуждение идеологических вопросов; он часто упоминал святого Павла. О группе он отзывался с симпатией («Иностранцы старались защитить друг друга»), но говорил об этом без особых эмоций. Он провел в группе только один год, меньше, чем большинство других её членов, и в последние несколько месяцев заключения ему разрешили выполнять техническую работу под гораздо менее интенсивным психологическим давлением. Его коллеги чувствовали, что он значительно возмужал благодаря тюремному опыту, достиг большей степени самообладания и большего внутреннего мира и перестал быть таким «чрезмерно активным», каким, по их мнению, был прежде.

Мистер Коллманн появился с сильной потребностью подробно обсудить свой опыт с целью победить сохраняющийся страх. (176:) Восприимчивый к психологическим течениям, он говорил с поразительной комбинацией проницательности и дезориентации. Он заявил, что «усердно учился», многое узнал и теперь хотел бы «продолжить свои занятия» путем расши-

ренного чтения некоммунистической политической литературы; он чувствовал, что никогда не смог бы стать приверженцем коммунистического мира, но начал понимать серьезные недостатки капиталистического мира. О своем опыте в группе он говорил с энтузиазмом: «Они все были чудесными товарищами … мы всегда чувствовали, что внутренне (mentally) остаемся самими собой», хотя он также говорил и о трудностях и болезненной личной раздражительности. Он оставался самым верным защитником Бенета. Хотя он безусловно относился к явно дезориентированным, он верил, что от коммунистической идеологической обработки его защищали ценности, которые он постиг в немецком молодежном движении: *«Erlebnis* (переживание, пережитое, событие в жизни, приключение — *нем., прим. перев.*) … ценность в жизни естественного опыта … ощущение вечной красоты того, что создает Бог». Именно к этой более ранней идеологии он желал возвратиться.

Мистер Вебер также проявлял признаки явного замешательства, когда я встретил его в Гонконге. Он чувствовал, что его состояние чрезвычайно улучшилось за время занятия квалифицированной ручной работой, в которой он участвовал после перевода из данной группы. Настроенный чрезвычайно критически по отношению к коммунистам, он тем не менее в период пребывания в тюрьме пришел к убеждению, что желателен «эволюционный социализм, а не революция»; и он также полагал, что методика самокритики могла бы быть полезным личным приемом. Относительно группы и ее функции он был настроен куда более критически, чем все остальные, и подчеркивал причиненные ему этой группой страдания и облегчение, которое он испытал, когда его от неё отделили. И тут же в следующий момент он вполне мог невольно хвалить группу, отмечая, что «мы, иностранцы, пользовались самокритикой честно, справедливо» в отличие от жестокой и «безрассудной, безответственной манеры коммунистов». Кроме того, поведение Эмиля и Вечтена произвело на него такое глубокое впечатление, что он захотел вернуться к собственной активной католической религиозной практике. Он справлялся со своими смешанными чувствами, касавшимися группы, с показным юмором: «Я думаю, все мы там были немного сумасшедшими». В целом он хотел оставить тюремный опыт позади и «покончить с политикой».

Отец Вечтен даже после прибытия в Гонконг оставался лидером и хранителем группы. Продолжая говорить так, точно он все еще нес за эту группу ответственность, он дал самую тщательно продуманную и всестороннюю картину её функционирования. Фактически все высказанные им суждения были замечательно сбалансированными (177:), и тем не менее, он также говорил и о том, что в отношении многих сложных вопросов чувствует себя поставленным в тупик. Вместо того, чтобы видеть в своем лице героя, которым его считали другие, в глубине души он был глубоко обеспокоен тем, что, «возможно, я был слишком прогрессирующим». Он казался слегка подавленным, разрывающимся между чувствами стыда и вины; и он постоянно преуменьшал собственные достижения. Он действительно чувствовал, что «кастовый дух» группы был очень полезен для всех, включая его самого, и он признал, что ему «лучше, чем другим», удавалось сохранять единство группы; но он также утверждал, что «все мы, возможно, очень легко могли бы быть врагами… если бы не тот факт, что у всех нас был более серьезный враг». Прекрасно осознавая важность индивидуальных антагонизмов, он, во всяком случае, был склонен преуменьшать достижения группы. Он был критически настроен по отношению к коммунистической теории и практике и очень обеспокоен (как и отец Лука) будущим католической церкви в Китае. Он чувствовал, что оказал церкви плохую услугу некоторыми из признаний, касавшихся религии. После нескольких недель в Гонконге его психологическое состояние, казалось, немного улучшилось, но он все же подчеркивал, что ему еще о многом предстоит подумать в будущем.

Оценивая этих людей после освобождения, трудно было вынести всеобъемлющее суждение об эффективности группы. Непосредственно ясно одно: данный опыт означал нечто совсем разное для каждого из его участников. Для Бауэра этот опыт был панацеей, хотя его реакцию следует оценивать в свете тенденции идеализировать многие из его взаимоотношений, которая служит средством контроля внутренних разрушительных сил; для Вебера он был мучительным и унизительным, и все же даже он извлек из него эмоциональные выгоды; для Бе-

нета испытание группой оказалось, должно быть, глубоко разочаровывающим; а для остальных троих мужчин данный опыт было в различной степени источником силы, несмотря на его эмоциональные опасности. Кроме того, человек, которого другие считали духом объединения (Вечтен), проявлял, по крайней мере, куда меньше энтузиазма в отношении эффективности группы, чем два других (Бауэр и Коллманн); и многие из тех самых лидерских действий, которое другими воспринимались в качестве героических, были для него позорными свидетельствами компромисса.

Когда я беседовал с этими людьми в Гонконге, то чувствовал, что достижения группы были чем-то из ряда вон выходящим. Эти шестеро мужчин преуспели в создании маленького мира частичной независимости в пределах большой угрожающей вселенной коммунистической тюрьмы. Их независимость никогда не была полной, а (178:) временами казалась вообще исчезнувшей; но её сохранение создавало жизненно важные альтернативы в рамках среды, которая в других отношениях была насыщена враждебностью. Интеллектуальная альтернатива — постоянный критический анализ коммунистической теории — была достаточно внушительной; но еще более важной была эмоциональная альтернатива — строительство с помощью доверия и совместного сопротивления психологического «дома» и «семьи», где каждый член группы мог найти поддержку и духовную подзарядку и таким образом избежать полной зависимости от предложений «исправления». Это было равносильно подрыву коммуникативной сети «исправления мышления», помехе для средового контроля, который «исправление мышления» всегда стремится поддерживать. Этих шестерых мужчин не удалось «исправить» в рамках замкнутой системы коммунистических бесед: они, скорее, создали жизненно важную альтернативу коммунистической системе путем объединения в общий фонд своих знаний и эмоций индивидуального прошлого. В гуще давления тюремного «исправления мышления» это было отнюдь не слабым достижением.

Вряд ли стоит сомневаться, что группа во многом обеспечивала сохранение эмоционального здоровья и сопротивление коммунистическому влиянию со стороны своих индивидуальных членов. Конечно, она также до некоторой степени служила проводником коммунистического влияния на тех, кто в ней состоял; но, быть может, справедливо было бы сказать, что без группы это влияние могло оказаться, по крайней мере, таким же и при этом намного более тягостным.

Результаты этого группового достижения были очевидны при оценке состояния данных пятерых мужчин, с которыми я беседовал после их освобождения. Они во многом проявляли те же симптомы и позиции, которые были типичными для всех моих субъектов исследования, но они быстрее других преодолевали замешательство и страх и начинали восстанавливать ощущение идентичности в некоммунистической среде. Что касается идеологической обработки (индоктринации), то я чувствовал, что этих люди вышли из своих испытаний менее затронутыми ею, чем, в среднем, прочие мои субъекты исследования. Их распределение между категориями реагирования не было необычным (четверо явно дезориентированных, один видимый сопротивленец и один видимый новообращённый, превратившийся в видимого сопротивленца); но они были необычными в своей способности сопоставлять опыт «исправления» не только с тем, что они нашли в некоммунистическом мире, но и с альтернативным групповым этосом, с которым они познакомились во время тюремного заключения.

Эти оценки были, конечно, шаткими. На то, каким возвращался человек после заключения, влияло так много факторов, что было очень трудно при сравнении этих людей с другими субъектами исследования оценивать (179:) роль, которую играла группа. И я должен был иметь в виду тот факт, что в эту группу входили два совершивших серьезные попытки самоубийства человека, единственные среди моих двадцати пяти субъектов исследования. Действительно, в ходе последующего исследования, проведенного три года спустя (см. Главу 10), я столкнулся с множеством неожиданностей, включая серьезные эмоциональные трудности, которые я не был способен предсказать. Я пришел тогда к выводу, что группа во многом обеспечивала духовной пищей и защитой непосредственно во время заключения, но что эта защита не могла длиться достаточно долго для того, чтобы избежать глубоких проблем поз-

же. Тем не менее, психологические и биологические силы, которые способна пробудить свободная от формальностей групповая структура, были убедительно продемонстрированы.

Стили лидерства

Что показывает история этой группы в отношении взаимосвязей между лидером, требованиями среды и поведением группы? Преувеличенное и причудливое качество данного группового опыта четко выделяет принципы помощи (облегчения, подкрепления), которые точно так же, пусть не столь очевидно, действуют в каждодневных ситуациях.

Три человека стали официальными или неофициальными лидерами данной группы западных граждан в период ее существования, и, однако, ни один не был лидером все время своего пребывания в ней. Каждый из этих трех человек создавал стиль лидерства, характерный для той конкретной стадии, когда доминировал именно он. Что было характерно для каждого стиля и что его порождало?

Первый, гегемония Бауэра в период академической стадии, характеризовался интеллектуальным лидерством и уклонением от участия в процессе «исправления». Комбинация, породившая этот стиль, заключалась в следующем: во-первых, нетребовательная среда, которая фактически как бы провозглашала, что пока вы учитесь и *делаете вид*, что «исправляетесь», вас не будут беспокоить, во-вторых, предварительно деморализованная группа из трех западных граждан, готовых отреагировать на любое проявление силы; и в-третьих, внезапное появление уверенного и эмоционально не затронутого европейца (Бауэра), психологически пригодного для оказания сильного влияния на других людей. Интеллектуальные навыки Бауэра были особенно полезны, когда были разрешены самостоятельные научные занятия и размышление; его авторитарные эмоциональные особенности хорошо служили в тот период, когда допускались максимальное самоутверждение и сопротивление; его человеческие умения (которые были значительными), оказались особенно (180:) приспособленными для того, чтобы поощрять в других скорее индивидуальную силу, а не дух компромисса, а это именно то, что требуется, когда сопротивление возможно.

Возникший в результате стиль академического сопротивления предлагал что-то каждому: чиновникам и старосте камеры, определявшим внешнюю среду, — напускную демонстрацию и определенную степень действительного «исправления»; другим западным гражданам — защиту, ясную политику и завораживающие интеллектуальные экскурсы; самому Бауэру — возможность оставаться эмоционально не затронутым и уклоняться от тревоги, осуществляя руководство и оказывая преобладающее влияние на других людей, а также эгоцентрическое удовлетворение, которое он получал, применяя свой более развитый интеллект. Таким образом этот стиль лидерства оказался полезной питательной средой для всех западных граждан, хотя, может быть, больше всего это касалось самого Бауэра; другие члены группы (особенно Коллманн и Вебер) скорее нуждались в возможности подчиняться и на деле иногда не ладили с Бауэром даже в этот мирный период. С точки зрения независимости группы этот стиль был наиболее успешным из трех стилей лидерства. Его также легче всего было придерживаться.

Второй стиль (Бенет) подразумевал наигранное увещевание и расщепление идентичности. Обстоятельства были совсем иными: группа не выбирала неофициального лидера, ей скорее навязали лидера официального. И данный стиль лидерства, хотя и был преобладающим, полностью никогда не был признан и принят другими членами группы. Что касается тех трех факторов, о которых шла речь, то эта среда внезапно оказалась более требовательной — кончайте свои глупости, мы говорим серьезно, и вам лучше «исправляться», а то…; эти четыре западных гражданина, которые к этому времени уже неплохо ориентировались, были готовы пойти на уступки там, где они оказывались неизбежными, но их все еще несла слабая частная волна сопротивления; а вновь прибывший Бенет казался странной смесью страха, талантливого блеска, несдержанности в проявлении чувств и садомазохизма. Бенет вел себя именно так, а не иначе, отчасти потому, что полагал, будто чрезвычайный прогрессивизм являлся необходимым, и до некоторой степени потому, что он был настолько испуган — прежде всего,

из-за, что сочетание склонной к самобичеванию покорности и высокомерного, причиняющего боль доминирования других людей было его собственным давнишним механизмом, с помощью которого он справлялся с тревогой. Тем не менее, этот механизм особенно соответствовал тому положению, которое навязали Бенету: любой новый лидер учебного процесса при таких же обстоятельствах должен был бы нести значительную долю наказания со стороны чиновников и старосты камеры сверху и каким-то взаимно болезненным, тягостным способом справляться с непокорными западными гражданами (181:) внизу.

Как и в случае с Бауэром, лидерство Бенета предлагало определенные услуги всем, кого это касалось: чиновники получили мальчика для битья, который в то же время эффективно передавал их давление группе; сам Бенет извлекал эмоциональное удовлетворение из модели боли-и-наказания; а другим западным гражданам, благодаря собственной сосредоточенности Бенета на наказании, была предоставлена некоторая степень защиты от возобновившихся нападок. Но следовало ожидать, что такое актерское и хаотическое лидерство не могло оказаться слишком длительным, и стиль Бенета вскоре всеми был признан вызывающим беспокойство: чиновники не могли доверять такому преувеличенному поведению, особенно когда они обратили внимание на его клонящееся к упадку влияние на товарищей-европейцев; другие западные граждане стали проявлять враждебность и антагонизм по отношению к Бенету и друг к другу из-за утраты своей групповой независимости и солидарности и — что хуже всего — потери способности проверять эмоциональную и интеллектуальную реальность; сам Бенет начал не выдерживать напряжения. Всех западных граждан, включая Бенета, подталкивали к распаду идентичности и сильному чувству вины.

В целом стиль Бенета был к тому же более совместим с его собственными эмоциональными потребностями, чем с потребностями тех, которыми он руководил. Бенет, «изумительный актер», вполне мог совершить театральный кувырок и при этом все-таки приземлялся обычно на ноги, о чем говорят его более поздние аттитюды. Но другие западные граждане, не обладавшие этим талантом, никогда не могли достаточно доверять ему, чтобы быть уверенными, что он по-настоящему солидаризировался в борьбе за сохранение ценностей и сплоченности группы именно с ними, а не со своими тюремщиками, выдвигавшими требования признаний и «исправления». При этих условиях любая «игра» становится невозможной: все оказывается «реальным», и личные обвинения превращаются в истинную угрозу для чувства собственного «я».

Создавались ли эти обстоятельства требовательной внешней средой или специфическими чертами характера Бенета? Мы можем только сказать, что маленькая группа оказалась поневоле созерцающей как эту среду, так и характер Бенета.

Третий стиль лидерства можно назвать гибкой адаптацией и сохранением идентичности. Это была, несомненно, самая замечательная стадия существования группы. По-прежнему подвергавшиеся чрезвычайно разрушительному давлению, члены группы каким-то образом сумели достичь восстановления доверия. Как это случилось?

Эмоциональное требование заменить стиль исходило со всех трех направлений. Стремление группы западных граждан к выживанию заставляло их (182:) изыскивать какую-то альтернативу мучительной потере ориентации, вызванной лидерством Бенета; данная среда слегка смягчила нападки, чтобы спокойнее проводить процесс «исправления»; и появилась потенциальная замена для Бенета, человек необыкновенно смиренный и честный, который к тому же обладал необходимым знанием китайского языка. Вечтен в своем лидерстве сделал акцент на умеренности, сдержанности, потому что всегда делал акцент именно на этом, он умело примирял людей, подчеркивая то, что их объединяло, и активизируя лучшее в каждом из них, потому что это давно уже было его способом справляться с конфликтом — конфликтом между другими людьми и конфликтом внутренним. У него был дар творческого человека: способность использовать внутренние усилия с целью выявления новой формы, которая может не только выразить личные эмоции, но и затронуть глубинные струны эмоций, доброты и сочувствия у других людей. В человеческих отношениях он был истинным художником; и как у любого художника, его собственное благосостояние, благополучие зависело от посто-

янства творческого потенциала. И внутренне, и внешне он испытывал побуждение взять на себя активную роль в руководстве судьбами группы: этого требовали его собственное самообладание и чувство клерикальной идентичности.

И опять-таки удовлетворение от его лидерства получали все три элемента, но на сей раз, в отличие от двух предыдущих стадий, другие западные граждане получили большее удовлетворение, чем чиновники или сам лидер. Пришедшие в себя европейцы получили обратно независимость группы и нашли средство взаимной эмоциональной поддержки. Чиновники, похоже, извлекли наименьшую выгоду, хотя, с их точки зрения, Вечтен все-таки был достаточно активным «исправителем».

Для самого Вечтена выгоды его лидерства были наиболее противоречивыми. Он действительно получал удовлетворение от того, что справлялся, и справлялся хорошо, с тем, в чем он нуждался внутренне и чего от него требовали извне. Однако его талант умеренности находился в противоречии с более неумеренным (и тоталитарным) идеалом мученичества, с которым каждый католический священник, оказавшийся перед лицом крайнего принуждения, должен в какой-то степени сравнивать себя — причем вполне вероятно, что такого рода приговор самому себе должен оказаться особенно суровым у человека, для которого полная честность является существенно важной. У руководителя учебных занятий этот конфликт особенно глубок, поскольку ему постоянно приходится идти на компромиссы. Далее, компромиссный подход Вечтена не позволял ему быть удобно абсолютным в своих суждениях (в манере Бауэра или Бенета), а скорее требовал, чтобы он (183:) постоянно подвергал сомнению собственные идеи и сравнивал их с точками зрения других людей. Наконец, тот стиль обмана, который был разработан им с другими западными гражданами, был более сложным, чем академическая борьба с предрассудками Бауэра или не допускающее компромиссов погружение Бенета. Поэтому не удивительно, что при этих обстоятельствах вновь проявились более ранние проблемы ощущения себя нелюбимым, стоящим ниже других по своим достоинствам и находящимся во власти собственного гнева. А любая проблема Вечтена немедленно становилась проблемой всей группы, которой, в конце концов, так никогда и не удалось избавиться от антагонизмов. Сохранение Вечтеном групповой и индивидуальной автономии при подобных условиях было одним из самых необычных человеческих достижений, с которым я встретился в ходе этого исследования.

Оценивая эти три модели лидерства (а я, в целях полной ясности, сделал их, возможно, чуть более резко выраженными, чем это было на самом деле), я постарался четко показать, что ни среда, ни сам лидер, ни те, кем он руководил, не несли единоличной ответственности за создание каждого конкретного стиля поведения. Скорее, каждая стадия является примером (имеющего силу для психологии в той же степени, что и для физики и медицины) принципа множественной причинной обусловленности. Было бы неправильно утверждать, например, что появление Вечтена в качестве лидера стало возможным исключительно благодаря его чертам характера, хотя весьма вероятно, что благодаря своим выдающимся качествам он вполне мог бы оказаться лидером большинства групп в большинстве ситуаций. Дело в том, что он был особенно подходящим лидером для *данной* группы в *данное* время. Очень может быть, что интеллектуальные навыки Бауэра позволили бы ему на ранней, неопределенной, смутной стадии оставаться лидером даже в присутствии Вечтена, и что «прогрессивная» театральность Бенета сделала бы его наиболее вероятным лидером в тот период времени, когда политический уровень следовало «повышать». Стили лидерства также могут меняться у одного и того же человека. Если бы Бауэр испытал более сильное личное давление до того, как он вошел в эту группу, его лидерство, возможно, было бы куда менее устойчивым; если бы Бенет был менее напуган, его лидерство, быть может, не отличалось бы такими крайностями. Лидерство оставляет много места для героизма; но этот героизм глубоко связан со специфическими требованиями, преобладающими в конкретной среде в данный момент.

Этот групповой опыт также наводит на мысль, что мы пересматриваем и расширяем свои концепции (и стереотипы) «Лидера»[2]. Впечатляющее поведение отца Вечтена демонстрирует лидерский (184:) потенциал человека, который может посредничать честно, может подавать

пример, помогающий другим людям сохранять личность и адаптироваться к существующим условиям, не теряя своего достоинства. Вполне возможно, что в нашу эпоху идеологической чрезмерности необходим именно он, а не его более яркий и харизматический коллега. (185:)

Глава 10. Контрольные встречи

Что же произошло с описанными выше двадцатью пятью участниками моего исследования в течение нескольких лет после того, как они подверглись «исправлению мышления»? Встретившись с большинством из них в Гонконге, я застал этих людей в переходный момент, как раз во время подведения итогов перед возвращением к постоянному, некоммунистическому, западному образу жизни. Я понимал, что многим из них предстоит пройти еще более сложные эмоциональные испытания, чем те, что им уже довелось преодолеть. Некоторые их психологические проблемы были сопряжены с мучительным чувством вины и стыда, и с противоречиями, в которые они вступали со своей профессией, со своими священными обязанностями, и с самими собой. Разумеется, я не мог точно сказать, что ждет их впереди; но мне было чрезвычайно интересно об этом узнать. Мой интерес подогревали комментарии друзей и коллег: «Твое мнение об «исправлении мышления» нам понятно, а вот что ты скажешь о его последствиях? Пришлось ли этим людям после возвращения в привычную жизнь еще раз подвергнуться ‘промыванию мозгов’?»

Со многими из участников исследования я поддерживал контакт по почте: некоторые писали мне по собственной инициативе, другие прислали мне заполненные опросники, бланки которых я выслал им по прибытии в Америку. Но реальная возможность узнать, к каким последствиям привело «исправление мышления», представилась мне летом 1958 года, когда я собирался провести два месяца в Японии в связи с проведением другого психиатрического исследования. Я решил по пути заехать в Европу и навестить некоторых участников моей западной группы; с одним из них я даже договорился встретиться в Южной Азии, куда он вернулся в качестве миссионера.

Мне удалось собрать информацию о двадцати одном из двадцати пяти участников. Особенно мне хотелось провести интервью с теми испытуемыми, с кем мы тесно взаимодействовали в Гонконге; а встретившись с ними снова, я был поражен тем, как изменилось их отношение ко мне, и какие странные эмоции охватывали их при моем появлении. Я понимал, что они были лишь полем боя, на котором сошлись противоречащие друг другу идеологии нашего времени, и жертвами отчуждения, ставшего одной из печальных примет XX века.

Я начну с рассказа о том, что произошло впоследствии с участниками западной группы, а затем перейду к рассказу о дальнейшей судьбе героев предыдущих глав.

Отец Вечтен

За те четыре года, по истечении которых мы встретились с отцом Вечтеном, он написал мне несколько писем. Оставаясь центральной фигурой в своей группе, он поддерживал контакты с остальными ее членами и даже выслал мне адреса некоторых из них. Кроме того, отец Вечтен сообщил мне о том, как спустя три недели после прибытия в Голландию, он ехал на мотоцикле и попал в аварию, которая едва не стоила ему жизни. Лежа на больничной койке, он описывал угрызения совести «за моральные, человеческие, психические и идеологические пороки, которым я предавался в тюрьме… За слабость, беспринципность и даже за то зло, которое я причинил окружающим, сотрудничая с коммунистами». Кроме того, отец Вечтен признавался, что больше всего на свете он мечтает о возможности «вернуться к миссионерской деятельности среди китайского населения».

Когда мы сели за стол в комнате, обставленной с аскетической скромностью, в маленькой голландской семинарии, расположенной в сельскохозяйственном районе, меня поразила отстраненность и спокойствие нынешней обстановки отца Вечтена, так контрастировавшей с настойчивостью и увлеченностью, которые отличали стиль его жизни во время наших прошлых контактов в Гонконге. Эта обстановка вполне подходила отцу Вечтену: когда он рас-

суждал о таких вещах как «безнравственные поступки» (затягиваясь при этом большой сигарой), то больше походил на вернувшегося с мессы голландского священника, чем на «китайского» миссионера и лидера группы, которого я знал в Гонконге. Но уже очень скоро он начал рассказывать мне о том, какие глубочайшие эмоции ему довелось испытать после возвращения; и по мере того, как отец Вечтен повествовал о происшествиях первых нескольких недель, у меня создавалось впечатление, что эти события следовали одно за другим с такой же неотвратимостью, как в классической греческой трагедии.

По пути домой отец Вечтен ненадолго остановился в Риме. Этот визит имел для него огромное значение, так как одновременно усугублял его страдания, символизировал полное возвращение в лоно церкви и способствовал скорейшему изменению его убеждений.

(*Цитата*)

Когда я приехал в Рим, все приобрело для меня новое значение… Когда я вошел в собор Святого Петра и подошел к его трону, у меня по лицу покатились слезы. Я страдал. Я был поражен… Я стал мыслить и рассуждать иначе, чем прежде.

(*Конец цитаты*)

В Риме он пошел на исповедь, где подробно рассказал обо всем, что говорил и делал во время своего пребывания в тюрьме, и что, как ему казалось, противоречило интересам церкви. Отец Вечтен признался своему исповеднику в том, как ему было неловко, что его считают героем, и спросил, должен ли он рассказать другим, насколько тесно он сотрудничал с коммунистами, и о своей «слабости». Когда же исповедник заверил отца Вечтена, что тот не обязан сообщать о своих проступках, и что ему «нет необходимости предаваться самоуничижению», он испытал несказанное облегчение.

Приехав в Голландию, он ощутил состояние «безмятежности», поскольку «у меня уже не было ощущения, что я не внес ясность в положение вещей». Вместе с тем, отец Вечтен был поражен тем, насколько отношение окружающих людей к его тюремному заключению отличалось от его собственного:

(*Цитата*)

Когда меня попросили выступить на радио, я не знал, что говорить. Настоятель спросил меня: «Вы все время находились в камере?» Я сказал: «Конечно, я не выходил из камеры полтора года». Это показалось ему ужасным, поэтому я рассказал об этом по радио. Я не осознавал, насколько это плохо. Я считал это нормальным. Людей это поражало, а меня поражало, что это поражает их.

(*Конец цитаты*)

Теплый и душевный прием, которые ему устроили члены семьи, знакомые священники и крестьяне, тронул отца Вечтена до глубины души: «Встречи с людьми… исполненными любовью друг к другу… которые выражали восторг и не расспрашивали об ошибках… имели для меня огромное значение… Если бы я не встретил такой искренний прием, я, должно быть, был бы сломан и остался совершенно бесполезен для общества».

И тем не менее, отца Вечтен постоянно преследовали тревожные сны, в одном из которых он во второй раз оказался в китайской тюрьме, и снова ему пришлось прилагать все силы, чтобы «избежать проблем самому и избавить от них свою группу». Во сне он опять задавался вопросом: «Почему ты был настолько глуп, что вернулся в Китай?» В реальной жизни отец Вечтен тоже испытывал подобный страх, так что когда он подал прошение снова поехать на китайскую территорию, то попросил, чтобы, случись коммунистическая оккупация, ему позволили заблаговременно оттуда уехать: «Я думал, ‘Второй раз — ни за что!’»

Он никак не мог избавиться от терзавших чувств вины и стыда. Вечтена преследовали мысли о том, что, если бы его пытали, как других заключенных, то сотрудничество с властями можно было бы оправдать. «Но ко мне не применялись пытки. Как же тогда я дошел до

таких ‘подвигов’?» Первое время он не мог говорить о том, что пережил в тюрьме. Однажды он все-таки кое что рассказал одному коллеге о своих признаниях; но, заметив на лице у того изумление, Вечтен почувствовал себя глубоко уязвленным. С другой стороны, он осуждал себя за то, что утаивал эту информацию от всех окружающих: «Про себя я думал, что это признак недостаточного смирения, так как вы не хотите, чтобы окружающие узнали, насколько вы слабы». Он не мог найти другого способа избавиться от страданий, несмотря на крайне деликатное и чуткое отношение со стороны друзей-священников.

Отец Вечтен не мог позволить себе предаваться безмятежному отдыху, хотя на этом настаивали его близкие; сразу же после возвращения им овладела неукротимая жажда деятельности. «У меня в голове засела одна главенствующая идея; я потерял три года рабочего времени, и должен был их восполнить, трудясь и загружая себя как можно больше». Его приглашали выступать с лекциями и проповедями, и он соглашался, предпочитая, впрочем, рассказывать не столько о своем тюремном заключении, сколько о деятельности католической церкви в Китае.

К тому же, вскоре после возвращения отец Вечтен буквально влюбился в мотоциклы, которых прежде никогда не видел. Он тут же решил купить себе мотоцикл, беззастенчиво игнорируя предостережения членов семьи и друзей, которые — возможно, ощущая его возбуждение и понимая, что он еще не до конца адаптировался к обычной жизни — объясняли ему, что езда на мотоцикле может оказаться небезопасной затеей. Их мудрые предостережения Вечтен пропускал мимо ушей, причиной чему было владевшее им чувство собственной неуязвимости («Я чувствовал, что со мной ничего не может случиться») и убежденность, что, приобретя большую мобильность, «Я стал бы свободен».

Отец Вечтен решил испробовать свой новый мотоцикл, отправившись на нем на проходивший неподалеку съезд католических миссионеров, недавно освободившихся из китайских тюрем. Этот съезд имел для него особое эмоциональное значение: отцу Вечтену было приятно получить приглашение от своих выдающихся коллег, но он испытывал страх, боясь встречи со священником, с которым они некоторое время находились в одной камере, как раз в тот период, когда Вечтен выступал в качестве источника «прогрессивного» влияния. Возвращаясь домой через несколько дней, он только начал сворачивать на проселочную дорогу недалеко от своего дома, как тут же обнаружил, что в его отсутствие дорогу перекрыли. Когда, в поисках объезда, отец Вечтен пересекал скоростную трассу, его сбила машина, и от удара он вылетел на обочину, в результате чего получил тяжелые травмы головы и ног. После этого происшествия он два года пролежал в больницах и перенес ряд довольно сложных операций. Очень важно было то, что, по рассказам очевидцев (сам отец Вечтен ничего не помнил), будучи в полубессознательном состоянии, вскоре после аварии он уже давал показания полицейскому и взял всю ответственность на себя.

Несмотря на то, что собственное физическое состояние внушало ему некоторое беспокойство, отец Вечтен рассказал мне, что пребывание в больнице даже «доставило ему удовольствие». Казалось, больничная жизнь не только способствовала разрядке уже давно не отпускавшего его напряжения, здесь он мог реализовать свое давнее заветное желание:

(*Цитата*)

Время от времени, находясь в тюрьме, я думал: «Однажды ты вернешься в Голландию, в чистую постель, а люди вокруг будут заботиться о тебе». В больнице все произошло именно так, как я себе это представлял.

(*Конец цитаты*)

Период госпитализации стал передышкой, во время которой отец Вечтен мог придти в себя и подготовиться к жизни в западном мире. «Сначала я утверждал, что мне никогда не адаптироваться к жизни в Голландии… Но, находясь в больнице, я начал понимать голландский стиль мышления, понял, как эти люди читают и учатся… Продолжительное пребывание в больнице пошло мне на пользу».

Я убежден, что эмоциональные конфликты, раздиравшие Вечтена изнутри, сыграли не последнюю роль в произошедшем с ним трагическом несчастии на дороге. Переживание, которое он испытал в Риме, символизировало для него возвращение к более «чистой» каталитической идентичности; к тому же, оно только обострило чувство вины и стыда, которые не смог сгладить даже ритуал исповеди. Факт физических истязаний в тюрьме, возможно, послужил бы для него внутренним оправданием, а вместе с тем, и неотвратимым наказанием за компрометирующие поступки; инцидент на дороге стал тем самым возмездием, которого отец Вечтен подсознательно ждал. Помимо прочего, в результате случившегося он смог удовлетворить свое давнее желание возлежать на кровати в окружении заботливых и участливых людей; пассивное стремление, которое отражает присущую человеку тенденцию в условиях мощного давления извне возвращаться к наиболее примитивным формам эмоционального удовлетворения. К тому же, последствия аварии помогли отцу Вечтену отстраниться от внешнего окружения — что часто ошибочно расценивается как проявление обвинительной установки по отношению к окружающим — для того, чтобы примириться с собственным внутренним «Я». В сущности, его гипертрофированная активность выполняла, главным образом, компенсаторную функцию, являясь безрезультатной попыткой справиться с ситуацией не путем интроспекции, а посредством разворачивания бурной деятельности, и — как оказалось — была обходным маневром для достижения еще более пассивной цели[1]. Задавленный неразрешенными конфликтами, которыми изобиловали обе его идентичности — как тюремная, так и католическая — отец Вечтен нашел выход через третью, еще менее устойчивую идентичность — идентичность больничного пациента.

Впоследствии отец Вечтен осознал, что полученные травмы служили сублимацией его психологического состояния, и что во время госпитализации ему представилась уникальная возможность психологического исцеления.

(*Цитата*)

Это очень многое мне дало в духовном смысле… Окружающие говорили, что раньше я казался каким-то беспокойным, каким-то неистовым. Но, за время пребывания в больнице, мало помалу я снова становился нормальным… Если бы я не попал в аварию, со мной непременно произошло бы что-нибудь другое — возможно даже, нервный срыв.

(*Конец цитаты*)

Он стал «нормальным» за счет того, что сумел примириться со своими чувствами, которые испытывал по отношению к «исправлению мышления» и к Китаю в целом; для отца Вечтена эти проблемы оказались совершенно непреодолимыми.

На самом деле, Вечтен начал «отводить душу» (кстати, об этом он тоже ничего не помнил) еще в полубессознательном состоянии: «Медсестры рассказывали мне, что после аварии, они не могли говорить со мной ни о чем, кроме Китая». Несколько месяцев спустя, он обсуждал с одним из представителей высшего духовенства, что его поступки нельзя оправдать, ведь его не подвергали физическим истязаниям. При этом он испытал огромное облегчение, когда коллега заверил, что его положение было ничем не лучше, чем у тех, кого пытали; и что он проявил ничуть не меньшую отвагу, чем они. Вечтен считал, что эти слова стали поворотным пунктом в процессе его восстановления. Они прозвучали для него как авторитетная и обнадеживающая психотерапевтическая интерпретация, высказанная именно в тот момент, когда пациент был готов ее принять. После этого Вечтен ощутил непреодолимое желание высказаться, побольше рассказать о том, что ему довелось пережить, кроме того, он перечитал все, что ему удалось найти по проблеме «промывания мозгов» и «исправления мышления»: «Это была единственная проблема, занимавшая мое воображение». Поэтому он продолжал свои изыскания: «Я всегда стремился найти объяснение, причем такое, которое показалось бы мне убедительным». После выписки из больницы он постепенно начал писать и говорить о своем опыте пребывания в тюрьме и сформулировал собственную аналитическую концепцию этого процесса. Неуклонно стремясь к совершенству, отец Вечтен делал большие успехи.

Бремя личностных проблем, причиной которых была оторванность от Китая, ему удалось в значительной степени облегчить, с головой окунувшись в профессиональную деятельность, связанную с переводом документов на китайском языке. Более того, во время пребывания в больнице у него была возможность сколько душе угодно обсуждать Китай с другими пациентами и медицинским персоналом — и одновременно, понемногу, в незначительных и относительно безболезненных дозах, впитывать атмосферу голландского католического общества, от которого его ограждали больничные стены. Но узы, связывавшие отца Вечтена с Китаем, были по-прежнему крепки даже после того, как он вышел из больницы. Он не оставлял попыток встретиться с другими миссионерами, работавшими в Китае; иногда они общались на китайском языке и даже называли друг друга китайскими именами. А во время разговоров с коллегами, не имевшими «китайского прошлого», отец Вечтен постоянно «одергивал себя», чтобы «не перескакивать все время на обсуждение проблем Китая». Несмотря на панический страх снова попасть в лапы к коммунистам, он, тем не менее, пытался организовать еще одну поездку в зону китайской культуры, предполагая продолжить там миссионерскую деятельность. Он не пытался отречься от своего «китайского» Я, а примирился с ним. «Я сохранил огромную любовь к Китаю и ко всему китайскому; но теперь мне следовало привыкать и к голландскому стилю жизни».

За истекшие после освобождения Вечтена несколько лет его идеологическая позиция по отношению к коммунизму существенно ужесточилась:

(*Цитата*)

Пока я не попал в тюрьму, я был решительно против коммунистов, так как считал их врагами религии… Сейчас я только укрепился в своем неприязненном отношении к ним, я ненавижу их за то, что они выступают против всего человечества… Я понимаю, что люди, живущие при коммунистических режимах, подвергаются страшной опасности — и это ужасает меня даже больше, чем антирелигиозная деятельность.

(*Конец цитаты*)

Он стал еще критичнее отзываться о социалистических движениях, разворачивавшихся на его родине, участники которых выступали в поддержку ужесточения контроля со стороны государства. Отец Вечтен приветствовал более «кооперативную» форму социального обеспечения, описанную в официальной католической социологии в качестве альтернативы коммунистической классовой борьбе. В какой бы форме он не выражал свои политические убеждения, в них всегда находили отражение и личный, и официальный подходы.

Когда мой двухдневный визит к Вечтену уже подходил к концу, мы с ним заговорили о том, какие долговременные последствия возымело «исправление мышления» для его личности. Он назвал «обостренное осознание вины», что означало не только исключительно критичное отношение к самому себе, но и стремление заставить других относиться к себе столь же требовательно. Когда, например, во время игры в настольный теннис его коллега, неловко ударивший по мячу, заявил, что всему виной ракетка, Вечтен ответил — шутливо, но достаточно многозначительно — «Вы не отдаете себе отчет в своих ошибках. Вас следовало бы поместить в китайскую тюрьму, и там вам преподали бы урок о том, в чем действительно есть ваша вина, а что можно объяснить внешними обстоятельствами». Этим замечанием отец Вечтен показал, какое огромное значение он придает личной вине и ответственности; и вместе с тем, очень важным было то, что в качестве примера (иллюстрирующего его позицию) он выбрал именно «исправление мышления». Даже среди священников его считали «слишком остро чувствующим вину».

Как я уже отмечал, присущая Вечтену склонность к чувству вины уходит своими корнями еще в «дореформенные» времена. Как-то в разговоре он упомянул, что в период с восемнадцати до двадцати двух лет его чрезвычайно заботила проблема уклонения от греха, и он все время опасался, что на исповеди рассказал не всю правду. Это отношение отец Вечтен перенес и на пространные откровения по поводу своих «тюремных прегрешений»; он стал более

осознанно относиться к утаиванию информации, но, как и прежде, ощущал за собой вину. К тому же, он предложил классическое описание того, что вызывало у него чувство стыда: «Мне стыдно, что я не смог быть таким сильным, каким меня считали другие». Но, как и многие описания подобного рода, оно было неполным: отец Вечтен страдал не столько от того, что не смог оправдать ожидания других, сколько от того, что интернализировал эти ожидания (хотя и неосознанно), в результате чего сам стал для себя самым суровым критиком в вопросах вины и стыда.

Впрочем, отец Вечтен чувствовал, как и стыд, и вина ослабевают по мере того, как он все больше удалялся от «исправления мышления», все лучше его постигал, формируя перспективное видение этого процесса, которого ему не хватало сразу по приезде в Европу: «Эти чувства заметно притупились, потому что теперь я в полной мере осознаю, к каким последствиям привело «промывание мозгов». Теперь я с полной ответственностью могу объяснить, почему я пришел к мнению о том, что определенные вещи кажутся мне порочными». Отец Вечтен подчеркнул, что наши с ним беседы в Гонконге послужили ему большим подспорьем, тогда и у меня возникало впечатление, что он начинает понемногу справляться со своими тюремными переживаниями. Однако, возникшие впоследствии проблемы свидетельствовали о том, что для полного постижения сути происходящего ему еще предстоит пройти долгий путь; а выпавшие на его долю испытания подтверждают психиатрический трюизм, что понимание не достигается за какое-то мгновение, скорее это непрерывная и повторяющаяся форма внутреннего осознания, которая неизменно ставится под сомнение антагонистичными эмоциями.

Помимо «обостренного осознания вины», по поводу которого отец Вечтен испытывал смешанные чувства, он описывал целый ряд опосредованных эффектов, имевших для него более отчетливую позитивную окраску. Он сказал, что стал «с большим оптимизмом смотреть на людей» после того, как ему довелось наблюдать поступки некоторых заключенных, которые поразили его до глубины души. Он стал увереннее чувствовать себя, когда ему приходилось общаться с людьми, занимающими более высокое социальное положение, и практически перестал ощущать в их присутствии собственную никчемность. Он почувствовал, что «может превратить в шутку обсуждение сложных для него вопросов» — его возвращения к «нормальной жизни» после освобождения из тюрьмы, последствий аварии, проблем, которые ожидают его в будущем; после чего стал советовать студентам открыто смотреть в лицо своим проблемам, не теряя при этом чувства юмора. Не пытаясь вдаваться в пространные рассуждения о значении всех этих последствий, мы лишь подытожим их следующим образом: 1) усиление прежних черт личности: уязвимость перед чувствами вины и стыда, и ярко выраженная тенденция к примирительству, стремление снискать расположение китайцев; и 2) общее расширение эмоциональных горизонтов, ведущее к повышению восприимчивости как к собственным чувствам, так и к чувствам других. В течение четырех лет отец Вечтен превозмогал невыносимое чувство, что он потерпел полное фиаско; проблема так и не была изжита, но он использовал ее для того, чтобы переродиться в более совершенного человека.

Я достаточно подробно описал переживания отца Вечтена, поскольку они проливают свет не только на борьбу, происходившую у него в душе, но и на общие психологические паттерны, типичные для большинства наших испытуемых, уроженцев западного мира. Прежде, чем подытоживать эти модели (см. главу 12), я кратко упомяну об остальных участниках этой группы. Из тех, с кем я общался в Гонконге, мне удалось организовать встречу только с двумя участниками исследования (с Каллманном и Эмилем). Двое других находились от меня на недосягаемом расстоянии, но я кое-что узнал об их судьбе, что же касается Бене, третьего представителя этой группы, то с ним я все-таки провел интервью, хотя и по почте.

Каллманны

Когда я встретился с господином Каллманном в его скромной, но уютной квартире в ма-

леньком западногерманском городке, он поделился со мной своими разносторонними взглядами на окружающий мир и самого себя. Он осуществил свое намерение, о котором говорил мне еще в Гонконге, и вернулся к идеалам своей юности. Осуждая тенденцию «ни во что не верить», получившую широкое распространение в послевоенные годы, он разыскал многих своих давних соратников по молодежному движению, и не только попытался возобновить с ними тесные взаимоотношения, но и совместными усилиями организовал молодежную группу для их детей. Это принесло ему некоторое удовлетворение, но не обеспечило ожидаемого ощущения идеологического единства.

Фактически, Каллманн стал пленником той самой модели, на засилье которой он сетовал. Вместо того, чтобы «не верить ни во что», он верил практически во *все*, и чувствовал, что это — одна из составляющих его личности, — что, в сущности, одно и то же. Он попеременно входил в роль то непримиримого критика коммунизма, который считает коммунистический мир «абсолютно неприемлемым… несовместимым с человеческим достоинством», и приходил в ярость, когда к нему в дом стучались священники, «наивно» наслушавшиеся коммунистической пропаганды во время поездок в Китай; то толкователя или даже отчасти адвоката китайского коммунизма — он писал мне, «Несмотря на неблагоприятные переживания, у меня сложилось позитивное отношение к происходящему в Китае», а при встрече всячески подчеркивал достижения коммунистического режима и выражал готовность «отдать ему должное» и при этом оставаться беспристрастным в своих суждениях; то посредника между Востоком и Западом, который подчеркивал свою любовь к китайскому народу и строил воздушные замки, представляя себе, что сам Мао Цзэдун пригласит его в Китай, чтобы он помог примирить между собой враждующие лагеря; то «поборника прежнего Китая», который трепетно хранит воспоминания о жизни на Дальнем Востоке и противопоставляет свои бесценные знания невежеству тех, кто никогда там не был; то буржуазного немецкого торговца, борющегося за восстановление собственного бизнеса и пекущегося о благополучии своей семьи; то ностальгирующего фашиста, который вторит своим друзьям, утверждающим, что их движение «должно было победить» — во времена пребывания в Китае он сам был нацистом, и хотя критически относился ко многим их идеям, но, тем не менее, считал, что это было «поистине народное движение»; то новоиспеченного приверженца демократии, который перелопатил гору литературы по этому вопросу, поддерживает демократические методы, которые применяет его страна в послевоенный период, и неутомимо трудится над тем, чтобы внушить членам своей семьи принципы свободы и ответственности, которые, по его мнению, составляют основу демократии.

Каллманн по-прежнему проявлял живой интерес к событиям в Китае, китайскому коммунизму и «исправлению мышления»; он читал лекции, писал и разыскивал известных людей, которых желал «заразить» своими взглядами. Пытаясь достичь с аудиторией того, что он называл термином «*резонанс*», он моделировал ситуацию «исправления мышления», перевернув ее, впрочем, «с ног на голову» (так, чтобы он сам мог оказывать влияние на людей), а также высказывал свою мечту о человеческой близости.

Несмотря на то, что в разговоре со мной Каллманн всячески подчеркивал, как много натерпелся во время «исправления мышления», он, тем не менее, попытался перенять одну из его основных особенностей — а именно, запланированную программу критики и самокритики, — дабы внедрить ее в своей семье. Он утверждал, что с ее помощью он собирается установить в доме демократию и жить под девизом «Демократическая семья». Каллманн организовал проведение семейных собраний, во время которых дети и родители должны выступать с критикой в собственный адрес и в адрес друг друга, но это начинание не имело головокружительного успеха. Его маленькие дети, неискушенные во правилах взрослых игр, откровенно сознавались во всех своих грехах: один признался, что плохо вел себя в школе, тогда как другой поведал, что специально слишком долго просидел в туалете, чтобы отлынить от вытирания посуды. Впрочем, они очень быстро «сориентировались в обстановке», и каждый раз, когда приближалось время вечернего сбора, обнаруживали, что им «слишком много задано на дом». Никого из детей не прельщала перспектива критиковать собственных

родителей; они ясно дали понять, как далеки они от идеи равноправия, и что они предпочли бы, чтобы мама и папа держали бразды правления в своих руках. Каллманн собственными глазами увидел вопиющие недостатки этой программы: «Получилось, как будто я выстроил их в ряд и оставил стоять голышом». Он не решился совсем отказаться от этой идеи, но пришел к выводу, что «даже дети хотят иметь право на собственные тайны».

Каллманн прошел нелегкий путь. Он старался рассматривать «исправление мышления» как «нечто преходящее», но обнаружил, что, благодаря полученному опыту, стал проявлять «большую чувствительность» ко многим сторонам жизни. После возвращения у него появились симптомы фобии (боязнь полицейских, толпы, больших городов), периоды сильной тревоги, зачастую связанной с семьей или с проблемами в бизнесе, и депрессивные эпизоды средней степени тяжести; его стали одолевать серьезные соматические недуги. Со временем они утратили прежнюю остроту, но порой Каллманн все-таки испытывал зависть к тем, кто ушел в мир иной и поэтому уже не должен вести непримиримую и нескончаемую борьбу за существование. Некоторые из этих симптомов (возможно, даже все) сопровождали кризис, который произошел в его жизни еще до заключения. Я чувствовал, что Каллманну очень сложно установить новую идентичность после того жестокого поражения, которое он потерпел во время «исправления мышления». Он неотступно стремился к демократии, которая стала для него идеологическим эталоном; однако, ввиду крайней разбросанности многочисленных идентичностей, ему было сложно выработать логически последовательную модель собственного «Я» и своих верований. Хотя Каллманн отказывался признать наличие у него осознанного чувства вины, очевидно, ему никак не удавалось отделаться от унижений, которым его подвергали в ходе «исправления мышления», и смешанных чувств стыда и вины, сопровождавших этот процесс. Из-за своего расплывчатого образа «Я», Каллманн стал очень чувствительным к мнению о нем других людей, очень остро и болезненно реагировал на критику, был падок на похвалу. Вдобавок, он сохранил преданность западной группе и теплое отношение к другим людям; ему удалось повидаться с большинством из них, к тому же, он остался самым преданным защитником отца Бене.

Рассказ госпожи Каллманн оказался полной противоположностью тем впечатлениям, которыми поделился ее муж. Она тоже отбывала срок в китайской тюрьме, и для того, чтобы они с мужем могли вместе уехать из страны, пришлось идти на особые меры. Госпожа Каллманн поведала мне о путешествии к причалу на джипе, во время которого супруги были вынуждены хранить молчание (им, все еще считавшимся узниками, было запрещено разговаривать), о том, как они еще долго сидели в тишине, после того, как коммунист-конвоир оставил их одних в каюте на борту принадлежавшего европейцам корабля, как молча искали вентиляторы, боясь, что могут перегреться; и как, наконец, заговорили друг с другом, только когда убедились, что судно покинуло китайские территориальные воды.

После освобождения из тюрьмы она демонстрировала более простые и менее амбивалентные реакции, по сравнению с поведением мужа. Госпожа Каллманн ненавидела коммунистов за то, что они сделали с ними обоими. Она не одобряла лекционную деятельность своего мужа, так как боялась, что это может повлечь за собой проблемы в будущем. Они с мужем подолгу обсуждали все, что им довелось пережить в тюремных застенках; теперь госпожа Каллманн хотела как можно быстрее обо всем этом забыть и всецело посвятить себя семье. Ей не удалось избежать последствий этого травмирующего опыта — повторяющиеся сны и ряд физических и психосоматических заболеваний — кроме того, можно предположить, что госпоже Каллманн тоже были не чужды внутренние сомнения. И все равно, она оставалась сильнее своего мужа, которому никогда не переставала оказывать эмоциональную поддержку. К тому же, она считала, что после участия в «исправлении мышления» в их доме воцарился дух примирения. В своих глубоко личных и лишенных идеологической подоплеки суждениях она всегда оставалась женщиной, хотя, как мы убедились на примере мисс Дарроу, такая реакция отнюдь не была типичной для женщин, попавших в жернова «исправления мышления».

Отец Эмиль

Я навестил отца Эмиля в миссионерском доме на севере Франции. Сильный, уверенный в себе и полный энергии, он мало походил на того напряженного и смущенного человека, с которым я был знаком в Гонконге. В свойственной ему манере он начал разговор, рассказав мне несколько забавных историй из своей жизни в тюрьме и после освобождения. На самом деле, превосходное чувство юмора было для него залогом исцеления («Я отношусь к этому с легкостью, без трагизма»), причем настолько, что он беспокоился, как бы не «переусердствовать, обращая все в шутку». Как и другие священники, отец Эмиль чувствовал угрызения совести за те свои слова и действия, которые могли повредить церкви. Особенно он беспокоился о китайском священнике, который, из-за его слов, возможно, подвергался опасности, и перенес это беспокойство на всех китайских священников: «Теперь я переживаю за китайских святых отцов… Я боюсь, они могли подумать, что мы их предали». Такие чувства по поводу китайских коллег разделяли большинство иностранных священников, но в отце Эмиле это было настолько сильно, что он принял решение спать на деревянной кушетке без матраса — как в тюремной камере — «чтобы продемонстрировать, что душой я с ними».

В нем тоже жила страстная увлеченность Китаем, поэтому по всей Франции он разыскивал друзей, с которыми познакомился там. На вопрос, не хочет ли он отправиться с миссией в другую страну, отец Эмиль ответил: «Я женился на Китае — и я буду хранить верность своей первой жене». Его настолько увлекала возможность говорить и писать об «исправлении мышления» и других аспектах китайского коммунизма, что он отказался от своего первого назначения на должность учителя; после этого его перевели на новую работу, которая позволяла ему поддерживать контакт с миссионерскими организациями, функционирующими в Китае. В это время отец Эмиль увлекся сотрудничеством с международной группой, которая занималась изучением различных форм принудительного труда, для которой он стал предоставлять подробную информацию. Он предпочитал заниматься именно такой деятельностью, нежели замкнуться в новом для него французском окружении. После двадцати лет, проведенных в Китае, в Европе он чувствовал себя настолько чужим, что «казалось, мне понадобится пройти еще одну программу перевоспитания».

Когда я встретил его во Франции, отец Эмиль по-прежнему был непоколебим в своей антикоммунистической позиции («Они даже не соблюдают элементарные права человека»), и высказывался еще более открыто и искренне, чем тогда, в Гонконге, хотя, возможно, в его действиях чуть поубавилось страсти по сравнению с той, которая сквозила спустя год после возвращения — в письме, которое он написал мне, и где говорил об «исправлении мышления» как о «гремучей смеси из угроз, лести и шантажа». Кроме того, отец Эмиль привык к жизни во Франции, и ему удалось найти золотую середину между увлечением Китаем и участием в окружающей его жизни.

Отец Эмиль по-прежнему признавал, что в методах «исправления мышления» есть рациональное зерно, так как они позволяют докопаться до «истоков дурных мыслей». К тому же, он считал достойным уважения такое достижение коммунистов как акцент на сотрудничестве между членами коллектива. С другими членами группы он сохранил теплые, но не слишком близкие отношения. Как правило, он избегал углубляться в интроспективное изучение собственного опыта, предпочитая подходить к нему «активно», и характеризовал себя «как скорее действующего, нежели разглагольствующего человека». В целом, его исцеление можно считать беспрецедентным. Ему удалось (в отличие от отца Вечтена) эффективно и быстро справиться с чувствами вины и стыда, как любит выражаться католическое духовенство. Справившись с негативными чувствами, отец Эмиль получил свободу в использовании чувства юмора и бурной деятельности в качестве средств для дальнейшего очищения от опасных эмоций, обуревавших его сразу после освобождения, и дистанцирования от негативных тюремных переживаний.

А как же оставшиеся трое участников?

Мистер Вебер (бизнесмен-авантюрист) отправился к отцу Вечтену с дружеским визитом практически сразу после возвращения в Европу. Бывший сокамерник отслужил для него мессу и совершил причастие, ознаменовав тем самым возобновление религиозной жизни в лоне католической церкви. Но почти сразу после этого Вебер снова вернулся к прежнему образу жизни: он активно окунулся в коммерцию и отправился в слаборазвитые страны на поиски приключений, «черпая силы» в алкогольных возлияниях. Большинство остальных членов группы сохранили к Веберу трепетное и даже восхищенное отношение, и считали его возвращение к прежней жизни совершенно неизбежным, из-за свойственной ему «неустойчивости».

Доктор Бауэр остался верен той же профессии, которой он занимался в Гонконге. Ему удалось почти сразу возобновить медицинскую практику и перевезти свою семью на территорию, хотя и находящуюся за пределами Европы, но населенную европейцами. В своем письме он отрицал наличие у него каких-либо психологических проблем, описывая свое воинствующее противостояние коммунизму («Я просто выхожу из себя от ярости»), а самого себя называл «научным свидетелем отвратительных экспериментов». В этом качестве он активно выступал с лекциями в течение нескольких месяцев после возвращения. Бауэр не оставлял попыток наладить отношения с другими членами группы. Попытки не остались безрезультатными, но большинство западных участников испытывали по отношению к нему смешанные чувства, с восторгом вспоминая о том, какое исключительное мужество и поддержку доктор Бауэр демонстрировал во время заключения, но вместе с тем, не будучи в силах примириться с его нацистским прошлым, расистскими взглядами и некоторыми чертами характера.

Как и следовало ожидать, у отца Бене процесс реадаптации протекал несколько более бурно. По словам коллеги, сопровождавшего его во время возвращения в Европу, на борту корабля Бене пережил «своего рода кризис», очевидно, связанный с терзавшим его непреодолимым страхом — это уже был страх не перед коммунистами, а перед верховным духовенством, страх за поступки, совершенные в тюремных застенках. Однако вскоре после этого отец Бене смог вернуться к профессиональной деятельности. Впрочем, когда он начал делиться с окружающими тем, что ему довелось пережить в тюрьме, то особо подчеркивал (как он объяснял в письме к одному из участников группы), как жестоко обманулись миссионеры, какие страшные унижения выпали на их долю, как близки они были к тому, чтобы сломаться. Таким образом, в нем по-прежнему сохранились некоторая наигранность поведения и склонность к мазохизму. Как выразился один из его коллег: «Он до сих пор играет в игру — но теперь уже на другой стороне». Более того, Бене утверждал, что адресат вышеупомянутого письма сам был «близок к нервному срыву» — что тоже было частью его позиции, и в то же время средством спроецировать свое состояние на кого-то другого. У остальных членов группы по отношению к нему сохранились те же критические чувства, о которых они говорили сразу после освобождения, разве что по прошествии многих лет они чаще всего несколько сглаживались.

Из всех заключенных, о которых шла речь в предыдущих главах, мне удалось собрать дополнительную информацию обо всех, кроме одного, — доктора Винсента. Меня не удивило, что он не ответил на мои письма, и я не мог разыскать хотя бы сколько-нибудь достоверную информацию о нем. Знакомый доктора Винсента рассказал мне, что тот предпринимал попытки уехать в другую часть Азии, чтобы продолжить там занятия медицинской практикой. Поскольку это вполне соответствовало планам, которыми Винсент делился со мной, не исключено, что он так и сделал. Можно также предположить, что им снова овладели «духи», и он вернулся к своей примечательной идентичности «мага-целителя».

Отец Лука

Об отце Луке мне известно несколько больше. Когда я приехал в дом, где он жил вместе с

семьей в небольшом итальянском городке, меня встретил человек, ничем не напоминавший того гонимого, беспокойного и дотошного миссионера, с которым я был знаком в Гонконге. Передо мной стоял дружелюбный и влиятельный священник, живо и откровенно обсуждавший все, что связано с Китаем, и вместе с тем, чувствующий себя как дома в кругу представителей европейского среднего класса. Физически отец Лука был совершенно здоров — он залечил травму спины и набрал вполне приличный вес — а на смену прежней склонности к самоанализу пришла спокойная уверенность в себе.

Ему не пришлось прилагать слишком много усилий, чтобы привыкнуть к жизни в Европе — он не был здесь практически столько же, сколько и другие — но его раздирала жестокая внутренняя борьба, от которой, судя по тому, что отец Лука рассказывал мне в Гонконге, ему никак не удавалось освободиться. Его глубоко взволновало воссоединение с членами своей семьи и коллегами; но, как оказалось, у него возникли новые проблемы — его охватило чувство смятения и грусти. Отец Лука объяснял их вынужденной разлукой с Китаем и с китайскими друзьями, и своим нестабильным физическим состоянием, стараясь, таким образом, приглушить чувство тревоги. Он начал тосковать по деятельному образу жизни, а предписание врача вести размеренное существование стало его тяготить. В результате отец Лука приобщился к тому же роду деятельности, что и многие другие участники моего исследования. Он подготовил исчерпывающую аналитическую оценку методов проведения коммунистического «исправления» для группы, занимавшейся изучением концентрационных лагерей и принудительного труда, оценку, которую он давал событиям с двух точек зрения — с позиций «исправителей» и «исправляемых». Выполнив это задание, он, по собственной инициативе, принялся за другую гораздо более претенциозную работу: подробное изучение и анализ жизненного пути и эпистолярного наследия основоположника его общества, который был выдающейся фигурой среди современных миссионеров, работавших в Китае. В своей исследовательской работе отец Лука сравнивал собственный религиозный опыт, полученный им как в Европе, так и в Китае, с опытом человека, который уже давно служил ему образцом для подражания. Реализация этого проекта помогла ему в значительной степени разрешить давние сомнения и определиться в своем отношении к церкви и к Китаю. Более того, у него была возможность заниматься и тем, и другим как раз в тот период, когда его физическая активность была ограничена.

Вскоре после этого отец Лука развернул просветительскую работу по вопросам жизни в коммунистическом Китае — он инструктировал людей, готовящихся к поездке в Китай, писал статьи для журналов, и выступал в публичных дебатах. Отец Лука рассказывал мне, как до хрипоты оспаривал «простодушие некоторых людей, которые отказываются понять, что в коммунистическом Китае практикуются политические репрессии». В обсуждении этих вопросов отчетливо проявлялось присущее ему чувство личностной целостности — настолько, что однажды отец Лука разыскал лидера одной из официальных групп, объединяющей людей, которые побывали в коммунистическом Китае, живописал, какие зверства ему пришлось пережить в китайской тюрьме, и призвал этого человека потребовать от правительства признать (применив, если понадобится, специальные меры для сохранения доброго имени), что «народ, который оно объявило виновным, на самом деле, ни в чем не виноват». Кроме того, отец Лука продолжал выступать в поддержку либеральной направленности будущих миссионерских предприятий, рекомендуя сформировать местные органы власти, а коренным жителям — пользоваться свободой самовыражения. Несмотря ни на что, отец Лука по-прежнему считал, что кое в чем китайские коммунисты были «правы», и что миссионеры допускали ошибки; но общий тон его отношения к правящему режиму, по сравнению с настроениями, о которых он рассказывал мне в Гонконге, стал более воинственным и резким.

Его все еще беспокоило, что отдельные слова, оброненные им во время признаний, могли повредить церкви или ее представителям. Особую тревогу отцу Луке внушало письмо, написанное им из тюремных застенков молодой китайской католичке, в котором он осуждал собственную организационную деятельность. Ради того, чтобы исправить ситуацию, он даже пошел на то, чтобы передать ей подарок через поехавшего в Китай земляка. Отец Лука по-

чувствовал себя обиженным, когда девушка отказалась, хотя и понимал, что этот поступок был продиктован соображениями ее собственной безопасности. Он так и не освободился от своей прежней судьбы: каждый раз, противореча кому-нибудь из старшего духовенства, отец Лука едва сдерживался, чтобы не дать выход эмоциям, и был вынужден постоянно быть начеку, чтобы контролировать свои извечные сексуальные желания. Но во всем этом чувствовалось, что теперь его внутренние конфликты находятся под более надежным контролем, чем когда мы встречались в прошлый раз. Как и многие другие уроженцы западного мира, которым довелось побывать в застенках китайской тюрьмы, отец Лука верил, что, пройдя «исправление мышления», он стал более непринужденно и многоречиво выражать свои мысли и чувства: «Я стал свободнее себя вести… Мне стало легче выступать перед аудиторией и общаться с людьми». По сравнению с периодом пребывания в тюрьме его духовная жизнь стала гораздо более однообразной и «незамысловатой»: «тогда мне приходилось ловить каждую возможность».

Когда наша трехчасовая беседа уже подходила к концу, я спросил отца Луку, исповедует ли он до сих пор идеи, почерпнутые из программы «исправления мышления». Тот ответил: «Они приходят на ум и порой принимаются к сведению, порой опровергаются, порой получают подтверждение». Отец Лука конкретизировал для себя те идеи, которые, хотя бы отчасти, казались ему приемлемыми:

(*Цитата*)

Я согласен, что крестьяне были вынуждены бежать от ростовщика, которому они задолжали… Иногда мне казалось, что система кооперативов может решить некоторые из моих проблем… Не обязательно вся марксистская система… Раньше у меня было теоретическое представление об этом, но теперь я отчетливо представляю себе, что это такое.

(*Конец цитаты*)

Отец Лука пытался примирить со своими прежними ценностями новые веяния, от которых, как он хорошо понимал, ему все равно не удастся абстрагироваться. Он посчитал необходимым вытеснить все болезненные для него переживания, особенно те, которые вызывали у него чувство вины, и перенял отдельные взгляды традиционных священников, отражающие приемлемые для него религиозные идеи. Однако, в глубине души отец Лука вел непримиримую борьбу со своими наиболее негативно окрашенными образами «Я» и находился в постоянном поиске личностного синтеза. Он не был начисто лишен чувства тревоги, но ему удалось эффективно исцелиться, не нанеся себе существенного вреда (благодаря увечьям, полученным в китайской тюрьме, в этом уже не было необходимости) и не претерпев чрезмерных внутренних искажений.

Профессор Касторп

Во время моего путешествия по Европе профессор Касторп, смиренный ученый, занимался преподавательской деятельностью в дальнем уголке Азии. В сущности, он начал хлопотать о новом назначении уже в течение первых недель после освобождения. Он написал мне пространное и очень веселое письмо, в котором рассказывал о том, что произошло с ним отъезда из Гонконга. Профессор мельком упомянул о ряде семейных проблем, но центральной темой письма были проблемы возобновления профессиональной деятельности — так как для него это означало возвращение к такому существованию, которое позволило бы ему уважать самого себя. Кроме того, он написал доклад о том, что ему довелось пережить за время пребывания в китайской тюрьме; но, закончив работу над ним, он снова попытался вернуться к преподавательской деятельности и к исследованиям в рамках более привычной для него научной сферы.

Поначалу состояние профессора Касторпа усугубляли такие физические недуги как больные зубы и десны, ухудшение слуха, проблемы памяти, повышенная утомляемость и, что ху-

же всего, он перестал «получать удовольствие и наслаждение от разрешения особенно сложных проблем». Но мало-помалу к нему вернулось прежнее вдохновение, и он смог взглянуть на свои проблемы со свойственными ему спокойствием и отстраненностью: «Возможно… скаковая лошадь должна все время участвовать в забегах, чтобы поддерживать себя в нужной форме, а если ее надолго поставить в стойло, то, как бы хорошо вы ее не кормили, она все равно не покажет хороших результатов». Очевидно, Касторп действовал в рамках своей уже давно установившейся модели ассимилироваться с новым социальным окружением в присущей ему индивидуалистичной и даже несколько отчужденной манере, и даже стал большим знатоком местной географии. Он по-прежнему проявлял интерес к «исправлению мышления» и проблемам тюремного заключения. К тому же, профессор все еще не исключал возможность снова попасть в лапы к коммунистам. Примечательно, что Касторп не словом ни обмолвился об идеологических проблемах, его занимали сугубо практические вопросы. В целом, содержание этого письма подтвердило мое впечатление о том, что исцеление проходит успешно, и послужило свидетельством достаточно быстрого и активного возвращения профессора Касторпа к идентичности, сформированной до «исправления».

Епископ Баркер

Епископа Баркера (почтенного бельгийского «священника, врача и солдата») я встретил в несколько необычном, но, вместе с тем, вполне подходящем месте — у католических святынь в Лурде. Здесь он совершал паломничество, и посчитал, что это место как нельзя лучше подходит для нашей встречи, а я не замедлил с ним согласиться. На пороге семидесятилетия, он впечатляюще выглядел в своей епископской порфире, со стремительными движениями, живым, проницательным взглядом и белоснежной эспаньолкой. В некоторых отношениях Баркер казался еще более отстраненным от окружающих людей (он считал это проявлением всеобъемлющего религиозного сознания), но вместе с тем, искренне радовался низкопоклонству, которое встречал в Лурде буквально повсюду. Наблюдая за тем, как епископ Баркер принимает участие в большой церковной процессии, как он вместе с другими высокопоставленными представителями духовенства двигается в привилегированное место для святого причастия — его движения были медленными и величественными, губы шептали молитву — я думал о том, что, на самом деле, он уже давно преодолел ужасные унижения, которым подвергался во время «исправления мышления».

В течение нескольких лет с тех пор, как мы с ним впервые встретились, Баркер неотступно следовал в двух направлениях, как будто совершая крестовый поход: он старался обратить все свои эмоции в переживания сугубо религиозного толка, и предпринимал огромные усилия, чтобы как можно шире распространить свое послание, касающееся китайского коммунизма и методов «исправления». Он выступал перед многочисленными группами, и всегда стремился «побудить присутствующих в аудитории изменить свою внутреннюю жизнь». Епископ Баркер подчеркивал не только власть коммунистов, но и необходимость принести жертву во имя того, чтобы «превзойти» их. В то же время, он особо отмечал, что до сих пор «обращается к фактам «исправления мышления» с тем, чтобы глубже погрузиться в религиозное сознание».

Его идеологические интересы — в сущности, главные интересы в его жизни — ограничивались коммунизмом и католицизмом, и Баркер обращал внимания на политические проблемы только в том случае, если они касались одной из этих двух значимых для него сфер. Он строго придерживался антикоммунистической позиции; пальму первенства «главных антикоммунистов» епископ безоговорочно отдавал Джону Фостеру Даллесу и Конраду Аденауэру. Вместе с тем, в его поступках прослеживалось амбивалентное отношение к американцам: когда я сказал ему, что мой французский далек от совершенства, Баркер отреагировал мгновенно: «Не важно — где бы вы ни были, за вас говорят ваши доллары». Разумеется, в этой его фразе не было бы ничего примечательного, если бы в словах и поступках епископа Баркера не проскальзывали различные знаки, свидетельствующие о том, сколь значительное влияние

оказало на него «исправление мышления». При этом сама программа «исправления мышления» интересовала его лишь настолько, насколько она подходила для обсуждения в присущей католическим священником воинственной манере. Когда я расспрашивал Баркера о чувствах вины и стыда, характерных для человека, только что освободившегося из тюрьмы, он отвечал уклончиво, давая понять, что разговор становится напряженным. Он говорил мне, что, если бы во второй раз попал в тюремные застенки, то «он не сдался бы», так как коммунисты неизбежно искажают каждое признание, прозвучавшее из уст заключенных. В этом своем убеждении он пошел еще дальше, искренне полагая (и даже почти поверив), что и в самом деле *не* сдался во время своего тюремного заключения.

Вот почему один из участников моего исследования испытал немалое изумление, услышав, как во время короткой встречи Баркер заявил, что «ни в чем не признался». Епископ не говорил мне такого, но в своих рассказах о событиях, происходивших в китайской тюрьме, он действительно ограничивался историями о том, как дурачил своих тюремщиков и расстраивал их планы. Рассказав один из своих фирменных анекдотов, Баркер быстро переключался на обсуждение обширного опыта, который он приобрел за столько лет пребывания в Китае, снова представляя себя в героическом свете и лишь изредка позволяя себе упоминать о том, что порой его охватывали страх и нервозность.

Помимо прочего, Баркеру доставляло огромное удовольствие рассказывать мне о своей религиозной жизни в лоне католической церкви — как каждое утро он начинал день с того, что возносил благодарность своему ангелу-хранителю и как в тюрьме ему казалось, будто ему нужен еще один ангел-хранитель и поэтому он взывал также к архангелу Рафаилу. Баркер приглашал меня посетить одну из его месс; и — не дожидаясь согласия — пускался в красноречивые рассуждения о теоретическом символизме. Вместе с тем, ему определенно нравилось поднимать вопросы нравственности и сексуального поведения, при обсуждении которых он неизменно отстаивал точку зрения традиционного католицизма, но при этом интересовался, что по этому поводу говорит психиатрия.

У меня возникло впечатление, что епископ Баркер, отчетливо осознававший, что находится на склоне лет, пытался достичь окончательного состояния своей идентичности, которая позволила бы ему чувствовать, что его жизнь прошла осмысленно и небесцельно. В борьбе за поддержание героического образа Я — к которому Баркер стремился с раннего детства — он все еще старался заставить замолчать свой внутренний голос, который опровергал образ героя и выставлял его слабаком. Из-за нависшей угрозы впасть в отчаяние, ему было гораздо приятнее соприкасаться с душами других людей, нежели чем заниматься разрешением собственных психологических конфликтов. Обращаясь к своим переживаниям, связанным с участием в «исправлении мышления», Баркер был вынужден не только наращивать присущую ему тенденцию к вытеснению и отрицанию: ему пришлось сделать еще один шаг в этом направлении — включить элемент вымысла. Конечно же, и во время прохождения «исправления мышления», и на других этапах жизненного пути, он вплотную подходил к осознанию своего героического образа Я; однако, для того, чтобы в это поверить и сохранить самооценку на соответствующем уровне, ему пришлось воспользоваться чудовищно искаженными реконструкциями.

Мисс Дарроу

Мне осталось упомянуть только о мисс Дарроу (дочери миссионера), которая, к моменту нашей последней встречи, уже начала оправляться от последствий обращения. Судя по письмам, которыми мы время от времени обменивались, а также по словам знавших ее людей, она по-прежнему придерживалась той же самой модели, которую демонстрировала во время наших интервью; но поскольку эти интервью проходили в Канаде по прошествии трех месяцев после ее освобождения, в них — значительно более явно, чем во время встреч с участниками исследования в Гонконге — прослеживались долговременные, устойчивые тенденции. Мисс Дарроу постепенно адаптировалась к жизни в Канаде, но до сих пор не отказалась от

своих мучительных и провоцирующих чувство вины попыток «испытать» окружающий ее мир. Она по-прежнему относилась к китайскому коммунистическому режиму с гораздо большей симпатией, чем большинство наших участников, но при этом сохранила способность критично относиться к искажениям, которые он влечет за собой, и к тирании, неизбежно его сопровождающей. Она понимала, что ее постигла (ею же самой накликанная) беда оказаться среди «левых либералов» — мисс Дарроу стремилась сотрудничать с различными группами и людьми, заинтересованными в изучении феномена «исправления мышления», но выступала решительно против пропагандистских разработок, которыми занимались левые. В личной и профессиональной жизни она поражала друзей и коллег поразительно острым умом и тонкой чувствительностью. Мисс Дарроу все еще мучило чувство, что она совершила «предательство», резко осудив китайский коммунизм, особенно острым, щемящим оно казалось ей в тех ситуациях, когда она сопоставляла метаморфозу, произошедшую в ее взглядах, с бесповоротной «исправленностью» идей ее друга. Близкая подруга, которая была старше мисс Дарроу, оказывала ей, как и прежде, эмоциональную поддержку, а своего рода передышка, связанная с физическим недугом, обеспечила необходимую отсрочку; но мисс Дарроу шаг за шагом продолжала свои изыскания, хотя ее неизбывная восприимчивость к чувству вины по-прежнему немало ей досаждала.

Глава 11. Отец Саймон: обращенный иезуит

Во время путешествия, предпринятого мною с целью провести контрольные встречи с участниками исследования, меня познакомили со священником, который тоже побывал в тюрьме во время «исправления мышления», но не входил в число испытуемых, принимавших участие в моем исследовании в Гонконге. Француз-иезуит, он преподавал естественные науки в маленькой католической школе близ франко-германской границы. Мою встречу с ним едва ли можно назвать контрольным визитом в полном смысле этого слова; но между нами произошел в высшей степени интересный разговор. По прошествии трех с половиной лет после освобождения католический священник все еще смотрел на мир глазами «исправленного». Он продвинулся по пути подлинного обращения дальше, чем любой другой из моих оригинальных субъектов.

Беседа между отцом Симоном и его коллегой (участником моего исследования), который нас познакомил, могла послужить превосходным образцом для всего последующего. Этот священник объяснил отцу Симону, что я пытался связаться с ним еще в Гонконге, но мне сказали, будто он (Симон) не хочет меня видеть. Симон с пылом бросился опровергать клевету, утверждая, что к нему никогда не обращались с подобными предложениями, и, обвинив своих гонконгских коллег в том, что они сделали все, чтобы не допустить нашей встречи, поскольку не разделяли его взглядов. (На самом деле, сложно сказать, кто помешал мне встретиться с отцом Симоном в Гонконге; вполне возможно, что ни он сам, ни его друзья-священники не испытывали особого восторга от перспективы его участия в моем интервью.)

Впрочем, здесь, в Европе, Симон с большим интересом отнесся к идее поговорить со мной. Худощавый, напряженный мужчина лет около шестидесяти, он произвел на меня впечатление человека, могущего многое порассказать о проблемах, которые не решается открыто обсуждать в своем нынешнем кругу общения. И на самом деле, отец Симон начал разговор с того, что критически отозвался о своих коллегах-священниках, которые публикуют работы жесткой антикоммунистической направленности, и отметил, в чем именно, по его мнению, прослеживаются искаженные представления о тюремном «исправлению мышления». А когда я спросил отца Симона, какие чувства пробуждают в нем воспоминания о годах тюремного заключения, он без колебаний ответил: «Этот период был одним из лучших в моей жизни». Затем он объяснил, что «исправление мышления» обоснованно*, потому что было эффективно*: «Люди обвиняют коммунистов в том, что те пытались навязать им ошибочные взгляды на жизнь — но в таком случае они никогда не сработали бы; только потому, что идеи были истинными… они работали». Далее отец Симон отметил: «Что касается свободы слова, то… в тюрьме я чувствовал себя свободнее, чем сейчас», пояснив, что находясь в заключении, он

«принимал их взгляды во всем вопросам — политическим и экономическим, по всем», а затем, поразмыслив, добавил, «за исключением, пожалуй, только религиозных воззрений, ставших для меня камнем преткновения».

Отец Симон не стал тратить время на разъяснения, какой же точки зрения он придерживался. Что же касается меня, то в течение первых нескольких минут нашего интервью я был ошеломлен, слушая, как этот священник-иезуит расточает похвалы коммунизму и критически оценивает действия своих братьев по вере. Хотя общие принципы «исправления мышления» мне были хорошо известны, я недоумевал, как их можно было столь полно реализовать на практике.

Отец Симон родился в семье трудолюбивых представителей среднего класса и все свое детство провел в провинциальном французском городке. Поскольку его отец владел небольшим торгово-промышленным предприятием, теперь он считал, что «Я родился не по ту сторону баррикад… Меня воспитывали исключительно на капиталистический манер». В тюрьме отец Симон узнал, что «жил на зарплату, отнятую у рабочих», но, тем не менее, он все равно выступал в защиту своих родителей, которые делали все, что могли, пусть даже в рамках «воззрений своего класса». По рассказам Симона, религиозные влияния в его семье было чрезвычайно сильны: две его сестры готовились стать монахинями, а два родных дяди избрали для себя стезю миссионеров. Будучи добросовестным мальчиком, которого никогда не покидало «ощущение, что жизнь — это нечто очень серьезное», уже с одиннадцати лет он мечтал стать священником, а в пятнадцать окончательно утвердился в своем решении. Свое тяготение к религии он объяснял материнским влиянием; отец — суровый, сдержанный и уважаемый человек — с самого начала выступал против решения сына начать карьеру духовного лица. Как и в случае с отцом Лукой, заступничество матери помогло воплотить мечту в реальность.

Он получил обширные знания в области естественных наук, философии и теологии. Для этого в тридцать с небольшим лет отец Симон отправился в Соединенные Штаты и в течение трех лет проходил там обучение. Немаловажно отметить, что за это время он настолько «впитал» американский образ жизни, что по возвращении порой даже докучал своим коллегам (с некоторыми из которых мне довелось побеседовать) проамериканскими настроениями и заявлениями о том, что французская наука не идет ни в какое сравнение с передовыми достижениями американского научного сообщества. Этого мнения он придерживался на протяжении всех двадцати лет, что провел в Китае, занимаясь преподавательской деятельностью; но вскоре его благоговейное отношение к американским достижениям затмила страстная привязанность к самому Китаю. При всей своей сдержанности и некоторой отстраненности отец Симон всегда стремился с головой окунуться в жизнь Китая. Он организовал научную экспедицию и вместе с небольшой группой студентов университета отправился путешествовать, время от времени разбивая лагерь. «В течение двух или трех недель… я жил среди студентов… Я соприкоснулся с простой, мирской жизнью… а студенты обнаруживали во мне много такого, о чем они прежде даже не подозревали».

Но отец Симон отличался от своих коллег не только этим, иногда он даже затевал с ними открытые столкновения. Один из них характеризовал его как «очень независимого в суждениях… любящего опровергать то одно, то другое… исполненного энтузиазмом, но при этом изменчивого… внешне сдержанного, но внутренне страстного».

В то же время он был необычно исполнительным в делах, и исключительно добросовестным во всем, что связано с религией. Как говорил один его друг: «Я сам часто нарушал правила, а отец Симон — никогда».

Таким образом, еще до столкновения с коммунистами он по своей природе был подвержен одним влияниям внешней среды, умея при этом достойно противостоять другим. Отец Симон отличался обостренной совестливостью и очень часто испытывал чувство вины, при этом истоки и того, и другого следует искать в событиях его раннего детства. Жизнь Симона во многом определялась тем, какое влияние он должен принять в качестве «благоприятного», а какому он должен противостоять как «пагубному». Впрочем, во всех многочисленных экспери-

ментах с идентичностью, преобладающим типом энтузиазма для него всегда оставалось самоощущение добросовестного энтузиаста.

В первые годы правления коммунистов отец Симон испытывал гордость от того, что стал единственным иностранцем, получившим разрешение включить свою научную работу в правительственную программу. Вместе с тем, он нещадно критиковал коммунистическое движение и решительно протестовал против попыток правящего режима установить контроль над университетом, в котором работал. Он предполагал, что его могут арестовать по обвинению (сфабрикованному) в шпионской деятельности с использованием радио.

Симон признался мне, что первое время после того, как он попал в тюрьму, ему приходилось «несладко». Но он всячески избегал упоминаний о зверствах тюремщиков и утверждал, что его лишили сна лишь на одну единственную ночь. Отец Симон предпочитал «истолковывать» коммунистический подход («Их метод заключался в том, чтобы воспользоваться первым потрясением, которое испытывает человек») и предполагал, что применение таких технологий было совершенно необходимо, тогда как поначалу он выступал категорически против них. И тем не менее, от одного европейца, который в течение непродолжительного времени делил с ним тюремную камеру, мне удалось узнать некоторые «упущенные» подробности: «Симона допрашивали трое суток, и все это время ему не давали спать. Они говорили, что он не сообщил им никакой информации. Надзиратель, оставшись с ним один на один, десять раз плюнул ему в лицо». Этот же информатор сообщил, что Симон сопротивлялся давлению тюремщиков с необычайным упорством, сказав про него «отчаянный». Однако, какую бы версию развития событий мы не приняли, обе они недвусмысленно свидетельствуют о том, что Симон панически боялся расстрела.

Категорическое неприятие коммунизма сменилось полным соглашательством, и история его жизни позволяет определить психологический контекст этой парадоксальной метаморфозы. Даже когда отцу Симону уже не угрожала смертная казнь, в его поступках отчетливо прослеживается, как велико было его желание остаться в коммунистическом Китае:

(*Цитата*)

Я думал, что принадлежу к числу тех, для кого возможность остаться представлялась наиболее реалистичной. От своего настоятеля я получил распоряжение приложить все усилия, чтобы остаться. Я понял, что, если я не изменю образ мыслей, мои шансы остаться будут равны нулю. Я решил, что постараюсь обнаружить в коммунизме зерно истины, и, какой бы сомнительной ни казалась эта перспектива, попробую принять точку зрения коммунистов.

(*Конец цитаты*)

Пройти этот путь Симону помог его сокамерник-иезуит, который подсказал, с чего начать покаяние. Однако, отец Симон понимал, что самую важную роль в этом сыграло присущее ему чувство вины: «Моя позиция изменилась, когда я признался себе: «Я виновен»». Хотя неосознаваемое чувство вины, вне всякого сомнения, не оставляло его никогда, примерно через год у отца Симона появилось ощущение, что он совершил уголовное преступление. Это ощущение сопровождалось навязчивым желанием исповедаться. «Я составил список на французском языке… для собственного пользования, из десяти пунктов, о которых я не должен был упоминать ни при каких обстоятельствах… Шесть месяцев спустя я рассказал обо всем… К тому времени я был готов рассказать абсолютно все о самом себе и о любом другом человеке». Разумеется, составляя этот список, он неосознанно готовился к тому, что неминуемо должно было произойти. Написав этот список, он решил, что «если я сопоставлю все эти ошибки, которые я некогда допустил… я смогу сказать, что я виновен».

Когда я спросил отца Симона, в чем заключалась его вина, он сперва ответил уклончиво: «Очень во многом». А затем рассказал мне об одном эпизоде, произошедшем вскоре после окончания Второй Мировой войны, когда капелланы-католики из американской армии пригласили к Симону и нескольким его коллегам офицера разведки, и «мы многое ему рассказали». Но, как будто осознавая, что, возможно, в этом эпизоде не было ничего, что заслуживало

бы порицания, он добавил: «На нашем месте то же самое сделал бы любой иностранец, но нам следовало быть осмотрительнее». Затем, как будто оправдываясь, отец Симон объяснил, что «В тюрьме нас обвиняли не в самих преступлениях, а скорее в намерении их совершить». Там описал, каким образом намеревался (но так никогда и не осуществил свое намерение) сообщить американскому миссионеру о деятельности, развернутой коммунистами на аэродроме, отдавая себе отчет в том, что, возможно, эта информация будет передана командованию американской группы войск.

Мне оставалось только гадать, действительно ли эта идея посетила Симона еще до того, как он оказался в тюремных застенках, или она родилась под жесточайшим прессингом, которому он подвергался во время заключения, и который не мог не вызвать острое чувство вины. Так или иначе, именно этим отчасти обусловлено неукротимое стремление отца Симона найти доказательства греховности действий и мыслей, с помощью которых он мог бы рационализировать, с точки зрения «исправления мышления», свое собственное психологическое состояние: «Каждый раз, когда я обнаруживал, что совершил преступление, я радовался этому своему открытию». Но среди мириад банальных обвинений в собственный адрес, встреча с офицером американской разведки, вне всякого сомнения, стала подлинным источником чувства вины, поскольку произошедшее тогда шло в разрез с представлениями Симона о том, что следует делать миссионеру, а чего он не имеет права делать ни при каких обстоятельствах.

Чувство вины прочно укоренилось в его душе, и Симон сделал следующий шаг — к всеобъемлющему энтузиазму и безоговорочному доверию.

(*Цитата*)

Один из заключенных предложил вести дневник — в котором отмечались бы изменения, которые происходили с каждым из нас … Каждый день мы отдавали свой дневник ответственному по камере. У нас было ощущение, что мы живем в стеклянном доме — но у нас не возникало никаких негативных чувств. Наши души были открыты нараспашку. Вокруг нас царила атмосфера полного доверия. Мы могли доверять руководству.

(*Конец цитаты*)

Достижение Симоном взаимного доверия и гармонии во взаимоотношениях с китайцами означало, что он достиг своей давней цели, цели, которая, как он считал, прежде постоянно от него ускользала: «Мне никогда не представлялось возможности пожить среди китайцев, за исключением трехлетнего тюремного заключения». Все это время он сторонился своих коллег и сокамерников («Я был рад возможности избавиться от всех своих прежних убеждений и говорить совершенно откровенно»), а в его словах слышалось яростное осуждение поступков многих его коллег, как тех, с которыми он встретился в тюрьме, так и тех, с кем он был знаком на свободе.

Последний год, проведенный отцом Симоном в заключении, был ознаменован тем, что его перевели в другую тюрьму, где разрешалось заниматься физическим трудом. Снедавшее его чувство вины способствовало установлению более уравновешенного состояния: «Я стал спокойнее. Я считал, что виновен и заслуживаю этого». Тогда-то он и почувствовал, что по-настоящему счастлив, и больше всего в тот момент его страшила перспектива скорого освобождения. Отец Симон знал, что находиться в тюрьме для него куда безопаснее, чем жить в Китае за ее стенами; а перспектива устанавливать контакты с собственными коллегами в Европе прельщала его меньше всего:

(*Цитата*)

Когда в течение последнего года заключения я работал в трудовом лагере, то был рад, что нахожусь именно там. Я боялся выйти на свободу, так как, если бы мне позволили остаться в Китае, я сразу же столкнулся бы с огромным количеством проблем. Если бы я освободился, у меня возникли бы проблемы с Орденом… Как только мне вынесли приговор, я немедленно

написал верховному судье: «Я не прошу о смягчении приговора, но не могли бы вы исключить из него пункт, касающийся изгнания из страны».

(*Конец цитаты*)

К тому времени он уже в большей степени, нежели кто-либо другой из участников моего исследования, идентифицировал себя с «исправителями». Когда отцу Симону удавалось переубедить кого-нибудь из своих сокамерников, он исполнялся чувством особой гордости: «У нас был один заключенный, над которым мы бились целых два дня… Сначала мы ничего не могли с ним поделать… но потом он все-таки поддался». Неизгладимое впечатление от общения с отдельными коммунистами подтолкнуло отца Симона к тому, чтобы возвести их в ранг собственного идеала, в сравнении с которым он сам неизменно проигрывал: «Мы работали в поте лица — но не могли превзойти их… Они работали целые дни напролет, а по ночам посещали собрания… Они работали с полной отдачей». Он находил оправдание даже нападкам на религию, с которыми выступали коммунисты: «Они говорили, что за стенами тюрьмы царит свобода религии, а в заключении — нет… Для нас это было непросто, но мы были вынуждены следовать установленным правилам». Отец Симон был благодарен даже за незначительные послабления в этом отношении: «Под конец моего заключения, например, мне позволили читать католический требник».

Рассказывая об этом, отец Симон особенно подчеркивал, что за то время, что провел в заключении, он не переставал восхищаться искренностью коммунистических лидеров, и проиллюстрировал это свое впечатление, рассказав, как те относились к сфабрикованным обвинениям, звучавшим по радио:

(*Цитата*)

Вначале я думал, что мой арест был всего лишь предлогом. Они хотели захватить власть над нашим университетом и использовать мое заключение в качестве предлога. Впоследствии я узнал, что они действительно в это верили. Они действовали добросовестно… Потом они отказались от своих подозрений и поверили мне.

(*Конец цитаты*)

Таким образом, за период своего заключения отец Симон пережил полную гамму ощущений — от сопротивления до слияния: «В начале, когда они вызывали меня к себе, это была битва, в конце она превратилась в дружескую беседу».

Симон поведал мне свою историю просто и откровенно, а его честность и наивность меня буквально подкупили. Время от времени у меня создавалось впечатление, что он совершенно не отдает себе отчета, объектом какой чудовищной манипуляции стал. Но в другие моменты я чувствовал, что понимание масштаба манипулирования — а также противоречивости позиции коммунистов — все-таки проникает в его сознание, и видел, какого труда ему стоит гнать от себя эти мысли. Однако когда отец Симон перешел к рассказу о событиях, последовавших после его освобождения, внутренняя борьба, происходившая у него в душе, стала еще более очевидной.

Взволнованный и возбужденный своим приездом в Гонконг, Симон неожиданно для себя обнаружил, что между ним и окружающим его миром людей и предметов нет ни малейшего согласия. Ситуация, в которой он оказался, усугублялась его навязчивым стремлением выразить свои антагонистические чувства:

(*Цитата*)

Я не мог контролировать себя… пока я был в тюрьме, я мог целый месяц невозмутимо читать китайские газеты, но после освобождения я вздрагивал, стоило мне прочитать хоть один абзац … когда кто-то говорил мне что-нибудь, что казалось мне ошибочным, я чувствовал, что непременно должен высказаться.

(*Конец цитаты*)

В то время он считал, что, в силу «смены убеждений», не может больше оставаться членом иезуитского ордена: «Я имею в виду, не то, что я подумывал уйти, а что, как мне казалось, меня могут исключить». Отец Симон допускал, что, возможно, ему придется примкнуть к белому духовенству (тем, кто не принадлежат к какому-то монашескому ордену) и «найти епископа, который взял бы меня к себе».

Впрочем, его коллеги по Ордену Иисуса придерживались иного мнения. Напуганные поведением и новыми убеждениями отца Симона, но все же симпатизировавшие ему как человеку, они были полны решимости помочь ему пережить то, что они считали кризисом, и вернуться к более приемлемым мировоззренческим установкам. Один из них, с которым я встречался в Гонконге, даже просил у меня совета, как разрешить эту проблему. Он решил — отчасти под давлением коллег, отчасти, руководствуясь собственными убеждениями — подвергнуть Симона процедуре, которую называл «шоковой терапией». Под этим он подразумевал, что Симону необходимо предъявить дискредитирующие того материалы, опубликованные в китайских коммунистических газетах и журналах — в том числе, обвинения и признания в гетеросексуальном и гомосексуальном поведении. (Симона обвинили в совершении «сексуального преступления» [гомосексуального акта] в период заключения; хотя это обвинение было сфабриковано, оно могло пробудить скрытые страхи и дать почву для раскаяния). Друг Симона, тоже принадлежавший к иезуитскому ордену, с сомнением относился к идее применять «шоковую терапию», так как замечал, что, когда он несколько раз попытался поднять вопрос о тюремных признаниях, Симон внезапно умолкал, а весь его вид выдавал серьезный испуг. Мне казалось, что были все основания не без колебаний относиться к перспективе реализации этой идеи, и я посоветовал воздержаться от «шоковой терапии». Однако, в свете того факта, что через несколько дней Симону предстояло путешествие в Европу, и полагая, что другие клирики, в отличие от него, не в полной мере осознают истинный масштаб проблемы, вопреки моему совету иезуит вступил с отцом Симоном в непосредственную конфронтацию, хотя и в несколько завуалированной форме.

В тот момент ему казалось, что шоковая терапия прошла эффективно; поскольку на его выпады Симон отреагировал удивлением и некоторой агрессией, направленной на коммунистов. Но, как и многие терапевты, какие бы методы они не применяли — будь то шоковая терапия, или любая другая — он несколько поторопился с оценкой результативности своих лечебных мероприятий; так как, проанализировав ситуацию и рационализировав свои чувства, Симон вскоре преодолел неприязненное отношение к коммунистам, о чем и поведал мне:

(*Цитата*)

В коммунистической структуре функционируют два самостоятельных департамента — юстиции и пропаганды. Юстиция хочет знать правду. Пропаганда стремится все преувеличить… Что касается юстиции, то у меня до сих пор хранится документ, где зафиксирован приговор… основанный на реальных фактах… Отдельные фразы сформулированы несколько двусмысленно, но я признаю справедливость этих обвинений… В газетах [для пропаганды] они пишут совершенно другое.

(*Конец цитаты*)

Однако, вполне возможно, этот инцидент сыграл не последнюю роль в том, что со временем Симон постепенно стал приходить к мысли о не столь уж идеальной непогрешимости коммунистов:

(*Цитата*)

В тот момент во мне что-то перевернулось. Тогда [в тюрьме] мне казалось, что коммунисты никогда не лгут. Теперь я понимаю, что, хотя по другую сторону баррикад лжи было намного больше, коммунисты тоже лгали — и делали это более ловко и искусно… Если бы коммунисты всегда говорили только правду, для нас это было бы ужасно.

(*Конец цитаты*)

Несмотря на эту незначительную уступку со стороны отца Симона, между ним и его коллегами-священниками все равно сохранились натянутые, конфронтационные отношения. Он считал их «реакционерами», а они в большинстве своем относились к Симону как к человеку, поддавшемуся на убеждение коммунистов (и обманутому ими), поскольку он был «слаб в доктрине» католического богословия. Один из священников упомянул о нем, чтобы проиллюстрировать, что именно «ремесленники» от католической церкви чаще попадают под влияние «исправления мышления», чем более «философски подкованные» клирики. Другой, против которого Симон выступил в тюрьме с осуждающим заявлением, назвал поведение последнего «парадоксом совести… Он всегда был очень добросовестным человеком, и когда он свидетельствовал против меня, он все равно оставался добросовестным, только на другой лад».

На первый взгляд, иезуиты проявили большую терпимость к его новой системе взглядов, чем ожидал сам Симон; но, как ему казалось, назначая его на учительскую должность, они рассчитывали, в конце концов, «вернуть его к нормальному состоянию». Он считал для себя обязательным поставить высшее духовенство в известность о своих прокоммунистических воззрениях, и, в конце концов, совместными усилиями они выработали *временное соглашение*, в соответствии с которым отец Симон получал право исповедовать какие угодно убеждения, если при этом не будет провозглашать их публично. Он согласился принять это ограничение в свете принципа (подчеркиваемого и коммунистами, и католиками), согласно которому ни один священник не может отделять свои поступки от обязанностей перед орденом; вместе с тем, отец Симон отмечал, что хотел бы публично заявить о своей позиции, «если бы я только был свободен».

После этого он еще больше отдалился — эмоционально и интеллектуально — от своих коллег. Он всегда считал себя «сдержанным в отношениях с людьми», а тот факт, что «я жил среди людей, которые не разделяли мои убеждения», еще больше усугублял свойственную ему отчужденность. Когда я спросил отца Симона, повлиял ли на него кто-нибудь из его коллег уже после возвращения, он ответил: «Ни о каком влиянии не может идти и речи, так как их убеждения совершенно противоречат моим».

Он был настолько одинок в мире своих мыслей, что единственная возможность поделиться ими выпадала во время длительных автомобильных поездок, когда отец Симон отправлялся выступать с проповедями в отдаленные районы. Устроительством этих выездных проповедей занималась местная организация, и он нашел для себя отдушину в общении с водителями, в роли которых обычно выступали какие-нибудь добровольцы: «Я знал, что они не разделяют мои взгляды, но получал от этого огромное наслаждение». Случалось, что попутчик, узнав, что Симон был в Китае и пережил там немало волнующих событий, радушно приглашал его выступить в местном клубе — на что отец Симон отвечал: «Давайте немного поговорим об этом, а потом посмотрим, захотите ли вы, чтобы я выступал перед вашими товарищами». Ни один из добровольцев ни разу не повторил свое приглашение дважды. Симон пришел к выводу, что «они не хотят, чтобы члены их клубов слушали такую ерунду».

Под занавес нашей беседы, продолжавшейся без малого три часа, он поведал мне о своих попытках достичь внутреннего синтеза, сведя воедино католическую идеологию с коммунистической. Отец Симон сказал, что впервые попытался проделать нечто в этом роде еще до своего заключения, когда рисовал в своем воображении образ политической партии, которая была бы «сугубо коммунистической, но при этом руководствовалась бы христианскими принципами» (хотя в то время он поддерживал выступления своих товарищей по ордену против коммунистической агрессии). Как и другие священники, принимавшие участие в моем исследовании, отец Симон ощущал, что опыт пребывания в тюрьме обогатил его духовную жизнь: «Чувство вины — признак христианского смирения». Но в отличие от других, он верил, что сами коммунисты исполнены христианских добродетелей («Я считал, что коммунистам, в большинстве своем, свойственно смирение») — высшая похвала из уст католического

священника.

Он утверждал, что, пройдя через тюремные застенки, стал ближе к католицизму, «потому что тем самым я приблизился к постижению истины». Когда отец Симон описывал, какие благотворные изменения произошли в его духовной жизни, его лицо оживлялось и приобретало восторженное выражение:

(*Цитата*)

Теперь у меня больше опыта в интроспективном познании себя. Все эти методы применения критики позволяют нам погрузиться глубоко в бессознательное. Я помню, в тюрьме… каждый рассказывал о своих дисциплинарных проступках, а затем мы решили поподробнее разобраться в их причинах. Другие говорили: «Причина в том-то и том-то». Мы отвечали: «Нет, нет и нет, это не так». А затем ночью ты начинал думать, что они правы, и стоило это осознать, как ошибка сразу же исправлялась… Для религиозной жизни это имеет огромное значение… Это очень действенный прием.

(*Конец цитаты*)

Мне казалось, что чередование в речи отца Симона первого лица единственного и множественного числа, а затем второго и третьего лица, было чем-то большим, чем затруднением континентального европейца, говорящего по-английски (его английский был, на самом деле, беглым), и действительно отражало последовательную смену его образов Я в качестве члена прокоммунистической группы, объекта критики товарищей по группе и европейца-католика, живущего насыщенной духовной жизнью. Он на самом деле подчеркнул, что в его нынешних условиях невозможно применить метод групповой критики, и что он был вынужден применять данный «инструмент» самостоятельно — а это, в результате, привело к параллельному формированию всех трех идентичностей. Он был убежден, что между католицизмом и коммунизмом необходимо наладить взаимный обмен техниками влияния на людей, и что католицизм должен стремиться брать на вооружение прогрессивные достижения коммунистов. «Ленин очень многое заимствовал из религиозных установок, хотя и значительно их усилил… Будет справедливо, в свою очередь, перенять что-то у Ленина».

Однако, будучи католическим священником, отец Симон не мог бесконечно долго закрывать глаза на то, что его религиозные убеждения противоречат основам коммунистического мировоззрения. Например, когда я спросил, не тревожит ли его проблема материализма — являющаяся камнем преткновения, по крайней мере, теоретически, между коммунизмом и католицизмом — он ответил: «Нет, но это значит, что я никогда не смогу стать коммунистом», и продолжил:

(*Цитата*)

Причиной моего конфликта с коммунистами были сказанные мною слова: «Для меня на первом месте стоит религия, а коммунизм — на втором». Если бы я мог дать коммунистам карт-бланш и сказать, что все их действия по отношению к религии заранее оправданы и корректны, возможно, я бы остался. Но этого я сделать не мог… Я очень доверял им, но все же не так безоговорочно… Если бы не религия, я был бы безраздельно предан коммунистической партии.

(*Конец цитаты*)

Он добавил, что за последний месяц пребывания в тюрьме не раз задавался вопросом: «Не слишком ли далеко я зашел?» и принял решение: «Я никогда не должен безоговорочно капитулировать. Мне не следует подписывать карт-бланш». Теперь, не без некоторой грусти в голосе, отец Симон заключил, что из-за своей несговорчивости, «для коммунистов я до сих пор остался врагом… поскольку если вы не принимаете их безоговорочно раз и навсегда, то автоматически становитесь их врагом».

Когда я спросил, не кажется ли ему несправедливой такая категоричность суждений ком-

мунистов, ответ не стал для меня неожиданностью — и, тем не менее, вложенный в него смысл не мог оставить меня равнодушным:

(*Цитата*)
Нет. Чтобы понять коммунизм, его нужно сопоставить с католической верой. Согласно католической вере, если ты не принимаешь хотя бы один догмат, ты — не католик. Если ты не подписываешь карт-бланш, ты — не католик.
(*Конец цитаты*)

Симон не имел ничего против этого требования как такового. Когда я спросил, готов ли он «безоговорочно капитулировать» перед католицизмом, он ответил:

(*Цитата*)
Конечно… Мне импонирует и коммунизм, и католицизм, но католицизм всегда был и будет для меня на первом месте. Доведись мне выбирать, я останусь с католицизмом.
(*Конец цитаты*)

Разумеется, мировая политика — это проблема другого порядка. Деятельность коммунистов в мировом масштабе Симон прокомментировал следующим образом: «Я даже не против революции — конечно, как можно более милосердной, не невозможно постоянно действовать во имя будущей революции». При этом о возвращении к власти генерала де Голля в 1958 году он судил поразительно откровенно:

(*Цитата*)
Давайте дадим ему шанс. Посмотрим, что у него получится. Сначала я был против него, так как считал его реакционером. Потом кто-то сказал, что Москва была не против него, потому что там думали, что де Голль разрушит НАТО. С тех пор, как я узнал о позиции Москвы, я пересмотрел свою точку зрения и уже не так решительно настроен против него. Если Москва выступает за де Голля, то и я тоже за него.
(*Конец цитаты*)

Но, говоря о «исправлению мышления», отец Симон сделал заявление, всю значимость которого даже не осознавал:

(*Цитата*)
Твоя позиция зависит от того, считаешь ли ты их взгляды справедливыми или ошибочными. Если тебе кажется, что они ошибочны, то для тебя все происходящее — не более, чем промывание мозгов. Если ты считаешь их справедливыми, то они непременно тебе помогут. Я видел, как на глазах менялись люди, совершившие серьезные проступки — и даже настоящие преступления… Выработав у себя привычку к интроспекции, ты научишься сразу же понимать, говорит ли человек правду, или он лжет.
(*Конец цитаты*)

Говоря об этом, Симон, сам того не желая, дал понять, что, как ему кажется, он сам и другие, такие же, как он, были повинны не в «настоящих преступлениях», а в чем-то другом, что не имело никакого отношения к предъявленным им обвинениям.

В конце интервью — как и в начале — он вознес хвалу «очень действенным» и «замечательным» методам «исправления мышления», и осудил тех католических священников, которые, по его мнению, создают у своей паствы искаженное представление о коммунистическом Китае.

Как случилось, что отец Симон зашел настолько далеко, что его обращение заслуживает

эпитета *видимое*? Было бы интересно сравнить его опыт с опытом другой представительницей категории видимых обращенных, мисс Дарроу. Эти двое — совершенно разные люди; однако же, их эмоциональные реакции поразительным образом схожи между собой. Оба они живо откликнулись на возможность примкнуть к китайскому народу; оба испытывали необычайно болезненное чувство вины и острую потребность быть *абсолютно честными* со своими тюремщиками; оба, в конце концов, достигли большей гармонии со своим тюремным окружением, чем с кем-либо из прежнего окружения, и не желали отказываться от него из-за боязни, что «свобода» причинит им страдание. Авторитарного священника с дочерью либерального миссионера объединяли общие психологические черты, присущие видимым обращенным: подверженность чувству вины, смешение идентичностей и, что самое важное, устойчивая модель тоталитаризма.

В сущности, отцу Симону тоталитаризм всегда был присущ в значительно большей степени, нежели мисс Дарроу. Будучи добросовестным энтузиастом, он демонстрировал тенденцию «аккумулировать» целый ряд различных воздействий — католицизм, американские ноу-хау, жизнь в Китае, а затем и китайский коммунизм. В отличие от мисс Дарроу, он не сопротивлялся религиозным веяниям, которые способствовали формированию тоталитаризма на ранних этапах его жизненного пути. Отец Симон не искал либеральной альтернативы; напротив, «безоговорочная капитуляция» перед католицизмом привлекала его тем, что эта многогранная (но, так или иначе, потенциально авторитарная) идеология изобиловала элементами авторитаризма и бескомпромиссности.

Но идентичность добросовестного энтузиаста включала в себя два противоборствующих элемента — человека обращенного и человека отвергающего. Первый стремился примкнуть ко всемогущей силе, тогда как последний страшился этого союза. Ему была необходима модель неповиновения, которая помогла бы противостоять притягательности тех многочисленных воздействий, в центре которых он оказался. Иногда он сначала отвергал какое-нибудь из них, а впоследствии обращался в него; иногда сначала обращался, а затем отвергал; или, как иногда случалось, обращался в одно, в то же время, отвергая другое. Таким образом, Симон отверг своего отца, обратившись к служению Богу (было бы небезынтересно узнать, не был ли он сначала решительно настроен против религии), отверг влияние Франции, обратившись к Америке, отверг Запад, обратившись к Китаю, отверг и католицизм, и американские веяния, обратившись к коммунизму, а затем неустанно отвергал давление католической церкви, чтобы утвердиться в своем обращении. Что бы отец Симон ни отвергал, и к чему бы ни обращался, он неизменно придерживался принципа «все или ничего». Символическим воплощением этой тенденции послужило неоднократно произнесенное им выражение «карт-бланш»: человек, который дает другому «карт-бланш», может получить либо все, либо ничего, не считаясь с тем, на какие затраты ему придется для этого пойти, и с чем он останется в результате.

Основу его позитивного образа Я как добропорядочного католического священника и ученого составили такие черты как преданность миссионерской деятельности, чистота помыслов, правдивость и искренность. Но жившие в Симоне обращенный и отвергающий нередко сталкивались между собой, отчасти определяя его негативную идентичность; ведь основу каждого из них составляло глубоко укоренившаяся неспособность доверять другому человеку или устанавливать с ним близкие отношения. Каждым новым обращением отец Симон стремился к так давно и неуклонно ускользавшим от него доверию и близости; будучи лишен возможности переживать их в обычных для человека «дозах», он искал абсолютного доверия и близости. И сопротивление, и обращение были для него всего лишь попытками избавиться от мучительного одиночества, слабости и беспомощности.

Оказавшись в тюрьме, отец Симон сначала был сопротивляющимся (необычайно отважным), а затем стал обращенным (необычайно преданным). Примечательной особенностью обеих идентичностей была присущая ему добросовестность; но противоречивость модели «сопротивляющегося-обращенного» не могла не сказаться на его поведении. Его идеал «безоговорочной капитуляции» в жизни оставался недостижимым. В конце концов, отец Симон

не смог подписать «карт-бланш». По его словам, причина заключалась в том, что он не мог одновременно и всецело подчиняться двум господам; в сущности, это действительно так. Но кроме того, истина заключается в том, что он не мог — ни прежде, ни потом — всецело подчиниться даже *одному* господину. В конечном счете, и «безоговорочная капитуляция», и «карт-бланш» были утопическими идеалами, каковыми они часто бывают для тех, кто к ним стремится. Для Симона они были воодушевляющим мифом; но, в конце концов, в его взаимоотношения и с коммунизмом, и с католицизмом вмешались сопротивление, сомнения и недоверие.

В течение нескольких лет после освобождения Симон — при всей своей кажущуюся самоуверенности — на эмоциональном уровне ощущал себя канатоходцем, балансирующим на тонкой проволоке. Как бы он ни пытался это опровергнуть, в эмоциональном контексте он продолжал служить двум господам, и эта ситуация стала для него источником неослабевающего напряжения. Подверженный тоталитаризму больше, чем мисс Дарроу, отец Симон превзошел ее в искренности обращения. Даже спустя три с половиной года после освобождения он все еще не мог примириться с реальностью собственных переживаний: он испытывал потребность реконструировать события, произошедшие в рамках «исправления мышления», придав им более благовидный характер и несколько смягчив живописания жестокостей, а на первый план вместо сопротивления выставить свою покорность. Отцу Симону приходилось всеми силами избегать осознания того факта, что он стал объектом манипуляций, либо минимизировать масштаб этих манипуляций и оправдать их применение.

Очевидно, последнее — и, вероятно, самое основательное — обращение отца Симона тоже оказалось не столь уж безоблачным. В конце концов, он не был защищен ни от влияния католической церкви, ни от соблазна исследовать окружающий мир, ни от сомнений. Доказательством тому служат его несколько более критичное (хотя едва ли в достаточной степени критичное) отношение к коммунизму, его обмолвки и его преувеличенное возмущение. Как и всем истинным приверженцам, самозабвенно преданным своей идее, отцу Симону было непросто преодолеть сомнения, поскольку он неосознанно расценивал их как признак недостаточной искренности со своей стороны. Тем не менее, эти сомнения неустанно подогревались присутствием в его жизни другого (католического) господина — а именно, католическим духовенством и католическими идеями. Это отчасти объясняет тот пыл, с которым отец Симон критиковал своего знакомого священника; он пустил в ход свое сопротивляющееся Я, чтобы развеять сомнения, которые угрожали «выдать» его истинные переживания, связанные с «исправлением мышления», и подчеркнуто превозносил коммунизм.

Не исключено, что, пройдя долгий путь, отец Симон очередной раз откажется от своих убеждений. Но упорство, с которым этот священник, член иезуитского ордена, цеплялся за обращение, произошедшее с ним в коммунистическом Китае, было не менее впечатляющим результатом «исправления мышления», чем любой другой, который мне довелось засвидетельствовать, особенно, в свете того, что обстановка, в которой мой герой оказался после освобождения, не способствовала столь самозабвенной приверженности идеям «исправления мышления». Наверняка, единодушное неприятие со стороны коллег послужило отцу Симону стимулом для того, чтобы бросить им вызов; а информация о событиях, происходящих в коммунистическом мире, которую он постоянно черпал из газет, журналов и даже случайных разговоров, обеспечивала ему некоторое подкрепление. Но даже после всего, что было сказано, случай отца Симона еще раз заставляет проникнуться уважением к той эмоциональной власти, которую имело над людьми «исправление мышления». (222:)

Глава 12. Исцеление и обновление: подведение итогов

Мы описали в двух последних главах эмоциональные переживания граждан Запада в период первых лет после «исправления мышления». Они никогда не были легкими и принимали множество разных личных форм, но общий паттерн заключался в исцелении и обновлении. Все они сталкивались с определенными основными задачами, с психологическими принципами, от которых они все зависели. Их обычные проблемы, по большей части, явля-

лись результатом эмоций «исправления мышления», которые для них были общими; но они были также связаны с другим наследием, единым для всех этих людей, а именно, с наследием гражданина Запада в Китае.

Способность управлять собой и целостность

Когда западные граждане возвратились домой, они как правило обнаруживали, что принуждены быть активными, озабоченными «исправлением мышления», в частности, и Китаем вообще, и неспособны немедленно заинтересоваться западной средой. Дело обстояло так, точно им следовало уделить внимание некоему психологическому долгу, прежде чем позволить себе роскошь отдыха или принять на себя ответственность за новые занятия и связи. «Это беспокойство представляло собой психологическую потребность проиграть заново чрезвычайно тревожащий опыт и (223:) было связано с тем, что Фрейд назвал «манией повторения»[1]. Это — попытка вернуть овладеть [собой], в которой, как описал Эриксон, «индивидуум подсознательно создает вариации первоначальной темы, которую он не научился преодолевать или с которой не научился жить», и справляется со стрессовой ситуацией, «переживая её неоднократно и по собственной воле»[2].

Как и люди, прошедшие через многие другие виды болезненного опыта, эти субъекты исследования заново переживали «исправление мышления» в качестве средства примириться с ним. Их опыт предполагал особое внимание к проблемам стыда и вины, и именно эти эмоции в какой-то мере им следовало превозмочь. Иначе они оказались бы неспособными преодолевать «исправление мышления» или жить с ним и неспособными возродить чувство собственного достоинства. Следовательно, мы можем описать их психологическую задачу как *овладение* [*собой*] *через восстановление целостности.*

Чтение лекций и изложение в письменном виде информации о «исправлении мышления» были особенно эффективными путями достижения подобного умения властвовать собой. Этими действиями субъект исследования в действительности говорил: «Я больше не пассивный, беспомощный преступник и предатель. Я — активный, сильный авторитет по вопросу о манипулятивном процессе, который может затронуть любого из моей аудитории или читателей». Такой пересказ — это средство, с помощью которого бывший пленный объявляет об изменении идентичности, о начале освобождения от собственного опыта.

Однако после любого большого приключения или даже рядового происшествия реконструкция никогда не может точно воспроизвести само пережитое. Изменившиеся внутренние и внешние обстоятельства и ход времени должны породить искажения. Истина в лучшем случае является приблизительным соответствием, а для этих людей потребность в измененной реконструкции, вероятно, будет велика. Направление и степень искажения зависели от способа реагирования жителя Запада на «исправление мышления», его развивающихся отношений с новой средой и его давних психологических методов преодоления угроз чувству целостности.

Реконструкция епископа Баркера, например, была историей умного и героического человека, не пошедшего ни на какие уступки и умудрявшегося каждый раз перехитрить своих «исправителей». Я сказал о нем, что он расширил применение механизма отрицания до уровня фантазирования, потому что знал, что его реконструкция была неточной как в том, что касалось фактических событий, так и с точки зрения отношения к этим событиям. (224:) Такое искажение саморепрезентации было характерно для видимых сопротивленцев: чтобы сохранять ощущение целостности все эти годы, они обычно выстраивали героическое представление о самом себе и «забывали» события и эмоции, связанные с их пребыванием в роли слабых или обманутых. Хотя епископ Баркер ни в коем случае не был полностью свободен от внутренних сомнений относительно своего героического воображаемого образа, он сумел справиться с опытом «исправления мышления» достаточно хорошо, чтобы осуществить свое искажение довольно-таки эффективно.

Но существовали и такие видимые сопротивленцы, для которых эти паттерны (схемы) от-

рицания и вытеснения были опасны. Другой священник, за которым я проводил последующее наблюдение (о нем ранее не упоминалось), использовал, подобно епископу Баркеру, отрицание и вытеснение, чтобы подкрепить героический образ, охотно даруемый ему другими. Он также произнес множество зовущих к борьбе речей и произвел впечатление как на зрителей, так и на коллег силой, энергией и достоинством. Однако, когда я его увидел, то заметил, что его глаза выражали страх и волнение. Его взгляд в пространство напоминал «пристальный взгляд на тысячу миль», характерный для заключенных сразу после освобождения — и он был единственным из моих субъектов исследования, кто смотрел таким образом и тремя годами позже. Почти два часа этот священник описывал безупречную приспособленность к европейской жизни, отрицал любые эмоциональные трудности и говорил об энтузиазме, который он способен пробудить в ходе своих лекций по «исправлению мышления». Затем, внезапно понизив голос, он сделал это признание:

> Но одно было странно … Месяцами после того, как я вышел на свободу, каждый раз, когда я видел в доме лестницу, я думал: «Какое замечательное место, чтобы спрыгнуть … совершить самоубийство».

Под маской демонстрации силы он был глубоко обеспокоенным человек, не сумевшим полностью поверить в саморепрезентацию. Его навязчивые мысли о самоубийстве и внешние признаки страха разоблачали скрытые глубже паттерны депрессии и тревоги. Его попытки владения собой не могли утихомирить внутренние самообвинения, а его потребность идеализировать свое поведение мешала примириться с сильным чувством вины. Хотя он выставлял напоказ силу и эффективность во многих областях, ему было трудно восстановить чувство целостности.

Отец Саймон использовал похожие механизмы, но его искажения приняли противоположное направление. Ему потребовалось оправдать переход в коммунистическую веру и жить в соответствии с личностью (225:) добросовестного энтузиаста. Это подразумевало отрицание жестокости в период заключения, подавление враждебности к коммунистам и недавних сомнений и рационалистическое объяснение, оправдывающее и объясняющее поведение коммунистов. Как и у всех видимых новообращенных, его чувство целостности требовало идеализировать коммунистов и резко осуждать себя, и он воссоздал в соответствии с этим не только свой тюремный опыт, но и всю историю жизни. Личность видимого новообращенного (это было справедливо и в отношении мисс Дарроу) ставит человека в мазохистскую позицию, парадоксальную ситуацию способности сохранять чувство собственного достоинства только посредством непрерывного самобичевания.

То же самое было верно и в отношении отца Бенета. Хотя он прошел диапазон от видимого новообращенного к видимому сопротивляющемуся, его подход к искусству владения собой требовал, чтобы он постоянно сосредотачивался на способности «исправления мышления» унижать и заставлять людей предавать себя. Его искажение действовало в направлении преувеличения силы «исправление мышления» и человеческой слабости тех, кто ему подвергся. Этот «анализ» отчасти был отражением его собственного опыта и отчасти — средством подтверждения садомазохистского мысленного образа собственного «я», в котором он нуждался для ощущения целостности.

Отцу Вечтену потребовался серьезный «случай», чтобы прервать компенсационную сверхактивность и дать ему благоприятную возможность справиться с внутренними конфликтами. Как один из тех, кто безусловно оказался дезориентированным, он не стал прибегать к грубым искажениям, характерным (хотя ни в коем случае не ограничивающимся ими) для видимых сопротивляющихся и видимых новообращенных. Он фактически ударился в другую крайность, и его неспособность допустить хоть малейшую поэтическую вольность была серьезным фактором в его трудностях. Его подход к целостности требовал, чтобы он не упускал ни одной детали собственного «недостойного поведения» при его реконструкции; с другой стороны, усиленные чувства стыда и вины и страх, что его не примут в европейской католической среде, мешали ему поделиться этой точной версией с коллегами, и в результате он никак не мог выразить свою внутреннюю озабоченность. Его целостность не могла быть

восстановлена, пока этот «случай» не разрушил этот тупик.

Борьба за умение властвовать собой наиболее интенсивна сразу после «исправления мышления», и в первые недели и месяцы после освобождения эмоциональный кризис сосредотачивается вокруг неё. У большинства моих западных субъектов исследования она имела тенденцию в значительной степени затихать через год, по мере того, как постепенно достигались дистанция и перспектива, и западные граждане (226:) оказывались способными формулировать объяснение своего поведения. Эта реконструкция — новая психологическая правда субъекта исследования, его способ примириться и с «исправлением мышления», и с западной средой. Вполне вероятно, что у этого человека возникали трудности с подобной реконструкцией, когда она оказывалась настолько искаженной, что ему самому трудно было в неё верить, или когда она была до такой степени буквальной и безжалостной, что он был неспособен её выразить. В любом случае, борьба каждого субъекта исследования за умение управлять самим собой будет, вероятно, длиться бесконечно, независимо от того, отдает он себе в этом отчет или нет.

Разлука

Вторым главным эмоциональным конфликтом для этих мужчин и женщин была проблема разлуки. Сначала я был удивлен, когда западные субъекты исследования почти без исключения придавали печали из-за расставания с Китаем такое же значение, как и конфликтам, вызванным «исправлением мышления». Я задавал себе вопрос, не было ли подобное поведение средством ухода от более тревожащих эмоций. До некоторой степени у немногих дело так и обстояло; но длительная тоска по Китаю, которую большинство из них выражали годы спустя, убедила меня, что разлука была глубокой проблемой сама по себе. Они явно переживали реакцию «печали» («тоски»). Но что они оплакивали?

Некоторых печалила утрата очень особенной близости в группе «исправления мышления» — наслаждения полным духовным обнажением и сопереживанием. Как в случае с доктором Винсентом, этот восторг можно чувствовать очень остро, если никогда прежде его не испытывал; и у отца Саймона через многие годы еще хранились в памяти впечатления от этой потери. Другие, подобно отцу Эмилю, горевали о тех (в его случае, о китайских католических священниках), кто был там оставлен страдать. Как западный миссионер, он чувствовал, что из-за того, что помог внедрить чужую религию, теперь преследуемую, он был ответствен за это страдание. Эта эмоция мало чем отличается от эмоций человека, потерявшего в связи со смертью жену, родителя, или, возможно, более подходяще, брата или сына; он помнит все способы, которыми причинял близкому человеку страдание, до того момента, когда (по крайней мере, бессознательно) он ощущает, что он ответствен за саму эту смерть. Такой тип реакции усиливается любой ранее существовавшей враждебностью, которую оплакивающий мог питать к оплакиваемому, поскольку она значительно облегчает принятие на себя чувства ответственности за смерть или страдание. (227:)

Другие мои субъекты исследования — отец Лука является достойным внимания примером — страдали от осознания, что навсегда разлучены со своей жизнью в Китае. Они больше не соприкоснутся с особой комбинацией людей и пейзажа, питавшей их в значимые годы зрелости. Эта более обобщенное горе из-за разлуки с Китаем включает в себя первые две реакции и в то же время выходит за их пределы. Фактически, страх перед расставанием и предчувствие печали могло сделать заключенного восприимчивым к «исправлению мышления», как это произошло с отцом Саймоном. Когда это разделение все-таки происходит, окончательно и безвозвратно, гражданин Запада должен переживать истинное огорчение: он временно усиливает свое отождествление с Китаем, его внимание поглощено напоминаниями о прошлом существовании там, а зетам он постепенно проходит через процесс разъединения с тем, что было потеряно[8].

Все эти жители Запада горевали из-за утраты чего-то такого, что затрагивало их самые глубокие эмоции; мы можем говорить, что каждый оплакивал потерянную часть себя. Более

того, это символическое расщепление личности было навязано этим людям при наиболее бесчестящих условиях: они были высланы из Китая как преступники и шпионы. Этот разрыв, сопровождаемый позором, в то же время лишил их наиболее ценимой части идентичности и навязал исполненные стыда и отягощенные виной элементы «исправления мышления».

Проблема разлуки становится наиболее острой, когда гражданин Запада прибывает в Европу или Америку: в этот момент он понимает, что полностью удален из китайской среды. После этого он будет стремиться вернуться в китайскую среду поддерживать контакт с теми, кто в такой среде находится, чтобы снова вернуть утраченную часть себя, полностью изменить процесс разделения. Многое, конечно, зависит от степени причастности к Китаю; но среди моих субъектов исследования было немного таких, для кого проблема разлуки не была бы длительным источником боли.

Экспатрианты возвращаются

Возвращение в Европу или Америку ставит жителя Запада перед лицом еще одной трудной психологической проблемы, проблемы возвращения экспатрианта. (Ни один из них не был в буквальном смысле экспатриантом; термин используется здесь символически). Долгое проживание в Китае создало у многих из них ощущение отчуждения от собственных стран, отчуждения, (228:) которое «исправление мышления» чрезвычайно усилило: почти все чувствовали себя эмоционально удаленными от тех, кто их окружал, кто не разделял их китайские переживания. Они сами создавали и увековечивали эту эмоциональную дистанцию, частично из-за потребности в личном моратории, который позволил бы им решить проблемы владения собой и разлуки. Этот мораторий также позволял им отсрочить столкновение с западной средой.

Большинство моих субъектов исследования находили западный мир странным, к которому трудно привыкнуть. И в самом деле, для тех, кто провел в Китае нескольких десятилетий, изменения, произошедшие в западной среде и в её людях за это время, должно были выглядеть поразительными. Тем не менее, проблема все-таки заключалась не столько в непривычности, сколько в хорошем знакомстве. Посещение отцом Вечтеном Рима (центр и духовная *patria (родина)* для всех католических священников) столкнуло его с верованиями, поведенческими кодексами и взглядом на мир, всегда бывшими частью его, но которые за годы жизни в Китае — и особенно за время тюремного заключения — оказались некоторым образом измененными, объединенными с другими влияниями, и менее ясно присутствовали в его сознании «на каждый данный конкретный момент». Эта конфронтация не производила впечатления чего-то нового: скорее, он ощущал в себе тревожное возрождение «способа мыслить и оценивать… в большей степени, чем это было мне свойственно прежде». Возрождение подобного рода имело место, обычно не так заметно, у всех моих западными субъектов исследования, независимо от того, касалось ли это вопросов религиозных, культурных или специфически личных.

Следовательно, возвращение экспатрианта — это противоборство с элементами идентичности, которые человек длительное время отвергал, подавлял или изменил так, что их трудно узнать. Западные граждане первоначально превратились в экспатриантов только относительно собственной идентичности: эмоции, которыми они руководствовались в выборе карьеры в Китае, включали потребность отрицать или подавлять, по крайней мере, временно, часть своего наследия в поисках более нового синтеза. Прежнее «я» каждого человека позднее было подорвано в соответствии с навязанными суждениями «исправления мышления». Вернувшись домой, они вступили в контакт — иногда критически, иногда с психологической восприимчивостью, но всегда с полным воздействием — с этими архаичными (отжившими) частями самих себя. О них напоминали физическая среда, в которой они очутились, и люди, которых они встретили. Необходимость оказаться лицом к лицу со своими корнями подобным образом одновременно и поощряла, и тревожила: они могли ощутить прилив сил благодаря возвращению к тому, чем были, и в то же самое время чувствовали, что им угрожали

(229:) тенденциозные и ограниченные эмоции и идеи, которые, по их мнению, они давно отвергли в своем космополитическом существовании. Этот опыт путешествия за границу и возвращения на родину не является характерным только для временного изгнанника или экспатрианта; это происходит с любым, кто рискует хоть немного отклониться от моделей жизни, первоначально установленных для него (4). Для этих субъектов исследования только годы их работы в Китае или один лишь опыт «исправления мышления» уже превратили бы эту проблему в достаточно глубокую. В сочетании эти два воздействия породили одну из самых трудных форм возвращения, какую только можно вообразить.

Обновление идентичности

Доминирующей задачей для этих людей — задачей, которая включала в себя и выходила за пределы проблем управления самим собой, разлуки и возвращения — была задача обновления идентичности. Для обновления человеку нужно обратиться тому, что происходило прежде: и не случайно, что многие из этих людей подошли к данной проблеме исторически как в личном, так и в более широком смысле.

Иногда, как в случае с мистером Каллманном, эта историческая ориентация вела к довольно существенной дезориентации: не в состоянии достаточно доверять какому бы то ни было из элементов идентичности, он упорно и до некоторой степени некритически придерживался множества противоположных сторон самого себя, касающихся коммунизма и антикоммунизма, нацизма и антинацизма, авторитарных эмоций и эмоций борца за свободу личности, Китая и Запада и общего ощущения существования в качестве «всего для всех» в качестве связующего среди людей. В других случаях исторический поиск принимал вид точной, почти академической модели, хотя и не менее эмоционально окрашенной: когда отец Лука, например, изучал жизнь великого современного миссионера, он также погружал себя в исторические проблемы всех западных миссионеров в Китае. Чтобы понять этот процесс обновления, мы должны предпринять краткий экскурс в некоторые из этих исторических аспектов идентичности гражданина Запада в Китае.

Мы можем начать с наиболее болезненной из идентичностей граждан Запада — с идентичности империалиста. Коммунисты выстроили чрезвычайно персонифицированный образ вокруг этого термина; некоммунистический гражданин Запада был *per se (по существу)* «империалистом» (в тюрьме говорили о «народе» и «империалистах»); он был алчен, требователен, навязчив и неразборчив в средствах; он стремился содействовать собственным интересам, отнимая у (230:) других то, что принадлежало им по праву. И только гражданин Запада мог быть империалистом; китайцы могли бы быть «буржуазными» или «реакционными», даже «лакеями» империалистов, но никогда — самими империалистами. Согласно идеологической терминологии, извлеченной из ленинской теории империализма, они считали империалиста агентом военной, политической, экономической и культурной подрывной деятельности и разрушителем всего хорошего и благородного в китайской цивилизации.

Граждане Запада, которым вбили в голову в период заключения именно эту версию идентичности империалиста, начали вытеснять её в годы после освобождения; но каждого мучило зерно истины, вокруг которого выстраивалась эта идентичность. Главным образом, именно для того, чтобы решить, какую долю этой вины они должны отнести лично на свой счет, многие из них занялись исследованиями относительно того, чем же на самом деле был гражданин Запада в Китае. Каждый обнаруживал уже известное — то, что наследие было разнородным: школы и канонерки, индустриальные методы и эксплуатация, просвещение и догматизм.

В лучшем случае, отношение китайцев к гражданам Запада всегда было двойственным. Они всегда смотрели на представителей Запада этноцентрическим взглядом, и в течение четырех столетий контакта возникали периодические волны преследования и вспышек, направленных против иностранцев. Много раз ранее они обвиняли иностранца (с его странными, неконфуцианскими доктринами) в том, что он опасен и «разрушителен». Конфликты умно-

жились в конце девятнадцатого и начале двадцатого столетий, в эру наиболее энергичного военного проникновения Запада в Китай. Тогда все отдельные граждане Запада превратились в участников специальных договоренностей и привилегий «неравных договоров», которые так возмущали китайцев. Это было справедливо как в отношении миссионеров, так и в отношении любого другого человека, — возможно, для них это было даже еще более верно из-за их влияния на китайских подданных:

> … Договоры отдавали под эгиду иностранных держав не только миссионеров, но и китайских христиан… Условие договора… имело свой целью выведение китайских христиан из под юрисдикции их правительства и превращение христианских общин в *imperia in imperio (государства в государстве),* широко рассеянные по стране анклавы под защитой иностранцев… Церковь стала партнером западного империализма и не вполне могла отрицать некоторую ответственность за последствия[5].

Это — не слова китайских коммунистов, но хорошо продуманное мнение Кеннета Латуре, выдающегося (231:) американского историка Китая и непосредственного участника протестантского миссионерского движения.

Некоторые миссионеры приветствовали это «партнерство» с империализмом, рассматривая военные действия и следовавшие за ними договоры в качестве «Божьего пути открытия страны для его служителей»[6]. Но все большее число католиков и протестантов начинали расценивать ситуацию не только как в высшей степени «нехристианскую», но и потенциально опасную. С точки зрения идентичности эти две группы можно грубо поделить на *чистых вербовщиков* и *духовных посредников;* одна из этих двух моделей преобладала у любого западного миссионера, прибывавшего в Срединное Царство с шестнадцатого по двадцатое столетие.

Духовный посредник подходил к Китаю с уважением (или, по крайней мере, с признанием) к его традициям; он стремился установить общую культурную почву, чтобы китайцы могли стать христианами и все же сохранить свою идентичность в качестве китайцев. Сам миссионер также был должен подвергнуться некоторому изменению собственной идентичности, прежде чем он мог двигаться к этой точке соприкосновения. Маттео Риччи (1552-1610), один из первых и крупнейших католических миссионеров в Китае и духовный посредник *par excellence (преимущественно),* обнаружил, что лучше всего было подходить к китайцам через образованные слои общества, а лучший способ приблизиться к интеллектуалам состоял в том, чтобы слиться с китайским окружением — стать знатоком китайского языка, носить одежду мандарина, полностью усвоить сложные почтительные обращения устной и письменной речи образованных людей. Он заслужил уважение хозяев, демонстрируя свою ученость и обучая их самым последним (ренессансным) западным идеям в математике, естествознании, астрономии и географии. Но даже в этом обучении он и его коллеги были достаточно осторожны, чтобы делать уступки китайской этноцентричности: на карте мира, которую они подготовили, Китай был расположен в центре — для китайцев было достаточно трудно принять идею о том, что большие географические и культурные области вообще существовали среди «варваров» вне китайской сферы.

Риччи пошел дальше: он детально изучил классические китайские философские тексты, находя много такого, чем стоило восхищаться в конфуцианских верованиях, и всегда подчеркивая любое сходство, которое ему удавалось находить между словами Мудреца и христианской доктриной. Он сделал особой отличительной чертой своих убеждений мнение о том, что человек мог использовать верования и обычаи обеих систем, не допуская несправедливости в отношении каждой из них. Риччи и его коллеги были известны как «проповедующие интеллектуалы». Иезуиты, их ближайшие преемники, (232:) стали важными фигурами при дворе; некоторым из них были присвоены звания как ученым-чиновникам и они получали финансовую и моральную поддержку от самого императора. Их эрудиция и особенно культурная приспособляемость заводили их далеко. Как выразился один историк: «Иезуиты в значительной степени осуществляли традиционные китайские ожидания относительно вероятной линии поведения интеллектуальных варваров в китайском обществе». Они были «культурными примиренцами» и быстро поняли, что в устойчивом и уверенном в своих силах китайском

обществе тех дней «их выслушали бы более или менее как кандидатов в члены этого общества или не выслушали бы вообще»[7].

Не все католические миссионеры подходили к Китаю с таким тонким тактом. Первые францисканцы и доминиканцы [в Китае] были современниками этих иезуитов, и они — в отличие от находящихся под влиянием Ренессанса ученых — были «простыми монахами»[8], которые несли с собой в Китай установки очищенного средневекового христианства. Они были чистыми вербовщиками; и их подход к работе миссионера заключался в том, что они «шли к этому, очертя голову». Так, в 1579 году экспедиция францисканцев на пути к Японии «овладела Китаем от имени Христа, предложив 24-го июня в Кантоне мессу»[9].

Иезуиты осторожно демонстрировали распятие, так как осознавали, что оно «пугало» многих китайцев; но францисканцы, занимаясь обращением в христианство, обычно «открыто шествовали по улицам в своей диковинной одежде с крестом в руках»[10]. Точно так же один доминиканец «ниспровергал идолов везде, где мог наложить на них руки», до тех пор, пока «мандарины… не наложили руки на него, и он был без задержки изгнан»[11]. Великим доминиканским героем этого периода был Фрэнсис Капеллас, который во время гонений был арестован и казнен. Перед обретением мученичества он, как сообщают, сказал: «У меня нет никакого другого дома, кроме широкого мира, никакой другой постели, кроме земли, никакой другой пищи, кроме той, что обеспечивает мне изо дня в день Провидение, и никакого другого занятия, кроме трудов и страданий во славу Иисуса Христа и ради вечного счастья тех, кто верит в Него». Свидетелями его смерти оказались некоторые из его недавно прибывших доминиканских коллег, и сообщение о ней было встречено в испанских католических кругах во всем мире «не … со скорбью, но с большой радостью»[12].

Вскоре возник конфликт между духовными посредниками и чистыми вербовщиками. Иезуиты были потрясены тем, что они считали (233:) грубым подходом доминиканцев, и боялись, что это поставит под угрозу их собственные терпеливо созданные достижения. Доминиканцы — по крайней мере многие из их — смотрели на иезуитов как на слишком свободных в методах и слишком терпимых к язычеству и как на угрозу для чистоты христианства. Их битвой был знаменитый «Спор об обрядах» конца семнадцатого и начала восемнадцатого столетий, который велся по вопросу о том, какую долю общепринятой китайской практики можно было бы разрешить сохранить новообращенному христианину. Иезуиты одобряли подход Риччи относительно передачи христианской концепции Бога с помощью классических китайских терминов для «Небес» *(T'ien* и *Shang Ti),* утверждая, что эти слова первоначально имели теистическое значение и были в любом случае необходимы для объяснения новой веры знакомым языком. Доминиканцы полагали, что китайские термины имели дополнительное значение «материальные небеса» или «небо»; что вокруг них в китайском сознании возникло много «суеверий» и поэтому они не должны использоваться.

И вновь следуя за Риччи, иезуиты одобряли разрешение китайским христианам по-прежнему чтить Конфуция и своих предков на том основании, что эти ритуалы были традицией Китайской империи скорее с мирским, чем с религиозным значением. Доминиканцы считали эти обряды «языческими» и «суеверными» и поэтому недопустимыми. Позиция доминиканцев получила моральную поддержку в папских декретах 1704, 1710, 1715 и 1742 годов, во многом во вред католическим миссионерским усилиям. Это решение нанесло ущерб китайской чувствительности по целому ряду направлений — император Куанг Ши выразил свою поддержку позиции иезуитов и почувствовал, что папа Римский поставил под вопрос его авторитет, — и последовало столетие гонений. Эти гонения имели сложные причины и ни в коем случае не были просто результатом «Спора об обрядах». Но исход этого спора и последовавшие за ним события в психологическом и культурном смыслах оказались крупной победой пуристов, экстремистских сил — и серьезным поражением посредников — с обеих сторон. Только в 1939 году, через 235 лет после первого декрета, Рим, наконец, полностью изменил свое решение.

О политических, религиозных и культурных проблемах «Спора об обрядах» можно сказать гораздо больше; но этого краткого обзора достаточно, чтобы показать важность этих

двух противоречивых позиций идентичности для гражданина Запада в Китае и вообще для отношений между Китаем и Западом[13]. Приведенные выше примеры относились к раннему католическому (234:) опыту, но эти две идентичности в равной степени существовали и у более поздних протестантских миссионеров: чистыми вербовщиками были фундаменталистские проповедники, которые со своими идеями адского огня и серы едва ли уважали китайские культурные традиции; духовными посредниками были те более либеральные и социально-ориентированные миссионеры, которые стремились понимать и войти в китайскую жизнь, строя церкви, университеты и больницы.

Даже светские граждане Запада — бизнесмены, дипломаты, преподаватели немиссионеры, студенты и независимые синофилы — не были полностью свободны от этой дилеммы. Они приехали в Китай не для того, чтобы распространять христианство, но и у них была проблема: сколько Запада следует рекламировать китайцам (или, по крайней мере, удерживать для себя) в противовес превращению в «китайца». Предприниматель в порту, открытом по договору для внешней торговли, этот эталон «старого китайского доки», мог быть кем-то вроде пропагандиста западных деловых методов; или он мог расслабляться, чувствуя себя весьма удобно в своем окружении, принимая привилегированное положение как должное, и относясь к окружающим его китайцам со «снисходительной симпатией»[14]. Истинными духовными экспатриантами были «пекинские люди», уникальная группа ученых, писателей и разнородных индивидуалистов, настолько захваченных Китаем (даже если они жили его прошлой славой), что остальная часть мира казалась им фактически непригодной для жилья, и после Пекина их все лишь разочаровывало. Те из «пекинских людей», которые обладали особой субличностью «рожденных в Китае», часто (подобно мисс Дарроу) отчаянно стремились в своей взрослой жизни установить близость с Китаем, которой, как они чувствовали, их лишали сегрегированные модели миссионерского воспитания; в то же время они пытались заново пережить и приукрасить идеализированные воспоминания детства.

Мои западные субъекты исследования также обнаружили, что при столкновении с Китаем в течение какого-то времени их идентичность не могла, если можно так выразиться, придти в устойчивое спокойное состояние. Большая часть, духовные посредники чаще, чем кто-либо другой, постепенно соскальзывали к «китайской» модели. Они обычно скорее достигали сложного компромисса идентичности, нежели полностью «превращались в аборигенов». Этот компромисс предлагал много творческих радостей, но всегда, независимо от того, осознавали это граждане Запада или нет, существовала опасность, что старые идентичности окажутся в тени, а чувство долга — несколько запутанным. Однако тот же самый человек мог бескомпромиссно идентифицировать часть себя как жителя Запада и чувствовать возбуждение чистого (235:) вербовщика. Психологическая награда за подобные действия заключалась в навязывании другим собственного вероисповедания и в проявлении в связи с этим влияния на других; опасность (в некотором смысле равноценная награде) состояла в пробуждении вражды и гонений и изоляции от китайской жизни. Более того, эти субъекты исследования пришли к заключению, что исторические обстоятельства порождали растущую напряженность между посредником и вербовщиком внутри них. Китай в поисках модернизации и стремился к различным формам вербовки приверженцев, и возмущался ими. Западные организации, посылавшие людей в Китай, стали более чуткими в отношении необходимости посредничества, но эта растущая восприимчивость открыла дорогу тому типу исторической и расовой вины, который я уже описал.

Среди моих объектов исследования этот внутренний конфликт был особенно глубоким у священников. Их образование и характеры несли на себе печать современного либерализма; они были весьма склонны становиться культурными посредниками и преуменьшать влияние чистого вербовщика в себе. Но даже в этом случае противоречие между этими двумя аспектами их идентичности всегда существовало: отец Лука разрывался между либерализмом и побуждением к мученичеству; глубокая преданность отца Вечтена духовному посредничеству безусловно расшатывалась его противоборством в Риме с позицией более чистой вербовки сторонников. Все эти люди необычайно интенсивно переживали внутреннюю борьбу

между либеральными и авторитарными эмоциями, с которой сталкивается любой современный католический священник. Многие пробовали устранить эту борьбу, используя подход отца Винсента Леббе, рассматриваемого многими в качестве современной копии отца Риччи. Один из самых красноречивых современных посредников, он осудил западный империализм, отказался от защиты собственного консула и выступал в защиту дружеской идентификации со страной пребывания; он показал личный пример, приняв китайское гражданство и сформировав батальон санитаров-носильщиков во время Японской войны[15]. Но, независимо от подхода, напряженность между этими двумя элементами должна была сохраняться, поскольку они являются частями идентичности любого миссионера где угодно: на землю миссии его приводит, прежде всего, потребность обращать в свою веру; а посредник внутри него делает его работу возможной. Коммунисты — сами в высшей степени чистые вербовщики — быстро ассоциировали миссионерское обращение в веру и империализм, это ассоциация, которую не слишком трудно установить. Им было немного труднее отбросить как империалиста духовного посредника (236:), но они и это осуществили с помощью двух подходов: они возложили на него ответственность за поведение менее либеральных коллег и называли его гибкую адаптацию тактическим маневром, чтобы обманывать людей и затемнять конечные цели. Кроме того, хотя сам отец Леббе был духовным посредником, некоторые из священников (включая близких коллег моих субъектов исследования), кто последовал его примеру в оказании помощи усилиям по защите Китая от японцев, пошли на сотрудничество с националистическими силами в их борьбе против коммунистов — таким образом предоставляя реформаторам серьезное основание именовать их империалистами.

Коммунисты, таким образом, использовали действительные исторические события, чтобы эксплуатировать уже существующую напряженность идентичности гражданина Запада в Китае, упрощая включенные в процесс сложные элементы до чистого образа злого империалиста. Затем они делали все возможное, чтобы заставить человека соответствовать данному образу.

В течение лет после освобождения мои субъекты исследования были озабочены высвобождением от этого чистого образа и выяснением версии того, чем они были ранее (и все еще оставались), которая была бы достаточно точной и нравственно извинительной. Необходима была некоторая форма реконструкции, и степень искажения соответствовала уровню самого опыта «исправления мышления». Так, отцы Лука и Вечтен могли критически относиться ко многому в поведении своей церкви и в то же самое время отвергать преувеличенные коммунистические обвинения; в то время как епископ Баркер распространял свои характерные бескомпромиссные фундаменталистские суждения и на церковь, и на коммунистов.

Эти люди отдавали себе отчет в том, что их тюремное «исправление мышления» означало конец эры некоммунистических граждан Запада в Китае и конец их как индивидуумов. Они должны были достичь новых отношений с институтами Запада, чтобы преодолеть чувство вины, связанное с ярлыком империалиста. Чего они искали в течение долгих лет после заключения и чего многие из них добились, так это еще одного рождения заново.

Долгосрочные последствия (эффекты)

Что можно сказать относительно долгосрочного успеха или неудачи тюремного «исправления мышления» применительно к гражданам Запада? С точки зрения склонения их к коммунистическому взгляду на мир программу безусловно следует оценить как провал. Только одного (отца (237:) Саймона) среди моих двадцати пяти субъектов исследования (и только одного или, возможно, еще двоих из числа множества других, о которых я слышал) можно считать по-настоящему успешно обращенным в новую веру. Последующая информация о прошедших курс лечения подтверждала то, что я начал замечать, когда беседовал с этими субъектами исследования в Гонконге: общее движение от этоса «исправления» к более критическому взгляду на поведение китайских коммунистов. Через три или четыре года после освобождения большинство их выражали по отношению к коммунизму гораздо более резкие

чувства, чем те, что они испытывали до заключения в тюрьму. В поисках ответов на крупные мировые идеологические вопросы они надеялись не на коммунизм, а на те силы на Западе, с которыми были знакомы ранее, и на собственный внутренний синтез. Этот осознанный отказ признать свое «исправление» ни в коем случае не представлял собой полной психологической картины; но сознательные оценки, в конце концов, никак не отнесешь к числу незначительных.

Все, что было достигнуто с помощью «исправления мышления», у большинства граждан Запада лежало в сфере сохранившегося неосознанного влияния. Это влияние является самым существенным для понимания (объяснения) того, что произошло на самом деле, хотя его легко недооценить. Несмотря на годы, прошедшие со времени заключения, эти люди все еще пытались преодолеть мощные эмоции и идеи, внедренные китайскими коммунистами. Большинство преуспело в их нейтрализации; но имплантат был достаточно неотразим, чтобы не поддаваться легкому удалению. Ибо коль скоро человек прошел через тюремное «исправление мышления», он уже никогда полностью не мог освободиться от предложенной этим процессом как картины мира, так и картины собственного «я».

Внутренняя напряженность между «исправленными» и «неисправленными» элементами личности сама по себе может быть сковывающей (imprisoning); или же вести к расширяющимся горизонтам. Большинство людей ощущали и то, и другое, но соотношение между этими двумя тенденциями весьма отличается. Отец Лука и отец Вечтен, например, пострадали и продолжали страдать от навязчивого взвешивания влияний «исправления мышления»; однако оба расширили личные перспективы и углубили чувство идентичности в результате тюремного опыта. Отец Саймон и епископ Баркер, с другой стороны, похоже, сузили фокусировку, постоянно защищая себя от слишком заметного предоставления внешнему воздействию, чтобы не разрушить свою неколебимую преданность. Это вообще верно для тех, кто, подобно отцу Саймону и епископу Баркеру, будучи либо видимым новообращенным, либо видимым сопротивляющимся, вынужден был жить на этом ограниченном уровне, чтобы удержаться на своих крайних позициях; в то время как явно (238:) дезориентированные извлекали из своего замешательства и боль, и творческую выгоду. Те, кто, подобно мисс Дарроу, постепенно отказались от крайней позиции, были открыты для тех же ошибок и возможностей, поскольку они отказались и от ограничения, и от предлагаемой им утешительной уверенности. Возможна еще одна позиция: можно, подобно мистеру Каллманну, стать настолько «широким» в своих перспективах, что внутреннее содержание идентичности и убеждений едва ли сумеют оформиться.

И это выводит на сцену присутствующий у всех граждан Запада неидеологический остаток, чье влияние также было разнородным. Через четыре года после этих переживаний мои субъекты исследования все еще сохраняли следы и страха, и облегчения. Боязнь была связана с базальным страхом, упомянутым ранее, страхом перед полным уничтожением; эту неосознанную память не так легко утратить. Кто-то может сравнить это с ощущениями, вызываемыми чувством полной контролируемости и опасной угрозы со стороны могущественного родителя; но каковы бы ни были ассоциации, всех приводит в ужас вероятность риска возвращения данного опыта через подчинение вновь тотальному контролю. Наряду с этим ужасом, однако, некоторые лелеют глубоко подавляемое желание именно такого повторения как средства искупления мучительного чувства вины. Мне нет необходимости снова подчеркивать важность этой вины, но следует упомянуть, что она соединяется с остаточным страхом, образуя наиболее разрушительное наследство «исправления мышления».

Тем не менее, «исправление мышления» может также давать истинно терапевтический эффект. Западные субъекты исследования сообщали, что ощутили на себе некое благотворное воздействие и эмоционально укрепились, что стали более чуткими к собственным внутренним чувствам и к чувствам других людей, более гибкими и уверенными в человеческих отношениях. Эти выгодные результаты имели место у субъектов со всеми тремя видами реакций, хотя трудно сказать, что же именно их вызвало. Лучшее объяснение, возможно, заключается в том, что эти люди испытали свои эмоциональные границы. Они пережили крайнюю

физическую и духовную боль, и все же выжили; они были вынуждены дойти до самого низкого предела в навязанном им отрицательном самоанализе, и все же выбрались с некоей долей самоуважения. Каждый, таким образом, зашел дальше, чем когда-либо прежде, в понимании своего человеческого потенциала. Их ощущение благотворного воздействия, являющееся результатом «исправления мышления», аналогично чувству здоровья, которое отмечалось у людей, испытавших тяжелый стресс почти любого вида, включая стресс из-за длительной сенсорной депривации[16]. Когда стресс оказывается кратким, ощущение здоровья может ограничиться эйфорией возрождения. Но после (239:) опыта полной дезинтеграции из-за тюремного «исправления мышления» облегчение, возникшее в результате того, что человек вновь оказывается собранным воедино, является более существенным и устойчивым. В самом этом опыте и в процессе исцеления и обновления, следующем за ним, эти мужчины и женщинами получают доступ к таким частям самих себя, о существовании которых никогда не знали. (241:)

Часть третья. «Исправление мышления» китайской интеллигенции

Мы должны быть инженерами человеческих душ.

В. И. Ленин

Совершенствование (облагораживание) человека зависит от исправления склада ума.

Конфуций (243:)

Глава 13. Столкновение

Возвращаясь от заключенных западных граждан к «свободным» китайским интеллектуалам, мы попадаем прямо в идеологическое «яблочко» «исправления мышления». Вместо того, чтобы стать орудием борьбы с предполагаемыми преступниками и «империалистами», эта реформа превратилась в инструмент манипулирования энтузиазмом наиболее просвещенных представителей китайской общественности. Китайские интеллектуалы испытывают на себе «исправление мышления» в национальных образовательных учреждениях, а тон этой реформе задают их соотечественники, не очень отличающиеся от них самих. Их призывают рассматривать ее как акт патриотизма, элемент личностного и национального обновления.

«Исправление мышления» этой социальной группы не так уж сильно отличается от тюремной программы, применявшейся к представителям западного общества. На самом деле, сопоставив в своем исследовании западных граждан с китайцами, я был поражен сходством эмоциональных реакций у людей из столь разных групп. Но различия между ними тоже показались мне впечатляющими — различия по условиям «исправления мышления» и особенностям давления, которое на них оказывали, по жизненному опыту и чертам характера, а, кроме того, они совершенно по-разному относились к китайскому коммунизму — причем, эти различия были настолько велики, что временами мне казалось, будто я провожу два совершенно самостоятельных исследования.

Изучение этих различий неминуемо приводит нас к китайским проблемам, к необходимости проанализировать влияние как со стороны традиционной китайской культуры, так и со стороны современной китайской культурной революции, попирающей многовековые традиции. Только влиянием этих факторов можно объяснить уникальный подход китайцев к претворению в жизнь импортированных коммунистических принципов. В фокусе моего внимания будут находиться эмоции людей и присущее им ощущение внутренней идентичности, а не внешние проявления, так как я ставлю перед собой цель объяснить их переживания в свете их личной истории, а также истории и культуры их родной страны. Этот подход диктует необходимость исследовать истоки «исправления мышления» — как современную историю, так и эксплуатацию психологических факторов, заимствованных в Советской России и в тра-

диционных китайских моделях. После этого я подытожу общие принципы, установленные в ходе моего исследования с участием представителей обеих групп — принципы, применимые для любой культуры, значимость которых выходит далеко за рамки «исправления мышления» как такового.

Кто же такие «китайские интеллектуалы»? Этот термин имеет широкое толкование и зачастую применяется ко всем жителям Китая, получившим среднее образование, хотя сами коммунисты ввели разделение на «высших интеллектуалов» и «обычных интеллектуалов». Сюда, разумеется, включаются ученые-гуманитарии, учителя, художники, ученые-естественники, студенты университетов, врачи и другие квалифицированные специалисты — все, кто составляет очень немногочисленный, но весьма влиятельный сегмент китайского общества. Как группа, они являются духовными, если не прямыми последователями конфуцианцев-эрудитов, знаменитого класса ученых-чиновников, представители которого некогда слыли законодателями культурных стандартов и устанавливали политическую структуру при тех императорских династиях, во времена которых они жили. Трудно найти страну, где образование было бы настолько в чести, как в традиционном Китае, и нигде знания не играли такой решающей роли для личной карьеры. Вплоть до начала XX-го века основной путь к обретению престижа и благосостояния лежал через государственный экзамен по конфуцианским классическим произведениям.

Но в течение последних пятидесяти лет подверженные влиянию западной культуры интеллектуалы возглавили революционное движение по освобождению от загнивающей традиционной социальной структуры. За это время их идентичность претерпела существенные изменения, а революционные порывы дались им ценой немалых эмоциональных и материальных издержек. Но, даже оказавшись в осаде, они всегда были окружены аурой, присущей образованной элите и строго держали дистанцию, отстраняясь от массы необразованного населения.

Как это делали все правители во все времена (и коммунистические партии по всему миру) китайские коммунисты прекрасно осознавали необходимость привлечь на свою сторону этот драгоценный интеллектуальный капитал и найти ему эффективное применение. В действительности, провозглашенная ими программа «исправления мышления» значительно превосходила самые смелые замыслы их предшественников — идеологов коммунистического движения в России. Они призывали перейти «на другую сторону баррикад», поменяв свои политические воззрения, каждого китайского интеллектуала, что, разумеется, делало программу невероятно претенциозной. Однако, сразу после того, как китайские коммунисты взяли власть в свои руки, обстоятельства сложились в их пользу.

Коммунисты торжествовали, празднуя свой триумф. Их уверенность в собственных силах, а также железная дисциплина, царившая в их рядах, не могли не произвести должного впечатления на население, истерзанное десятилетиями гражданской войны, вторжениями иностранных агрессоров и коррупцией в политических кругах. К тому времени к коммунистическому движению примкнуло значительное число интеллектуалов, многие из которых присоединились к нему еще в студенческие годы. К 1949 году интеллектуалы, как группа, — включая тех, кто не придерживался каких-либо определенных идеологических взглядов, — скорее желали победы коммунистов, чем противились ей. Именно такое впечатление сложилось у многих наблюдателей и исследователей, кроме того, я слышал об этом от членов китайской группы, принимавших участие в моем исследовании, и от моих друзей, живущих в Гонконге. Большинство интеллектуалов и студентов относились к режиму националистов с чувством острой враждебности. Их возмущало, что издержки жизни в полицейском государстве не компенсируются результативностью действий властей. Если корректно будет говорить о классовом отчаянии — отчаянии, наступившем в результате крушения иллюзий, эмоционального смятения, нескончаемой череды фрустраций и экономического кризиса, сопровождающегося стремительным ростом инфляции — то именно в таком состоянии пребывали интеллектуалы в течение нескольких лет до прихода к власти коммунистов. В таких условиях

многие из них проявили значительную восприимчивость не только к изменениям, но и к методам проведения этих изменений, которые при другой политико-экономической обстановке явно посчитали бы неприемлемыми[1].

Некоторые из китайских интеллектуалов (хотя отнюдь не все) получили возможность постепенно ознакомиться с мерами, посредством которых осуществлялось коммунистическое «исправление», благодаря созданию групп «политических исследований» и «взаимопомощи». В этих группах, где они жили, работали или занимались исследовательскими изысканиями, царил догматичный уклад, хотя и не слишком строгий, по сравнению с тем, что ждало китайцев в будущем. Однако, к концу 1951 года уже все интеллектуалы попали в жернова годичной «Кампании по Исправлению Мышления», нацеленной именно на них — это были первые китайские общенациональные массовые проявления самокритики. Мой гонконгский корреспондент, сам по происхождению китаец, охарактеризовал эту кампанию как «одно из самых захватывающих событий в человеческой истории»[2]. Близилась еще одна, столь же захватывающая кампания; но прецедент уже был создан, и последствия такого рода манипуляций сверху донизу — типичные для всех общенациональных кампаний — заслуживают отдельного описания[3].

Сначала был публикован манифест за подписью самого Мао Цзэдуна: «Идеологическое исправление, в первую очередь, идеологическое исправление интеллектуалов, является одним из самых важных условий широкомасштабной демократической реформы и индустриализации страны». Затем центральное министерство образования собрало три тысячи ведущих преподавателей университетов и руководителей академических учреждений, расположенных в области Пекина и Тяньцзиня, с тем, чтобы запустить «кампанию обучения», целью которой было бы «исправление идеологии преподавателей и высшего образования». Премьер-министр Чжоу Эньлай обратился к ним с речью и в течение пяти часов красноречиво живописал процесс превращения университета в поистине «прогрессивное» учреждение и подчеркивал такие аспекты личностного исправления как «точка зрения», «позиция», «кому мы служим», «проблемы мышления», «проблемы знаний», «проблемы демократии» и «критика и самокритика». (Один из присутствовавших при этом сотрудник системы образования рассказывал, что в качестве примера самокритики Чжоу упомянул о своих собственных «социальных связях»). Затем под чутким контролем коммунистов были созданы группы обучения. В это же время развернулась массированная кампания в газетах, журналах и на радиостанциях; благодаря такой организационной работе движение получило распространение за пределами столицы и охватило все университеты и интеллектуальные сообщества Китая.

Сосредоточенная в университетах (но направленная на всех интеллектуалов, независимо от их принадлежности), кампания охватила всех, от пожилого ректора колледжа до новоиспеченных студентов-первокурсников, и «десятки тысяч поставленных на колени интеллектуалов… безжалостно обвиняли себя на десятках тысяч собраний и в десятках миллионов слов, начертанных ими на бумаге»[4]. Урожаем объявленной кампании стало повальное самобичевание самых образованных граждан Китая. Их публичное покаяние на несколько месяцев оказалось предметом сенсационных статей, опубликованных в национальной прессе, а при повторных поводах это происходило и в последующем. Сочетавшие в себе короткую личную историю, философские упражнения в софистике и шаблонный жаргон, публичные покаяния всегда проходили по одной и той же схеме: сначала осуждение собственного порочного прошлого — своей вопиющей безнравственности и ошибочности взглядов; затем — описание пути коренного изменения всей своей жизни под мудрым руководством коммунистов, а дальше следовала смиренная констатация остальных прегрешений и обещание упорно работать над собой, чтобы преодолеть их с помощью более прогрессивных коллег и членов партии.

Выдающиеся ученые отрекались от своих достижений, принесших им международное признание, и заявляли о желании начать все с нуля — и жизнь, и работу. Самым выдающимся гвоздем программы (также представленным в конкретных историях в данной книге) были акты публичного унижения преподавателя в присутствии собственных студентов: преподава-

тель юриспруденции, например, каялся в своих грехах на глазах у многочисленных студентов, обращаясь к ним не иначе как к «братьям-студентам», затем поблагодарил их за мудрые советы и обещал следовать им «в мельчайших деталях, поскольку это поможет ему стать совершеннее», и закончил клятвенным заверением «стать вашим учеником и учиться у вас». (Чтобы составить наиболее полное представление об таких покаяния, их необходимо читать; в Приложении, на странице 473 мы приводим полный текст «покаяния», произнесенного преподавателем философии, обладателем диплома Гарвардского университета, в стенах ведущего пекинского университета). Хотя содержание этих документов представляется несколько ритуализированным и неубедительным, участники моего исследования, входившие в западную группу, пояснили, что такие эпизоды самовыражения отнюдь не лишены эмоциональной вовлеченности и отражают воздействия колоссальной силы. Студенты одерживали победу в «исправительном» энтузиазме над своими профессорами.

Однако, с приходом к власти коммунистов, в течение двух лет до официального начала кампании многие интеллектуалы уже подвергались «исправлению мышления» в специализированных центрах, получивших название «революционных университетов» или «революционных колледжей». Каждое из таких учреждений, где проходила реализация этих программ, являло собой скрытый от посторонних взглядов мир, в котором «исправление мышления» осуществлялось без помех, в специально созданных для этого условиях. Революционные университеты были детищем Партийных школ, в которых (см. Главу 20) программа «исправления мышления» китайских интеллектуалов была развернута несколькими годами раньше; в сущности, эти школы послужили прототипами, по образу и подобию которых впоследствии организовывались значительно более напыщенные публичные мероприятия.

Возникшие практически во всех областях Китая, где победоносной поступью прошла армия коммунистов, революционные университеты проявили наибольшую активность в течение первых нескольких лет коммунистического режима; к 1952 году многие из них были перепрофилированы в более традиционные центры по подготовке кадров. Среди прочих целей, к реализации которых они стремились, особое место занимала задача экстренной подготовки квалифицированных специалистов; как правило, продолжительность обучения составляла всего шесть месяцев, в крайнем случае, — не более восьми или двенадцати, а контингент студентов едва ли можно было назвать элитарным. В число учащихся входили представители таких групп как бывшие чиновники националистического режима, преподаватели обычных университетов из той или иной провинции; студенты, «вернувшиеся» из западных стран, причем некоторые из них только что приехали на родину, а другие побывали в Европе или в Америке тридцать-сорок лет назад; а также случайно выбранные группы молодых университетских инструкторов, недавних выпускников университетов, и даже старшекурсников. Кроме того, там проходили обучение члены коммунистической партии и сочувствующие граждане, в работе или мыслях которых прослеживались серьезные «ошибки», а также те, кто просто провели в областях, где правил Гоминдан, достаточно времени, чтобы быть заподозренными в националистических настроениях.

Многие оказывались в революционных университетах под действием тщательно завуалированного насилия — чрезвычайно настойчивого «совета» поступить туда. Но были и те, кто по собственной инициативе активно добивались приема в такие заведения, так как мечтали снискать благоволение нового режима, или, по крайней мере, выяснить, чего от них ждут; более того, они верили, что обладание дипломом одного из этих учебных центров будет большим подспорьем в новом Китае. И, как показывает анализ первой же истории китайского студента революционного университета, некоторые шли туда за решением личностных проблем, возникших у них во взаимоотношениях с коммунистическим режимом.

Вскоре я понял, что программы, проводившиеся как в обычных, так и в революционных университетах, представляли величайший интерес не только для китайских интеллектуалов, но и для моего психологического исследования. Двенадцать из пятнадцати участников моего исследования так или иначе прошли подготовку по одной из таких программ, поэтому четыре истории, которые мне предстоит рассказать, я равномерно распределю между ними. Наибо-

лее пристальное внимание я уделяю революционным колледжам, так как, по моему мнению, именно они служили ядром китайского движения по «исправлению мышления». Но прежде, чем мы попытаемся проникнуть в это ядро, я должен сказать еще несколько слов о китайских участниках моего исследования, и о характере моей работы с ними.

Испытуемые из этой группы не могли продемонстрировать столь широкого диапазона реакций по отношению к «исправлению мышления», как представители западной культуры, с которыми мне довелось разговаривать, поскольку, в сущности, все они были неудачами «исправления мышления». Они принадлежали к очень немногочисленной группе китайских интеллектуалов, которые приняли решение покинуть материк и остаться в Гонконге в статусе беженцев от коммунистического режима. Вот почему мы не можем расценивать их как типичных китайских интеллектуалов. Но нельзя сказать, что их реакции совершенно отличны от настроений подавляющего большинства интеллектуалов, которые остались в Китае: даже будучи неудачами «исправления мышления, они проявляли некоторые позитивные отклики, что способно помочь нам разгадать тайну успехов программы. А их негативные реакции, хотя и более интенсивные, чем у большинства интеллектуалов, помогают нам лучше разглядеть камни преткновения на пути «исправления мышления» этой социальной группы. Более того, природа процесса «исправления» — акцент на тесный контакт и психологическое разоблачение — позволила моим участникам поделиться своими наблюдениями о реакциях тех, кто воспринимал происходящее иначе, чем они сами.

Разумеется, психологическое и финансовое бремя статуса беженцев не могло не затронуть наших китайских участников. Время от времени кто-нибудь из них предпринимал попытку использовать интервью, которое я с ним проводил, как трибуну, с которой можно выступить, но не против коммунистов или националистов, а против конкурирующей организации беженцев. Положение большинства из них следовало бы назвать шатким, и свое участие в исследовании они, как правило, рассматривали в качестве средства рано или поздно снискать лучшей доли. Причиной такого отношения служили распространенные среди китайцев представления о взаимности; как отмечал Л. С. Янг, когда китаец совершает какой-либо поступок, он всегда ожидает ответа: «Услуги, оказанные другим, часто расцениваются как «социальные инвестиции», за которые инвестор ожидает получить щедрые дивиденды»[5]. Один из моих китайских участников доходчиво давал мне понять, что рассчитывает не на психологическое, а на материальное участие с моей стороны; к числу ожидаемых (или, по крайней мере, предполагаемых) «щедрых дивидендов» относился шанс, что я рекомендую данную организацию беженцев американскому фонду, о помощи которого они мечтали; что я помогу кому-то из них получить работу в представительстве западной компании в Гонконге или окажу поддержку при эмиграции в Соединенные Штаты.

Я посчитал материальную компенсацию наиболее уместной формой благодарности не только потому, что эти люди нуждались в деньгах, но и поскольку она могла бы послужить достойным откликом на их ожидания, выполнить большинство из которых было невозможно (или даже нежелательно). Но вместе с тем, я понимал, что платить за участие в интервью было бы неправильно, так как это может спровоцировать испытуемого к утаиванию информации с тем, чтобы не терять «золотую жилу», а также потому, что такой подход может породить у них нежелательное убеждение, будто я плачу за информацию. Совершенно случайно я пришел к компромиссному решению, которое оказалось настолько действенным, что я пользовался им на протяжении всего исследования. Каждому участнику я предлагал в письменном виде изложить информацию, имеющую отношение к моему исследованию, чаще всего это было подробнейшее изложение идей, сформировавшихся еще в период «исправления мышления»; за это я платил им в соответствии с принятыми в Гонконге стандартами оплаты публикуемых статей приблизительно такого размера. Если мои отношения с испытуемым получали продолжение, по прошествии еще нескольких интервью я повторял ту же самую процедуру и просил его указать дополнительную автобиографическую информацию, которая в данном случае имела большое значение. Эта организация исследовательского процесса приносила плоды обеим сторонам и позволяла каждому из нас сохранить свое лицо.

Переводчики, которые работали со мной, тоже были из числа беженцев-интеллектуалов, и это создавало немало проблем. Нередко испытуемые чувствовали скованность и менее охотно говорили о себе, в частности, о своих политических убеждениях собратьям по несчастью, чем мне самому. Я был для них относительно безвредным американцем; но кто знает, к каким организациям, быть может, принадлежат мои переводчики? Время от времени кто-нибудь из испытуемых требовал, чтобы в качестве переводчика выступал его друг, но на это я шел только в тех случаях, когда сам знал предлагаемого мне человека, и считал его подходящей кандидатурой на эту роль. Но даже тогда на определенных «участках работ» я старался заменить его одним из моих постоянных переводчиков. Некоторые участники исследования уже через несколько часов начинали заискивать перед переводчиками, надеясь, что, снискав их расположение, они будут пользоваться моей благосклонностью. Принимая во внимание все эти причины, я считал принципиально важным, чтобы все переводчики твердо идентифицировали себя со мной и с моим исследованием. Двое переводчиков, с которыми я работал на постоянной основе, были моими друзьями, и их роль не ограничивалась выполнением моих требований.

Эти соображения имели огромное значение, поскольку в задачу переводчиков входило не просто переводить во время интервью с китайского на английский и наоборот: будучи европеизированными китайцами, им предстояло перекинуть мост между относительно неевропиезированными китайскими испытуемыми и (тоже относительно) не подвергшимся влиянию китайской культуры западным интервьюером. Дэвид Рисман (David Riesman) назвал это «интервью в тандеме»: переводчик в обоих направлениях выполняет функции проводника, обеспечивая возможность мне и испытуемому — разделяемых отсутствием общего языка и огромной культурной пропастью — общаться друг с другом. Необходимость компромисса была очевидной: испытуемый должен был приспособиться к моему западному подходу, а я оказался вынужден в известной степени подчиниться китайскому менталитету. С моей стороны, это означало, что каждое интервью сопровождалось чаепитием, и мне пришлось неосознанно выработать в себе несвойственные мне ранее сдержанность и хладнокровие, и вполне сознательно сформировать привычку не напрямую (окольными путями) затрагивать в разговоре более тонкие, личные вопросы.

Я уже упоминал, с какими трудностями мне пришлось столкнуться в связи с принадлежностью моих испытуемых к китайской культуре и с их статусом беженцев (по-видимому, второе обстоятельство создавало значительно больше проблем, чем первое); но стоило троим из нас преодолеть эти барьеры, как в команде тут же воцарился дух энтузиазма. Мы направили все свои силы на то, чтобы высветить мельчайшие нюансы эмоций наших участников, а потом передали их мне для окончательной обработки; в результате, нас охватил восторг, связанный с тем, что нам удалось проникнуть в самую суть «исправления мышления». Чаще всего интервью затягивались, превращаясь в суровую, изматывающую процедуру, и на каждое из них уходило, по крайней мере, вдвое больше времени, чем на обычное интервью, в котором затрагивались бы те же самые вопросы, но в этом была особая прелесть. Спустя многие месяцы работы у нас сформировались чрезвычайно важные терапевтические отношения с китайскими участниками, причем не только с англоговорящими, но и с теми, с кем мы общались через переводчика. Как правило, этот процесс не приводил к катарсису, как бывало в работе с представителями западных культур (хотя, с одной говорившей по-английски девушкой случилось именно так); скорее, можно говорить о постепенном сдвиге, который намечался, когда своими наводящими вопросами я побуждал испытуемых заговаривать о переживаниях, волновавших их раньше и волнующих теперь.

В целом, участники из китайской группы моего исследования были молоды, и, в большинстве своем, принадлежали к студенчеству. Я не старался специально собрать молодежную группу, такой возрастной состав моей выборки был обусловлен целым рядом причин. Мне удалось выйти на них через издательские организации беженцев, к которым они принадлежали; кроме того, молодым людям было проще уехать из коммунистического Китая после развернувшегося там движения по «исправлению мышления», независимо от наличия или

отсутствия у них на то официального разрешения: у большинства из них не было семей, пред которой они несли бы ответственность, они легче прибегали к анонимности и легче находили себе оправдания (скажем, навещая родителей в Гонконге во время студенческих каникул), что облегчало для них задачу пересечения границы. Такой неожиданный перекос выборки с тенденцией к молодежному составу обернулся огромными преимуществами. Это помогло мне лучше понять ту феноменальную роль, которую сыграла молодежь в революционном Китае XX века, и пролить свет на психологические проблемы, касающиеся идентичности и ее изменений. И все же, состав группы был достаточно разнообразным; в нее входили студенты колледжей, некоторым из которых еще не было двадцати, а другим — двадцать с небольшим, тридцатилетние закаленные революционеры и опытные государственные чиновники средних лет. Участники моего исследования были уроженцами разных областей Китая, и происходили из семей, принадлежавших к городским торговцам, деревенскому мелкопоместному дворянству, а некоторые из них были потомственными крестьянами.

Китайскую группу испытуемых можно охарактеризовать следующим образом: общее число — пятнадцать человек; учреждения, в которых они проходили «исправление мышления»: семеро в обычных университетах, пятеро в революционных колледжах, двое в военных учреждениях, и один — в бизнес-группе; род занятий на момент «исправления мышления»: семеро — студенты, двое — отчисленные студенты, двое — правительственные чиновники (оба имели опыт преподавания в университете), один — инструктор в университете, двое — военнослужащие, один — бизнесмен (в Гонконге, тринадцать человек составили неточно определенную группу студентов-преподавателей-писателей, а оставшиеся двое занимались бизнесом); географическое распределение: семеро были из области Хэнань-Хубэй-Аньхой (Южный Центральный Китай), четверо — выходцами из Кантона (Южный Китай); пол — двенадцать мужчин и трое женщин; возраст — от девятнадцати до сорока пяти, возраст большинства попадал в диапазон от двадцати до тридцати пяти лет.

В целом, по сравнению с западными участниками исследования, члены китайской группы были более далеки по времени от опыта «исправления мышления», на момент интервью для большинства этот срок составил от одного до четырех лет назад. Такая временная погрешность повышала вероятность ретроспективного искажения, которую я всегда имел в виду. Чтобы свести риск искажений к минимуму, во время интервью я призывал каждого из испытуемых не просто отстраненно повествовать о том, какие эмоции он испытывал во время реформы, а попытаться снова окунуться в них, пережить их еще раз. В конце концов, мне в значительной степени удалось от них этого добиться, поскольку в «исправлении мышления» было что-то, благодаря чему его участники сохраняли необычайно эмоционально насыщенные, яркие воспоминания о произошедшем. Только в результате немалых усилий — заключавшихся в постановке целенаправленных вопросов и уточняющих замечаний, а также тщательной проверке надежности воспоминаний участников — мне удалось восстановить историю жизни каждого из моих испытуемых.

Поскольку я сам участвовал в процессе воспроизведения интересовавших меня событий, все это время меня не покидало ощущение, что я слушаю рассказы Гулливера о путешествиях в какой-то неведомой стране. Этой неведомой страной был не столько Китай, сколько процесс «исправления мышления» — и особенно, заколдованное королевство революционного университета. (253:)

Глава 14. Революционный университет: господин Ху

Вскоре по приезде в Гонконг я был представлен мистеру Ху Вей-Хану, уроженцу провинции Хубэй, что в Центральном Китае, закончившему Университет Северного Китая, большой революционный университет[1], расположенный неподалеку от Пекина. Мы познакомились через посредников: один мой знакомый китаец работал вместе с ним в пресс-службе «третьей силы» (критикующей как националистов, так и коммунистов). Мистер Ху был высоким, худощавым мужчиной лет тридцати, в его поведении сквозила величавость, если не сказать суровость. Учтивый и строгий, как и подобало представителям высшего китайского сословия,

Ху говорил спокойным, размеренным тоном, в его голосе всегда угадывалась недюжинная сила. Вскоре я заметил, что он редко улыбается, на его лице как будто застыло серьезное, порой даже угрюмое выражение. Вместе с тем, на протяжении наших с ним бесед Ху неизменно сохранял поразительную стойкость и энтузиазм.

Несмотря на то, что из коммунистического Китая он уехал четыре года назад, но все равно с большой осторожностью относился к процедуре интервью. Поначалу Ху высказал пожелание встречаться у него в офисе, хотя спустя некоторое время стал частенько захаживать ко мне домой. Он настаивал, чтобы в качестве переводчика выступал общий знакомый, который нас познакомил (хотя, через несколько месяцев, поссорившись с тем своим другом, не имел ничего против воспользоваться услугами одного из моих переводчиков). Первым делом Ху поинтересовался, «только ли психиатром я являюсь». Но по прошествии шестнадцати месяцев регулярных интервью (двадцать пять встреч, общая продолжительность которых составила около восьмидесяти часов), в его поведении появилась открытость и непринужденность. На самом деле, всего нескольких сессий, состоявшихся в первые недели работы, нам оказалось достаточно, чтобы хорошо узнать друг друга.

К моменту, когда Ху включился в процесс «исправления мышления», он уже не был чужаком в коммунистическом движении. Симпатией к коммунистам он проникся еще во времена обучения в средней школе, и, будучи лидером студентов Университета Нанкина, на протяжении нескольких лет тесно сотрудничал с коммунистическим подпольем. Однако, сразу после переворота у него возникли разногласия с коммунистическими властями, которые, в конце концов, привели к тому, что Ху оказался в Университете Северного Китая. Получив назначение в специальный комитет, организованный в Университете Нанкина, он высказывался в пользу продолжения работы университета, тогда как представители коммунистов, напротив, настаивали на временном закрытии. Ху не только не одержал победу в этих дебатах, более того — оппоненты «обманом заставили его принять их точку зрения». Чрезвычайно огорченный этим обстоятельством («Мои взгляды… были хорошо известны… Теперь я считал себя неудачником. Я не мог открыто смотреть в глаза своим товарищам-студентам»), он решил уехать из Нанкина. Теша себя мыслью о том, что, возможно, на севере дела пойдут лучше, Ху переехал в Пекин и пытался занять, при содействии хорошо устроившихся друзей, какой-нибудь пост в коммунистическом движении. Не снискав успеха, он посетовал на это одному из товарищей, который, в ответ, посоветовал следующее:

(*Цитата*)

Ты до сих пор размышляешь как буржуа. Ты должен измениться, ведь впереди великие перемены. Ты должен отправиться в Университет Северного Китая, где происходит «исправление мышления», и они помогут тебе осуществить эту перемену.

(*Конец цитаты*)

Все еще желая найти место в структуре нового режима, Ху принял идею о необходимости изменить свое мышление. Слова друга он воспринял всерьез, и, узнав, что занятия в новом классе вот-вот начнутся, отправился в этот революционный университет, находившийся неподалеку. Рекомендательное письмо, которое он получил от высокопоставленного функционера коммунистической партии, послужило для него «входным билетом».

Великое единение: групповая идентификация

Ху очутился в строгой, но дружественной атмосфере: открытое пространство с низкими деревянными постройками, служившими и общежитиями, и классами для проведения занятий; «старики» (студенты, приехавшие в университет за неделю или две до него) и кадровые коммунисты поздравляли вновь прибывших теплыми словами, помогали им сориентироваться в новой обстановке, проводя ознакомительные экскурсии по университетскому городку, и с энтузиазмом заводили и поддерживали разговоры о революционном университете, комму-

нистическом движении и надеждах на будущее. Ху зачислили в немногочисленную группу, состоявшую из девяти таких же молодых интеллектуалов, как и он сам. За лучшее знание марксизма члены группы выбрали его своим лидером, и, таким образом он сразу же попал в университетскую иерархию.

Ху обнаружил, что революционный университет представляет собой гигантское учреждение, организованное в строгом соответствии с коммунистическими принципами «демократического централизма». Университет состоял из четырех больших отделений, на каждом из которых учились более тысячи студентов. Отделение, на котором оказался Ху, представляло из себя пеструю смесь молодых интеллектуалов и было самым крупным; по его оценкам, на нем учились около трех тысяч молодых мужчин и женщин. В состав учащихся трех других отделений входили «труженики культурной нивы» (писатели и художники), преподаватели более старшего возраста и бывшие правительственные чиновники (приглашения принять участие в обучении поступали ко многим видным деятелям), а также те, кто готовились стать учителями. Формальным главой этого учреждения, который выступил с официальной приветственной речью и председательствовал на других церемониальных мероприятиях, был почтенный педагог, прежде связанный с Гоминданом; что же касается реальной власти, то она была в руках руководителей четырех отделений, которые являлись членами партии, и глав структурных подразделений и классов, работавших под их началом. Глава каждого класса нес персональную ответственность за «исправление мышления» ста студентов (десяти малых групп), для этого в его распоряжении были трое специальных помощников.

Эти трое помощников, выполнявшие функцию связующего звена между факультетом и студентами, назывались *функционерами* (*cadres*). (Такой термин коммунисты применяли к «людям организации» — чиновникам мелкого уровня, обычно — но не обязательно — членам партии, чья жизнь была неразрывно связана с партийной деятельностью, и которые всегда и везде проводили точку зрения партии). Эта троица изо дня в день выполняла повседневную работу по «исправлению». Они были хорошо знакомы с этой процедурой, не только потому, что им приходилось проводить через нее предыдущие выпуски, но и из-за того, что во время подготовки функционеры сами испытали ее «на собственной шкуре»[2]. Каждый из них выполнял ту или иную закрепленную за ним функцию: «исполнительный функционер» занимался процессом обучения, записями и отчетами; «организующий функционер» принимал самое деятельное участие во всех групповых мероприятиях и отслеживал настроения отдельных студентов; в сферу компетенции «совещательного функционера» (единственного из трех, в роли которого могла выступать женщина) входили личные проблемы и личная жизнь и успеваемость студентов, а также функция «советника» по вопросам идеологии. Ху отмечал, что трое функционеров, прикрепленных к его группе, работали как единое целое; каждый из них действовал сам по себе, но в вопросах политики они всегда выступали заодно, и даже вместе организовали ряд публичных выступлений.

В первые дни пребывания в университете функционеры были мало заметны: студенты были предоставлены самим себе в обстановке полной свободы, им было предложено «просто познакомиться друг с другом». На Ху, равно как на большинство других, такая атмосфера действовала возбуждающе. Ощущавшееся поначалу напряжение быстро отступило, и студенты начали делиться друг с другом подробностями биографии, рассказывать о разочарованиях, которые им пришлось пережить, убеждениях и надеждах на будущее. Позабыв о недавнем конфликте с коммунистами, Ху преисполнился энтузиазма и *esprit de corps* (*СНОСКА* Корпоративный дух (фр.) — прим. переводчика. * КОНЕЦ СНОСКИ*):

(*Цитата*)

Казалось, революционный университет собрал молодежь со всех уголков страны с великой общей целью. Мы вместе ели, спали и общались между собой, каждый из нас страстно желал обрести новых друзей. Поначалу никто из десяти человек, оказавшихся в одной группе, не был знаком с другими, но уже очень скоро между нами установились прочные связи… Я питал очень теплые чувства к своей группе и к университету в целом. На фоне царившей там

атмосферы свободы я ощущал доброжелательное отношение к себе. Я был счастлив и считал, что я на пути к новой жизни.

(*Конец цитаты*)

И лишь один инцидент, произошедший спустя десять дней после приезда Ху, добавил ложку дегтя в прежде безупречную бочку меда — инцидент, многое рассказавший о самом Ху и положивший начало тем отношениям с руководством учреждения, которые сохранялись на протяжении всех шести месяцев в революционном университете. Однажды во время послеобеденной прогулки он забрел на неофициальное собрание, в котором участвовали около сотни студентов и трое функционеров. Ху слушал, как один из функционеров объяснял, что марксизм — «это бессмертная истина об обществе», но когда началось обсуждение, то встал и очень вежливо выразил несогласие с выдвинутым тезисом, заявив, что марксизм — не более, чем «руководящий принцип определенного периода», на смену которому, возможно, придет новая доктрина, когда завершится переход от капитализма к социализму. Это происшествие Ху описывает в самых красочных выражениях (может быть, даже ретроспективно несколько приукрашивая случившееся):

(*Цитата*)

Это было поздно вечером, электрического освещения не было. У нас была только керосиновая лампа, спустились сумерки. Когда обсуждение достигло своей кульминации… многие студенты со мной согласились… и я был в более выигрышном положении по сравнению с функционерами… Кто-то захлопал, к нему присоединилась вся группа. Нечасто идея, противоречившая точке зрения функционеров, вызывала такую реакцию.

(*Конец цитаты*)

Ху почувствовал, что этот эпизод помог ему завоевать уважение среди студентов, но такой откровенный поступок заставил власти причислить его к категории «индивидуалистов» и установить за ним пристальное наблюдение. Вскоре после этого тот же функционер, с которым они скрестили мечи тем вечером, обрушился на Ху с критикой, да такой, которая явно выходила за рамки его обязанностей по «исправлению мышления». Ху объяснил это тем, что функционер оказался в невыгодном положении в присутствии студентов, и так прокомментировал свою идею: «Он собирался прослыть самым выдающимся человеком среди нас; открыто противопоставив себя ему и снискав общественную поддержку во время той дискуссии… я опозорил его в китайском смысле».

По прошествии двух недель жизни в обстановке неформального общения всех студентов из группы Ху вызвали на собрание по «мобилизации мышления», на котором им была изложена философская концепция программы. «Исправление мышления» каждого отдельного человека должно было стать частью реформы китайского общества в целом. Точно также, как должны были быть искоренены социальные несправедливости, каждый обязан был избавиться от персонального зла в самом себе, если он хочет занять достойное место в великом возрождении. «Исправление» было особенно настоятельным делом для китайского интеллектуала: в его талантах остро нуждался «народ», но пока классовое происхождение настолько «отравляло» интеллектуала, что он не способен был служить «народу», не пройдя «исправления».

Затем пришло время приступать к занятиям по предметам, первый из которых назывался «История развития общества». За этим курсом последовали другие: Ленин — государство; материалистическая диалектика; история китайской революции; теория новой демократии — маоизм; полевые исследования — посещения старых коммунистических мастерских и промышленных центров. Чтобы прочитать вводную лекцию (для каждого предмета читалась всего лишь одна такая лекция), из Пекина приехал ведущий теоретик коммунизма. Это событие врезалось в память: более пяти часов выдающийся оратор документировано излагал марксистский взгляд на эволюцию органической материи (появление человека из высших

приматов в результате труда, или, как гласил популярный памфлет: «Через труд от обезьяны к человеку») и на эволюцию общества (путь развития человеческого общества от примитивного коммунистического этапа, через «рабовладельчество», «феодализм», «капитализм», «социализм» к неизбежному этапу «коммунизма»). Тысячи студентов, присутствовавших в аудитории, внимали оратору и делали записи в своих конспектах. Никто ни разу его не перебил и не задал ни одного вопроса.

Вместо этого студенты быстро разбились на небольшие группы, чтобы обсудить услышанное на лекции. И с этого времени *hsueh hsi* собрания продолжались фактически целый день, и потом каждый день, пока их участников не приглашали на новую марафонскую лекцию, открывавшую очередной курс занятий. Событие национального масштаба, скажем, речь Мао Цзэдуна тоже служило поводом для собрания большой аудитории, кроме того, считались допустимыми временные изменения тематики обсуждения в небольших группах.

Будучи лидером группы, Ху руководил обсуждением *hsueh hsi* и старался объяснить другим студентам лекционный материал. Он, как и лидеры остальных девяти групп, ежедневно (иногда по два раза в день) встречался с кем-нибудь из функционеров для того, чтобы сообщить о позиции, которую занимает каждый из членов его группы, и оценить степень достигнутого им прогресса. Другие студенты знали об этих его отчетах, но, казалось, в целом, воспринимали их как обычную организационную процедуру. Ху получил от функционера инструкцию придерживаться в группе «нейтральной позиции», и всячески побуждать ее участников к свободному, живому обсуждению. Ему доставляло удовольствие выполнять и педагогические, и организационные функции. Ху разделял с другими студентами ощущение единого стремления к общей цели в духе организованной кампании.

Приближение развязки: конфликт и «борьба»

И все же, по прошествии нескольких недель Ху стал отмечать некоторые изменения. Принимавший его отчеты функционер требовал все более подробного анализа поведения каждого из членов группы; все меньше внимания уделялось марксистской теории, акцент явно сместился на позиции студентов и настроение в группах. Ху уже не был в восторге от той роли, которую ему отвели: «Я считал, что моя задача — помогать студентам изучать коммунизм, но вскоре я начал понимать, что коммунисты больше заинтересованы в том, чтобы я помогал им изучать самих студентов». В то же самое время Ху дали понять, что ему уже не следует занимать нейтральную позицию, а, напротив (по выражению Мао) — «склоняться к одной из сторон», поддерживать «прогрессивные элементы» и применять к другим суровые методы давления, нацеленные на то, чтобы ускорить процесс «исправления».

Вопросы назрели к моменту первого «подведения итогов исправления»; в конце каждого курса каждый студент должен был подготовить свой отчет. Через лидеров групп и в процессе обмена информацией в таких неформальных обстоятельствах как совместная трапеза в общей столовой функционеры сообщали о том, в какой форме будет происходить подведение итогов; основной целью этой процедуры было обсудить степень влияния материала первого курса на прежние представления студентов об общественном устройстве. На написание итогового отчета студентам отводилось два дня; после этого каждый из них должен был зачитать его перед другими членами группы, каждому из которых предписывалось выступить с критическими замечаниями. Кое-кто из студентов, слишком глубоко окунувшиеся в сладостную атмосферу периода «медового месяца», подходили к задаче слишком легкомысленно и, недолго думая, выдавали этакое поверхностное эссе; но Ху заметил, что функционеры относились к этой процедуре со всей серьезностью, и что они взяли за правило присутствовать при оглашении отчетов с тем, чтобы удостовериться, что соученики подвергают друг друга достаточно жесткой и бескомпромиссной критике.

Критические нападки вызывали шквал ответной критики, и гармоничные отношения внутри группы переросли в напряженные антагонизмы. Прежние и нынешние позиции, которые студенты с такой легкостью излагали друг другу в первые дни пребывания в университе-

те, теперь неотступно преследовали их. Ранее ничем не выделявшиеся студенты внезапно стали «активистами», ужесточавшими критику и наращивавшими эмоциональный накал в группе. Некоторые из этих активистов заявили, что они члены Коммунистического Союза Молодежи или даже самой коммунистической партии, тем самым, выйдя из подполья. Регулярное посещение партийных и комсомольских собраний прокладывало им путь на высшие этажи университетской иерархии, которые, наделяли их большей властью, чем статус лидера группы, каким был Ху. Когда Ху это понял, ему стало не по себе — ясно, что администрация была проинформирована обо всех его действиях, только непонятно, кем и когда. К тому же, он обратил внимание, что власти начали переводить студентов из одной группы в другую, чтобы как можно эффективнее использовать работу активистов, и чтобы в каждой группе всегда были один-два человека, которые могли бы оказывать мощное влияние на окружающих. Собственный опыт выступления с итоговым отчетом только утвердил Ху в этой мысли. Хотя его отчет носил исключительно ортодоксальный характер и по форме, и по содержанию, он сделал его достаточно сжатым. В результате, его безжалостно раскритиковал один из активистов, обвинив в утаивании подробностей, а присутствие при этом всех троих функционеров убедило Ху в том, что факультет выражает особую обеспокоенность его персональным прогрессом.

С тех пор давление, оказываемое на него, не прекращалось, а только усиливалось, и Ху постоянно находился в атмосфере критики, самокритики и покаяния, которая во многом напоминала условия содержания заключенных из западных стран. Самому подробному рассмотрению подвергались не только идеи, но и подспудные мотивы. Студентов приучали к мысли о том, что им никогда не удастся приблизиться к истинно «материалистической точке зрения», «пролетарской (или народной) позиции» и «диалектической методологии» — а причины их неудач анализировались куда подробнее, чем во время тюремного «исправления». Как лидер своей группы, Ху содействовал подобной ортодоксальности; как студент, он и сам иногда сносил упреки в неумении жить в соответствии с этими принципами.

Теоретическая подкованность в вопросах коммунизма сослужила Ху добрую службу, но не обеспечила иммунитет против стандартных критических выпадов, которые в революционном училище приобретают больший размах, чем даже в тюрьме. Заключенный терпел нападки за связи с империализмом и за свои собственные «империалистические черты»; а студент революционного университета попадал под огонь, главным образом, за «индивидуализм». Функционеры, активисты и рядовые студенты трактовали работы Мао так, что под это определение подпадали любые проявления тенденции следовать собственным побуждениям, а не пути, указанному Партией. Поскольку это означало «постановку своих интересов превыше интересов «народа»», индивидуализм считался ужасным грехом. Но были и другие промахи, за которые студентов нещадно критиковали, и за которые они критиковали других: «субъективизм» — применение к проблеме личной точки зрения, а не «научного» марксистского подхода; «объективизм» — неоправданная отстраненность, стремление «стать выше классовых различий» или «занять положение наблюдателя в новом Китае»; «сентиментализм» — ситуация, когда привязанность к семье или к друзьям идет в разрез с требованиями «исправления», а следовательно «ношение идеологического балласта» (как правило, нежелание доносить на объект привязанности); а также «уклонизм», «оппортунизм», «догматизм», «отражение идеологии эксплуататорского класса», «откровенно техническая позиция», «бюрократизм», «индивидуалистический героизм», «ревизионизм», «департаментализм», «секретарианизм» и (ни больше, ни меньше) «проамериканское мировоззрение».

Очевидно, что в глазах функционеров и товарищей-студентов Ху выглядел индивидуалистом. Этот ярлык «приклеился» к Ху еще в самом начале обучения после развязанного им публичного спора с функционером, а в его дальнейших поступках не было ничего такого, что помогло бы рассеять это впечатление. И хотя он был образцовым студентом — «прогрессивным» во взглядах, осторожным в действиях, дотошным в исполнении своих обязанностей лидера группы — каждому было ясно, что он очень многого не показывает сторонним наблюдателям. Ху не разделял группового энтузиазма, и старался сдерживаться настолько,

насколько это возможно в подобной обстановке. В своих отчетах для функционеров он точно соблюдал стандарты коммунистического анализа, но при этом всегда старался сказать как можно меньше, и избежать заявлений, которые могли бы повредить другим студентам. Именно эти отчеты стали причиной сложнейшего внутреннего конфликта: Ху ненавидел идею доносительства, но, вместе с тем, он не мог полностью абстрагироваться от утверждений функционеров о том, что эти оценки послужат благой цели «помочь» отстающим студентам. Как бы то ни было, Ху сознавал, что ему придется — ради того, чтобы привыкнуть к ноше, которую он взвалил плечи — проявить некоторую покладистость.

Выслушивая критику, Ху признавал свои ошибки и даже пускался в самокритику, объясняя допущенные промахи тлетворным влиянием «правящего класса» или «буржуазии», которому он подвергался в семье и в образовательных учреждениях. Но в его признаниях сквозила какая-то поверхностность, и функционеры не могли не почувствовать тщательно скрываемого внутреннего сопротивления. Чаще всего один или даже несколько из них дружелюбно обращались к Ху со словами о том, что, по-видимому, он испытывает определенного рода «идеологические проблемы», и с предложением «поподробнее их обсудить». Они проникновенно рассказывали Ху, что считают его многообещающим молодым человеком, как раз таким, какие так нужны Партии, таким, который мог бы сделать блестящую карьеру в партийной организации. В качестве примера они даже рассказывали о судьбах других молодых людей, крайне индивидуалистично настроенных во время процедуры «исправления мышления», которые, найдя в себе силы исправить этот изъян, стали высокопоставленными партийными аппаратчиками.

Ху не отвечал на эти провокации. Наоборот, он чувствовал, как внутри него стремительно нарастало ощущение неприятия навязываемых идей («Мне все больше и больше опостылевал этот процесс»), а невозможность поговорить с кем-нибудь о своих истинных чувствах только усугубляла и без того невыносимое напряжение:

(*Цитата*)

Мне ни разу не выдался шанс поговорить с кем-нибудь об этом или о том, что я считал правильным. Мне приходилось постоянно себя усмирять, проявлять терпение, избегать конфликтов с функционерами или активистами. Мне постоянно приходилось скрывать свои мысли… Я не мог расслабиться ни на минуту.

(*Конец цитаты*)

Ху стал ощущать, что функционеры негативно настроены по отношению к нему, и испугался, что, стоит ему сделать один неверный шаг, и они тут же навесят ему ярлык «реакционера» — опасное обвинение для каждого студента. Он оказался в парадоксальной ситуации, когда, в целом, все еще сохранял веру в китайское коммунистическое движение, но при этом все больше запутывался в собственных чувствах по поводу «исправления мышления».

Острота этой дилеммы постепенно нарастала по мере того, как моралистические интонации критики и самокритики постепенно распространялись на все, даже мельчайшие аспекты его повседневного существования. Студентов, как заключенных (только в «отечественном», а не в «империалистическом» ключе), распекали за такие «буржуазные» или «присущие правящему классу» черты как чувство гордости, тщеславие, жадность, соперничество, лживость, хвастливость и грубость. А если между мужчиной и женщиной завязывались романтические отношения (в революционном университете практиковалось обучение в смешанных группах, хотя мужчины и женщины жили отдельно друг от друга), этот вопрос выносили на обсуждение в классах и оценивали происходящее исключительно с позиций того, какое влияние этот роман оказывает на прогресс в «исправлении мышления» вовлеченных в него людей. Если «отстающая» подруга служила помехой для идеологического прогресса ее возлюбленного, ему советовали прекратить с ней всякие отношения; но если оба принадлежали к категории «прогрессивных», или если один из них помогал другому идти по тернистому пути «исправления», группа давала им свое «благословение». Одна активистка проявляла к Ху романтиче-

ский интерес, но он остался безучастен к ее знакам внимания, и заподозрил (возможно, небезосновательно), что в своих действиях она руководствовалась тайными мотивами. В целом, сексуальные связи не поощрялись, поскольку было принято считать, что любовный пыл отвлекает студентов от «исправления мышления». Так или иначе, возможности завести роман были весьма ограничены, поскольку дни были полностью заняты *hsueh hsi*, а вечерами проводились дополнительные собрания и чтения. Воскресенье, хотя официально и считалось выходным днем, нередко отводилось для самопроверки, на которую не хватило времени в течение недели; а немногие доступные развлечения — кинофильмы, игры, хоровое пение и танцы — непременно несли в себе те или иные аспекты коммунистического идеологического послания. Считалось, что студенты из отделения, на котором учился Ху, не могут покидать территорию революционного университета без веской причины.

Как и в тюрьме, атмосфера в университете была перенасыщена исповедями студентов. В отличие от заключенных, каждый студент должен был признаться не в преступном деянии, а в том, что ранее он был причастен к «реакционным» группам (как правило, речь шла о режиме гоминдана или его студенческих организациях). Любой изучаемый курс служил инструментом для более полного самораскрытия, для искоренения темных сторон характера. Каждый студент беспрестанно предавался покаянию, самокритике, мысленно подводил итоги и занимался самопроверкой; это было основным показателем успешности его «исправления». Содержание своих исканий в устной или письменной форме они доносили до других студентов, до функционеров и до руководителей классов. Тот пыл, с которым студенты стремились обнажить свою душу, по-видимому, имел значительно большее значение, чем сами преданные гласности факты.

Как и западные узники тюрем, студенты соперничали друг с другом, стараясь превзойти своих товарищей в откровенности, полноте и пылкости признаний: одна группа бросала вызов другой, призывая сравниться с ними в коллективном покаянии; личные признания стали основным предметом для обсуждения на собраниях малых групп, масштабных студенческих совещаниях, информирующих разговорах с функционерами, в статьях, вывешивавшихся на доске объявлений и публиковавшихся в стенгазете. У Ху появилось ощущение, что куда бы он ни приходил, повсюду его встречали одним и тем же вопросом: «Вы уже во всем покаялись?»

В своем случае ему почти нечего было скрывать из личного прошлого; на самом деле, его «прогрессивная» история, хотя в ней он соблюдал некоторые ограничения, была знаком отличия. Что в действительности его тревожило, так это «тайна» непосредственного настоящего и ее последствия для его коммунистического будущего. Поскольку Ху раздирал внутренний антагонизм, живший внутри него опасный бунтовщик — которому и принадлежали эти навязчивые мысли — постоянно угрожал разоблачить все его тайны:

(*Цитата*)

Мною все больше овладевали антикоммунистические мысли. Я испытывал панический страх, что они вырвутся наружу и станут известны всем вокруг. Но я должен был это предотвратить. Я старался сохранять видимость спокойствия, но в душе я чувствовал смятение. Я знал, что, если мне удастся сохранять спокойствие, никто и никогда не узнает о тайне, в которой я не признаюсь. Но окружавшие меня люди постоянно обсуждали какие-нибудь тайны… говорили, что хранить тайны — недостойно, что каждый из нас непременно должен во всем признаться. Иногда в ходе самого обычного разговора кто-нибудь из функционеров или студентов упоминал о тайнах, и мне становилось не по себе… Или нас внезапно вызывали на информационное собрание, где кто-нибудь вставал и говорил: «В университете еще остались студенты, до сих пор придерживающихся «антипартийной» позиции». Я точно знал, что меня никто не подозревает, но я не мог справиться с ощущением отчаяния… Моя тайна так и норовила вырваться наружу.

(*Конец цитаты*)

Отчасти «тайна» Ху состояла в нараставшем ощущении разочарования и отчаяния:

(*Цитата*)
До поступления в революционный университет я думал, что этот шаг станет для меня началом новой жизни. Вместо этого я лишился личной свободы… Я чувствовал разочарование… бешенство и отвращение. … У меня почти не осталось надежд на будущее.
(*Конец цитаты*)

Наблюдая за другими студентами, Ху понял, что все они пребывают в состоянии напряжения и возбуждения, и далеко не всегда разделяют его собственные чувства. Судя по всему, большинство молодежи — тех, кому еще не было двадцати или было двадцать с небольшим — с неистовством завзятых активистов, исступленно окунулись в процесс «исправления». Те, кто были постарше, изо всех сил демонстрировали окружающим свою «прогрессивность» в том, что Ху расценивал как оппортунизм, некоторые из них старались компенсировать этим изобличающие их связи со старым режимом. Но Ху был убежден, что практически все студенты, учившиеся на его отделении, кому уже минуло двадцать пять лет, терзались внутренними противоречиями, размышляя, насколько стоит погружаться в этот процесс.

Отношения между студентами резко изменились, от трогательного идиллического единения не осталось и следа. Сплотившее их ощущение стремления к единой цели по-прежнему присутствовало; но жесткий прессинг, которому подвергался здесь каждый, превратило занятия в малых группах в замысловатую смесь придирчивого анализа, осторожной ортодоксальности, скрытого межличностного антагонизма и вынужденного сотрудничества.

Положение Ху с каждым днем становилось все более плачевным. Его тайное возмущение всегда было скрыто под маской благонадежности, но однажды, когда он вступился за знакомую студентку перед университетскими охранниками, его негодование вырвалось наружу. После этого ему пришлось выполнить специальную самопроверку с тем, чтобы покаяться в своем недостойном поступке, в недостаточном кредите доверия представителям партии и в довершении всего — в «индивидуализме». Функционеры уже не держались с ним так вежливо и педагогично, из чего стало ясно, что его считают упрямым и лишенным способности к сотрудничеству. В словах одного из них (своего мстительного недоброжелателя) Ху уловил завуалированную угрозу, так как тот намекал, что, если Ху не пересмотрит свою позицию и не сделает необходимые выводы, то его дело будет вынесено на публичное собрание. Ху прекрасно знал, что это значит; он сам был свидетелей трех таких массовых собраний. Два из них проходили в духе «возрожденцев», во время которых студентам с самым порочным прошлым предоставлялась исключительная (и тщательно срежиссированная) возможность реабилитироваться. На глазах у 3000 студентов «оступившийся» досконально описывал свои прегрешения — политическую работу на националистов, шпионаж в пользу Японии, антикоммунистическую деятельность, хищение денег компании; оскорбление дочери соседа — после чего фигурант демонстрировал облегчение, наступившее в результате «отмывания всех грехов», и выражал признательность администрации за то, что они помогли ему «стать другим человеком». После проведения таких собраний давление со стороны властей ужесточалось, а среди студентов распространялось убеждение: что бы ты ни совершил в прошлом, это сравнительно не так уж и страшно, и об этом вполне можно рассказать.

Понимая, что он не самый вероятный кандидат на такого рода экзекуцию, Ху боялся, что его могут подвергнуть другой публичной процедуре: ужасному унижению массовой «борьбы». Он уже видел, как студента, получившего ярлык безнадежно «отстающего элемента», выставили перед огромной аудиторией не для того, чтобы реабилитировать, а чтобы устроить «публичную порку»; преподаватели, функционеры и студенты всячески приукрашивали «реакционные тенденции» в его поведении, его упорное нежелание свернуть с неверного пути, безучастность к предложениям «помощи», которые, по их утверждению, к нему неоднократно поступали. Было совершенно очевидно, что будущее этого молодого человека в коммунистическом Китае представляется очень ненадежным, а сама церемония служила зловещим

предостережением Ху и другим студентам, имевшим в университете сомнительную репутацию.

Ху получил еще одно дополнительное предупреждение. Симпатизировавший ему член Союза Молодежи рассказал, что во время обсуждения на комсомольском собрании функционеры критично отзывались о нем, и что впредь ему следует вести себя осторожнее. Ху был тронут таким участием с его стороны, так как прекрасно понимал, что, предупреждая его, этот человек идет на немалый риск.

Он стал более осмотрительным, и старался на людях как можно ярче демонстрировать наметившийся у него прогресс в деле «исправления мышления». Один из способов «пускать пыль в глаза» администрации, одновременно ставший для Ху способом временного бегства, состоял в том, чтобы как можно больше времени проводить в библиотеке, погрузившись в чтение единственных имеющихся там материалов — коммунистической литературы. Знания, почерпнутые из книг, укрепляли его авторитет в группе; а угрозы функционеров о публичном покаянии так и не были приведены в исполнение. Ху чувствовал себя под защитой собственного прогрессивного прошлого, рекомендательного письма от видного партийного номенклатурщика, своего непререкаемого авторитета среди студентов, знания коммунизма, и что, возможно, самое главное, какого-то качества своей натуры, которое заставляло функционеров думать, что его можно эффективно использовать в качестве труженика коммунистической нивы.

Но увлечение дополнительной литературой, особенно работами Ленина, стало для еще одним источником беспокойства. Ху начал понимать, что все, с чем он сталкивался в программе «исправления мышления», — вовсе не является результатом неверного претворения в жизнь коммунистических принципов, как он ранее предпочитал думать, напротив, программа реализуется в полном соответствии с ленинским учением. Ху поставил под сомнение само коммунистическое устройство общества. Задачу внешнего контроля над собой он выполнял с блеском; но раздиравшие его изнутри чувства враждебности, удушья и смятения стали невыносимее, чем когда-либо:

(*Цитата*)

У меня появилось мучительное чувство ненависти к коммунистам и ко всей системе в целом. Но это чувство оказалось таким всеобъемлющим, что мне трудно было установить его настоящую причину. Я не был настроен исключительно против коммунистов, это чувство было слишком смутным и неопределенным. Меня чрезвычайно расстраивало происходящее вокруг; все это навалилось на меня и невероятно тяготило. Я не мог сдерживать этот нажим, и единственное, чего я хотел — избавиться от всего этого. Не то, чтобы я ощущал внутреннее сопротивление — я просто хотел сбежать. Я был измотан и подавлен.

(*Конец цитаты*)

По ночам Ху стали мучить кошмары, он подозревал, что начал разговаривать во сне; в панике просыпался, боясь, что в забытьи мог проговориться и выдать свою «тайну». Ужасное пагубное впечатление на него произвело самоубийство, которое произошло в университете как раз на этом этапе программы «исправления» (юноша явно прыгнул в водоем); этот студент был членом Союза Молодежи и слыл ярым активистом, поэтому его смерть натолкнула Ху на мысль о том, что «должно быть, у него тоже была своя «тайна»». Двое других студентов оказались в психиатрической больнице в связи с развившимся у них психическим расстройством. К тому времени у многих учащихся (по оценкам Ху их число составляло около трети всех студентов университета) наблюдалась явно выраженная психологическая или психосоматическая симптоматика — утомляемость, бессонница, потеря аппетита, ломота и боли, а также симптомы, связанные с работой органов дыхания и пищеварения. Ху и сам страдал от утомления и недомогания. Он обратился к университетскому врачу, который поставил ему психологически безупречный диагноз, выдержанный строго в духе «исправления мышления»: «С вашим организмом все в порядке. Должно быть, проблема заключена в ваших мыс-

лях. Вы почувствуете себя лучше, как только решите свои проблемы, и до конца пройдете программу исправления». И в самом деле, со многими другими студентами Ху объединяло ощущение мучительного внутреннего конфликта. И все же, болезненная какофония энтузиазма, напряжения и страха даже теперь, спустя пять месяцев, все еще звучала в темпе крещендо.

Окончательный итог «исправления мышления»: покорность и новая гармония

Известие о том, что настало время приступить к работе над отчетом об итогах «исправления мышления» (или окончательным покаянием), означало, что освобождение не за горами, но, кроме того, всем дали понять, что это последнее усилие будет играть решающую роль. Во время общего собрания преподаватели подчеркнули значение этой процедуры, призванной кристаллизовать самую суть «исправления», когда каждому студенту представится последняя возможность разрешить доселе неразрешенные проблемы мышления. В течение двух следующих дней занятия в малых группах практически полностью были посвящены обсуждению формы проведения итогового отчета. Это должна была быть автобиография, включающая в себя жизнеописание двух предшествующих поколений, продолжающаяся этапом «исправления мышления», откровенно и подробно описывающая развитие мыслей автора и их претворение в действия. Кроме того, необходимо было проанализировать влияние «исправления мышления» на характер студента, а также на его мировоззрение, включая то, что было изложено и обсуждалось во время промежуточного подведения итогов, но не ограничиваясь этим. Так или иначе, итоговый отчет должен был насчитывать от пяти до двадцати пяти тысяч китайских иероглифов (что эквивалентно приблизительно тому же количеству английских слов); но куда больше, чем объем, ценилось содержание. Чтобы студент мог получить диплом об окончании, его итоговый отчет должен был принят руководством университета. Среди студентов ходили слухи, что «отстающим элементам» будет предложено повторно пройти курс «исправления мышления», а «реакционеров» и «врагов народа» отправят в тюрьму для «исправления» посредством трудотерапии.

Спустя десять дней, отведенных на написание итогового отчета, студенты зачитывали свои записи в малых группах. На них обрушивался шквал еще более пространной и едкой критики, чем раньше, поскольку теперь каждый должен был поставить подпись под каждым отчетом, чтобы завизировать свое согласие и ответственность за каждую букву в этом документе. Некоторые студенты из группы Ху по несколько дней выдерживали яростный огонь критики, и неоднократно вносили коррективы в свои итоговые отчеты. Как обычно, студенты обсуждали работы друг друга, но последнее слово всегда оставалось за функционерами и преподавателями; они завершали обсуждение, вынося собственные оценки итоговым отчетам студентов. Окончательная версия документа становилась неотъемлемой частью личного дела студента, и (находясь у его руководителей) сопровождала его на протяжении всей его дальнейшей карьеры.

Исполненный решимости преодолеть эту последнюю преграду, Ху сосредоточился на задаче воспользоваться своими теоретическими знаниями для того, чтобы выработать приемлемый вариант окончательного признания. Он знал, что в этом документе следует уделить особое внимание двум важным аспектам. Первый из них, анализ классового происхождения, не был для него помехой: Ху не составляло никакого труда причислить свою семью к категории «землевладельцев» или к «сельскому правящему классу», и объяснить этим обстоятельством порочность своего характера и пагубность идей. Он назвал себя «эксплуататором», обвинил себя в том, что «принял точку зрения, диаметрально противоположную интересам народа» и заявил, что в прошлом был «действительно… врагом народа».

А вот удовлетворить второе требование было отнюдь не так просто, поскольку оно предписывало обличить своего отца и как человека, и как представителя старого порядка. Это действо имело символическое значение для «исправления мышления» молодых китайцев, и

многим оно казалось невыносимо мучительным. Один из функционеров заметил, что Ху упорно не желал критиковать своего отца и при каждом удобном случае бросался его защищать: «Он сказал, что самой важной частью перевоспитания интеллектуалов является обвинение в адрес собственного отца — поскольку интеллектуал почти наверняка происходит из благополучной семьи, поддерживавшей антикоммунистический строй, и если он не заклеймит позором своего отца, то не сможет быть добропорядочным приверженцем нового режима». Ху пытался увильнуть, утверждая, что у него не сохранилось отчетливых воспоминаний, поскольку в детстве он очень редко виделся с отцом. Но функционер гнул свою линию, настаивая, что «для каждого маленького мальчика отец является героем», и требовал, чтобы Ху определился, он за отца, или против него.

Два письма, которые Ху за это время получил из дома, внезапно придали проблеме совершенно новый, трагический оборот. Первое было написано дядей, который сообщил Ху потрясшую того новость о том, что во время кампании по проведению земельной реформы в Хубэе его отец был подвергнут публичной «борьбе» и заключен в тюрьму. Дядя просил Ху, чтобы тот использовал свое влияние на коммунистов с тем, чтобы добиться освобождения отца. Через день или два Ху получил еще одно письмо, на этот раз от самого отца, с сообщением о том, что он освобожден из тюрьмы, но все их семейное имущество конфисковано, а семья все еще находится в очень опасной ситуации. Ху было трудно описать мне сложную гамму чувств, которые охватили его в тот момент, он одновременно испытывал шок, вину и гнев. В начале земельной реформы Ху написал отцу письмо, призывая его отказаться от части земельных владений в пользу местных крестьян и наладить сотрудничество с коммунистами, представив себя «просвещенным землевладельцем». Отец последовал совету сына; и теперь Ху понял, что они оба попали в ловушку. Ху вспомнил свою последнюю встречу с отцом, когда сам отказался последовать его совету. Вопреки желанию отца, чтобы сын выбрал образовательное учреждение, расположенное неподалеку от дома, Ху решил поступать в Университет Нанкина; предостерегающие слова отца до сих пор звучали у него в голове:

(*Цитата*)

Вы, молодые, уже не думаете о старшем поколении. Должно быть, ты очень мало привязан к нам. Тебе не понять, что старик чувствует по отношению к своему сыну. Наши чувства к тебе выходят за рамки твоего понимания.

(*Конец цитаты*)

Как мы увидим позже, эти слова были менее чем справедливы; но это не спасло Ху от угрызений совести и раскаяния в том, что он не послушался отца и не обосновался поблизости от дома, чтобы иметь возможность в критический момент помочь семье. Вспоминая, что он слышал о «борьбе», сопровождавшей земельную реформу на севере, Ху начал представлять себе картины того, как его отца обливают презрением, оскорбляют, избивают и передают в руки «народного суда». Его воображение рисовало образ старика отца, сидящего в тюрьме и закованного в кандалы; он вспоминал отвратительные тюремные казематы, в которых ему довелось побывать несколько лет назад, но еще ярче были воспоминания о том, как его самого еще в студенческие годы националисты ненадолго «упекли» в тюрьму за антиправительственную деятельность: «Я вновь мысленно пережил все свои мытарства, видя, что моего отца постигла та же участь». Очень скоро печаль переросла в негодование: «Я превозмог печаль, и она сменилась жаждой мести». Ху идентифицировал себя со своим отцом, и в невзгодах, выпавших на долю их обоих, он усматривал доказательства лживости и двуличности коммунистов:

(*Цитата*)

Я стал чувствовать, что я и мой отец, каждый по-своему, были врагами коммунистов. Мой отец был стар и бесполезен, и поэтому подвергался гонениям с их стороны. Я был молод и перспективен, и поэтому коммунисты все еще старались завоевать меня… Другие студенты

считали меня способным. Мой отец пользовался в нашей местности огромным уважением среди крестьян, он всегда был щедр к ним во времена лишений и невзгод, никогда не проявлял себя как жадный, жестокий, бессердечный землевладелец, о которых постоянно твердили коммунисты… И я, и мой отец при новом режиме всегда старались работать, не покладая рук, но оба стали жертвами этого режима. Я понял, что коммунисты не имеют ни малейшего представления о справедливости и правосудии. Они методично уничтожают каждого, кто пользуется авторитетом у окружающих, если он не принадлежит к партийным кругам, и для этого пойдут на все, что посчитают нужным, каким бы «просвещенным» по части коммунизма этот человек ни был… Я обдумывал модель идеального коммунистического государства, которую сам некогда создал в своем воображении, согласно которой бедняки получали землю, а для реформы коррумпированного общества находилось новое, неординарное решение. Но я понял, что коммунизм не соответствует моему идеалу, и что коммунист — это очень жестокий человек, который использует бедняков и их недовольство богатыми в целях укрепления собственной власти.

(*Конец цитаты*)

Рассказывая мне об этом (и особенно, при упоминании об отце), Ху терял самообладание, иногда печально опускал глаза, иногда беспокойно расхаживал по комнате. За все время общения с ним я еще никогда не видел его таким взволнованным; а во время следующей сессии мне сказали, что после нашей встречи он был ужасно возбужден, и еще несколько часов обсуждал свои переживания наедине с переводчиком, который нам помогал.

В революционном университете Ху никому ничего не сказал о тех двух письмах, что пришли ему из дома. Воспользовавшись извращенной коммунистической логикой, он нашел компромиссное решение, позволявшее ему выполнить требование функционеров и осудить отца: упомянув о том, с какой доброжелательностью его отец относился к крестьянам, Ху осудил такое поведение как «даже более реакционное, чем беспощадные унижения… со стороны злобного землевладельца», так как «его благие деяния помогали представить позицию правящего класса еще более непоколебимой» (аллюзия на слова отца Луки о том, что «То, что ты делаешь как хорошее дело — это плохо — именно потому, что это хорошо!»).

Излагая историю собственной жизни, Ху осторожно преуменьшил свое участие в левых студенческих выступлениях и даже критически связал его с «индивидуализмом», занимавшим центральное место в «окончательном признании». Только потом Ху понял, насколько этот документ отражал степень личной покорности:

(*Цитата*)

Этот отчет я готовил абсолютно против собственной воли. Если сейчас положить передо мной тот итоговый отчет об «исправлении мышления», я смогу написать новый, где в каждом предложении будет содержаться опровержение того, что было написано тогда. Что, если не страх, могло толкнуть человека на поступок, целиком и полностью противоречащий его воле? Если бы я не был так напуган, я наверняка отказался бы это писать.

(*Конец цитаты*)

Ху не смог сказать мне, во что, из изложенного им в итоговом отчете, он тогда верил. Отчет состоял из идей, в часть из которых он вообще не верил, в другие верил, но впоследствии в них разочаровался, но были и такие — как объясняет Ху, убедительно демонстрируя великую силу языка, — которые были настолько вплетены в коммунистические шаблоны мышления и языка, что какие-либо оценки здесь были бы неуместны:

(*Цитата*)

Долго пользуясь штампованными формулировками, ты так к ним привыкаешь, что они вырываются как будто сами собой. Если ты совершаешь ошибку, ты совершаешь ошибку внутри такого шаблона. Хотя ты не признаешься, что начинаешь разделять эту идеологию, на

самом деле, ты пользуешься ею подсознательно, почти автоматически… В тот момент я верил в определенные аспекты коммунистических принципов и теорий. Но в моей душе царило такое смятение, что я не мог сказать или определить, во что же я все-таки верил.

(*Конец цитаты*)

Ху отметил, что, когда процедура сдачи итоговых отчетов (в конце концов, у всех студентов его группы, и, очевидно, остальных групп тоже, работы были приняты), большинство, судя по всему, испытали чувство величайшего облегчения. Они прошли выпавшее на их долю испытание и проявили символическую покорность; а многие — особенно молодые — видимо, чувствовали, как между ними и правительством установилась прочная связь.

Но для Ху облегчение не наступило, кроме того, он не чувствовал никакой или почти никакой связи с властями. Величайшим желанием, которое он, все еще подавленный и разочарованный, тогда испытывал, было как можно скорее уехать из этого места. Ху заранее решил вернуться в Нанкин — где когда-то был счастлив и беспечен — найти работу и устроить свою жизнь (хотя бы в качестве школьного учителя) подальше от политических веяний. Он уже написал своим друзьям, которые выслали ему сумму денег, необходимую для путешествия. Поэтому, когда студентам раздали анкеты, в которых необходимо было указать, работу какого профиля они хотели бы получить, Ху не проявил к этой акции никакого интереса и оставил бланк незаполненным — предпочтя самостоятельно заниматься своим трудоустройством. Его поступок был расценен как враждебный; вот, если бы он не остановил свой выбор ни на одном из предложенных вариантов, а вместо этого, по примеру некоторых студентов, сделал пометку о том, что оставляет решение этого вопроса на усмотрение администрации... Один из функционеров пригласил его к себе для разговора, и, услышав, что свое решение Ху объясняет желанием стать школьным учителем в Нанкине, сказал: «Мы можем устроить вас на работу в качестве школьного учителя, но ради вашего же блага вам лучше всего работать в сельской местности. Вы слишком долго жили в больших городах, и, возможно, именно это помешало вам стать активистом».

Однако, получив направление на работу, Ху обнаружил, что ему отвели место политработника и учителя в заштатной военной зоне в Северном Китае — как правило, такое назначение считалось весьма непривлекательным. Никому не приказывали принять предложенную работу, хотя у большинства студентов практически не было выбора, поскольку они вряд ли нашли бы альтернативное место работы, а, кроме того, знали, что отказ от предложенной должности мог не лучшим образом отразиться в их личном деле. Но Ху, не вдаваясь в логические рассуждения, отказался от распределения — хотя бы для первого раза. Спустя три дня, в течение которых его регулярно навещали то функционеры, то активисты, он изменил свое решение и еще раз пошел навстречу пожеланиям администрации. Ху не мог сказать точно, зачем он это сделал, но смысл его поступка не оставлял никаких сомнений — он хотел предпринять еще одну, последнюю попытку приспособиться к новому режиму, и надеялся, что, возможно, вдалеке от революционного университета жизнь будет не такой гнетущей. К тому же, по словам Ху, у него уже оформилась идея активной борьбы с коммунизмом, и он рассматривал эту работу как благоприятную возможность из первых рук получить знания о применяемых коммунистами методах. Может быть, упоминанием об этой второй причине Ху лишь пытался оправдать свое решение, к которому, как ему казалось, его принуждали. Вероятно, что в нем, запутавшемся и запуганном, в тот момент соседствовали идеи и приспособления к коммунизму и борьбы с ним.

Оставалась только заключительная церемония. Ее первая часть была посвящена ритуалу принятия в члены Партии: перед огромной фотографией Мао, девять человек из числа факультетских функционеров торжественно приносили присягу, убеждая 3.000 студентов (если верить Ху), находившихся в аудитории, какой «честью, величайшей заслугой и важнейшим событием их жизни является вступления в ряды членов Партии». У Ху возникло ощущение, что в ажиотаже, царившем вокруг новоиспеченных членов Партии, о студентах почти позабыли, хотя преподаватели и приехавшие на торжество чиновники (которые собирались ре-

крутировать сотрудников из числа выпускников университета) поздравляли студентов с окончанием «исправления мышления», и призывали и впредь следовать этим принципам в их будущей работе.

Когда Ху прибыл в Северный Китай к месту назначения, ему предписали пройти двухмесячный курс обучения, режим которого, за исключением, пожалуй, лишь более насыщенных занятий по физической подготовке, не слишком отличался от жизни и учебы в революционном университете. По окончании этого курса, когда перед Ху замаячила перспектива принять назначение на постоянную службу в армии, он не пожелал доводить начатое до конца и обратился к руководству с просьбой разрешить ему уехать. Пребывание здесь доставило ему ничуть не больше удовольствия, чем учеба в революционном университете; в действительности, те местные функционеры, под руководством которых он работал, были, может быть, не столь бесчестными, но зато куда более грубыми и отталкивающими, чем те, с которыми он имел дело во время «исправления мышления». Антагонизм между молодыми и более зрелыми функционерами, а также между военачальниками и крестьянским населением, свидетелем которого он стал, только укрепил критическое отношение Ху к правящему режиму. Вдобавок, он боялся внезапного начала войны с Западом и полагал, что случись такое, его положение станет значительно более опасным. Но ключевую роль при принятии этого решения сыграло его отчаянное нежелание брать на себя какие бы то ни было обязательства перед правящим режимом, поскольку тем самым он исключил бы для себя возможность в будущем изменить свою жизнь.

Коммунистические власти настойчиво пытались заставить Ху передумать, но он аргументировал свое решение слабым состоянием здоровья, из-за которого он, выходец с юга, не мог переносить сильные холода (от которых действительно жестоко страдал). В конце концов, ему разрешили уехать, хотя и не выдали никаких средств на дорожные расходы. Продав кое-что из своих вещей, чтобы купить билет, он отправился в Нанкин. Там Ху нашел всего несколько вакансий, каждая из которых сулила, по его мнению, нежелательную близость к политическому режиму. Он хотел навестить своего отца в Хубэе; но из той информации, которую ему удалось собрать, Ху сделал вывод, что эта поездка была бы для него слишком опасной. По прошествии нескольких недель после приезда в Нанкин его вызвали в полицию на допрос о праздном образе жизни, которой он вел; Ху понимал, что оставаться здесь было бы небезопасно. Через друзей, у которых он остановился, Ху узнал о возможности уехать из Китая через границу с Гонконгом (в начале пятидесятых годов такое путешествие еще не было сопряжено с серьезными сложностями). Он не стал раздумывать; даже привязанность к девушке, с которой он познакомился в Кантоне (и в которую был безумно влюблен, еще когда учился в средней школе) не могла помешать ему покинуть свою страну и уехать в британскую колонию. (274:)

Глава 15. Китайская Одиссея

Эмоциональный опыт и многие переживания, о которых рассказывал Ху, оказались схожими с другими уже известными фактами, поскольку психологический прессинг в революционном университете весьма напоминает тюремный процесс. Здесь и направленная против идентичности массированная атака, хотя и не связанная с применением физической грубости или жестокости; и навязывание чувства вины и стыда; и некоторая форма измены самому себе; и смена снисходительности на грубость; и принуждение к покаянию; и «логическое» унижение в процессе «перевоспитания»; и окончательное покаяние не лаконично, а развернуто и обстоятельно; и даже еще большее внимание уделяется личностному перерождению. Есть также и немаловажные отличия, скажем, формирование групповой близости («величайшей сплоченности») под действием мощного эмоционального прессинга. Но сколь бы значительными ни были эти отличия, они не требуют нового поэтапного анализа.

Для того, чтобы глубже разобраться в наиболее существенных различиях и в основных исходных принципах, мы должны, как и в случае с представителями западной культуры, переключиться с процесса на самого человека, и проследить жизнь Ху не только в период «ис-

правления мышления», но и обратиться к первым годам его жизни, а потом перенестись в тот период, когда он жил в Гонконге. Хотя программа, которую Ху прошел в стенах революционного университета, была достаточно типичной (это подтвердили остальные четырнадцать участников моего исследования, особенно те четверо, которые тоже обучались в революционных университетах), его реакция на происходящее была явно необычной. Почему так произошло? Благодаря каким особенностям характера и воспитания жизнь и учеба в революционном университете пробудила в Ху такие чувства? Чем его личный опыт может помочь нам больше узнать о конфликтах в связи с процессом «исправления» и о жизненной борьбе китайских интеллектуалов?

Детство и юность: исходное состояние перед «исправлением»

Жизнь Ху началась весьма символично — в ссылке. В первые годы китайской революции отец Ху был высокопоставленным чиновником-националистом, и провел много лет и в служебных поездках по далеким провинциям, и спасаясь бегством от своих врагов. Во время одного из таких побегов (от сил Юань Ши-Кая, могущественного генерала, который выступал за восстановление монархии и собирался сам сесть на трон) он оказался в Хансю, глухой провинции на северо-западе страны. Там он женился на матери Ху, относительно необразованной женщине из ничем не примечательной семьи; именно в Хансю наш герой родился и провел первые несколько лет своей жизни. Единственным воспоминанием, сохранившимся у него о том периоде, стали жутковатые сказки, которые ему рассказывала бабушка с материнской стороны (о сове, которая забирает и уносит плохих мальчиков, о чертях, превращающихся в людей, от одного взгляда которых исчезали маленькие мальчики), и то, какой несчастной бабушка казалась, когда Ху вместе с родителями уезжали из родного дома. Темы страха и несчастья, первыми появившиеся в воспоминаниях Ху, нередко фигурировали в его рассказах о событиях детства.

Когда Ху было шесть лет (два года семья скиталась по временным пристанищам), его отправили в провинцию Хубэй в семью отца, где он и провел следующие тринадцать лет. Но вместо воссоединения семьи, этот переезд ознаменовал начало длительного периода расставания; отца почти все время не было дома, он заглядывал редко, ненадолго и чаще всего без предупреждения. Ху-старший принадлежал к той фракции Гоминдана (Националистической партии), которая пошла на открытый конфликт с Чан Кайши, так что, в сущности, он был персоной нон грата.

В отсутствие отца Ху находился в доме на особом положении (неподалеку, но все же отдельно от их семьи, жил его дядя). Он был «молодым господином», которого готовили к роли главы семьи, поскольку он был единственным прямым наследником мужского пола (его старший брат и одна или две сестры умерли в младенческом возрасте). Более того, отец Ху тоже был старшим сыном своих родителей, и благодаря этому обстоятельству Ху занимал высочайшее положение в семейной иерархии. Широкая популярность их семьи среди жителей этой области (во времена правления династии Цин его дедушка по отцовской линии занимал в Хубэе высокий пост), доставшийся в наследство багаж знаний, важность сохранения «семейного имени» — все это произвело на Ху огромное впечатление. Он оказался в ситуации, когда абсолютно все вокруг способствовало развитию у него недетской самонадеянности.

Но у этого выдающегося маленького мальчика (ни одна мировая культура никогда не создавала большего ажиотажа вокруг детей мужского пола) был странный соперник, конкурировавший с ним за власть внутри семьи: женщина на два поколения старше его. Эта «бабушка-мачеха» была *bete noire* (*СНОСКА* букв. «черный зверь» — франц., в значении чего-либо вызывающего страх. — прим. ред. КОНЕЦ СНОСКИ*) детства Ху, а, по сути, почти всей его жизни. Вторая жена дедушки по отцовской линии (она не была младшей женой, так как пришла в семью уже после смерти его первой жены), она была последним представителем своего поколения. Пользуясь преимуществами старшего члена семьи и имея возмож-

ность и желание главенствовать, она извлекла максимальную выгоду из образовавшегося в семье вакуума власти и взяла на себя управления ее делами. Однако, встав во главе семьи, она оказалась в сложном положении (простых положений в китайских семьях не бывает): поскольку она была женщиной, и, что еще важнее, не связанной кровными узами с другими членами семьи, к ней, как объяснил Ху, относились ничуть не лучше, чем к младшей жене. Она родила мальчика — а это во все времена поднимало престиж китайской женщины — которого похитили бандиты, и больше никто никогда его не видел. По словам Ху, это несчастье стало причиной напряженности в семье, поскольку бабушка была вне себя от горя, и обвинила родственников в том, что они не приложили достаточных усилий (возможно, бандитам не пообещали достаточно большой выкуп), чтобы вернуть ребенка. Ху понимал, что, установив дома тиранию, вылившуюся в то, что она стала буквально «вредителем в семье», бабушка, тем самым, отомстила своим домочадцам. Несмотря на то, что остальные тяготились ее безраздельным господством, она действовала в строгом соответствии с китайскими традициями, и никому не доставало смелости или здравого смысла оспаривать ее диктатуру. Помимо прочего, дядя Ху (младший брат его отца), единственный из их семьи, кто мог оказать ей сопротивление, женившись, предпочел уехать подальше от ее бдительного ока, дабы не следовать общепринятой традиции приводить невесту в родной дом.

Ху считал, что, будучи «молодым господином», он представлял собой заманчивую мишень для бабушкиных нападок. Она стала для него символом «старого», и объектом особой ненависти, впрочем, не без доли уважения:

(*Цитата*)

Она была представительницей старого Китая. Она была высокой, очень высокой и выглядела очень представительно. У нее были перебинтованы ноги. Бабушка была чрезвычайно умной и одаренной женщиной. В разговоре с людьми она могла быть очень убедительной и красноречивой, но при этом крайне упряма, и переубедить ее в чем-либо было совершенно невозможно… Она никогда не любила меня, и завидовала моему положению в семье. В доме постоянно царила атмосфера негласного противостояния, но бабушка была слишком умна, чтобы причинять мне вред на глазах у домочадцев. Она никогда не рукоприкладствовала… Ее отношение читалось во взглядах или фразах, которые бросала, и смысл которых я не мог не понять…Я так ее ненавидел, что временами мне казалось, что я не могу больше ее выносить.

(*Конец цитаты*)

Конфликт между старухой и мальчиком достиг своего апогея, когда ему было десять лет. Он начинался как несущественный, на первый взгляд, инцидент, но, постепенно разрастаясь, приобрел огромный масштаб:

(*Цитата*)

Однажды кто-то начал рассказывать историю, хотя еще не все домочадцы собрались вместе. Эта история, крайне нелицеприятная, была о главе семьи, который растранжирил семейные деньги, а остальных родственников оставил ни с чем. Послушав немного, я сказал: «Этот человек — вор!» Моя бабушка отреагировала очень эмоционально: «Это он обо мне говорит — что я непорядочный, порочный человек». Она тут же созвала всю семью в чертог предков, к семейным святыням, и деланным, театральным жестом зажгла все свечи, которые были в помещении. После этого бабушка сказала: «Молодой господин обвинил меня в непорядочности. Я буду молиться моим предкам, чтобы стать порядочнее». Другие родственники попытались ее успокоить, говоря, что я всего лишь маленький мальчик, и что она должна принять мои извинения. Но она отказалась со словами: «Нет, я не стою его извинений. В этой семье я просто старая служанка». Бабушка упрямо придерживалась этой позиции, и никакие аргументы других членов семьи не могли переубедить ее.

(*Конец цитаты*)

В результате, своими действиями она вынудила Ху уехать из семейного дома, поскольку такого рода конфликт в китайской семье не мог оставаться неразрешенным. Как объяснил Ху:

(*Цитата*)
Это был превосходный, продуманный прием, рассчитанный на то, чтобы выжить меня из дома. После ее отказа принять мои извинения, у меня оставался только один выход — уехать. Но она действовала настолько тонко, в рамках существующих традиций, что никто не мог упрекнуть ее в том, что она поступает неправильно… Она обращалась со мной не как с маленьким мальчиком или со своим внуком, а как с законным наследником, будто бы перед ней был мой отец.
(*Конец цитаты*)

Разумеется, вполне возможно, что Ху в большей степени спровоцировал ее на эти действия, чем следует из его версии развития событий. А даже если и нет, его бабушка безошибочно определила, что он питает к ней острую неприязнь, хотя и не позволяет этому чувству выплеснуться наружу. Так или иначе, его выпад мог быть расценен как признак неуважительного отношения к старшим. Конфликты, подобные этому, чаще всего считались исчерпанными после того, как малолетний обидчик приносил извинения — и Ху справедливо полагает, что смиренность его бабушки была ничем иным, как тщательно просчитанной формой агрессии. При всей внешней безупречности ее поступка, старуху могли обвинить в нежелании пойти на компромисс, тогда как именно способность к компромиссным решениям так высоко ценится в традиционной китайской культуре. Ядовитую враждебность, тщательно скрываемую под маской благочестия, нередко можно встретить в китайских семьях.

В семье Ху было принято соблюдать приличия. Несмотря на то, что он переехал жить к своему дяде, дом которого находился неподалеку, и не слишком часто навещал родную семью, он все равно должен был наносить им визиты по случаю особых событий — например, в канун китайского Нового года — чтобы засвидетельствовать бабушке свое почтение с помощью традиционного символа смиренного благоговения, *k'o-t'ou.* Задолго до каждого из этих визитов Ху охватывала нервная дрожь, но он точно знал, что выбора у него нет, поскольку "в противном случае я стал бы объектом общественного порицания". При каждом удобном случае бабушка всячески подчеркивала свою "смиренность" и не давала конфликту сойти на нет, провозглашая себя "недостойной" такого обращения.

Мать Ху тоже оказалась в положении жертвы, и поэтому не могла защитить его от нападок бабушки. Запуганная и беспомощная перед старшими домочадцами, она настолько вжилась в образ "простой женщины" из отсталой провинции, что с ней не церемонились даже слуги. Болезненная, нервная и обиженная вечным отсутствием мужа, она часто была вынуждена перепоручать другим заботу о своем сыне. Ху вспоминает о ней с нежностью, но ему помнится, что время от времени мать срывала на нем раздражение, а иногда даже поколачивала. Она умерла, когда Ху было четырнадцать лет, и в определенном смысле вечно отсутствовавший отец был для него более близким человеком ("Я никогда не испытывал чувства близости со своей матерью").

Вскоре он стал для Ху центральной фигурой устойчивого мифа о том, что всемогущий отец непременно материализуется и спасет своего сына от доселе неодолимого притеснителя:

(*Цитата*)
Я поймал себя на том, что все время думаю о нем… Для меня он был самым достойным и выдающимся человеком на свете… Я думал, что однажды мой отец вернется, и все мои проблемы исчезнут без следа.
(*Конец цитаты*)

Этот миф был поразительно живуч, даже несмотря на то, что Ху регулярно получал доказательства обратного: по нескольку лет отец не посылал никаких известий, а когда появлялся, они с бабушкой соблюдали все необходимые церемонии (ему тоже приходилось исполнять сыновний долг), и все оставалось, как прежде. Ху не был счастлив в доме дяди, где, как ему казалось, о нем заботятся не потому, что любят, а скорее из чувства долга, но мальчик не терял надежды; устав от этого, он стал вынашивать планы мести и мечтал, что придет тот день, когда он станет таким большим и сильным, что сможет расправиться со своим заклятым врагом. Смерть бабушки, последовавшая вскоре за смертью матери Ху, и постоянное отсутствие отца заставили его чуждаться родного дома, в котором, как он потом уверовал, жили приведения.

Непоследовательность и обрывочность воспитания, которое он получил, внесли полный хаос в представления Ху о китайской культуре и политике. С восьми до двенадцати лет мальчик обучался у частных учителей, которых нанимала его семья и семьи, жившие с ними по соседству. Как было заведено в китайском обществе того времени, читать и писать он учился на упрощенных версиях классических работ Конфуция. Ху не нравилась суровая дисциплина, соблюдения которой требовал учитель, и его нередко наказывали за разные провинности; но его поразило конфуцианское учение о сыновней почтительности к родителям и лояльности по отношению к своей семье и стране, хотя мальчик еще не осознавал, насколько эти теоретические постулаты расходятся с реальностью окружающей его жизни.

В течение следующих двух лет Ху посещал начальную школу нового типа, находившуюся неподалеку от его дома. Он был немало удивлен, увидев среди своих одноклассников взрослых людей, будущих сотрудников местной администрации, которые пришли сюда, чтобы получить документ об окончнии “современной школы”, как того требовал новый закон о необходимости “западного” образования у чиновников. Ху, который был самым младшим учеником в школе, глубоко задевало, когда его дразнили и задирали одноклассники, некоторые из которых были старше его в два или даже в три раза — особенно, когда они говорили ему, что “маленькому мальчику положено прилично себя вести в обществе старших”. Вне всякого сомнения, он сам спровоцировал многие из этих конфликтов, поскольку к тому времени стал непослушным, прямолинейным в своих поступках ребенком. Еще раз получив подтверждение своей беспомощности перед лицом превосходящей силы, Ху снова вернулся к мечтам о том дне, когда он сможет перехитрить своих мучителей; отчасти воплощение этой своей цели он видел в том, чтобы продемонстрировать всем, что западные предметы он сможет освоить быстрее их, доказав, тем самым, свое превосходство в области наук.

После окончания начальной школы дядя планировал отправить мальчика в среднюю школу, находившуюся в соседнем городе. Когда Ху уже готовился к отъезду в новую школу, в очередной раз появился его отец, и Ху воспользовался представившейся ему возможностью высказать накопившиеся у него обиды. Услышав рассказ мальчика, отец разозлился. Человек большого мира, он не одобрял незамысловатую, провинциальную одежду, в которой ходил Ху, и выбранную для мальчика семьей совершенно непрестижную школу. Как обычно, Ху-старший не слишком задержался дома, но перед отъездом он отменил поездку сына в выбранную школу, и пообещал вскоре вернуться за мальчиком и устроить его в хорошую учебное заведение в большом городе. Впрочем, в течение следующих трех лет от отца не было никаких вестей; с тринадцати до шестнадцати лет Ху ничем не занимался, и не получал никакого систематического образования.

Те годы были самым одиноким периодом его жизни. Дядя теперь казался ему таким же чужим человеком, как и отец, поскольку затаил обиду и на мальчика, и на Ху-старшего за то, что они не дали ему выполнить, как ему казалось, свой долг. Ху стал более озлобленным, чем когда-либо прежде — он злился на дядю и за то, что тот допустил, чтобы внутрисемейные конфликты помешали ему получить образование, за то, что дядя сомневался в его отце, и позволил себе рассуждать, действительно ли старший Ху находится в бегах или просто “забыл, что у него есть семья”. Но мальчик упорно цеплялся за миф о возвращении отца, и

даже когда взрослый Ху рассказывал об этих событиях мне, в его словах не было ни отголоска обиды на этого мифического героя. Нигде не чувствуя себя как дома, постоянно размышляя о побеге, но не имея возможности решить, куда ему ехать, Ху характеризовал владевшее им чувство как “фаталистический гнев” (своего рода враждебность, которая до поры, до времени дремлет в человеке, пока ей не представится возможность выплеснуться наружу).

В конце концов, выкинув эту проблему из головы, Ху начал проявлять интерес к другим сторонам жизни — предпринимать длительные прогулки по сельским окрестностям, жадно читать традиционные китайские романы про «храбрецов» (*chien-hsia*). «Храбрец» — это супергерой, который в борьбе против зла и в защиту обездоленных использовал огромную физическую силу, подкрепленную магическими способностями, причем всегда действовал независимо от законных властей, а нередко и против них. Художественное влияние образа «храбреца» было так велико, что один из моих китайских коллег — возможно, не без некоторой доли культурного шовинизма — описывал мне его как «помесь западного странствующего рыцаря и Робина Гуда, только гораздо более ловкого и находчивого». Представлять себя *храбрецом* было прекрасным противоядием против одолевавшего Ху чувства беспомощности и одиночества. Конец периода его бездействия был ознаменован случайным появлением старого друга семьи, который уговорил его дядю снова отправить Ху в школу (в Китае уважаемые люди со стороны нередко были самыми лучшими посредниками в сложных внутрисемейных конфликтах).

Ху отправили в среднюю школу, существовавшую при спонсорской поддержке молодежных организаций Гоминдана. Он проучился там всего один семестр, но полученный за это время опыт имел огромное значение для формирования его политических убеждений. Ху сам выбрал эту школу, поскольку, несмотря на затворничество, его все же захлестнула волна патриотизма, прошедшая по стране во времена начала японо-китайской войны. Но то, что мальчик там обнаружил, привело его в неописуемый ужас. Наспех организованная маленькая школа собрала под своей крышей много больше учащихся, чем могла вместить; образовательная программа практически отсутствовала, а большая часть учебного времени была посвящена военной подготовке. Дисциплина в этом заведении была не просто строгой, в нем были установлены карательные порядки, а за малейшие провинности к учащимся применяли побои. Ху с самого начала критично отнесся к укладу, заведенному в этой школе, и начал подозревать, что здесь пытаются мобилизовывать чувства учеников — причем, настолько, что он оказался в числе тех немногих, кто не поддался первому порыву патриотической страсти, и не присоединился к молодежным организациям Гоминдана. Позднее Ху поведал мне, что его сдержанность была связана с воспоминаниями о многочисленных невзгодах, обрушившихся на отца во времена, когда тот сам участвовал в Гоминдане. Вскоре учащиеся, возмущенные порядками в школе, стали объединяться в группы, а их бунтарский дух со временем стал напоминать атмосферу в вооруженных лагерях; ни один из двадцати юношей из группы, где учился Ху, не вернулся в школу, чтобы продолжить обучение в следующем семестре. И все же, именно здесь присущий Ху талант бунтовщика раскрылся до конца: он стал настоящим экспертом по части подделывания на документах подписи старшего преподавателя по военной подготовке (во время нашего интервью он с гордостью продемонстрировал мне это свое умение). Из опыта непродолжительного пребывания в этой школе Ху вынес представление о том, что молодежные организации Гоминдана были «разочаровывающими и глупыми… жестокими и неразумными». Через некоторое время его «отвращение и ненависть» распространилось и на саму партию Гоминдан и ее руководство, а затем эти чувства превратились во всепоглощающую страсть его юности.

Провинциальная средняя школа, в которую перевели Ху, показалась ему огромным шагом вперед. Он хорошо учился, и быстро стал лучшим. К тому же, он занял особое привилегированное положение на факультете, так как президент школы был «приемным сыном» дяди Ху — то есть, его дядя, известный в этих кругах человек, оказал финансовую поддержку в развитии карьеры главы этой школы, и оказал на нее значительное влияние. В связи с этим, по-

ложение Ху существенно усложнилось, когда, уже через несколько месяцев после прибытия, он вступил в открытый конфликт с тем самым президентом школы. Дело в том, что когда учащиеся стали замечать, как скудно их кормят, и заподозрили, что в школе спекулируют рисом, предназначенным для их питания, они обратились к Ху с предложением организовать расследование. Сложилась чрезвычайно серьезная ситуация: рис, хранившийся на школьном складе, воплощал в себе капитал организации, так как был тогда единственной стабильной валютой; рисом учащиеся платили за свое обучение, и им же выплачивали зарплату учителям, в обмен на него администрация приобретала другую еду и все необходимое для учреждения. Поскольку учителям хронически недоплачивали, нарушения случались нередко, и даже считались обычным делом.

Скоро Ху организовал студенческий комитет, призванный установить жесткий контроль за каждой партией риса, поступившей на склад или увезенной с него. Система работала безотказно: коррупции был положен конец, и еда в школьной столовой стала заметно лучше. Но президента школы разозлили посягательства учеников на власть, и особенно ему докучал их зачинщик Ху. Конфликт достиг своего апогея, когда старому школьному слуге, несмотря на официальное разрешение бухгалтера, по возвращении из путешествия не позволили взять горстку риса, чтобы приготовить ужин; учащиеся настаивали, что сначала он должен получить персональное разрешение Ху. Вскоре Ху оказался вовлечен в борьбу за власть с самим президентом школы, не лишенную, по его словам, некоторой остроты и прелести; в конце концов, конфликт разрешился молчаливым компромиссом: учащиеся по-прежнему были настороже, но старались проявлять свою бдительность как можно тише, чтобы минимально мешать руководству.

Пьянящее чувство победы, охватившее Ху, еще больше подхлестнула завистливая похвала его дяди. Тот, узнав от президента школы о проделках своего племянника, сначала пришел в ярость; но уже очень скоро он проникся к Ху уважением, и стал относиться к нему как к «мальчику с твердой костью» — что означало исключительную храбрость, силу и работоспособность. Единственный неблагоприятный отголосок произошедшего дал о себе знать через год, когда, несмотря на официальное объявление о том, что Ху удостоился награды как лучший учащийся в этом семестре, преподаватели «забыли» вручить ему эту награду. Он разозлился, отказался от всяких попыток преуспеть в чем-либо, и утвердился в мысли о том, что «человек никогда не получает то, чего заслуживает».

Таким образом, его личная борьба против властей нашла эффективное социальное воплощение в бушующем мире китайского студенчества. Несправедливость реальной жизни подпитывала бунтарские порывы Ху до тех пор, пока

(*Цитата*)

у меня не сложилось убеждение, что любые власти, поставленные мною руководить, по сути своей, неразумны. Я переходил из одной школы в другую… Как только я встречался с главой своей новой школы, у меня тут же мелькала мысль: «Должно быть, этот человек — неразумный руководитель». И каждый раз я снова убеждался в справедливости своего предположения.

(*Конец цитаты*)

В следующей провинциальной средней школе, где он оказался, тоже произошел инцидент, связанный с рисом. На этот раз над Ху нависла угроза отчисления, и так бы оно и случилось, если бы в ход его личных баталий не вмешалась наступавшая японская армия. Ху сбежал в глубокий тыл в Свободный Китай, так вынуждены были поступить все студенты. Дядя выслал его туда со словами: «Когда общество настолько коррумпировано, что можешь ты, какой-то человек, с этим поделать?» — сформулировав, таким образом, позицию отступничества, которую Ху с жаром оспаривал в те времена, но которой никогда не переставал удивляться.

Приехав в Чунцин, где студентам предписывалось сообщать о смене места учебы, Ху ввя-

зался в спор с высокомерным чиновником, который сделал ему замечание за то, что бумаги были не в порядке. Впоследствии Ху понял, что этим конфликтом он обеспечил себе дополнительные месяцы ожидания и получил крайне незавидное место учебы в плохо организованном сельскохозяйственном образовательном учреждении.

Теперь он был совершенно обескуражен. Во время трудного путешествия в Чунцин его поддерживала вера в то, что «когда я туда приеду, все будет хорошо», но вместо этого обнаружил, что «это было только начало всех моих невзгод». Лишенный поддержки со стороны семьи, нуждающийся в средствах (ставший жертвой мошенников при попытке продать свою единственную ценную вещь — золотое кольцо), испытывающий неловкость из-за необходимости использовать семейные контакты для поиска временного жилья, Ху нашел утешение в обществе новых друзей. Сочувствующий мужчина средних лет, бывший чиновник из его же деревни, впервые доходчиво объяснил юноше смысл его страданий, и стал его первым политическим наставником:

(*Цитата*)

Этот на редкость красноречивый человек примерно того же возраста, что и мой отец, быстро стал моим героем. Он рассказывал мне, как во времена революции работал в Гоминдане, но теперь стал объектом дискриминации из-за своих левых взглядов. Еще будучи ребенком, я тоже чувствовал себя дискриминированным, и он объяснил мне, что причина всему — порочность прежнего общества. Я не возлагал на будущее никаких особых надежд, но потом он изложил мне коммунистическую программу, сказав, что для Китая это путь в светлое будущее… Он был добрым и вселял надежду. Я часто заходил к нему, и вскоре перенял его политические взгляды.

(*Конец цитаты*)

Новые убеждения Ху еще больше укрепили его уверенность в необходимости участия в студенческих волнениях, вызванных протестом против разгула коррупции, связанной с поставками продовольствия и других материалов в сельскохозяйственной школе. Тогда он впервые попал в опасную переделку: националистская секретная полиция арестовала нескольких студентов, и руководство школы обвинило Ху в принадлежности к коммунистической партии, хотя в то время он только начал сочувствовать коммунистическим идеям. Поскольку Ху слышал немало историй о жестокостях и пытках, применявшихся в этом отделе Гоминдана, и об особом «обучении», которой подвергались предполагаемые преступники, он решил сбежать, не дожидаясь ареста.

Поскольку идти ему было некуда, Ху решил проявить себя на фронтах китайской войны и решил поступить на военную службу в специальное студенческое соединение, которое как раз тогда формировалось. Там он нашел себе временное пристанище, но очередной раз был ужасно разочарован масштабами коррупции и неэффективным использованием платежных ведомостей, распределением оружия и организацией военной подготовки. В те времена такое было широко распространено, но студенческое соединение стало чем-то вроде национального скандала. В это время на его горизонте снова появились отец и дядя, и, узнав, что он в армии, были немало потрясены. Они написали Ху, что его отправили в тыл для того, чтобы он стал студентом, а не солдатом, и что, как единственный мужчина в своем поколении в их семье, он не имеет ни малейшего права так свободно распоряжаться своей персоной. Их позицию можно было подытожить популярной китайской пословицей, которую процитировал мне Ху: «Хорошее железо не годится для гвоздей; хороший человек не станет солдатом». Как только, через шесть месяцев службы, Ху представилась такая возможность, он подал в отставку. Он пришел к выводу о том, что «на националистское правительство надеяться не приходится».

Умудренному энтузиасту и уже цинику в свои девятнадцать лет, Ху, наконец-то, улыбнулась удача, и его жизнь круто изменилась. Ему удалось через друзей добиться поступления в престижную школу для китайцев, живущих в юго-восточной Азии, но в которую в качестве

студентов принимали нескольких перемещенных лиц, каким и был наш герой. Когда школу расформировали из-за вторжения японцев, Ху присоединился к группе студентов и преподавателей, переехавших в провинцию Сычуань, где учеба возобновилась на базе одной из местных школ. Ху очутился в совершенно новой для себя атмосфере, пусть даже с ограниченными возможностями: полное отсутствие коррупции, побуждение к интеллектуальной деятельности, тесная сплоченность внутри студенческих групп, информационные связи с профессорско-преподавательским составом, всеобщая надежда на грядущие реформы, которые смогут исцелить недуги Китая. В лице увлеченного своим делом учителя истории Ху нашел своего второго политического (и марксистского) наставника:

(*Цитата*)

Я уже испытывал эмоциональную привязанность к коммунистам. Теперь я начал читать литературу, в которой нашел материалистическую трактовку истории, историю развития общества и популярную философию Ай Ссу-ч'и[1]. Когда мне было трудно понять тот или иной принцип, я обращался за помощью к тому самому учителю истории. Он всегда был доброжелателен и терпелив и, казалось, логично отвечал на все мои вопросы. Я получил теоретическую базу, основываясь на которой еще больше укрепился в своей эмоциональной симпатии… С тех пор у меня в голове засела мысль о том, что коммунизм является неизбежным исходом исторического процесса… Это казалось единственным выход для молодых людей.

(*Конец цитаты*)

Ху подчеркивал, какую огромную роль в формировании нового мировоззрения сыграло недовольство прежним режимом.

(*Цитата*)

Меня насквозь пронизывало чувство ненависти к гоминдану. Все, что я видел и чувствовал, — все было не то. Эта ненависть составляла активную часть моего бытия; чувства, которые я испытывал по отношению к коммунизму, носили более пассивный характер. Я принял коммунистические писания задолго до того, как смог понять их смысл, поскольку все к тому располагало… Сначала я был окрылен перспективой такого решения проблем Китая… Потом во мне окрепла уверенность, что все образуется: о гоминдане не могло быть и речи, он полностью себя изжил, и выход был найден — коммунизм.

(*Конец цитаты*)

Для Ху это был «счастливейшее время в его жизни», единственный период, когда, насколько он мог вспомнить — возможно, не без некоторого хвастовства — он не ввязывался ни в какие конфликты и споры: «Я уже не думал ни о каких своих проблемах… Я просто забыл о своей семье». Закончив школу одним из лучших студентов своего класса, вскоре после капитуляции японской армии в возрасте двадцати одного года Ху отправился домой.

Но приехав в Хубэй, он нашел своего отца, которому к тому времени было уже шестьдесят, «сломленным, отчаявшимся, одиноким стариком, разочаровавшимся в устройстве мира». На тот момент Ху-старший уверился в тщетности человеческих усилий, и (как часто бывало у китайцев) желал провести последние годы своей жизни в буддистских занятиях медитацией. Ху обнаружил, что к старости его отец превратился в на удивление доступного и мягкого человека, и именно в этот период жизни они стали как никогда близки друг другу. Но одно противоречие между ними все-таки оставалось — это был пресловутый вопрос об образовании Ху. Апеллируя к собственному опыту, его отец дошел до дискредитации университетского образования: «Я всю жизнь учился и старался служить своей стране, и к чему это привело?» За неимением лучшего, он все же настаивал, чтобы Ху поступил в ближайший университет. Но Ху вспомнились былые разочарования, связанные с неумением его отца держать слово, и в этот момент к нему «снова вернулось прежнее чувство раздражения». Ху отказал отцу в его просьбе и поступил в университет Нанкина, где, как он считал, сможет получить

лучшее образование.

Выбрав в качестве профилирующих дисциплин юриспруденцию и менеджмент, Ху окунулся в атмосферу, совершенно не способствовавшую обучению. Студенты и преподаватели решительно осуждали деятельность послевоенного правительства, особенно его безрезультатные попытки обуздать инфляцию и репрессивные меры, с помощью которых гоминдан старался подавить оппозицию. Вскоре Ху стал ключевой фигурой студенческого движения, и начал тесно сотрудничать с членами коммунистической партии, занимавшимися закулисной организацией. В первый же год он был арестован гоминдановской полицией во время облавы на активистов студенческого движения. Большинство зачинщиков скоро выпустили, но небольшую группу, в числе которых оказался и Ху, отправили в загородный дом неподалеку от Нанкина, где объявили, что они будут тайно казнены. Ху рассказывал, что в течение нескольких месяцев, проведенных в тюрьме, от страха их спасал витавший в группе дух самоотверженности. В сущности, в том, как он описывал это событие — даже, если предположить, что его слова не в полной мере отражали реальное положение вещей — сквозило истинное воодушевление:

(*Цитата*)

Мы были все вместе, и не испытывали никакого страха перед смертью. Мы все время пытались поддержать друг друга… Мы думали, что жертвуем собой ради великой идеи, наша гибель не будет бессмысленной… Некоторые из нас считали, что мы еще так молоды, и больше всего жалели о том, что мы не сможем еще послужить Китаю… По ночам на меня накатывала грусть и тоска, когда я вспоминал о своих родителях и семье. Потом я вспоминал о нашей великой миссии самопожертвования, и забывал о своих печалях.

(*Конец цитаты*)

Все согласились с тем, что, принося себя в жертву, они, тем самым, содействуют будущему Китая, но, по воспоминаниям Ху, среди студентов часто возникали разногласия по поводу того, каким должно быть это будущее. Ху и еще несколько студентов считали, что лучший способ покончить с гражданской войной в Китае заключается в том, чтобы сформировать коалиционное правительство, в которое наравне с коммунистами вошли бы наиболее просвещенные лидеры националистов (которые буквально недавно сменили Чай Кайши); но находившиеся среди них студенты-коммунисты настаивали, что коммунистический режим должен одержать окончательную и бескомпромиссную победу. Их позиция заставила Ху задуматься, не проявляют ли они «большую преданность коммунистической партии, чем своей стране», хотя уже очень скоро он постиг истинный смысл их протестов. Ху не испытал особого восторга (можно было предположить, что какая-то часть его даже почувствовала некоторое сожаление), когда они вышли на свободу по общей амнистии для политических заключенных. В то время его больше всего заботило, как сделать так, чтобы оставить у себя наручники в подтверждение того, какие беды выпали на его долю в застенках гоминдана. Когда Ху вернулся в университетский городок, его встретили как героя, и он активно занимался общественной деятельностью еще несколько месяцев, пока в город не вступили коммунисты.

Анализ и контрольный визит

Ху привнес огромный потенциал гнева и возмущения в процесс «исправления мышления»; уже задолго до этого такие чувства стали лейтмотивом его существования. Он не только сам их выражал, но и как никто другой умел пробудить аналогичные эмоции у ближайшего окружения. Именно этому качеству Ху был обязан своей лидерской позицией, оно было ядром его юношеской идентичности — идентичности активиста и студенческого лидера. Но кроме негодования и лидерского начала, в нем был необычайный заряд тоталитаризма — желания иметь все или ничего, красной нитью пронизывавшего всю его эмоциональную жизнь.

В некоторых отношениях Ху больше напоминал по характеру молодого Мартина Лютера,

чем Конфуция. Как и у Лютера (а также, у многих персонажей Ветхого Завета), тоталитаризм Ху требовал как абсолютной и безраздельной власти над последователями, так и абсолютного подчинения себя чужой воле вышестоящей власти. Ху также обладал чудовищно раздутой совестливостью. Возможно, такая совестливость является конструктивной функцией от кристальной честности и абсолютной искренности, заставляющих человека говорить только то, что он думает. С другой стороны, бескомпромиссность суждений создает предпосылки для крайних форм деструктивного, в том числе и самодеструктивного поведения[2].

Мы могли бы рассматривать Ху как психологически неприспособленного человека, маниакального бунтовщика, который бросается в бой, едва лишь завидев лицо, обличенное властью, кем бы оно ни было. С другой стороны, мы могли бы причислить его к категории незаурядных молодежных лидеров, которые очень рано научились таким образом использовать собственные эмоции, чтобы с их помощью влиять на желания менее активных людей из своего окружения. И то, и другое предположение соответствуют действительности, и ни одно из них не искажает реальную картину событий. Разумеется, можно сказать, что Ху практически лишен таких достоинств характера как сдержанность и способность идти на компромисс, столь высоко ценимых китайцами; напротив, он был экстремистом, а обстановка, в которой он рос, чрезвычайно способствовала формированию в нем этого качества. От этого Ху не перестал быть китайцем, он лишь стал китайцем образца двадцатого века. Чтобы разобраться в хитросплетениях его характера и реакций на «исправление мышления», мы должны изучить сильные стороны и внутренние конфликты, раздирающие идентичность, которая сформировалась в эпоху хаоса и глобальных перемен.

В какую бы борьбу не вступал Ху, его не оставляло внутреннее ощущение собственной принадлежности к аристократии и к клану лидеров, которое он вынес из детства. Будучи, согласно китайской традиции, «молодым господином», он практически с самого рождения был взрослым, которого готовили к принятию ответственности и власти. Переместившись из семейного круга в круг общественный, Ху сохранил убежденность, что его предназначение заключается в том, чтобы говорить и действовать от имени других, и он уже в раннем возрасте проявил талант именно к такой деятельности. Как и в случае с любым другим талантом, тут нам важно удержаться от соблазна представить причинно-следственное объяснение его происхождения в чрезмерно упрощенном виде (вероятно, наследственные факторы играют здесь не последнюю роль); но поскольку этот талант сочетался с идентичностью лидера аристократического типа, в результате появилась модель сопротивления и отчаянного самовыражения, во многом определившая поведение и самоощущение Ху в каждой конкретной ситуации. Его становление как «мальчика с твердой костью» (эта идиома — последнее почетное подтверждение идентичности, которого он удостоился в рамках традиционной китайской культуры), отражало аналогичный образ Я, который формировался до тех пор, пока Ху не стал юношей, у которого появилась цель в жизни. И сам юноша, и его цель продолжали развиваться, пока Ху не стал активистом, лидером студенческого движения. Элитарная идентичность пробудила в Ху ощущение внутренней целостности, даже когда он выступил против некогда выпестовавшей его традиционной китайской культуры. Он воспользовался семейным наследием — идентификацией с отцом и дедушкой — чтобы выступить против этого самого наследия, или, по крайней мере, его пережитков.

В то же время, Ху стоически сопротивлялся обуревавшему его чувству глубокого отчаяния, для появления которого у него были личные, социальные и исторические предпосылки. Обстоятельства и люди, окружавшие его в период взросления, поселили в нем целый ряд внутренних противоречий. В роли «молодого господина» были свои преимущества; но вместе с тем, это означало, что ребенок с малолетства был вовлечен в борьбу за власть, из которой едва ли кто-то сможет выйти, не получив душевных ран. Это была, кроме того, архаическая идентичность, идентичность, включенная во взаимоотношения с людьми на основе системы ценностей, которая быстро разрушалась. На самом деле, крайние формы поведения членов семьи Ху (особенно его бабушки) были отчаянными попытками удержать то, что стремительно ускользало. Таким образом, обстановку, в которой Ху провел свое детство,

можно рассматривать как карикатуру на китайский семейный уклад, служивший демонстрацией традиционализма, а вовсе не самих традиций.

Вместе с тем, предполагалось, что «молодой господин» станет почтительным сыном — послушным и исполнительным — не под принуждением, а из любви. Однако, в семейном кругу Ху настолько не хватало любви и доверия, что в таких условиях подобная идентичность была бы скорее притворной, чем реальной. Косвенная агрессивность бабушки Ху, нервозность его измотанной ожиданием матери, вздорность дяди — и, возможно, что-то врожденное, благодаря чему ему было трудно полюбить — все эти факторы внесли свой вклад в создание такой противоречивой атмосферы. Отчасти эти обстоятельства были обусловлены историческими и политическими событиями того времени, одновременно, их «катализировавшими»: статус изгнанника у его отца привел к браку с неизбежным классовым перекосом и создал предпосылки, позволившие бабушке злоупотреблять своей матриархальной властью. Ху ничего не оставалось, кроме как пойти по «сыновнему» пути; даже несмотря на много раз проявленные в детстве колебания (например, во время происшествия в семейной усыпальнице), он подчинялся своей бабушке больше, чем когда-нибудь смог бы мне признаться.

Такая покорность ненавистной сопернице приобрела для Ху символическое значение на долгие годы: у него сформировалась гипертрофированная чувствительность к внешнему контролю и доминированию. Помимо прочего, она сыграла свою роль и в том, что впоследствии у Ху проснулась острая тоска по тому, от чего он всю жизнь пытался убежать: тотальному господству, если не сильного, властного человека, то, по крайней мере, мистической силы. У детей, оказавшихся под опекой необычайно жестких и властных членов семьи, может сформироваться зависимость от «тяжелой руки», иногда со временем они даже начинают получать удовольствие от такого диктата. Их последующая борьба против новых, предполагаемых «диктаторов» превращается во внутреннюю борьбу между страхом и желанием. В ситуации Ху, влиятельный человек (его бабушка) стала символом и «нерациональной власти», и «прошлого», поэтому для него эти два понятия сравнялись. Ассоциативная связь такого рода нередко возникает у молодых людей, к какой бы культуре они не принадлежали, но особенно прочной она будет в том случае, когда юноша или девушка выросли в среде распадающихся институтов и злоупотребления семейными привилегиями. Впрочем, по иронии судьбы, бабушка Ху снабдила его моделью будущих тенденций к доминированию, а также сформировала реакцию, благодаря которой любые отношения между людьми он впоследствии расценивал как борьбу за власть.

Ху чувствовал себя не почтительным сыном, а скорее брошенным ребенком, обманутой жертвой чудовищной несправедливости. Кого он винил в этой несправедливости? Ху ясно дал понять, что львиная доля его враждебности была направлена против бабушки-мачехи; поэтому в его жизни она выполняла важнейшую функцию, будучи первой абсолютной злодейкой, которая встретилась ему на пути, первым приемлемым объектом, на которого он мог выплеснуть свою ненависть в реальном или воображаемом мире. Но ведь Ху испытывал неприязнь, причем неприязнь, проявить которую у него не было ни малейшей возможности, еще к одному человеку: к своему отцу. Ху не мог полностью вытеснить враждебное отношение к собственному отцу, сопутствовавшее его самоощущению брошенного ребенка; а согласно стандартам традиционной китайской культуры, враждебность по отношению к отцу является самым *неподобающим* (*несыновним*) чувством, какое только может испытывать ребенок. Эти недопустимые враждебные чувства стали его первым мучительно переживаемым секретом. Конечно же, Ху испытывал вполне реальное желание отомстить бабушке; а необходимость выкинуть из головы такое же чувство, направленное на отца, а возможно, и на мать, еще больше обостряла эмоции в отношении бабушки. Обуревавшие его чувства, связанные с тем, что он — непочтительный сын (и для матери, и для отца), брошенная, обиженная жертва, и, вместе с тем, мститель, образовывали грозную, негативную структуру идентичности. От каждого из этих элементов его предостерегала либо культура, либо семья, но, несмотря на все предостережения, и отчасти именно из-за них, ни одного из них ему так и не удалось из-

бежать; они оказывали совокупное деструктивное влияние, поддерживая в Ху горечь и чувство вины, которые придавали его бунтарству характер безрассудности и навязчивости.

Чтобы привести в соответствие между собой все эти аспекты — позитивные и негативные — Ху прибегнул к двум личностным, утопическим мифам. (Термин *личностный миф* в данном случае обозначает периодически проигрываемую в воображении последовательность событий, которая делает жизнь человека целенаправленной, и задает импульс его существованию). Первый миф, который касался отцовского возвращения, носил преимущественно пассивный характер — стремление к золотому веку, которого никогда не было и не будет. Второй миф, в котором он представал героем (или *"храбрецом"*), по своей сути был более активным, и в течение некоторого времени Ху достаточно успешно в нем проживал. Эти два мифа сыграли в жизни Ху очень важную роль, так как служили противоядием от отчаяния: первый из них вселял вечную надежду, а второй давал насыщенную жизнь, полную самопожертвования и спасения других. Одновременно с этим они пробуждали мощную эмоциональную энергию, которая, однажды проснувшись, обретает собственную власть. В каждом поступке Ху прослеживаются отголоски поиска золотого века и постоянного героического самовыражения[3]. Очередным фактором, способствовавшим укреплению мифов, был уже достаточно сформировавшийся максимализм: отчаяние было так глубоко, чувство угнетенности так сильно; хаос в обществе так непостижим, а современные ему исторические события так драматичны, что Ху очень рано пришел к выводу о необходимости всеобъемлющих личных и политических решений.

Будучи лидером студентов-активистов, участвуя в бурном студенческом движении, Ху нашел занятие, идеально подходившее ему для воплощения личностных мифов и проявления талантов и эмоциональных порывов. Воспользовавшись коммунистической идеологией, обещавшей всемирный золотой век, он смог остаться достаточно независимым, чтобы последовать проторенным путем всех героев — к лидерству, почти мученичеству.

Ему нужен был новый абсолютный злодей, и гоминдан как нельзя лучше подходил на эту роль. Эта партия была «старой»; а ее руководство — если исходить из личного опыта Ху, начиная со школы Молодежной организации — «неразумным». Причем было бы ошибкой считать, что эти суждения возникли в результате эмоциональных импульсов юноши (абсурдные, репрессивные политические меры гоминдана зафиксированы в многочисленных документах), просто Ху — как и многие другие представители его поколения — именно в этом режиме усмотрел причину горечи, гнева и крушений, сопровождавших его юные годы.

Те два по-отечески великодушных человека, с которыми судьба свела Ху, помогли ему сделать шаг от ненависти, направленной на гоминдан, к симпатии по отношению к коммунистам (и к чувству, что он открыл для себя нечто «новое» и «разумное»). Можно сказать, что они, хотя бы на некоторое время, были для него вновь обретенными отцами; но их привлекательность для Ху состояла в противопоставлении с его настоящим отцом; на них *можно было положиться*, они были последовательны, у них находилось время на общение с ним, они объясняли ему природу вещей. На самом деле, они сделали то, что так часто проделывают наставники и целители (религиозные, политические, научные и психологические); они обеспечили Ху возможность объединить его личностные мифы с более масштабными общественными и историческими мифами и указали ему путь к установлению взаимоотношений с человечеством. Эта новая идеология была тоталитарной именно в той мере, в которой ему хотелось ее видеть; в свете новой апокалиптической цели даже самые мстительные чувства казались оправданными.

Однако, когда коммунизм пришел к власти, Ху столкнулся с манипуляциями со стороны коммунистических функционеров. Сначала в университете, потом, во время «исправления мышления», он испытал глубочайшее чувство унижения, связанное с необходимостью покориться удушающему доминированию. Как и прежде, большая часть его эмоциональной энергии уходила на то, чтобы «убежать» от собственного порыва абсолютно покориться власти, устанавливающей над ним свое господство. Поступление в революционный университет само по себе отчасти было признанием необходимости изменить что-то в своей позиции. В

первые дни «исправления» Ху, казалось, был полностью поглощен процессом и вернулся в свой золотой век абсолютной искренности и гармонии, с которым ему прежде удалось соприкоснуться только во время обучения в последней школе. Но как бы сильно какая-то часть его личности не стремилась к полному эмоциональному погружению, в конце концов, Ху оказался к этому не способен. Как и в случае с отцом Симоном (обращенным иезуитом), «нигилист», живший в Ху, никогда не позволил бы новообращенному установить свое господство; он не мог доверять окружавшим его людям, даже коммунистам, настолько, чтобы позволить себе полностью раствориться в том, к чему его постоянно подталкивал собственный тоталитаризм.

В попытках разрешить этот конфликт, Ху изо всех сил цеплялся за чувство автономии, а единственной известной ему формой автономии была автономия лидера или героя. Отсюда его спор с одним из функционеров, в который он ввязался по собственной инициативе, и его представление о самом себе как о наставнике и защитнике всех собратьев-студентов. Созданный Ху героический образ Я диктовал необходимость придерживаться высоких стандартов целостности (даже если он нарушал их больше, чем сам себе признавался); и это придавало каждому его поступку некий драматический оттенок, чувство, что все, что он говорит или делает, имеет особое значение не только для него самого, но и для всего мира в целом. Это очень помогало Ху поддерживать должный уровень самоуважения и автономии, и сохранять определенную независимость от замысловатой морали «исправления мышления». Но перед лицом устойчивого отторжения этим процессом героев — любого, кто мог оказывать на других значительное влияние, не связанное с «исправлением мышления» — на его образ Я тоже легло тяжелое психологическое бремя.

Однако, самую большую угрозу для эмоционального благополучия Ху представляла его «тайна» — острая ненависть к коммунистам-реформаторам, которая переполняла его. В этой тайне, которую Ху так бережно хранил, были собраны воедино все негативные элементы его идентичности, которые теперь изрядно запутывали его взаимоотношения с коммунистическими властями. Иными словами, Ху не отличался лояльностью по отношению к движению, к которому был давно привязан, и ко всемогущим властям, которые не потерпели бы инакомыслия. Он ощущал себя и обманутой, брошенной жертвой коммунистических властей, и потенциальным мстителем, который в один прекрасный день уничтожит своих гонителей. Узнай руководители об этих чувствах, и его эмоции создали бы для него серьезную угрозу; но неприемлемость таких переживаний — для социальной среды и для самого Ху — пробудила в нем острое чувство вины, точно также как некогда он чувствовал себя виноватым из-за неприязни к собственному отцу. Отчасти именно это чувство вины побуждало Ху раскрыть свою тайну («Эта тайна все время норовила выскочить из меня»). Но, с другой стороны, это стремление было связано с мощным внутренним импульсом к абсолютному подчинению себя чужой воле, поскольку, проявляя хотя бы некоторую долю враждебности, он делал первый шаг по пути «исправления мышления» в духе коммунистического движения. Как часто случается в тоталитарных процедурах покаяния и «исправления», тайна Ху практически означала его гибель.

Новость о тюремном заключении отца заставила Ху вынести самому себе приговор в соответствии с древними китайскими традициями, и пробудить так долго в нем дремавший негативный образ Я, в котором он представал как непочтительный сын. Ху мучило невыносимое чувство вины, проснувшееся у сына, который отказался от своего отца и, примкнув в коммунистическому движению, уничтожил его — символически низверг. В конце концов, требование осудить своего отца, которое к нему предъявили в революционном университете, только разбередило его раны. Больше всего с толку сбивает не то, что Ху согласился очернить собственного отца, поскольку избежать выполнения этого ритуала не представлялось возможным, а то, что впоследствии он решил принять предложенное коммунистами назначение на работу и отказался от своего плана сбежать в Нанкин. Он поступил именно так, хотя в достаточной степени идентифицировал себя с своим отцом — жертвой коммунистического преследования, и сформировал, если это возможно, еще более неприязненное отношение к но-

вому режиму. Я полагаю, что объяснение этому парадоксу следует искать в том, что я называю узами предательства между исправляющими и исправляемыми. Тяготясь ощущением, что он предал собственное наследие (наследие огромной эмоциональной власти, какие бы противоречия ее не разрывали, и сколько бы он ей не сопротивлялся), Ху оказался среди тех, кто принудил его совершить это предательство, и дороги обратно для него не было. Вероятно, только получив работу, Ху оправился от пережитого потрясения и депрессии, в которую его повергло известие о тюремном заключении отца, и понял, что ему не по силам демонстрировать даже зачатки покорности, необходимой, чтобы выжить при коммунистическом режиме.

Зачем Ху уехал из Китая? Следует ли искать причины его дезертирства в отважном сопротивлении насилию, в психологическом конфликте или в удобном случае? Разумеется, каждый из этих трех факторов сыграл определенную роль. Случай заключался в возможности уехать из страны, возможности, для получения которой он, разумеется, сделал очень многое. Благодаря удивительному нюху на насилие Ху стал особенно чувствителен к манипулятивным аспектам «исправления мышления». А сформированный им героический образ Я придавал сил сопротивляться происходящему. Вместе с тем, непреодолимые психологические противоречия порождали страстное желание бежать. Другими словами, Ху уехал из-за явной несопоставимости между структурой его личности и окружавшей его коммунистической социальной средой. «Исправление мышления» возымело для Ху обратный эффект: если прежде он был открыто признающимся сторонником (хотя и чем-то недовольным), то вскоре после нее он стал горько разочаровавшимся оппонентом.

Что касается жизни Ху в Гонконге, то здесь он попытался самоутвердиться как писатель-антикоммунист. Исходя из того, что мы знаем о нем и о Гонконге, разумно было бы предположить, что здесь его ждали нелегкие времена. Будучи уже двадцатишестилетним мужчиной, Ху не мог наладить хоть сколько-нибудь устойчивый образ взрослой жизни; он все еще находился в поиске направления деятельности, в бесконечном кризисе идентичности, который начался у него в шестнадцать лет. Можно было бы предположить, что, как большинство китайских интеллектуалов, выбравших для себя судьбу беженцев, он будет экспериментировать с новыми идентичностями и новыми идеологиями. Кроме того, можно предположить, что его эксперименты будут требовать все больше сил, будут содержать еще больший элемент героизма и принесут ему еще более опустошительное разочарование. Именно так все и случилось — но это еще не конец истории, поскольку каким бы упорным не был Ху, все-таки он не был абсолютно лишен способности к изменениям.

Первым огромным потрясением, которое ему пришлось пережить, было известие о смерти отца — вероятно, от рук «народного суда», — которое пришло через несколько месяцев после его прибытия в Гонконг. Ху испытал те же самые чувства, что и в тот раз, когда услышал о первом тюремном заключении отца, но на этот раз они были несказанно сильнее. Ху представлялись те же картины бесчинствующей толпы, он испытывал те же чувства вины и ответственности и был еще больше, чем прежде, озабочен сыновней непочтительностью: «Я ужасно жалел, что не смог быть там… Согласно древней китайской традиции, в момент смерти отца сын должен быть рядом. Это составляющая почтительного отношения к родителям». Еще до того, как Ху получил эту весть, он был удручен тем, что ему никак не удавалось найти антикоммунистическую группу, с которой он мог бы сотрудничать, беспечным отношением населения Гонконга к коммунистическому Китаю и своей зависимостью от друзей, которые оказывали ему поддержку. Состояние удрученности переросло в депрессию, и в течение нескольких недель Ху жил безо всякой надежды на будущее.

Затем несколько статей, которые он написал для гонконгских периодических изданий, привлекли внимание руководителей недавно сформированной молодежной группы «третьей силы», и те предложили ему присоединиться к ним. Вскоре он уже играл ключевую роль в деятельности этой группы, получая истинное удовольствие от жизни и общения, и со своей стороны, поддерживая объединявшее группу чувство энтузиазма. Организация стала пользо-

ваться большей известностью и начала получать субсидии из Америки; однако, от внимания Ху не ускользнуло, что атмосфера сотрудничества сменилась интригами и борьбой за власть. Вскоре между ним и другими лидерами организации вспыхнул конфликт из-за увольнения ряда коллег, и Ху решил, что у него нет другого выхода, кроме как оставить свой пост. Разочарованный и отчаявшийся, он был до глубины души возмущен действиями своих противников; но в некоторой степени винил себя в произошедшем: «Я уходил оттуда с чувством, что это я потерпел неудачу… Я был расстроен и разочарован, и я окончательно ожесточился».

Спустя некоторое время та же самая история повторилась еще раз: активное участие в новой антикоммунистической издательской организации, серьезный межличностный конфликт, и, как результат, уход из группы. Во втором эпизоде проявился панический страх, охватывавший Ху, когда возникала угроза, что другой лидер может «подмять его под себя». «Хотя он никогда не получит власть надо мной, мне была ненавистна уже сама мысль о том, что он вынашивает такие планы… Я не мог сосредоточиться ни на чем другом… Все мои мысли были о том, как противостоять его претензиям на власть». В каком-то моменте этого конфликта Ху начал осознавать степень своей возбудимости, и прокомментировал своему близкому другу (нашему переводчику), что с ним, вероятно, было что-то не так, и , возможно, ему была нужна женщина. (Впрочем, позже Ху рассказал мне, что никогда не вступал в сексуальные отношения, так как боялся, что «стоило мне отдаться этому, и я мог потерять контроль над собой» — заявление, которое отражает страх перед собственными агрессивными побуждениями и эмоциональной привязанностью, а также отвращение к любому всепоглощающему переживанию). По словам переводчика, другие участники издательской группы считали, что соперник Ху действительно попытался установить свою власть над всеми остальными сотрудниками; но при этом они полагали, что Ху излишне чувствительно и импульсивно реагировал на подковерные игры, и что он сохранил свойственную коммунистам манеру в каждой ситуации видеть признаки борьбы за власть.

После каждого подобного эпизода Ху окунался в спокойную сельскую жизнь — долгие прогулки, купание и уединенные раздумья над сложившимся положением — привычка, выработанная им еще в подростковом возрасте. Когда он успокаивался, а состояние напряжения ослабевало, то соглашался с суждениями других, причем даже с теми, которые касались его характера. Ху понял, что, сам того не желая, благоприятствовал отношениям по типу коммунистической организации в обеих группах, где он работал, и решил «искоренить в себе этот пережиток коммунистического типа мышления». Кроме того, он пересмотрел свои взгляды на человеческий характер. «Я всегда считал, что люди могут бороться за свои идеалы и приносить в жертву абсолютно все, когда их притесняют … Я начал понимать, что мои друзья говорили мне правду — жажда власти заложена в человеческой природе, и тот, кто этого не понимает, может столкнуться с серьезными проблемами».

По примеру многих других китайских интеллектуалов, бежавших в Гонконг, он начал тяготеть к христианству — в силу доступности этой религии и потребности в ней самого Ху. Новую идеологию для него открыл по-отечески добрый наставник, на этот раз наставником была женщина: американская миссионерка-лютеранка средних лет, она долгое время проработала в провинции недалеко от его дома и говорила с Ху на диалекте, напомнившем ему детство. Помимо географических и эмоциональных связей, имеющих для китайцев очень большое значение, не последнюю роль сыграла ее привязанность к неофиту. «Когда я шел на встречу с ней, у меня было ощущение, что ее забота нужна мне как воздух. Возможно, вы скажете, что она питала ко мне материнские чувства». Ху понимал, что она и ее коллеги были из той уникальной породы людей, так редко ему в жизни встречавшихся, которые «заботились о благополучии людей как таковых, и не рассчитывали получить что-либо взамен».

К тому же, Ху обнаружил, что среди участников этой группы царил дух смирения и компромиссов; он посчитал, что этот дух был христианским вкладом в становление западной демократии, и пожелал перенять его, сознавая, что именно этого так не хватает его характеру. «Прежде я придерживался той позиции, что, когда я считал себя правым, я должен был жестко отстаивать свои взгляды, не отступая и не идя на компромиссы… В прошлом такая убеж-

денность принесла мне немало страданий». Подобную бескомпромиссность он объясняет китайской традицией: «Раньше в китайском обществе слово *компромисс* носило негативный оттенок». Хотя эта точка зрения противоречила его же культурному наследию (на самом деле, в конфуцианстве особо подчеркивается умение найти компромиссное решение) и, возможно, была до наивности некритична к лютеранскому христианству (где бескомпромиссная чистота веры считается величайшей добродетелью), она казалась Ху достоверной в свете собственного опыта.

Ничуть не менее значимым для Ху был момент, когда он открыл, что христианская трактовка понятий вины и греха предлагает очень содержательные объяснения всем бедам и невзгодам, которые ему пришлось пережить, а также указывает, как справиться со своим гневом:

(*Цитата*)

Когда я жил в Китае, то находился под влиянием конфуцианского учения с его идеями о том, что человек по своей природе добр, и что люди могут творить добро, стоит им только захотеть… Я не мог сопоставить это убеждение с теми многочисленными пороками, которые я наблюдал в гоминдане, у коммунистов, в организациях беженцев в Гонконге… Я совершенно запутался, меня терзало чувство ненависти к отдельным людям… Но, прочитав Писание, я узнал, что зло сидит в каждом человеке, в том числе во мне самом, и что единственный способ избавиться от этого зла — простить его.

(*Конец цитаты*)

Хотя Ху не без труда удалось изжить из себя враждебные установки, связь с лютеранами, по-видимому, соответствовала его потребностям. Чтобы Ху мог оставаться рядом с ними, лютеране предложили ему место секретаря и переводчика. Это произошло как раз во время наших интервью; прожив с лютеранами несколько месяцев, Ху приобрел в их кругу определенный авторитет, и стал значительно более спокойным и уверенным, по сравнению с тем, каким я видел его раньше. Он рассказывал, что ведет «спокойную, размеренную жизнь» и все больше увлекается христианским учением.

В это же самое время (спустя шесть лет после «исправления мышления») Ху обсуждал со мной дела давно минувших дней, связанные с бегством от коммунизма, и сохранившиеся у него устрашающие образы коммунистических функционеров. Его по-прежнему мучили ночные кошмары, хотя уже не так часто как раньше, когда он только приехал в Гонконг. В этих страшных снах Ху убегал от коммунистических функционеров, сопротивлялся поимке, и даже стрелял и убивал преследователей; иногда ему снилось, что его преследуют как преступника, иногда ему помогали верные друзья, но ему ни разу не удалась скрыться от преследователей. Функционер появлялся перед Ху в обличии всемогущего призрака, от которого он не мог оторвать глаз.

(*Цитата*)

…огромный внушающий ужас монстр, чье лицо и туловище я не мог отчетливо разглядеть. Судя по всему, это был не человек во плоти… Мне удалось увидеть только униформу, какую носили коммунисты… Как будто бы ничто не принуждало меня смотреть на него, но я не мог оторвать от него взгляда. Я не хотел, но был вынужден… Я был настолько испуган, что отвернуться было выше моих сил.

(*Конец цитаты*)

Ху провел субъективный анализ причин эффективности работы функционеров. Используя механистические образы, он пришел к тому же выводу, что и другие исследователи, изучавшие проблему коммунистических функционеров.

(*Цитата*)

Коммунистический функционер — это не человек, а скорее инструмент. Все его знания, способности, эмоции, каждая часть его тела используются в работе как комплектующие этого инструмента. Вот почему он не испытывает по отношению к вам ни настоящих эмоций, ни чувств. Вот почему он столь ужасен… В работе коммунистический функционер действует эффективнее, чем обычный человек, потому что там, где обычный человек бросит работу и скажет, что сделал все, что мог, коммунистический функционер будет настойчиво двигаться вперед и не остановится, пока не выполнит задание. Он всегда отвечает за то, что сделал, ведь за ним стоит тщательно продуманная система, так что его могут счесть ответственным за то, что он сделал десять лет назад. Он должен все многократно перепроверить, поскольку, когда он закончит работу и сдаст ее, пути к отступлению уже не будет. Он работает не ради себя, а во славу Партии[4].

(*Конец цитаты*)

Ху все еще терзался мучительным чувством вины из-за ужасных тайн, которые он скрывал от коммунистов:

(*Цитата*)

Я испытываю чувство вины — не перед собственной совестью — а потому что я был посвящен в эти секреты, одновременно будучи одним из них… Когда я решил уехать из Китая, я не рассказывал им, что был студентом Университета Северного Китая, или что я был в рядах Революционной Народной Армии. Если бы я рассказал им об этом, они не дали бы мне уехать… Если бы они знали, что здесь я работал против них и поймали бы меня, рассчитывать на снисхождение мне бы не пришлось… Это то же самое, как, будучи членом подпольной банды, вдруг счесть это занятие недостойным и уехать. Страх, что банду схватят, и вас вместе с ними, надолго останется в вашей душе.

(*Конец цитаты*)

Ху рассказал мне о чувстве беззащитности перед лицом коммунистического режима, и ясно дал понять, что пережитый контроль над ним был самым совершенным и самым пугающим в его жизни. Когда Ху сравнивал коммунистический диктат с другими случаями деспотизма, с которыми ему приходилось сталкиваться прежде, даже пресловутая бабушка начинала казаться менее угрожающей: «Она могла заставить меня делать то, чего я не хотел делать, но она не могла заставить меня говорить, что это хорошо». Также воспринимался и гоминдан:

(*Цитата*)

Националистическая партия могла надоесть мне, вызвать у меня отвращение, горечь и злость по отношению к ее членам — но даже когда гоминдановцы меня арестовали, и я думал, что пришел конец, меня это не испугало. А вот коммунистам удалось по-настоящему меня запугать. Я не знаю, как от них защититься. Если я встречусь с коммунистическим функционером, он сможет сделать все, что захочет, а я не смогу сделать ничего.

(*Конец цитаты*)

Ху начал задавать мне вопросы о человеческих эмоциях, самым важным из которых, вероятно, был следующий: «Как такое может быть, что человек ненавидит — непримиримо ненавидит — но при этом поклоняется человеку или группе, которая внушает ему это чувство ненависти?» Ху говорил о своем главном конфликте, связанном с ненавистью и покорностью, но его ассоциации помогали понять: он имел в виду, что до сих пор в некоторой степени чувствует себя под эмоциональным и интеллектуальным контролем коммунистов, который он все это время безуспешно пытался изжить из себя. Справедливость моего предположения Ху подтвердил вторым своим вопросом, который он демонстративно задал «о другом человеке»: «Почему так получается, что некоторые люди, подвергающиеся гонениям и притеснениям

коммунистов, все равно с энтузиазмом относятся к их правлению?»

Постепенно рассуждая более интроспективно, Ху высказал самую существенную озарившую его догадку о взаимосвязи между своим собственным характером и коммунистическим движением и о своем поиске самого себя:

(*Цитата*)

Сейчас я понимаю, почему коммунисты так настойчиво старались заполучить меня… Когда я во что-то верю, я полностью забываю о самом себе, с головой окунаясь в это дело. Именно по этой причине я проявлял такое невероятное упорство, когда отстаивал свое мнение, противоречившее позиции коммунистов. Поскольку эта черта одно из неотъемлемых качеств каждого функционера — быть непреклонным и забыть о собственном Я, то коммунисты знали, что я мог бы стать превосходным функционером… Раньше я гордился этим своим качеством. Но сейчас я понимаю, что если бы я оберегал свои интересы, свою индивидуальность, у меня было бы меньше общего с коммунистами… Я жил бы более гармоничной жизнью, а не бросался бы из одной крайности в другую.

(*Конец цитаты*)

Ху начал отдавать себе отчет в собственном тоталитаризме и осознавать его родство с коммунизмом, а также его полезность в ситуации, когда необходимо сохранить собственную идентичность под прессингом коммунистического режима. Уже сам факт такого осознания означал, что Ху пробил брешь в своем тоталитаризме, начав идентифицировать себя с западным протестантским индивидуализмом. Свою героическую внешнюю активность он (по крайней мере, на время) променял на интроспекцию, а лидерство — на послушничество.

Возможно, это было всего лишь очередное затишье в бурной эмоциональной жизни Ху, но не исключено, что все-таки и нечто большее. Я не удивился, когда во время одного из моих визитов в Гонконг, куда я приехал несколько лет спустя, Ху сказал мне о своем недовольстве лютеранством и лютеранами (хотя уже был крещен) и заявил, что он уже не находит отдушины в религии и что большинство миссионеров нельзя назвать «истинно религиозными людьми». Кроме того, их не слишком активную поддержку в получении им американской визы Ху объяснил тем, что не собирается продолжать карьеру религиозного деятеля. Какова бы ни была доля правды в последнем умозаключении, критическая позиция Ху была частью его прежнего паттерна, отражением все еще живущего в нем тоталитариста, вечно ищущего, но не находящего свой идеал искренности. С другой стороны, между ним и миссионерами не произошло громкого, окончательного разрыва, и теперь, по истечении восьми лет, он все еще жил и работал среди них. Как всегда, Ху поставил себя в жесткие дисциплинарные рамки, но дело, которым он занимался, со временем стало обслуживать его собственные интересы: он вставал в шесть утра, чтобы заниматься английским и математикой для подготовки к возможной перспективе продолжить образование в Америке. К тому же, он уже не был одинок, встретив девушку, на которой собирался жениться и которую хотел взять с собой в Америку.

Не могу сказать, каким будет исход личной борьбы Ху, но я точно знаю, что в присущей ему гипертрофированной манере он прожил и описал мне большинство главных эмоциональных дилемм, стоявших перед китайскими интеллектуалами его поколения. (301:)

Глава 16. Старшее поколение: Роберт Чао

Хотя история жизни Ху, действительно, проливает свет на суть «исправления мышления» интеллектуалов и на обстановку, в которой они формировались как личности, все-таки она не может считаться исчерпывающей. Другие представители этого социального слоя обладали иными структурами идентичности, и, следовательно, по-другому отреагировали на «исправление». Некоторые из этих отличий — как мы увидим, проследив истории жизни троих наших героев, — обусловлены индивидуальными чертами личности, тогда как другие детерминированы групповыми тенденциями.

Огромное значение имеет возраст, в котором человек подвергся «исправлению»: опыт

пребывания в революционном университете в сорок пять и в двадцать лет оставлял в душах людей разные следы. Следующая история жизни, судьба зрелого интеллектуала, полна совершенно иных эмоциональных оттенков, нежели жизнеописание мистера Ху.

Роберт Чао уже почти двадцать лет занимал чиновничий пост при гоминдане, когда вскоре после захвата власти коммунистами ему поступило «приглашение» (в сущности, приказ) пройти обучение в стенах революционного университета, организованного специально для приверженцев прежнего режима. Когда спустя три года я встретился с ним в Гонконге (нас познакомил один наш общий знакомый), Чао работал переводчиком в западной торгово-промышленной фирме. Коренастый, розовощекий мужчина, в течение нескольких лет обучавшийся в Америке, он бегло говорил по-английски, очень четко произнося все слова.

Впрочем, вскоре у меня возникло впечатление, что общение со мной пробуждает в нем смешанные чувства. Чао был подчеркнуто учтив (слишком учтив даже для китайца), кроме того, он избегал смотреть мне в глаза. В его сдержанной манере говорить угадывался страх, как будто стоит ему расслабиться, как железный самоконтроль даст трещину, через которую вырвутся наружу все тревожащие его чувства. Такое нередко случалось во время наших интервью: после осторожных банальностей и разрозненных упоминаний об общих принципах, говоря о которых, Чао ощущал твердую почву под ногами, он как будто вспыхивал, быстро и мощно, и в эти минуты мне открывалась вся боль и отчаяние, которые переживал этот человек. Наши сессии не становились для него легче по мере продвижения работы, вот почему мы провели вместе только девять часов — этого времени хватило лишь на то, чтобы обсудить основные вехи его опыта.

Первое воспоминание мистера Чао, выросшего в сельской местности провинции Хунань на заре двадцатого века, связано с непостижимым, сверхъестественным страхом, от которого он не оправился до сих пор:

(*Цитата*)

Это было в канун нового года… Мне было года четыре… Тетка по материнской линии взяла меня в храм бога-хранителя города. Перед храмом, под деревянным сводом стояли две глиняные фигуры. Это был мужчина, седлавший коня… Я испугался — безумно испугался — мне даже стало дурно, ведь он смотрел на меня и как будто мне улыбался… После этого я проболел несколько недель. Меня одолел серьезный недуг, и ничто не помогало — никакие лекарства не могли меня исцелить до тех пор, пока мои родственники не предложили позвать даосского священника, чтобы он произнес надо мной свои заклинания. Это и вправду возымело целительный эффект… Я вообще был суеверен — и позднее читал множество суеверных книг. Это был совершенно иной мир, не тот в котором я существую сейчас… Все это так пугающе. Я до сих пор страшусь этого… Суеверие живо во мне даже сейчас.

(*Конец цитаты*)

Единственный ребенок в семье мелких землевладельцев, Чао еще был младенцем, когда умер его отец. Впоследствии мальчик часто слышал про приключения своего отца, который, еще при правлении династии Цин занимал пост местного чиновника, — это было время разгула бандитизма, социальных и природных катаклизмов. Чао и его мать жили с разными родственниками, но никто иной, как она — малообразованная, зато вполне здравомыслящая и умная деревенская женщина — взяла на себя роль обоих родителей, и посвятила всю жизнь тому, чтобы обеспечить достойное будущее своему мальчику. О любимой матери и жертве, которую она принесла ради него, Чао отзывался очень горячо:

(*Цитата*)

Она была очень любящей женщиной. Рано осталась вдовой, а я был ее единственным ребенком, поэтому она так дорожила мной… В Китае единственный сын непременно будет очень избалован… Она была великодушной и щедрой — очень отзывчивой и современной для своего возраста. Она была прогрессивной и верила в перемены… Моя мать была чрезвы-

чайно проницательна и понимала, как важно получить образование… Она принесла себя в жертву ради того, чтобы я мог получить полноценное образование… которое при обычных обстоятельствах было недоступно для представителя нашего сословия.

(*Конец цитаты*)

Мать и сын объединились, чтобы совместными усилиями преодолеть материальные и социальные трудности, и в результате Чао смог получить образование, которое включало изучение работ китайских классиков под руководством опытного педагога, обучение в лучших в районе младшей и средней школах, а впоследствии — университетский диплом и последипломное образование за границей.

В детстве Чао почти все время проводил дома с матерью, у него практически не было друзей, и его основным и любимым занятием была учеба. Мальчик отличался настойчивостью и упорством, и превосходные оценки позволяли ему переходить из хороших школ в еще лучшие. Мать переезжала вместе с ним, сначала в большой провинциальный город, где Чао посещал среднюю школу, а потом и в Пекин, в университете которого он продолжил свое образование. Чтобы выручить деньги на жизнь в столице, мать продала небольшой участок земли, принадлежавший их семье.

Они сообща планировали будущее Чао, досконально просчитывая, как наиболее эффективно использовать имеющиеся ресурсы, как лучше всего поступить, чтобы достичь успеха. В первые годы его жизни мать вносила посильный вклад в образование сына, делясь с ним своими знаниями, обучая читать и писать, рассказывая ему исторические анекдоты, легенды и любовные истории, которые были частью культурного наследия, доставшегося ей от предков. Когда Чао пошел в школу-интернат, а предметы, которые он изучал, оказались вне сферы ее интеллектуальной компетентности, мать стала видеться с ним только по выходным. Их усилия были вознаграждены: Чао получил правительственную стипендию, которая позволила ему закончить обучение в китайском университете, а после получения диплома — продолжать образование в Соединенных Штатах при финансовой поддержке репарационного фонда Боксера.

После прибытия в Америку Чао (отныне Роберт) впервые столкнулся с трудностями, как внешнего, так и внутреннего характера. Он очень сильно переживал из-за своего социального статуса, и крайне болезненно воспринимал любые проявления неуважения, особенно, если в них угадывались намеки на расовую дискриминацию. Даже во время наших интервью ему было чрезвычайно сложно примириться с чувствами, которые обуревали его, когда он говорил о проблемах, возникавших в тот период:

(*Цитата*)

Мне кажется, американцев можно понять, ведь я своими глазами видел, какая расовая ситуация сложилась в Америке… Там так велика доля негритянского населения, столько приезжих из Восточной Европы… И к тому же, я был необычайно самолюбив — я не собирался там ассимилироваться… У меня ничего не было ни с одной студенткой — и в известном смысле, это даже сбивало с толку — но мне всегда не доставало мужества. Поскольку я чувствовал, что американцы смотрят на китайцев свысока, я был слишком горд, чтобы идти на сближение.

(*Конец цитаты*)

Как и большинство китайцев, приехавших на Запад, Чао обнаружил, что круг его друзей ограничивался китайскими студентами или представителями других национальных меньшинств: «У меня появились американские друзья, но, как я вскоре узнал, большинство из них были евреями. Они дружили со мной из чувства сострадания». Только когда мы уже достаточно долго обсуждали этот вопрос, Чао позволил выплеснуться накопившейся враждебности, и даже тогда сдержал себя на середине этой кратковременной вспышки гнева:

(*Цитата*)

По-моему, у американцев комплекс превосходства. Они как-то узко мыслят и совершенно не интересуются, что за люди обитают в других странах, и чем они живут… Разумеется, как обычный человек, я не мог до конца избавиться от чувства обиды… Но, с другой стороны, за все время моего пребывания в Америке я ни разу не подвергался открытым нападкам. Я чувствовал, что американцы скорее относятся ко мне равнодушно, нежели проявляют дискриминацию. Что же касается тех, кто относился к китайцам с подчеркнутым интересом, то они, как правило, вели себя слишком покровительственно и как-то натянуто.

(*Конец цитаты*)

Кроме того, Чао никак не мог решить, каким наукам отдать предпочтение — он метался от журналистики к истории, начал обучение в одном из крупных университетов на среднем западе, потом посчитал, что «его жизнь была слишком уединенной», и перевелся в другой. В конце концов, Чао провел в Америке только четыре года из пяти, на которые была рассчитана его программа обучения. Он привез с собой в Китай невесту, американку китайского происхождения, а вместе с ней — окрыленность американской уверенностью в себе и в своих силах: «Я заметил, что, когда американцы что-то предпринимают, они убеждены, что в этом их предназначение».

Следующие двадцать лет жизни на родине Чао описывает как «грустную историю — историю разочарований». Поработав в различных правительственных учреждениях в качестве администратора, журналиста и дипломата, время от времени ненадолго вступая на преподавательскую стезю — за многие из этих занятий он брался в смутное военное время — Чао постоянно чувствовал разочарование, и, с его точки зрения, оставался недооцененным.

Порой он обвинял самого себя:

(*Цитата*)

Проблема в том, что я никак не мог выбрать свой путь. Если бы я остался работать в области международных отношений, то мог бы подняться по служебной лестнице и получить должность посла… У меня были высокопоставленные друзья, но я никогда не был приверженцем какой-то определенной фракции или чьим-либо доверенным лицом. Мне часто поступали предложения о работе, принять которые я считал ниже собственного достоинства.

(*Конец цитаты*)

Временами Чао жаловался на неблагодарность друзей и политических деятелей:

(*Цитата*)

Я знал абсолютно всех членов китайского правительства — начиная с генералов, многие были моими близкими друзьями. Но хотя я часто их выручал, они ни разу не оказали мне помощи… Сотрудники министерства иностранных дел нередко не хотели брать в качестве подчиненных людей, чей уровень квалификации превышал их собственный.

(*Конец цитаты*)

Чао всегда очень критично высказывался о той самой правительственной структуре, частью которой он являлся. «Если у вас не было денежных сбережений, вы не могли быть уверены в завтрашнем дне… Каждый был сам за себя».

Таким образом, к моменту смены режимов он не испытывал ни симпатии к победоносным коммунистам, ни лояльности к побежденным националистам:

(*Цитата*)

Я ничего не знал о китайском коммунизме, но, судя по рассказам русских, с которыми я сталкивался во время войны, русский коммунизм был мне мало симпатичен, так как я считал, что он не дает людям свободы. Но, с другой стороны, я не чувствовал себя обязанным пус-

каться в бегство вместе с националистами. Они уходили в никуда, и мы не думали, что им по силам удержать Тайвань.
(*Конец цитаты*)

Когда Чао отправили в революционный университет для прохождения «исправления мышления», он принял это известие не без внутреннего содрогания, так как не знал, чего ожидать, но, вместе с тем, предвкушал возможность «лучше приспособиться» к коммунистам. Сначала он пытался остаться эмоционально безучастным, занять практичную выжидательную позицию, и судить о программе по тем материальным выгодам, которые она сулила. Его осторожный и гибкий подход был бесконечно далек от юношеского энтузиазма, атмосфера которого царила в группе Ху:

(*Цитата*)
Я оказался в этой ситуации, не зная толком, к чему она приведет. Я решил подождать результатов… Мы посчитали, что если они будут совпадать с нашими интересами, то исход программы можно будет считать успешным. Если бы меня назначили на должность, которая мне нравилась, то это был бы успешный результат. Если бы я не получил желанного назначения, то такой результат я бы рассматривал как неблагоприятный… Сначала мы обсуждали, как лучше всего этого добиться, и пришли в выводу, что нужно… не быть слишком прогрессивными, равно как и слишком реакционными… В этом не было ничего идеалистического, мы не позволяли себе эмоциональной импульсивности. Но большинство из нас хотели заслужить благосклонность со стороны коммунистов… Зачастую обсуждения проходили совершенно бесплодно, поскольку все участники придерживались линии компартии.
(*Конец цитаты*)

Однако, когда «исправители» начали требовать от участников глубокого самоанализа, Чао обнаружил, что даже столь острожным студентам, как те, что собрались в его группе, все труднее придерживаться отстраненной позиции:

(*Цитата*)
Нас все время ставили в тупик, поскольку мы совершенно не представляли, как связать воедино теорию и практику… Как использовать личный опыт в обсуждении того или иного вопроса… Они постоянно просили нас приводить примеры. Это было очень нелегко.
(*Конец цитаты*)

По мере того, как участники стали «раскрываться», они обнаружили, что первоначальная отчужденность постепенно переросла в настоящую увлеченность:

(*Цитата*)
Каждый из нас узнал очень многое об окружающих его людях… Все было на виду — деньги, преступления, прошлые грехи и т.д. Мы поддерживали что-то вроде кастового духа.
(*Конец цитаты*)

Однако, Чао и его новым друзьям не удалось избежать обычной враждебности, неизбежно возникающей внутри группы, особенно, когда отдельные ее участники явно переигрывали, усердно демонстрируя «прогрессивный» дух:

(*Цитата*)
Несмотря на то, что мы стремились к укреплению группового единства, на практике зачастую происходило совсем наоборот. Членам группы абсолютно не нравилось выслушивать критику в свой адрес, и в лице тех, кто позволял себе критические замечания, они видели личных врагов — то есть вели себя в соответствии с буржуазной психологией. Это влекло за

собой создание в группе негативной атмосферы… Иногда кто-нибудь из нас кривил душой и пытался что-нибудь утаить от других… Не разделяя, на самом деле, прогрессивных идей, он высказывался в партийном духе и тем самым старался произвести впечатление наиболее прогрессивного члена группы. Каждый проявлял определенную активность, но было вовсе не обязательно демонстрировать свою исключительность… Такого участника группа неминуемо подвергала остракизму… Даже коммунисты не поддерживали такого поведения.

(*Конец цитаты*)

Обсуждая проблему вины, студенты не оставляли попыток предпринимать соответствующие шаги:

(*Цитата*)

Считалось доказанным, что каждый представитель прежнего общества — это плохой человек — виновный во всех мыслимых преступлениях — каждый, кто поддерживал контакты с националистическим режимом, действовал непатриотично… Во время обсуждения этой проблемы каждый человек пытался предстать перед другими в выгодном свете. Даже когда кто-то признавал за собой вину, это делалось в надежде показать окружающим, насколько он изменился к лучшему.

(*Конец цитаты*)

И снова Чао и его коллеги по революционному университету обнаружили, что уже не могут оставаться безучастными, поскольку полученный ими опыт делал их чрезвычайно уязвимыми перед беспощадным чувством вины — которое, в свою очередь, обеспечивало повышенную восприимчивость к воздействию «исправления мышления»:

(*Цитата*)

Я знал, что в прошлом мне доводилось совершать поступки просто так, без определенной цели — тогда как коммунисты заявляли, что каждый шаг человек должен совершать во имя идеи служения народу… Важно было решить, считаете ли вы, что действительно совершили в прошлом нечто недостойное… Я признал, что некоторая доля критики в мой адрес будет вполне обоснована — в том, что касается моего эгоизма и нежелания учитывать интересы масс… И когда вы излагаете свои прегрешения на листе бумаги, они кажутся вам более убедительными, чем когда вы просто их произносите… Вы действительно ощущаете их как свои недостатки… Мы все попались на удочку этой фразы — «служение народу». Мы не нашлись, как на нее ответить.

(*Конец цитаты*)

Такое принятие проложило путь и значительной части других коммунистических «истин»: «Вы начинаете верить в значительную часть пропагандируемых ими идей… и все мы поверили, что коммунисты лучше националистов».

Но когда в разговоре со мной Чао резюмировал влияние «исправления мышления», он изложил две альтернативные, практически противоречащие друг другу точки зрения. Первая носила подчеркнуто негативный характер и основывалась на отстраненном и потребительском суждении: коммунисты не выполнили обещания предоставить хорошую работу, и следовательно «исправление» не удалось:

(*Цитата*)

По окончании программы «исправления мышления» они предложили нам должности мелких клерков в сельскохозяйственных районах… Идеологическая обработка не дала ожидаемых результатов, так как нам совершенно не хотелось работать на этих должностях. Мы стали более реакционно настроены… Сейчас я отношусь к коммунистам более критично. С ними мы были лишены личной свободы, свободы хранить молчание… Это лжецы, я им не ве-

рю.
(*Конец цитаты*)

Вторая точка зрения состояла из сдержанных похвал и строилась на осознании личной выгоды, которую Чао извлек из участия в «исправлении мышления».

(*Цитата*)
Коммунистическая идеологическая обработка, если разобраться, должна была повлечь за собой ряд последствий. Не все они были негативными… Человек, подвергшийся такой обработке, всегда будет мыслить иначе, чем тот, у кого не было подобного опыта, — по крайней мере, в некоторых аспектах. Например, возможно, прежде я несколько высокомерно обращался с прислугой, но теперь я никогда не позволю себе обращаться с ними так, как это делают некоторые жители Гонконга. Я думаю, что внимание, которое коммунисты уделяют труду, и уважительное отношение к нему, — очень неплохая идея… Лично со мной произошла поразительная метаморфоза. Прежде у меня были те же самые амбиции, что и у других … Я был эгоцентриком… Но теперь я отчетливо понимаю, что отдельный человек сам по себе не имеет никакого значения.
(*Конец цитаты*)

Чао пытался разрешить эту дилемму, абстрагировавшись от обеих точек зрения и отстранившись от личностной вовлеченности в происходящее:

(*Цитата*)
Окружающие меня не понимают. Когда они выискивают повод для ссоры, я не реагирую — даже если они меня изрядно достают. Все дело в том, через что я прошел. Я выше обычных человеческих эмоций.
(*Конец цитаты*)

Однако, обстоятельства отбытия мистера Чао из коммунистического Китая недвусмысленно свидетельствуют о том, что все-таки простые человеческие эмоции были ему отнюдь не чужды: он сбежал с иностранкой из Европы, которая ехала в Гонконг. После прибытия их отношения расстроились, и как раз в это время путешествовать между Китаем и Гонконгом стало достаточно затруднительно. Чао понял, что стоит ему вернуться в Китай, как он планировал перед отъездом (там у него оставались жена, мать и дети), и ему больше не представится шанс уехать, а на родине к нему будут относиться с подозрением. Окончательное решение остаться не имело под собой никакой идеологической подоплеки:

(*Цитата*)
Я уехал только из-за этой женщины. Если бы я был уверен, что смогу беспрепятственно въезжать в страну и выезжать из нее, я бы вернулся. Я не отличался особой решительностью… Я мог бы быть им очень полезен [коммунистам] — стать одним из их пропагандистов в министерстве иностранных дел или кем-нибудь в этом роде.
(*Конец цитаты*)

В такие моменты, когда Чао погружался в размышления, в его словах прослеживались элементы даосского или буддистского мировоззрения, со свойственной им беспредметностью и отсутствием сущностных суждений. Такая позиция обнаружилась в одном из ответов Чао на стимул из Теста Тематической Апперцепции (ТАТ), когда я показал ему пустую карточку и попросил составить рассказ:[1]

(*Цитата*)
Все, что я вижу на этом листе, — это слепящая белизна. Но стоит мне попристальнее при-

смотреться, и я представляю себе вещи, наполняющие человеческую жизнь на протяжении многих лет. Все они — события на жизненном пути. Когда человек приходит в этот мир, то сам подобен белому листу. На нем нет никаких образов, ничего не начертано. Уже очень скоро, как только он соприкасается с миром, он становится обладателем собственной судьбы и может начертать на листе множество всевозможных рисунков — одни из которых будут веселыми, а другие грустными, одни станут увековечивать победы, а другие — хранить память о поражениях, одни останутся на нем навсегда, а другие будут недолговечны. По-видимому, именно так и случилось со мной. Я прошел все эти стадии, но в минуты самодовольства мне казалось, что все это исчезает, и я снова превращаюсь в белый лист, лишенный образов, цвета, эмоций.

(*Конец цитаты*)

Это пассивное смирение — действительно, охватившее Чао — не помешало ему проявить себя с более деятельной стороны. К поиску работы в Гонконге он приступил с незаурядной изобретательностью и энергией, для этого организовав переезд сюда из коммунистического Китая своей жены и детей, а затем воспользовавшись своими западными контактами, чтобы получить работу в Англии и найти там подходящее жилье для своей семьи. Там Чао продолжит, скорее всего, умело вести дела, даже без ясной цели.

История его жизни (даже в большей степени, чем биография Ху) знаменует тот огромный эмоциональный путь, который пришлось проделать многим представителям его поколения, чтобы перебраться из «старинного Китая» их юности в ситуацию коммунистического «исправления», заставшей их в зрелом возрасте. Принимая во внимание, какие личностные, культурные и политические преграды стояли на их пути, достигнутые этими интеллектуалами успехи представляются особенно впечатляющими; но платой за каждое из достижений было все усиливающееся ощущение аномии (состояния отчуждения) — сопровождающееся глубокими личностными и социальными нарушениями и разрывами связей.

Самыми ранними идентичностями Чао (самыми ранними и в истории культуры, к которой он принадлежал, и в его собственной биографии) были идентичности напуганного деревенского мистика и «маменькиного сынка». Первая из них, которую составляли благоговейный страх перед сверхъестественным и воображаемое богатство, служила для Чао связующим звеном с поколениями его земляков. Она сформировала базальную идентичность, на фундаменте которой впоследствии была «надстроена» другая, более житейская идентичность, и это обстоятельство сыграло не последнюю роль в том, что он никогда не мог чувствовать себя как дома в современном, урбанистическом мире. Многие китайские интеллектуалы (в том числе и Ху) тоже несли в себе аналогичные элементы мистицизма, пусть даже подавляемого под влиянием конфуцианских и западных учений; но влияние деревенского Я в личности Чао было так велико, что мистицизм стал для него и убежищем, и помехой.

Взаимоотношения, которые установились у Чао с матерью, обеспечивали ему нечто вроде «транспортерной» идентичности, и позволяли ему, оставаясь почтительным сыном, в то же время, вырваться за рамки модели поведения «маменькиного сынка». Для поколения, к которому принадлежал Чао, подобное не было редкостью, особенно среди выходцев из небогатых слоев общества, поскольку родители — чтившие традиции, но способные представить себе современное будущее — старались помочь своим детям совершить этот колоссальный эмоциональный рывок; причем, зона распространения этого феномена не ограничивалась рамками китайского общества. В случае с Чао, значительная часть конфликта осталась за пределами того, что он пожелал раскрыть. Чао рассказал мне о своей зависимости от матери в ранний период жизни, а также о переполнявшем его чувстве благодарности и личного долга; но, судя по некоторым результатам его тестирования (по тому, как он описывал серьезные разногласия между матерями и сыновьями), он изо всех сил боролся, стараясь освободиться от ее контроля, а также от чувств вины и негодования, сопровождавших эту борьбу. И, тем не менее, благодаря этому альянсу между матерью и сыном, основанному на любви и честолюбии, деревенский мальчик из старого Китая приобщился к образовательным сферам, которые пре-

вратили его в утонченного (даже сдержанного) современного китайца.

Чао с головой окунулся в собственную идеологию социальных достижений и признания, держась в стороне от широкомасштабных идеологических движений. Хотя формирование идентичности эмоционально отстраненного карьериста было закономерным продолжением его взаимоотношений с матерью, в те смутные годы тотального хаоса эта идентичность пользовалась большой популярностью — будучи средством выживания в обществе, нравственные устои которого стремительно рушились.

Для поколения Чао путь к социальным достижениям лежал через обучение на Западе, ценой которого было усвоение норм и ценностей западного общества. У Чао, оказавшегося в США в двадцать с небольшим лет и пробывшего там достаточно долго, чтобы превратиться в американизированного китайца, наступил бесконечный кризис идентичности. Пока Чао не уехал обратно, ему удавалось совладать с процессом адаптации и личностными изменениями, необходимыми для достижения успеха в китайском обществе, хотя это давалось нелегко. Но почти превыше его сил был разрывающий конфликт влечения к западному миру и отторжения со стороны последнего. Как и многие другие азиатские студенты, оказавшиеся на Западе, он чувствовал себя освобожденным и, одновременно, опороченным. Очутившись в обстановке, суливший широчайший диапазон возможностей самовыражения, Чао особенно остро ощутил себя человеком, чуждым западной цивилизации, человеком с Востока. Помимо угрозы его мужественности — мужчины-азиаты чаще всего взирают на американок с трепетом, а американки, как правило, относятся к выходцам из азиатских стран тепло, по-сестрински — еще большей угрозе со стороны американского общества подвергалось чувство независимости Чао: какая часть его Я будет поглощена танталовыми муками западного влияния? Исторические события, происходившие как в Америке, так и в Китае научили Чао дорожить всем, что досталось ему от западной культуры; люди, подобные Чао, колебались между желаниями без всякой оглядки вестернизироваться или в защитном порядке отступить в объятия китайской культуры. Столкнувшись с этими проблемами Чао, впервые отправившийся в плаванье без поддержки матери, уже так никогда и не избавился от ощущения расплывчатой идентичности, возникшего у него во время пребывания в Америке.

Он вернулся в Китай гораздо более образованным человеком «западного образца», но при этом уже не был настолько уверен в том, кто он такой, и куда идет. Такой уязвимый перед лицом превратностей судьбы, и постоянно пребывающий в ожидании возможных бед, спустя годы Чао превратился в возмущенного бюрократа, — еще одна идентичность, в которой его личностные конфликты смешались с социальными реалиями беспринципного общества. Эта идентичность тоже нередко встречалась среди тех китайских интеллектуалов, которые связали свои судьбы с режимом националистов (научная стезя оставалась единственной достойной альтернативой, но и там были свои серьезные издержки). Возмущенным бюрократам были свойственны неглубокая вовлеченность в идеалы за пределами своего Я или даже полное отсутствие таковой, они отличались ворчливой подозрительность по отношению к окружающим и глубоко укоренившейся ненавистью к самим себе, являющейся неизбежным результатом поражения в борьбе с собственным чувством целостности.

Вполне естественно, что Чао и многие его коллеги попытались перенести свое отстраненное отношение и на «исправление мышления»; так или иначе, старшие участники программы с большей осторожностью относились к происходящему. Однако, такая подчеркнутая отчужденность, которая, с одной стороны, помогала выжить в тех условиях, в то же время, служила помехой. Эта позиция обеспечила Чао возможность не терять бдительности и постоянно помнить о личной выгоде, но одновременно сделала чрезвычайно уязвимым для чувств вины и стыда, которые стали преследовать его после устроенных коммунистами сеансов самоанализа. Сильнее всего Чао задело публичное разоблачение его отстраненного карьеризма, а больше всего впечатлила коммунистическая программа, требующая «всецело» посвятить себя служению «народу». Как и в случае с доктором Винсентом, этот эмоционально отстраненный человек — демонстрировавший непреклонность перед всякого рода идеологиями — обнаружил в идеологии коммунистов немало «неотразимых» аспектов. Живший в Чао америка-

низированный китаец, хотя он и не признавался в этом вслух, тоже был очень уязвим (разве время от времени он не относился с подчеркнутым высокомерием к атрибутам китайской жизни и не был так восприимчив к чуждым, «губительным» влияниям?). Вынужденный противостоять таким негативным элементам идентичности как отчуждение собственного наследия, эмоциональная пассивность и бесповоротно утерянная целостность, Чао не мог не соблазниться четкостью цели и строгостью соблюдения норм морали, провозглашаемыми идеологами «исправления мышления».

Но мужчинам в том возрасте, в котором находился Чао, уже не так просто изменить привычные модели эмоционального реагирования, и, в конце концов, критерием его суждений стал эгоизм сидевшего в нем карьериста. Для примера можно вспомнить слова Чао о том, что все зависит от того, какую работу ему предложат по окончании программы. Назначение на ту или иную должность имело большое значение для каждого студента революционного университета, поскольку служило индикатором того, какое место отводят ему коммунисты в своей системе, а также создавало шаблон для новой идентичности, которую ему будет дозволено формировать. Поэтому своим романом с европейской женщиной Чао «убил двух зайцев сразу»: это позволило ему в психологически сложный момент подтвердить свою мужскую состоятельность как азиата, самоутвердившись в том качестве, в котором он чувствовал себя наиболее уязвленным; и кроме того, благодаря этому роману, уехать из Китая. Но под ударом оказалась не только его былая эмоциональная уравновешенность: Чао снова почувствовал себя недооцененным и счел, что с ним плохо обошлись. Его отъезд, и особенно решение не возвращаться, свидетельствует о том, что он осознал (как и Ху), насколько коммунистический режим чужд его натуре.

Вырвавшись из коммунистического мира, Чао попытался вернуться к прежней отстраненности, сформировав идентичность погруженного в себя китайского мыслителя. Изысканная опустошенность человека, многое повидавшего на своем веку, соседствовала в нем с отголосками давнего мистицизма в даосско-буддийском понимании преходящей природы мирских ощущений (в точности как у отца Ху). Укротить обуревавшие Чао страсти было не так-то просто, но таков был его идеал. Более того, он в совершенстве овладел методами персонального выживания: из огромного многообразия культур, субкультур и случайных обстоятельств, в которых он оказывался волею судеб, Чао вышел, «не потеряв себя». В такой чрезвычайно способности к адаптации прослеживается структура его личности, личности современного человека[2].

Как и Ху, Чао принадлежал к одному из полюсов: такую ранимость, связанную с происхождением, степень фрустрированности и отчужденности можно смело назвать исключительной. Его отстраненное отношение к социальным движениям того времени, разумеется, является полной противоположностью эмоциональной вовлеченности Ху. И, тем не менее, присущее Чао парадоксальное сочетание исключительной адаптивности с аномией — сочетание, во многом определившее для него последствия «исправления мышления» — отражает еще одну чрезвычайно важную модель, характерную для Китая двадцатого века. (313:)

Глава 17. Джордж Чен: перемена убеждений у молодежи

Для тех, кто столкнулся с «исправлением мышления» не в зрелом возрасте и даже не в юности, а еще будучи несформировавшимся подростком, этот процесс включал в себя элементы как воспитания, так и перевоспитания. «Исправлению мышления» они подвергались в средних школах и университетах.

Джордж Чен, наш следующий китайский испытуемый, прошел оба эти уровня: после коммунистического переворота, который застал его пятнадцатилетним подростком, процедуру «исправления» он сначала два года проходил в школе-интернате, а затем еще два года в университете. Когда мы познакомились с Джорджем, ему уже исполнилось двадцать, но к тому времени он еще не прожил и года вдали от коммунистического Китая.

Джорджа мне представил наш общий знакомый — его двоюродный брат. Хрупкий, изящный юноша, Джордж обладал качеством, одновременно и слабо уловимым, и сильным. Он

был застенчивым и серьезным, но крайне неохотно говорил о себе, а, кроме того, — как очень скоро выяснилось в ходе наших интервью — отличался интеллигентностью и чрезвычайной ранимость. Мы общались целый год, в течение которого у нас состоялось четырнадцать встреч; в общей сложности продолжительность сессий составила более сорока часов. По просьбе Джорджа, в качестве переводчика выступал его двоюродный брат, который устроил нашу встречу, и ранее уже выполнял для меня кое-какую работу, но для проведения дальнейших интервью, заручившись согласием Джорджа, я пригласил одного из моих постоянных переводчиков.

Джордж родился в Кантоне в семье гоминьдановского чиновника средней руки. Он был четвертым из восьмерых детей, третьим из пяти мальчиков. Насколько Джордж помнил, в детстве его мать всегда была «символом семьи». Она происходила из более аристократического рода, и во времена лишений ее мудрое слово и деньги не раз выручали семью. Сильная привязанность, связывавшая Джорджа с матерью, сыграла ключевую роль в его дальнейшей жизни, но в первые годы своего детства он, в основном, находился на попечении у прислуги или нянек (*amahs*). Одна из этих *ама* (*amah*) (к слову сказать, столь же строгая, как и преданная) заботилась о нем с самого рождения до тех пор, пока мальчику не исполнилось два с половиной года; а когда она ушла, Джордж испытал (как он впоследствии рассказывал) настоящую младенческую депрессию: он беспрестанно плакал, звал *ама* по имени, отказывался от пищи и решительно отвергал попытки окружающих людей — в том числе и матери — заботиться о нем. Став постарше, Джордж начал понимать, что его матери очень непросто управляться со всеми восьмью детьми; ей часто не хватало грудного молока, и она начинала волноваться по каждому самому пустяковому поводу. Для него мать стала воплощением «всех достоинств и слабостей» обычной женщины: сентиментальной, нерешительной, доброй, беззаботной и великодушной.

Когда над Кантоном нависла угроза японского вторжения, семья переехала в Гонконг, где Джордж прожил с трех до семи лет. В течение этого периода — фактически, все свое детство — Джордж видел своего отца лишь изредка, так как назначения в далекие уголки страны не позволяли тому часто бывать дома. Почти все время Джордж проводил со своими бабушками, каждая из которых со своей стороны оказала на маленького мальчика особое влияние. Его бабушка по отцовской линии, словоохотливая и самоуверенная дама, была очень добра к Джорджу и к другим детям. Пусть не слишком доходчиво и ясно, но она пыталась донести до них свои моралистические, фундаменталистские протестантские верования: каждый, кто совершит грех, будет обречен на вечные адские муки, только благие деяния откроют врата рая и позволят наслаждаться вечным блаженством. Позднее Джордж узнал, что бабушка несла свой собственный крест: ее муж, виновник позора и бесчестья всей семьи, оставил их и жил со своей любовницей в другой части Гонконга. Совершенно иное влияние оказывала на Джорджа его «приемная бабушка», — жена двоюродного деда. (Двоюродный дед был старшим сыном своих родителей, а поскольку у них с женой не было собственных детей, то они «приняли» в свою семью отца Джорджа для того, чтобы продолжить основную семейную линию). Эта его бабушка была веселой деревенской женщиной, которая сумела привить детям любовь к природе, ей нравилось вывозить внуков на маленькие экскурсии и покупать им милые безделушки.

Джордж помнит себя очень слабым и болезненным, нервозным мальчиком, которого постоянно мучили нарушения пищеварения и кашель: «Как только я чего-то пугался, я тут же заболевал». Окружающие считали его слишком слабым, чтобы играть с другими детьми, вот почему он дольше других сидел на спине у своей *ама.* Несмотря на то, что члены семьи уделяли Джорджу много внимания, он почти все время чувствовал себя одиноким. Когда мальчика оставляли дома, он обычно выходил на небольшой балкон и, сидя там, рисовал людей, машины и пароходы, которые видел внизу. Так проявился его талант к рисованию и каллиграфии. Почти все время Джордж проводил в мире грез, где он из маленького болезненного мальчика превращался во всесильного героя, вооруженного полицейского, солдата или владельца огромного состояния, который спасал семью из экономического кризиса, в котором та

постоянно пребывала.

Даже этот маленький ребенок чувствовал, что все вокруг нестабильно, мир беспокоен, а он сам и другие члены семьи — беженцы, и всем им приходится как-то мириться с необходимостью вести образ жизни, который они считали недостойным для своего рода. Спустя некоторое время Джордж уверовал в то, что, если бы только им удалось вернуться на родину в Кантон, то жизнь бы сразу же наладилась: к ним присоединился бы отец Джорджа, их финансовое положение немедленно поправилось, «заблудший» дедушка вернулся бы в семью и «положил конец семейному позору», а семья снова смогла бы поднять голову.

Пока в возрасте с пяти до семи лет Джордж посещал школу в Гонконге, *ама* отводила его в школу и встречала после уроков, так что он редко общался с другими детьми. Потом семья переехала в центральный Китай, в Чунцин, и влилась в общину военного времени, где царила атмосфера тепла и дружелюбия. За то время, что Джордж провел в Чунцине, он физически значительно окреп, и начал принимать участие во всех мероприятиях, которые проводились в ближайшей школе. Став, без преувеличения, выдающимся учеником, он пристрастился к изучению китайской истории, особенно жизнеописаний великих героев прошлого, в результате чего, у мальчика сформировалось честолюбивое стремление самому стать национальным героем.

В 1945 году, когда Джорджу было десять лет, война закончилась. Семья еще несколько раз переезжала с места на место, и в конце концов, вернулась в Кантон. За короткий промежуток времени Джордж сменил три школы-интерната, в двух из которых преподавали миссионеры-протестанты. Там он впервые получил опыт разлуки со своей семьей; и один раз в течение целых трех месяцев его разделяли с матерью несколько сотен миль. Изводившая Джорджа тоска по дому была ничем иным, как желанием воссоединиться с матерью; к тому же, ощущение «холодности» охватившее его, когда он очутился среди незнакомых мальчиков в убогом общежитии, слишком контрастировало с теплотой и пониманием, запомнившимися по Чунцину.

Когда, наконец, семья воссоединилась, Джорджу довелось пережить новые, доселе незнакомые и весьма болезненные эмоции, когда мальчик понял, что среди членов семьи нарастает критическое отношение к его отцу. Тот покровитель, о чьем возвращении он так мечтал, при ближайшем рассмотрении утратил львиную долю своего героического образа. Джордж не только почувствовал, что его место в отцовском сердце заняли младшие дети; он начал понимать, что отец отнюдь не самый надежный кормилец для семьи. Хуже того, Джордж стал относиться к своему отцу как к «неблагоразумному человеку», а так свойственные тому частые вспышки гнева и бестактность стали казаться ему отвратительными.

Вернувшись в школу в столь плачевном состоянии, Джордж обратился к религии, которую исповедовали его педагоги. Под влиянием слышанных в детстве рассказов бабушки, а также по примеру своего старшего брата, уже приобщившегося к христианству, Джордж, которому тогда было двенадцать лет, его младший брат и кузен приняли крещение. Помимо семейных примеров, на этот поступок его толкнуло стремление найти себя:

(*Цитата*)

Тогда я почувствовал, что жизнь так скоротечна, и что в ней нет ничего, что нельзя было бы подвергнуть сомнению… что когда человек умирает, все его надежды и достижения уходят вместе с ним… и что, возможно, религия помогает найти ответы на все эти вопросы.

(*Конец цитаты*)

Вскоре Джордж утратил интерес к организованной религии; но с тех пор отдавал должное духовным потребностям человека и навсегда сохранил убежденность в том, что «жизнь — это много больше, чем ее материалистическое объяснение».

Какую бы эмоциональную поддержку ни получил Джордж, приобщившись к религии, он сумел реабилитироваться, преодолел свое юношеское отчаяние, да еще и преуспел в овладении науками — особенно в области математики и физики. По-прежнему предпочитая физ-

культуре литературу, он шел своим путем: «Окружающие считали меня одиноким, хотя в то время я совсем не чувствовал, что томлюсь одиночеством».

Вскоре Джордж почувствовал сексуальное влечение. Ему нравилась порнографическая литература, которая ходила по рукам среди школьников, но она не могла избавить от страданий. Чтобы как-то облегчить свое состояние, он сам себе установил персональное табу: «Я безумно стыдился самого себя… Я не позволил бы себе прикасаться к этим книгам, даже если бы мог их раздобыть». Джордж испытал огромное облегчение, когда в возрасте пятнадцати лет прочел переведенный на китайский язык роман «Любовник леди Чаттерлей», после которого «я перестал считать, что секс — это грех». Но новообретенная просвещенность не могла ни искоренить моралистическое стремление к самобичеванию за слабость к самостимуляции, ни предотвратить формирование тенденции (столь же широко распространенной в Китае, как в западном мире) строго разделять представительниц прекрасного пола на «хороших девочек», с которыми он был знаком, и распутных объектов его фантазией. «Я представлял себе половой акт с какой-нибудь сексуальной женщиной, но только не со своей женой или невестой… Я никогда не связывал физическое желание с эмоциональной привязанностью».

Как раз в то время, когда его внутренние юношеские противоречия достигли своего апогея, в стране начались политические волнения, в конце концов, приведшие к коммунистическому перевороту. Хотя Джорджу не был чужд патриотизм военного времени, и антияпонские настроения тоже не оставили его равнодушным, процесс формирования четких политических убеждений протекал у него медленнее, чем у большинства сверстников. В четырнадцать лет он распекал своего старшего брата за увлечение «левыми» взглядами, так как полагал, что «молодежи не стоит вмешиваться в эти дела, поскольку молодежь все равно не может внести никакого вклада». Впрочем, когда Джордж научился лучше разбираться в самом себе, он тоже начал выступать против коррумпированного режима националистов и за широкомасштабные изменения в свой стране, мечтая, что придет «великий лидер», который претворит их в жизнь. По отношению к коммунистам юноша испытывал смешанные чувства: с одной стороны, он полагал, что, будучи политической партией, антагонистичной националистам, они могли бы осуществить ряд необходимых изменений. С другой стороны, Джордж не мог отделаться от подозрения, что китайские коммунисты — всего лишь «марионетки Советской России».

К тому времени действия отца стали вызывать у Джорджа еще большее негодование. В ожидании предстоящей коммунистической гегемонии его отец — который поселился дома и уже ничем толком не занимался — часами просиживал в чайных домиках за разговорами и трапезой, где, по словам Джорджа, собирались друзья и ублажали его честолюбие, а любители читать судьбы по ладоням рассказывали о том, какая блистательная карьера ждет впереди. Джордж безжалостно осуждал отца за потакание собственным слабостям, за обжорство и прожигание времени и денег. Но еще больше юношу злила бесполезная, отчаянная антикоммунистическая деятельность, к которой неожиданно приобщился его отец, так как она казалась Джорджу всего лишь бегством от праздности, которое могло нанести вред другим членам семьи.

Тем не менее, когда армии коммунистов вошли в Кантон, Джордж понял, что и сам испытывает враждебность по отношению к новому режиму, поскольку, даже отдавая себе отчет в несовершенстве прежней жизни, «я всегда считал правительство националистов своей родиной». Вскоре после этого, приехав из школы домой на каникулы, Джордж узнал, что его отец сбежал в Гонконг. Мать была вынуждена пускать на постой солдат коммунистической армии, и хотя они вели себя вполне благопристойно, рассказывала Джорджу, насколько ее возмущает вторжение незваных гостей. Кроме того, она говорила, что, по ее мнению, новый режим, скорее всего, будет ничем не лучше прежнего, напоминая сыну китайскую пословицу: «Вороны повсюду черны».

Обучаясь в протестантской средней школе, Джордж обнаружил, что в среде учащихся бытуют разные настроения. Многие с энтузиазмом восприняли приход к власти коммунистов и пошли на поводу у политических активистов, которые — даже в этой возрастной группе —

провозглашали себя бывшими участниками коммунистического подполья. Впрочем, значительное количество учащихся (некоторые, будучи христианами) разделяли настороженное отношение Джорджа к коммунистам. Лишь очень немногие испытывали значительную симпатию к поверженным националистам, и Джордж чувствовал, что его эмоциональная лояльность по отношению к ним была сродни «безрассудству».

Вскоре в стране началось «исправление мышления» (или «политическое образование»), которое разворачивалась поэтапно. Подросткам говорили, что они, учащиеся средней школы, — не «испорчены», а скорее просто «невежественны». В школах начались регулярные политические занятия, а также посвященные критике и самокритике семинары в малых группах; сначала эти семинары занимали в день всего по два часа и проводились нерегулярно. Политических инструкторов выбрали из числа самых «прогрессивных» прежних учителей. Один из них представил убедительные, логические доводы в пользу коммунистической доктрины, чем произвел на Джорджа огромное впечатление:

(*Цитата*)

Его слова всегда находили отклик в моей душе… Именно под его влиянием через несколько месяцев после освобождения Китая мой образ мыслей начал изменяться. На эмоциональном уровне я все еще симпатизировал правительству националистов. Никому из членов моей семьи и родственников не нравился новый режим, да я и сам чувствовал, что по своей сути эта новая власть враждебна нам. Но я не мог противопоставить ей никаких рациональных аргументов. На мой взгляд, все декларируемые коммунистами принципы были верны, хотя форма их проявления казалась мне несколько гипертрофированной. Более того, морально я должен был быть на их стороне, так как коммунисты представляли интересы народа, поэтому их идеи казались справедливыми и оправданными.

(*Конец цитаты*)

Помимо восторга логичностью изложения коммунистической доктрины, Джорджа охватили отчаянное стремление принадлежать к группе и потребность иметь надежду — эмоции, благодаря силе которых он пережил нечто чрезвычайно близкое к религиозному преображению (обращению):

(*Цитата*)

Как это случилось, не совсем понятно. Однажды вечером я один возвращался в школу. Дорогу, ведущую к общежитию, освещали лишь несколько тусклых фонарей, поэтому местность выглядела совершенно пустынной. Внезапно я почувствовал себя бесконечно одиноким, и осознал, в какую ситуацию я попал. Я знал, что у меня нет будущего, люди вроде меня чаще всего остаются на обочине жизни. И все же я не мог даже ненавидеть этот режим. И вдруг мои мысли обратились в противоположном направлении. Быть может, революция пошла всем на благо. Быть может, настанет день, когда мы все будем довольны и счастливы, как обещают коммунисты. Но тогда, к чему мне печалиться? Позже в какой-то момент я понял, что, пересмотрев свое интеллектуальное отношение к происходящему, я сам, усилием воли, изменил эмоциональную окраску этого отношения. Но теперь, мысленно возвращаясь назад, я понимаю, что каждый раз, когда на меня наваливалась эмоциональная усталость от мыслей об отсутствии будущего и о том, что моя судьба — оставаться на обочине политической жизни, я старался направить поток мыслей в противоположном направлении, после чего ощущал себя убежденным сторонником нового мироустройства.

(*Конец цитаты*)

В течение следующих двух лет коммунистические идеи, популяризации которых посвящались лекции, дискуссии и публичные чтения, всегда апеллировали к «сознательности и сочувствию» студентов так, чтобы «мы не могли ни опровергнуть их, ни проигнорировать». Даже когда программа, казалось, не носила «экстремистского» характера, Джордж ощущал в

ней «большое внутреннее напряжение». Время от времени его посещали сомнения, и однажды он поделился со своим двоюродным братом мыслью о том, что новый режим, на самом деле, отнюдь не является ни демократичным, ни либеральным. Но тот с ним не согласился, заявив: «Если ты прав, и так оно и есть, то какое же будущее ждет нашу страну?» Разрешить одолевавшие Джорджа сомнения помогло и его страстное стремление верить: «Я говорил себе: «Если коммунисты окажутся безнравственными злоумышленниками, то что нам тогда делать?» Эта проблема казалась слишком сложной. Каждый человек предпочитает думать, что он прав и просто… любому хочется в это верить».

Эмоциональное напряжение у студентов чрезвычайно нагнеталось с помощью таким массовых кампаний, как «Осудим Японию», «Осудим Америку» и «Все на военную службу». По словам Джорджа, первая из них была особенно эффективной, так как даже у школьников, несмотря на их возраст, были «личные счеты» с японцами:

(*Цитата*)

Проведению антияпонского митинга предшествовала «Неделя против перевооружения Японии», когда по радио постоянно передавали песни, которые мы пели во время войны с японскими агрессорами. Это помогло учащимся вспомнить войну и пробудить былую ненависть к давнишнему врагу. После этого следующие три дня были посвящены общему антияпонскому митингу. Сначала нам представили доклады, посвященные историческим событиям, связанным с японским вторжением в Китай, и ужасному заговору американских империалистов с целью перевооружить Японию. После этого все свободно рассказывали о своем собственном опыте, о страданиях, которые им довелось пережить, о невыразимых трагедиях, участниками или свидетелями которых они стали во время войны… Первые несколько речей были заранее подготовлены Лигой Учащихся и Новым Демократическим Союзом Молодежи… Атмосфера благоприятствовала самовыражению… Многие поднимались на сцену по собственной инициативе, но даже те, кто оставались на своих местах, испытывали такую же жгучую ненависть к японским и американским империалистам.

(*Конец цитаты*)

Эта кампания произвела на Джорджа огромное впечатление, и дала ему повод обвинить самого себя в недостаточной кровожадности: «Мне было стыдно, что ненависть переполняла меня меньше, чем других».

Такие же страсти бушевали во время митингов, которые проводились в рамках кампании «Осудим Америку», хотя, по мнению Джорджа, они прошли с меньшим успехом, так как у молодых людей не было столь явных причин питать враждебность по отношению к США. Но подростки приняли решение уничтожить все имевшиеся у них американские джинсы. Оглядываясь назад, Джордж приходил к выводу, что это была «эпидемия моды… Страх, что тебя посчитают отставшим от моды, а не подлинная смена идей».

Кампания «Все на военную службу», продолжавшаяся в течение месяца, скорее была рассчитана на то, чтобы пробудить в молодежи желание служить в армии, чем являлась попыткой подготовить профессиональные военные кадры. Джордж описывал моральную поддержку, которую это движение сулило каждому присоединившемуся, и то, какая угроза гонений нависала над каждым, кто смел противиться:

(*Цитата*)

Прогрессивные учащиеся всегда были готовы подвергнуть критике каждого, кто не хотел служить в армии, обвинив его в эгоизме, так как страх стать жертвой или боязнь за собственное будущее, объявлялись признаками постыдного себялюбия… Учащиеся, давшие свое согласие, занимались особой совместной деятельностью, в которой каждый хотел принять участие… Завербованные на военную службу призывали остальных присоединяться к ним… Что касается тех, кто не завербовался, то для них настали не лучшие времена… Для каждого, кто не проявил инициативы вступить в ряды военнослужащих, этот месяц стал периодом го-

нений… Их клеймили позором во время непрекращающихся собраний в больших и малых группах. У вас возникало ощущение, что в вашей жизни нет ничего настоящего. И у вас нет выбора. Вы чувствовали, что не сможете смотреть в глаза завербовавшихся при встрече с ними… Не записавшийся на военную службу, в глубине души уже осознавал, что не прав…Он чувствовал себя отверженным, он и другие его «собратья по несчастью» не смели объединяться вместе или подбадривать друг друга. Каждый отчетливо осознавал, что эти его проблемы несложно решить, стоит только завербоваться в армию… Я был в числе завербовавшихся.

(*Конец цитаты*)

Однако, Джордж осознавал (и тогда, даже теперь, с высоты прожитых лет), что что-то внутри него противилось этому решению, и что, «если бы кто-нибудь из членов моей семьи поговорил со мной, или если бы у меня была девушка, которая воспротивилась бы этому моему поступку», возможно, он не решился бы завербоваться на военную службу. Но его вера в коммунизм, которую с ним разделяли и другие учащиеся, все больше и больше крепла.

Впрочем, эта вера существенно пошатнулась, когда на очередные летние каникулы Джордж приехал в Гонконг навестить семью. На следующий год при аналогичных обстоятельствах произошло то же самое: в период пребывания в школе он убеждался в справедливости собственных коммунистических убеждений, но, оказавшись в Гонконге, заново критически переосмысливал свои взгляды. Для себя такие метаморфозы Джордж объяснял влиянием отдельных членов семьи, а также симпатией к западным демократиям. «Пока я жил на материке, мне приходилось утаивать от окружающих свои истинные пристрастия и предпочтения… Но стоило мне вернуться в Гонконг, как необходимость скрываться отпадала сама собой, и, естественно, мои идеи снова возвращались к истокам». Так или иначе, происходившая метаморфоза впечатляла своими масштабами: «На материке я полагал, что коммунисты руководствуются стремлением к справедливости, и что я должен посвятить им свою жизнь… В Гонконге я считал, что все, о чем говорят коммунисты — сплошная ложь, что они пользуются слишком грубыми методами, и что даже если бы мы хотели построить современное космополитическое общество, то нам не следовало бы придерживаться коммунистического пути развития». Какой бы удобной не была его позиция, Джордж все равно оставался чрезвычайно впечатлительным юношей: «Я был безнадежно чувствителен: на материке мне хотелось верить коммунистам, а в Гонконге я стремился противиться их влиянию».

Тем не менее, юноша был полон решимости вернуться на материк, чтобы продолжить образование в университете, так как вступительные экзамены в Пекинский университет (ведущий образовательный центр Китая) он сдал еще до того, как отправился домой второй раз. Родители отчаянно противились этому решению, стараясь убедить сына остаться с ними. Отец даже дошел до того, что пустил в ход ультимативную родительскую угрозу, которой пугают своих отпрысков родители всех стран: «Если ты настаиваешь на отъезде в Пекин, то ты мне больше не сын». Но это отцовское заявление не произвело на Джорджа столь же неизгладимого впечатления, как вид убитой горем матери, когда та провожала его в дорогу. Юношу раздирали такие внутренние противоречия, что как только он вступил на борт судна, идущего в Китай, то тут же ощутил непреодолимое желание вернуться на берег; и даже после прибытия в Кантон, первый большой город, в котором причаливает судно по пути в Пекин, он чуть было не повернул назад, и друзьям стоило большого труда убедить его не возвращаться в Гонконг и остаться на корабле во имя его собственного образования и будущего.

В Пекинском университете Джордж столкнулся с той же самой моделью «исправления мышления», что и в средней школе, но она реализовывалась более интенсивно: помимо того, что критика и самокритика, практиковавшиеся в малых группах, стали более «прицельными» и личностно ориентированными, студентам предписывалось выступать в роли не только последователей, но и зачинщиков. Во время «Движения Против Трех» — против растрат, коррупции и бюрократии — первой из целой серии общенациональных кампаний, прокатившихся по университетскому городку, никто иной, как студенты занимались искоренением этих

пороков среди сотрудников университета, в том числе и среди преподавателей. В сущности, один из студентов, будучи секретарем местной коммунистической организации, организовал и провел всю кампанию, и некоторое время фактически управлял всем университетом.

Движение разворачивалось по обычному сценарию: выступление Мао Цзэдуна, передовицы в ведущих газетах, в которых были обозначены цели и методы движения, после чего начинались подготовительные мероприятия непосредственно в самом университете. Повсюду были развешены плакаты, на всех классных досках красовались лозунги и карикатуры (получившие название «кабинетной прессы»), по всему университету вещали громкоговорители — в столовых, в общежитиях, в актовых залах и в факультетских зданиях. Апогей кампании пришелся на двухмесячный период, отведенный на соответствующие мероприятия: студентов обязали оставаться в университете в течение месяца, на который, при других обстоятельствах, выпадали каникулы, а начало занятий в следующем семестре отложили еще на месяц. Джордж выступал в качестве «стражника», в задачи которого входило присматривать за теми непрофессиональными сотрудниками (служащими и клерками), которые по одному сидели под домашним арестом в спальнях и классных комнатах, а активисты движения старались добиться от них признания в причастности к коррупции. Никто из «узников» так и не признался в своей коррумпированности, но некоторых из них отправили в тюрьму.

Самое сильное впечатление на Джорджа и других студентов произвели публичные покаяния преподавателей, обучавших их в стенах университета (в этом «Движение Против Трех» схоже с кампанией по «исправлению мышления»). Каждый преподаватель должен был провести «самопроверку» на глазах у студентов своего факультета, подвергнуть критике свои политические недостатки, а также упомянуть о «проколах» в методах подготовки студентов и перспективах. Джордж был поражен тем, какое влияние студенты могут оказать на своих преподавателей, особенно ярким оказалось впечатление после случая с деканом его же факультета:

(*Цитата*)

Профессор М. некогда был председателем Китайской Национальной Лиги Физиков, очень именитым преподавателем. Однако, большой любовью у студентов он не пользовался. Выступая перед аудиторией, он говорил тихо и невнятно, да и вообще был не слишком общительным человеком… Все студенты получили возможность откровенно высказать свое мнение о качестве его преподавания, дать критическую оценку личности М. Высказываясь в его адрес, равно как и оценивая других преподавателей, студенты подчеркнули, что те слишком мало внимания уделяют педагогической деятельности, предпочитая заниматься научными исследованиями… Но в данном случае все было значительно серьезнее, поскольку, как декану факультета, М. были предъявлены претензии по поводу других аспектов деятельности университета… Он встал и признал себя виновным в том, что раньше сотрудничал с гоминьданом и водил дружбу с его руководителями. Кроме того, М. сознался, что поначалу с некоторым недоверием относился к процессу «исправления мышления» и не принимал активного участия в политических занятиях, которые проводились среди преподавателей. Потом М. заявил, что в те времена, когда он был председателем факультетской комиссии, то пренебрегал обязанностями председателя — что, на самом деле, он занимался только написанием статей для публикации в научных журналах, что позволило бы ему снискать международную славу — и что он старался не ради студентов, а исключительно ради собственной выгоды… Студенты продолжали критиковать своего декана, и отпустили только после того, как он рассказал еще о четырех порочащих его обстоятельствах. Практически все преподаватели «склонили головы» перед компартией. Рано или поздно все они снискали ее одобрение. Поначалу некоторые проявляли упорство, но затем, ко всеобщему удивлению, шли на попятную и признавали, что были неправы.

(*Конец цитаты*)

Джордж считал, что отдельные критические замечания и разоблачительные признания бы-

ли несколько преувеличены, но большинство высказываний казались ему «разумными»; так как к этому времени он снова заразился групповым энтузиазмом, и, в целом, был на стороне студентов.

Во время развернувшегося следом «Движения за Честность и Откровенность» (которое тоже было частью «исправления мышления») студенты направили наиболее острую критику на самих себя. Им рассказали, что в прежние времена правительство было коррумпировано, а политическая система организована «нерационально», поэтому люди были вынуждены вести себя недостойно; но теперь, когда к власти пришло просвещенное и «рациональное» правительство, каждый человек должен быть «честен и откровенен» абсолютно во всем. Студенты должны были не только рассказать о своем происхождении, но и выступить с разоблачениями таких пороков как «интриги и правонарушения родителей», обман во время сдачи экзаменов, прослушивание запрещенных радиостанций и (особенно для женщин) обман по поводу возраста.

Сначала Джордж был совершенно уверен, что любой упрек в адрес своей семьи будет безнравственным поступком с его стороны: «Пока я не начал участвовать в этих собраниях, я не верил, что приверженность к своим родным может оказаться ошибкой». Но под давлением группы он вскоре пришел к противоположному убеждению о том, что безнравственно было бы *не* осудить свою семью: «Организация [компартия, Союз Молодежи и правительство] не уставала подчеркивать, что привязанность к нашим семьям является проявлением эгоизма и себялюбия, поскольку те выступали против благополучия народа. Поэтому я почувствовал, что, отдавая любовь своей семье, я пренебрегаю долгом перед страной». Как и Ху, Джордж чувствовал вину из-за того, что хранил свою тайну: «Я думал, что если у каждого человека будет своя тайна, нечто, о чем будет знать только он один, это, определенно, не лучшим образом скажется на качестве его работы на правительство — во имя народа, — поэтому будет справедливо попросить каждого рассказать всю правду». Неизгладимое впечатление произвела на Джорджа инициатива сорока студентов-первокурсников с физического факультета его отделения устроить всеобщее покаяние: «Когда я стал свидетелем того, как другие без капли смущения подвергали критике свои семьи, мне стало казаться, что внутреннее сопротивление, которое я сам испытывал, было порождением моего всепоглощающего эгоизма». К тому времени раздиравший его изнутри нравственный конфликт уже был неразрывно связан со страхом перед репрессиями, так что единственным выходом из этой ситуации было подчинение.

(*Цитата*)

Я чувствовал, что окончательно запутался, и это выводило меня из равновесия… Я знал, что эту проблему необходимо урегулировать — и что если я с этим не справлюсь, администрация обвинит меня в недостаточной чистосердечности, и я окажусь в сложной ситуации. Я полагал, что если бы мне удалось раз и навсегда привести свои мысли в порядок, ко мне вернулось бы самообладание, и я мог бы считать, что выполнил свой долг перед Родиной.

(*Конец цитаты*)

На решение Джорджа о том, что могло бы стать предметом его покаяния, повлияли выступления его предшественников («они послужили для меня хорошим примером») и осознание того факта, что целью движения было заставить людей признаться в том, что они больше всего хотели бы утаить:

(*Цитата*)

Что касается меня, то единственное, что мне хотелось скрыть, — это мое происхождение из реакционной, бюрократической семьи — поэтому именно в этом я решил покаяться… Я рассказал, что мой отец был чиновником в правительстве гоминьдана, членом националистической партии, занимал в ее структуре высокие посты. Я сообщил, что он был реакционером, который работал исключительно ради укрепления благосостояния своего социального клас-

са, вопреки интересам народа… и что моя привязанность к семье была заблуждением и проявлением эгоизма…

(*Конец цитаты*)

Джордж испытал облегчение, которое наступает у человека, который выполнил тяготившее его обязательство: «У меня было чувство, что я поступил правильно, потому что к этому меня принуждала администрация, и что именно так и следовало поступить». Но Джордж не мог разорвать связывавшие с семьей эмоциональные узы, а потому ему никак не удавалось избавиться от периодически накатывавшего чувства вины:

(*Цитата*)

Когда я получал письма из дома, или перебирал свои пожитки и находил предметы, напоминавшие мне о моей семье, я жалел о том, что совершил… Другие студенты рассказывали мне, что, публично осудив членов своих семей, они считали, что, тем самым, разорвали с ними всякие связи, испытывали величайшее облегчение, и полагали, что теперь им не о чем беспокоиться… Но для меня все было иначе.

(*Конец цитаты*)

Кроме того, Джорджу довелось испытать на себе влияние еще одной кампании — сфабрикованного китайским правительством в адрес США обвинения по поводу угрозы бактериологической войны.

(*Цитата*)

На массовом собрании были сделаны официальные заявления, во время которых выступавшие представили доказательства того, что американские самолеты поднимались в воздух, неся на борту листья с насекомыми и бактериями, показали фотографии… Затем все студенты отправились на открывшуюся в Пекине выставку, где увидели маленькие стеклянные пробирки с листьями, на которых находились микробы и насекомые — а также препараты с пораженными органами людей, причиной смерти которых стали эти микробы — и все это в мельчайших подробностях… холера и другие инфекционные заболевания, способные уничтожить сельское хозяйство Китая. Нам сказали, что некоторые из этих микробов были «запущены» в Северной Корее, некоторые — в Манчжурии, а остальные — в других провинциях Китая… Поначалу мне не очень в это верилось… Но спустя короткое время, когда я прочитал опубликованные в прессе признания американских летчиков[1] — с фотографиями и подписями — а также подтверждающие эти факты заключения нескольких выдающихся ученых из разных стран, включая одного из членов Королевского общества (*СНОСКА* Имеется в виду Британское Королевское Общество — одно из старейших и наиболее уважаемых ученых обществ в мире. — прим. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), я уверовал, что все это правда.

(*Конец цитаты*)

Хотя развернутая кампания убедила Джорджа, он все равно не испытывал острой ненависти, на этот раз потому, что ему никак не удавалось вызвать в своем воображении стереотип «злого американца». И в этом он тоже усматривал проявление дефицита нравственности именно со своей стороны.

(*Цитата*)

Я чувствовал негодование по отношению к американцам, и считал, что для цивилизованной страны просто бесчеловечно совершать такие злодеяния… Но когда многие студенты из моей группы «ополчились» против американских империалистов и начали выдвигать против них яростные обвинения… я обнаружил, что не могу относиться к ним так же агрессивно, как другие… Возможно, все дело в том, что я никогда не разделял представления об американцах как о кровожадных негодяях. Чудовищными злодеями мне представлялись японские

солдаты… холодные, расчетливые, бесчеловечные немцы. Что же касается американцев, то хотя они уже не казались мне беспечными, мягкосердечными и щедрыми людьми, тем не менее, я по-прежнему считал их жизнерадостными, непредубежденными и простодушными… Я допускал, что бактериальная война — не вымысел, а факт, и изо всех сил старался создать в своем воображении образ жестокого американца… но мне так и не удалось выкинуть из головы образ этакого простодушного добряка… Но потом я казнил себя за то, что не смог проявить достаточную эмоциональность.

(*Конец цитаты*)

Впрочем, если оставить в стороне личные ограничения Джорджа, нужно сказать, что его поразило, какой успех имела агитация против бактериологической войны, которая не только пробудила в людях антиамериканские настроения и сплотила китайцев во время корейской войны, но и послужила толчком для общенациональной кампании по улучшению гигиены, кампании, в рамках которой студенты выполняли работы по усовершенствованию канализационной сети и системы сбора сточных вод в университете.

Когда Джордж был на втором курсе, в университете не проводилось никаких широкомасштабных кампаний; но практически те же самые чувства он испытывал в связи с необходимостью по-прежнему участвовать в программе «исправления мышления», которая, впрочем, осуществлялась посредством менее радикальных мер. Он сохранял определенную эмоциональную дистанцию между собой и коммунистами: «Я никогда не преклонялся перед Партией… Я верил в нее, но не мог заставить себя ее полюбить.» Особенно в те редкие моменты, когда Джордж оставался один, он предавался размышлениям о том, не слишком ли далеко заходят коммунисты в ограничении личной свободы граждан, и не противоречат ли принципам научности их претензии на непогрешимость и тенденция к преувеличениям. Но его сомнения быстро развеивались: «Я не осмеливался поверить в то, что я прав, а они заблуждаются». К концу второго года обучения в университете — который стал четвертым годом коммунистической жизни студенчества и «исправления мышления» — Партия, наконец, завоевала его доверие и преданность: «Я был абсолютно уверен в справедливости их учения. Я верил в их программы… Они казались мне непобедимыми. Если говорить об эмоциональной стороне моего отношения, то я полностью на них полагался». Другие студенты прозвали Джорджа «схоластическим созерцателем» — выдающимся студентом, достаточно прогрессивным в своих взглядах, но несколько «отсталым» в проявлениях энтузиазма и «сентиментальным», когда дело касалось его семьи.

Когда во время каникул Джорджа вызвали в Гонконг в связи со смертью дедушки — впервые за последние два года — он посчитал, что этот визит будет ничем иным, как небольшой отсрочкой перед тем, как окунуться в волнующее будущее коммунистического Китая, и запланировал вернуться в Пекинский университет задолго до начала следующего семестра. И на самом деле, обо всем, что Джордж увидел в Гонконге, он судил с позиций «исправленного»:

(*Цитата*)

Я был зол на прежнее общество, а на его жителей я смотрел совиными глазами. Как оказалось, я отвык от капиталистического образа жизни, и суетность, бесцельность и нелепость здешнего существования казались мне невыносимыми… Мне претили дискриминация и пропасть, отделявшая богатых от бедных… зажиточные люди, порабощавшие своих слуг… Я считал, что могу открыто и небезосновательно презирать и ненавидеть их, ввиду своего безоговорочного превосходства.

(*Конец цитаты*)

Однако, в течение нескольких недель Джордж буквально переродился, пересмотрев не только свою мировоззренческую позицию, но и планы на будущее. Он решил не возвращаться в университет и остаться в Гонконге: в который раз под влиянием членов семьи юноша

«перешел на другую сторону». Обнаружив свою мать в плачевном состоянии, юноша почувствовал, как его «захлестнула волна любви к ней», и предпочел даже не думать о том, какую боль причинит ей, если вернется на материк. Кроме того, Джордж испытал чувство вины и ответственности за своего младшего брата, которого иногда подначивал, когда они еще были детьми (согласно традициям китайской культуры, каждый человек несет ответственность за своих младших братьев); а поскольку тот планировал уехать учиться в Тайвань, Джордж боялся, что если он вернется в Пекин, то уже никогда не увидит младшего братишку. Влияние семьи Джордж описывал как «скорее эмоциональное, чем рациональное».

Более того, старший брат, к которому он раньше часто обращался за советом, как и прежде, оказывал на него немалое влияние, апеллируя к логике и здравомыслию Джорджа. Будучи редактором антикоммунистической пресс-службы в Гонконге, он предоставил Джорджу огромное количество книг, посвященных западным политическим теориям, авторы которых высказывали критические взгляды на коммунизм в России; из них Джордж почерпнул информацию о политической биографии Ленина и принудительном труде в Советском Союзе. Практически все свое время он проводил за чтением; юношу потрясли работы Бертрана Рассела, Артура Лавджоя и С. Э. М. Джоуда (*СНОСКА*: Bertrand Russell (1872–1970) — британский логик, математик и философ; Arthur Oncken Lovejoy (1873–1962) — американский историк идеологических движений; С. Е. М. (Cyril Edwin Mitchinson) Joad (1891–1953) — британский публицист, профессор. — Прим. научн. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), но самое глубокое впечатление на него произвела книга Дж. Оруэлла «1984»: «У меня была возможность сравнить описываемые там события с моим собственным опытом на материке, и я понимал, что таков закономерный исход жизни под гнетом коммунистов».

У Джордж сформировалось критическое отношение к Советской России, а затем и чувство недоверия по отношению к китайским коммунистам. Вместе с тем, он стал с большей симпатией относиться к западной демократической традиции.

(*Цитата*)

Живя на материке, я считал демократию устаревшей, вышедшей из моды идеей — капиталистический мир, коррумпированный и пребывающий в упадке, должен быть искоренен в течение короткого периода времени… Но теперь я начал понимать, что не все в капиталистической системе так безнадежно, как утверждают коммунисты… что, возможно, к определенной форме социализма и стоит стремиться… но, так или иначе, нам не следует идти дорогой, проложенной коммунистами — дорогой революции, насилия, убийств… Я пересмотрел свои представления о человеческой природе и о том, какую роль в жизни общества играет либерализм. Я также осознал, что гуманизм, ведущий начало от традиции Итальянского Возрождения, и его скептический дух имеют мало общего с коммунистами и присущим им фатализмом. Оказалось, что их представления о диалектическом материализме противоречат научному подходу и духу.

(*Конец цитаты*)

Схожим образом Джордж стал понимать, что полная неопределенностей жизнь в Гонконге — с надеждой на то, что, возможно, со временем представится шанс поехать учиться в Америку — кажется ему значительно более предпочтительной, чем перспектива закончить образование в университете и получить назначение на работу в коммунистическом Китае. Разобравшись, таким образом, в собственных мыслях, юноша пришел к выводу, что это как раз то, чего он хочет, и о чем всегда мечтал:

(*Цитата*)

Сама атмосфера на материке не способствовала ясности мышления. Но, вернувшись домой, я получил возможность читать книги, рассуждать о природе вещей и делать логические выводы. Я почувствовал, что в обществе, где граждане лишены свободы, у меня нет и не может быть будущего… Я пришел к выводу, что всегда питал к коммунистам скрытую враж-

дебность, и теперь она, наконец, смогла вырваться наружу.
(*Конец цитаты*)

Как и следовало ожидать, у Джорджа наступил период мучительных сомнений и нерешительности, «противоборства двух суждений». Он боялся, что коммунисты захватят Гонконг и заставят его «отвечать за дезертирство». Даже дав родителям официальное обещание остаться, он все еще не мог унять смятение, которое прорывалось из бессознательного и являлось ему в снах:

(*Цитата*)
В течение десяти дней сразу после того, как я принял решение остаться здесь, я часто — шесть или семь раз — видел во сне, как я возвращаюсь на материк. В этих снах я жил вместе со своими сокурсниками и вел с ними привычные разговоры. Один раз мне приснилось, что я пересекаю границу между Гонконгом и Китаем. Я надеялся вернуться назад, но что-то мне помешало. Внезапно я обнаружил, что у меня нет разрешения на въезд, и пришел в отчаяние. Потом я проснулся… В другой раз мне приснилось, что я уже в Китае, как ни в чем не бывало разговариваю со своими однокурсниками, моими близкими друзьями. Вдруг меня посещает мысль: что за короткое бегство в Гонконг я совершил? Я чуть было не остался там, но мне помогли понять, что я снова на материке… Каждый раз перед тем, как лечь спать, и после пробуждения, я снова и снова осознавал всю бесповоротность своего решения остаться. Я был уверен, что сейчас я здесь, и что обратно я уже не вернусь. Но во сне мне казалось иначе… я мыслил так же, как в те времена, когда жил и учился на материке.
(*Конец цитаты*)

Вспоминая о своих снах, Джордж поведал мне о счастливых моментах жизни на материке — о благотворном общении с другими студентами, о посещениях магазинов звукозаписи, где можно было послушать классическую музыку. Кроме того, в разговорах со мной он обнаружил затаенную обиду на своих родителей за то, какую роль они сыграли в принятии этого решения.

(*Цитата*)
Очнувшись от одного из этих снов, я ощутил настоящую обиду на собственную семью. В тот момент возвращение на материк представлялось мне весьма заманчивой перспективой… Потом я подумал о том, что уже пообещал им остаться. В первую очередь я обещал это своей матери… Но и отцу тоже — он был очень упрямым человеком — и если вы что-нибудь ему пообещали, то стоит вам нарушить свое слово, для вас непременно настанут трудные времена… Я почувствовал, что семья не позволит мне нарушить данное им обещание — которое я дал, в основном, по их просьбе… Я понимал, что, уговаривая меня остаться, они в чем-то меня ограничивают, вынуждая отказаться от возможности закончить образование… Чаще всего я злился на своего отца.
(*Конец цитаты*)

Джордж даже допускал, что на материке ему жилось счастливее, чем в Гонконге, «потому что там остались мои друзья, и там мне не нужно было решать финансовые проблемы».

Вскоре Джордж втянулся в жизнь в Гонконге, где стал посещать местный колледж, писать и редактировать материалы для антикоммунистической прессы, а также приступил к работе над романом о своей жизни в коммунистическом Китае. Хотя он был убежден, что принял верное решение, письма друзей с материка по-прежнему смущали его покой. В этих письмах бывшие соратники осуждали его поступок и живописали, какое блестящее будущее ждет молодого человека в коммунистическом Китае. Особенно беспокоили письма от одного бывшего одноклассника, с которым в былые времена Джордж делился своими сомнениями по поводу тех или иных действий коммунистов; теперь этот молодой человек уже не подвергал ком-

мунистов критике, напротив, решение Джорджа остаться в Гонконге он называл ошибкой.

Спустя год, как раз во время наших интервью, Джордж переживал очередной период мучительной нерешительности, когда его жизненные планы снова приняли самый неожиданный оборот. Не получив желаемого ответа из американских университетов на свой запрос о возможности обучения в США, юноша решил воспользоваться представившейся ему возможностью отправиться на Тайвань изучать медицину и получил очень высокие оценки на вступительных экзаменах, которые сдавал в Гонконге. Но уже купив билеты на корабль, Джордж провел две или три бессонные ночи, мучимый страхом и сомнениями. Он почувствовал, что не в силах отправиться в это путешествие. На семейном совете было решено, что, поскольку перспектива ехать на Тайвань внушает ему такой панический ужас, то стоит отказаться от этих планов. Главным источником страхов были коммунисты.

(*Цитата*)

Чем больше я об этом думал, тем больший страх меня охватывал… Я боялся оставить своих родителей, но понимал, что это не единственное, что удерживает меня от поездки. Меня пугала политическая ситуация на Тайване… для каждого, проведшего столько времени на материке, ехать туда было небезопасно… Кроме того, я опасался, что коммунисты могут остановить корабль и похитить пассажиров, как они уже делали на переправе между Гонконгом и Макао. Я боялся, что коммунисты могут захватить остров. Я знал, что, если бы у меня возникли проблемы с гоминьданом, отец мог бы воспользоваться своими связями — но, когда в дело вступали коммунисты, помощи было ждать неоткуда… У меня было ощущение, что если бы они предприняли что-нибудь в этом роде, я утратил бы свободу и безопасность, и уже никогда не увидел бы свою семью… Этот панический страх перед коммунистами был, безусловно, самым важным фактором, определившим принятое мною решение.

(*Конец цитаты*)

Как только на семейном совете было решено, что он не едет, Джордж тут же испытал чувство облегчения. После этого он выслушал нелицеприятные высказывания отца, который обвинил его в «нерешительности», остался жить в Гонконге и возобновил попытки продолжить образование в одном из американских университетов. Когда мы с ним обсуждали этот эпизод, Джордж особо подчеркивал, что никогда прежде не испытывал такого непреодолимого страха перед коммунистами, даже в те времена, когда он сам жил у них «под колпаком».

Во время наших последних встреч Джордж уже свободно рассуждал о формировании своей личной философии и поисках смысла жизни. Он рассказывал мне о своих самых первых убеждениях — сформировавшихся под влиянием его собственных детских переживаний, а также трагической любовной поэзии времен династий Тан и Сун — о «тщетности жизни»; о том, как на смену им пришло религиозное убеждение, что «смысл жизни заключается в прославлении Бога», в котором он со временем разочаровался, увлекшись заманчивым лозунгом коммунистов «цель жизни человека — в служении народу». После разрыва с коммунистами Джордж не оставил попыток найти ответ на этот вопрос, но теперь он рассматривал эту проблему в свете отношения человека к своему собственному существованию:

(*Цитата*)

Каждый раз, когда я пытался определить для себя смысл человеческой жизни, я приходил к выводу, что это, должно быть, нечто, чем вы можете завладеть (подержать в руках). Но сейчас я знаю, что это не так. Я склоняюсь к мысли о том, что смысл жизни связан с тем, в какой степени вам удалось воплотить ваши цели и идеалы… с ответственностью за ваши мысли и чувства.

(*Конец цитаты*)

Динамику произошедших с ним личностных изменений он сам же иллюстрирует, прослеживая, какие метаморфозы претерпела за это время идея о герое:

(*Цитата*)

Если бы я сейчас предавался мечтам, то мои мечты отличались бы от того, о чем я грезил в детстве. Тогда я представлял себя истинным героем, образчиком великолепия и силы; сегодня я мечтаю о том, чтобы достичь величайших высот таланта и нравственных качеств… доброжелательности, справедливости, честности перед собой и другими.

(*Конец цитаты*)

Джордж постоянно апеллировал к этой внутренней личности, противопоставляя ее коммунистическому этосу в том виде, в каком он понимал последний:

(*Цитата*)

По их мнению, не существует ничего, кроме материального. Они не отдают должного духу. Они не понимают стремления к творческому поиску и красоте. Я не могу с этим согласиться… Я убежден, что человеку необходимы все виды удовольствия, связанные и с материальными, и с духовными чувствами. Когда вы что-нибудь едите, вы получаете удовольствие. Но когда трапеза закончена, и вы просто вспоминаете о приеме пищи, то уже не получаете никакого удовольствия. Но если вы получаете от чего-то эмоциональное удовольствие или испытываете симпатию по отношению к кому-либо, то даже одно воспоминание об этом доставляет вам удовольствие или вызывает симпатию. Все удовольствия, чтобы получить которые, достаточно лишь вспомнить их причину, связаны с вашими внутренними чувствами, и как раз они наиболее ценны.

(*Конец цитаты*)

Джордж критически отзывался об отношении коммунистов к семейным узам, особенно, к взаимным связям между матерью и сыном:

(*Цитата*)

Они говорили, что даже взаимоотношения между матерью и сыном обусловлены экономическим интересом… что даже если мать очень привязана к своему добившемуся богатства сыну, стоит ему разориться, как она тут же от него отвернется… Обращаясь к собственному опыту, я не нахожу в нем ничего, что свидетельствовало бы о такой меркантильной подоплеке взаимоотношений между матерью и сыном… Их теория внушала мне недоверие, но прежде я не мог ее опровергнуть… Сейчас я понимаю, что все дело в их полном пренебрежении всем, что касается нравственных норм и человеческих эмоций… Они просто не признают за человеком право на чувства.

(*Конец цитаты*)

За время пребывания в Гонконге Джордж постепенно вернулся в лоно своей семьи, в чем-то даже войдя в китайскую традиционную роль почтительного сына. Между ним и его отцом уже не возникало прежнего напряжения, они стали терпимее по отношению друг к другу, и Джордж даже чувствовал себя «немного виноватым» за неуважительное отношение, которое он нередко выказывал в прошлом. Он принял политику «внешнего соглашательства со всем, что говорит отец», научился по возможности избегать конфликтов и прилагать все усилия, чтобы — хотя и небезоговорочно — признать за отцом статус «нравственного лидера» семьи. Джордж распространил свою заботу о личной нравственности и на поведение окружающих: он осуждал свою двоюродную сестру за «неразборчивость в отношениях с мужчинами», и даже призывал старшего брата образумиться, так как, по его мнению, тот проводил слишком много времени со своей девушкой, что пагубно отражалось на его академических успехах. Но ничуть не менее строго Джордж подходил и к себе — к своему режиму занятий и к написанию романа, хотя в нем тоже начал просыпаться, еще пока осторожный и нерешительный, интерес к представительницам прекрасного пола.

Встретившись с ним в ходе моего контрольного визита в Гонконг, который состоялся три

года спустя, я увидел перед собой уверенного в себе молодого человека лет двадцати пяти, достаточно хорошо владевшего английским языком, чтобы мы могли обойтись без переводчика. Он уже не старался свести разговор к подробному обсуждению своего опыта пребывания на материке, предпочитая думать о готовящейся поездке в Америку, для которой у него уже была готова виза и все необходимое для обучения. К тому времени его семья уже переехала в Соединенные Штаты. Но кое-что в планах Джорджа все-таки изменилось: он больше не увлекался естественными науками, и решил воплотить в жизнь свое истинное призвание — отдав предпочтение литературе и театральному искусству.

В отличие от Чао и Ху, для Джорджа Чена «исправление мышления» первоначально проходило более успешно; но в его случае идентификация с семьей носила более прочный связующий характер, чем у двух других наших героев, и сыграла значительную роль, нейтрализовав воздействие «исправления». Не будучи ни неутомимым бунтарем, ни несостоявшимся карьеристом, Джордж Чен был впечатлительным молодым человеком, разрывавшимся между молодежной группой и преданностью семье, причем первая открывала ему путь в коммунистический Китай, а вторая — возможность либеральной альтернативы.

Последовательно сменив несколько идентичностей, Джордж преодолел более короткую эмоциональную дистанцию, чем Чао или Ху. Выходец из городской семьи западного типа, который провел большую часть своего детства в британской колонии Гонконг, он не имел такого обширного опыта «традиционной китайской жизни». Наравне с другими, его наставляли быть почтительным сыном, уважительно относящимся к старшим и преданным своей семье. Но как представитель молодого, более «современного» поколения, он был менее задет конфуцианским влиянием, чтобы затем с ним бороться, и с самого рождения окунулся в семейную атмосферу, в которой замысловато переплелись китайские и западные веяния. Благодаря этому обстоятельству, а также умению его семьи держаться вместе, ощущение культурной преемственности оказалось присуще ему в большей степени, нежели Чао или Ху: за неимением «китайского» наследия, Джорджу не пришлось «рвать со своим китайским прошлым». Любовь и поддержка со стороны семьи и почтительное отношение Джорджа к семейным узам не были ни ложной, ни архаической идентичностью, чего нельзя сказать о Ху.

Однако, Джордж слишком остро ощущал хаос, царивший в обществе, а натянутые отношения в семье оказывали на него слишком сильное влияние. Слабый и зависимый ребенок, он рано осознал свой статус беженца; близкие не могли в полной мере удовлетворить его потребность в заботе, вот почему у Джорджа сработал психологический механизм ухода в болезнь. Младенческая депрессия, охватившая его с уходом *ама,* была прототипом наметившейся позднее тенденции к депрессиям и отчаянию[2]. Как меланхоличный одиночка, он выработал склонность к скрытому грустному самоанализу и обостренное ощущение печали, присущей жизни. Однако, эти размышления не вывели Джорджа из строя, а напротив, стали составляющими насыщенной внутренней жизни, за которую он цеплялся изо всех сил. К тому же, они оказались тесно связанными с его личностным стилем смерти и возрождения — со склонностью опускаться на самое дно в минуты отчаянной нерешительности и сомнений, а затем возвращаться на землю окрепшим от соприкосновение с собственным душевным миром.

Как и Ху, Джордж мечтал о возвращении отсутствующего отца; и тоже создавал личностные мифы, в которых он представал героем и спасителем. Но в отличие от грез, которым предавался Ху, в мифах Джорджа не фигурировала идея мести и расправы с ненавистными членами семьи; скорее, они отражали желание Джорджа уберечь себя и своих близких от позора и слабости. И юноша нашел способ личного спасения — не совершать героических подвигов, а обратиться к внутреннему миру, в творческом поиске сформировать как стремление к артистическому самовыражению, так и в равной степени стремление к научному познанию. Такие творческие порывы, каковы бы ни были их истоки, и какими бы терзаниями они не сопровождались, способствуют возникновению ощущения идентичности, выходящего за рамки непосредственного окружения человека и даже его культуры. И Джордж-артист, и Джордж-

ученый были заняты поисками смысла жизни. И каким бы незрелым и изменчивым не был этот поиск, он безраздельно принадлежал только ему, и предписывал анализировать каждое переживание, сопоставляя его как с личными, так и с общепринятыми стандартами.

Еще в подростковом возрасте у Джорджа проснулись черты романтика и моралиста. Символами этих двух противоречивых сторон характера стали образы его бабушек — одна из которых была порывистой и страстной любительницей природы, а другая служила суровым (и эту суровость приписывали ей самой) воплощением самой жестокой Божьей кары. Разумеется, мы не можем утверждать, что формированием соответствующих идентичностей Джордж обязан этим двум дамам. Но в китайских семьях бабушки и дедушки обладают огромным влиянием, даже когда они проповедуют идеи западного христианства; и, вне всяких сомнений, почтенные дамы сыграли очень важную роль в становлении этих двух аспектов личности Джорджа. Живший в нем романтик раскрашивал его существование богатой палитрой чувств, жаждал оказаться в идеализированном мире красивых слов, пейзажей и чувств. Моралист же осуждал тоску по прекрасному, не только в себе, но и в других; это был страдающий комплексом вины, критически настроенный страж, решительно отвергающий всякого рода соблазны. Таким образом, в Джордже соединились стыдливость и чувство вины, присущие ранимому ребенку (включая детские фантазии о том, что, возможно, именно из-за него ушла *ама*, а семья оказалась в положении беженцев); христианские представления о грехе и пороке, и конфуцианские стандарты личностной состоятельности. Моралист осуждал отца, основанием чему послужили как подлинные недостатки последнего, так и нетерпимое отношение Джорджа к сопернику, как и он претендующему на внимание горячо любимой матери. Помимо прочего, моралист не упускал из виду поступки других членов семьи, беспрестанно окидывая их критическим взглядом.

Что же касается вопросов секса и религии, то тут романтик и моралист действовали сообща. Мучимый чувствами стыда и вины из-за проснувшегося у него стремления к чувственным удовольствиям, Джордж получил поддержку (хотя и частичную, но вполне достойную) из книги Д. Г. Лоуренса, превозносившей плотские наслаждения, из романа, который рекомендовали не иначе, чем «романтическая, религиозная, противоречивая, экстатическая вера Лоуренса в святость секса»[3]. Некогда дававшая о себе знать тяга Джорджа к христианству нашла отражение как в моралистическом стремлении найти правдоподобную доктрину, так и в романтическом поиске вечной красоты и непреходящего смысла.

Именно с позиций романтического морализма Джордж осуждал и доживавший последние дни национализм, и вступающий в силу коммунизм. Он критиковал безнравственность последнего, но при этом, с почтением относясь к семейным традициям, сохранял к нему эмоциональную лояльность. Однако, уже очень скоро после начала коммунистической «исправления мышления», Джордж пережил романтическую переоценку ценностей, в результате чего отрекся от смутно осознаваемых корней — на волне мистических переживаний и чувства одиночества. Кроме того, Джордж-романтик испытывал потребность поклоняться природным стихиям, поскольку твердо помнил наказ коммунистов влиться в волну будущего.

Если сравнить особенности подхода к коммунизму Ху и Джорджа, то Джордж был скорее не политическим активистом, а мечтателем и фантазером, не столько стремившимся к власти, сколько жившим своим внутренним миром. Но их объединяло одно общее стремление, так характерное для молодых, где бы они ни жили, — быть принятыми в группу себе подобных или найти эмоциональное пристанище. Оба стремились к этому для того, чтобы выйти из-под контроля семьи и вступить во взрослую жизнь. У Джорджа тоже был политический наставник, рациональный и мудрый инструктор, выгодно отличавшийся от отца, с детства запомнившегося иррациональным и эгоистичным (либо просто отсутствующим). Джордж был одиночкой, жаждавшим близости с другими, подобно Ху (и доктору Винсенту), но в отличие от них, он получил в жизни достаточно любви, чтобы суметь претворить свою мечту в реальность.

Как и любой современный студент, Джордж испытывал огромное желание идти в ногу со своими друзьями-студентами и со всей страной. В отличие от Ху, он не использовал комму-

нистический режим для того, чтобы выплеснуть накопившуюся агрессивность. Джордж чувствовал, что должен подавить в себе агрессивные импульсы, направленные и на свою семью, и на коммунистов как таковых. В этой его покорности, лишенной признаков агрессии, можно усмотреть проявление неспособности выносить осознаваемую враждебность, но не исключено, что она также связана с восприимчивостью, нередко свойственной творческим личностям, для которых тенденция с энтузиазмом подхватывать новые веяния служит способом познания мира. К тому же, Джордж-романтик находился в вечном поиске атмосферы любви.

Этими тенденциями отчасти объясняется, почему Джордж снова и снова отказывался от своих убеждений, почему, идя по жизни, он так часто менял направления, а потом снова возвращался к прежнему пути. Его отношение к коммунизму круто менялось не менее шести раз — от принятия до отвержения, — а однажды он пересмотрел и свою точку зрения на христианство. Попытка дать объяснение такой непоследовательности, как обычно, охватывает целый ряд факторов, и непременно должна основываться как на личных особенностях Джорджа, так и на исторических и культурных обстоятельствах, сопровождавших это событие. Не только самым очевидным, но и наиболее важным фактором был переезд его семьи в Гонконг, где и произошли почти все значимые события его детства, переезд, который способствовал формированию еще одной собирательной идентичности беженца. Эти обстоятельства не только побудили Джорджа путешествовать туда-сюда, но и придали эмоциональный смысл привычке жить в двух разных домах и иметь два разных центра — или, иными словами, попеременно менять две идентичности — почтительного сына и современного студента. Отметим, что во время этих путешествий Джордж был подростком, находившимся на том этапе жизненного пути, когда перемены убеждений абсолютно естественны, эксперименты с идентичностями совершенно необходимы, а утопические взгляды на жизнь так притягательны. Более того, он был китайским подростком, который, при всей своей современности и ориентированности на Запад, все равно, на эмоциональном уровне придерживался традиционных китайских представлений о правильности поведения и гармонии. Осуждая своих родителей под давлением требований коммунистов, и вместе с тем, отказавшись от карьеры в коммунистическом Китае из соображений преданности семье, Джордж чувствовал, что в сложившихся обстоятельствах он поступает верно, приспосабливаясь к требованиям группы, которая как раз в данный момент настаивает на сохранении лояльности.

К тому же, сама природа коммунистических требований к личности такова, что они всегда чреваты реакцией возврата в прежнее состояние. Даже у самых отъявленных бунтарей из среды китайской молодежи время от времени проявлялись идентификации почтительных детей своих родителей. Однократный эпизод публичного осуждения не может зачеркнуть четыре тысячи лет филиалистического (сыновне-дочернего) этоса. Возможность отступничества в данных обстоятельствах всегда была и будет, особенно, если к тому располагает внешняя среда, а тем более, в обществе родителей.

В свете всего вышесказанного, едва ли можно ожидать, что кто-нибудь из представителей китайской молодежи будет строго следовать в направлении, заданном одной-единственной идентичностью. И все же, благодаря двум свойственным Джорджу чертам личности — непреодолимой потребности зависеть от кого-то и амбивалентности характера — он оказался особенно склонен к непостоянству. Это роднит его с матерью (та тоже не отличалась решительностью), а переполнявшие Джорджа чувства вины и стыда по отношению к отцу и брату (причиной чему — его неподобающие мысли и поступки) лишили его возможности разорвать семейные узы. Вместе с тем, потребность в принадлежности к группе, не уступавшая по силе преданности семейному очагу, практически не оставила ему шансов жить в согласии с семьей. Никогда не испытывавший полного эмоционального насыщения (что, возможно, объясняется его неутолимым аппетитом на столь необычный «продукт») Джордж не мог отказаться ни от одного из этих источников, из которых он утолял эмоциональную жажду, и метался между ними, когда приходило время выбирать.

Здесь будет уместно вспомнить про модель «смерти-воскрешения», о которой мы уже упоминали. В каждом новом витке политических взглядов Джорджа угадывались депрессив-

ные тенденции: печаль, озабоченность и вина по отношению к утраченному объекту, а также потребность проработать все эти эмоции, чтобы получить возможность вкусить плоды свершившейся метаморфозы. Но, быть может, гораздо большее значение имела уникальная способность Джорджа участвовать в самых разных идеологических движениях, и при этом сохранять в неприкосновенности ядро собственного Я. В отличие от Ху, никогда не впадавший в тотализм, Джордж погружался в себя и жил внутренней жизнью — следуя творческому стремлению испытывать и познавать — тем самым, не позволяя себе сдаться, и сохраняя свою личностную идентичность. Своей кажущейся податливостью, привычкой отказываться от части самого себя, но при этом сохраняя то, что действительно имеет для него жизненно важное значение, Джордж напоминал профессора Касторпа. Сверхъестественная жажда самореализации помогла ему поставить свои метания на службу собственному интеллектуальному и эмоциональному развитию.

Хотя, вне всякого сомнения, ничто иное, как прочность семейных уз стала решающим фактором принятого Джорджем решения не возвращаться в Пекин и остаться в Гонконге, он мог извлечь выгоду из тех восстановившихся сторон его личности (особенно, жажды знаний), которые приходилось скрывать на протяжении всего периода сосуществования с коммунистами. Тем не менее, если проанализировать все поступки Джорджа, можно заключить, что если бы противоположная сторона оказала на него чуть большее давление, возможно, он принял бы другое решение. Джордж не только таил обиду на своих родителей за то, что те сыграли не последнюю роль в том, что он оказался отрезан от жизни столь привлекательной для него группы в Китае. Отчасти он и себя осуждал за то, что поддался их влиянию и отказался продолжать работу в составе огромной группы, к которой принадлежал. О том, какую громадную власть имели над Джорджем коммунисты, можно судить по его внезапному решению отказаться от обучения в Тайване: юношей овладел непреодолимый страх, живший в нем еще со времен учебы в Пекине, и чувство вины, также знакомое Ху и большинству наших западных испытуемых (нелишним будет напомнить, что как раз в это время коммунисты угрожали «освободить» Тайвань, вторгшись на его территорию). Впрочем, и здесь творческое начало, сохранившее в неприкосновенности идентичность Джорджа, тоже сыграло важную роль, поскольку вместе с чувствами страха и вины, оно обеспечило ему выбор стези, как нельзя более подходящей для самовыражения.

Небезынтересно будет проанализировать взаимосвязь между идентичностью и идеологией, которые, в конце концов, воплотились в Джордже. Он привел в действие свои базальные компоненты, сделав особый акцент на достижении компромисса. Отчасти он вернулся к исполнению сыновнего долга (и сделал для этого все возможное), несмотря на внутреннее сопротивление научившись мириться с отцовским авторитетом. Одновременно с этим, Джордж не утратил связи с группой и сохранил в себе идентичность современного и патриотически настроенного активиста: продолжая учебу в Гонконге, работая в антикоммунистической прессе, а также вынашивая план отправиться в Америку для дальнейшего обучения. Таким образом, формирование идеологической позиции демократического либерализма произошло под влиянием как традиционной, так и современной китайской культуры. Время от времени в его суждениях можно было услышать голос моралиста, романтика и рационального ученого. Но в результате соединения таких разных идентичностей в Джордже проснулась творческая личность художника. И хотя эта его идентичность —отнюдь не самая «многообещающая» с точки зрения его будущей жизни в Америке, по-видимому, сейчас она для него дороже всего. (338:)

Глава 18. Грейс Ву: музыка и исправление

А что же довелось пережить китайским женщинам? Героиней последней истории, которую я намереваюсь проанализировать, будет пианистка, подвергавшаяся «исправлению мышления» в течение четырех лет во время обучения в двух университетах.

Грейс Ву стала одной из немногих китайских испытуемых, которых мне удалось проинтервьюировать в течение буквально нескольких недель после их прибытия в Гонконг. Хотя

Грейс сбежала от своего «исправления», и, прежде чем уехать из Китая, больше года спокойно прожила дома, тем не менее, к тому времени, когда один наш общий знакомый устроил нам встречу, во время которой и состоялось первое интервью, она все еще не оправилась от эмоциональных последствий пережитого. Возбужденная, но вполне здравомыслящая девушка двадцати четырех лет с резкими чертами лица, в очках в металлической оправе, она производила впечатление человека решительного, но вместе с тем, хрупкого и ранимого. Грейс была опрятно одета, но в ее облике не было и намека на женственность. Благодаря западным корням, которыми не мог похвастаться ни один из китайских участников моего исследования, она свободно говорила по-английски. Ее возбужденное эмоциональное состояние и воспитание в западных традициях мгновенно разрушили разделявшие нас культурные барьеры. Грейс без колебаний пустилась в повествование о своей жизни, поскольку ей было необходимо кому-нибудь рассказать об этом и понять, наконец, что же все-таки с ней произошло. Близость по времени ее истории и стремление получить терапевтическую помощь усилили сходство между ней и моими испытуемыми из числа западных граждан. Мы провели тринадцать сессий, общая продолжительность которых составила двадцать восемь часов, а заключительный этап нашей работы больше всего походил на психотерапию. (339:)

Дочь таможенного чиновника (таможенное ведомство, было отделено от китайского правительства, и потому на протяжении многих лет возглавлялось иностранцами), Грейс выросла в космополитических портовых городах Тяньцзине и Шанхае. Отец Грейс, по ее словам «не слишком сильный человек», впоследствии занялся частным бизнесом, впрочем, не слишком успешно, и часто сидел без работы. О своей матери она рассказывала с гораздо большей симпатией, хотя и характеризовала ее как авторитарную, властную женщину. Госпожа Ву была дочерью протестантского священника, и потому изо всех сил старалась, чтобы дочь прониклась ее собственными ценностями, но вместе с тем, стремилась развить у Грейс способность самостоятельно эти ценности постигать — и в религии, и в образовании, и, особенно, в музыке. Когда уже в возрасте пяти лет малышка начала заниматься игрой на пианино, и у нее тут же обнаружился выдающийся музыкальный талант, мать сделала все, чтобы он не был «зарыт в землю», а, напротив, имел возможность развиваться. Впрочем, госпожа Ву всегда была женщиной впечатлительной и несколько тревожной; у Грейс уже в раннем детстве проснулись аналогичные черты характера. «Я вела себя апатичнее, чем другие девочки. Я была тревожной, и меня было очень легко напугать. Мне не хватало психологической устойчивости».

Почти все детство Грейс пришлось на годы японской оккупации, под гнетом которой и жила ее семья. Это были тяжелые времена. Отец остался без работы, а затем был арестован японцами, и даже некоторое время провел в заключении. Господин Ву считал, что, ввиду затруднительного положения, в котором оказалась семья, Грейс должна отказаться от занятий музыкой. Она навсегда сохранила чувство благодарности по отношению к матери за то, что та настояла на продолжении занятий. Грейс погрузилась в музыку, игру на пианино и чтение биографий знаменитых музыкантов. Кроме того, она занималась рисованием, а когда начала посещать миссионерскую школу, то всерьез увлеклась драматическим искусством и журналистикой. При этом девочка всячески избегала общественной работы, и, как и прежде, большую часть времени проводила наедине с собой.

Когда Грейс стала подростком, она оказалась перед необходимостью разрешить целый рад дилемм, связанных с семьей, друзьями, сексом, религией и музыкой — к тому же, ей пришлось приложить немало усилий, чтобы разобраться в бушующем потоке эмоций. Интерес к мальчикам, проснувшийся у многих ее подруг, казался ей легкомысленным, а сама Грейс испытывала «отвращение», когда к ней пытался приблизиться какой-нибудь молодой человек. Вместо застенчивости, традиционно присущей китайским женщинам, она демонстрировала прямоту и агрессивность, в результате чего у Грейс нередко возникали трения с одноклассницами. Она хотела перевестись из обычной средней школы в специализированную музыкальную, но на этот раз даже мать выступила против, настояв, чтобы девочка получила полноценное среднее образование. Отец практически не вмешивался в жизнь своей дочки, и

лишь изредка выражал неудовольствие как занятиями музыкой, так и миссионерской школой (он не был христианином), которую она к тому времени уже посещала. Поскольку «мать была женщиной с сильной волей», последнее слово всегда оставалось за ней.

Внутренне Грейс разрывалась между страстью к музыке и религиозной умиротворенностью, испытывая два несопоставимых между собой чувства:

(*Цитата*)
Я чрезвычайно прониклась религиозными идеями… но при этом я понимала, что они вступают в противоречие с моим увлечением музыкой… Вы рождаетесь с эмоциями, которые должны измениться под влиянием религии. Но в музыке человек обращается к истинным чувствам и выражает их… Художник должен испытывать сильные чувства… Музыка пробуждает эмоции, которые осуждаются религией — такие как страсть и ненависть… С точки зрения религии, это грех, их нужно всячески сдерживать… Я говорила об этом со священником и с другими людьми, но так и не получила ответа… Священник и музыкант никогда не договорятся… Мне пришлось отложить решение этой проблемы.
(*Конец цитаты*)

Переполненная противоречиями, в возрасте восемнадцати лет Грейс испытала то, что она впоследствии называла «срывом», сопровождавшимся как физическими, так и психологическими симптомами:

(*Цитата*)
Мое здоровье пошатнулось. Я слегла. Я провела в постели около года… Причиной оказалась болезнь легких, и мне сказали, что если я не буду беречь себя, то у меня может развиться туберкулез. Основными симптомами были слабость и повышенная утомляемость. Около года я пролежала в постели. Обычно я вставала только днем, да и то ненадолго. Я чувствовала слабость, у меня постоянно был жар. Все время я проводила за чтением или просто слушала радио.
(*Конец цитаты*)

Грейс понимала, что не последнюю роль в ее болезни играли эмоциональные факторы, и считала, что причиной тому были ее собственные пороки:

(*Цитата*)
В то время меня часто посещала мысль, что я была очень эгоистичной… Я не могла получить то, чего хотела, поэтому чувствовала себя не такой, как все, злой и расстроенной… Сейчас я понимаю, что сама культивировала в себе эти чувства…
(*Конец цитаты*)

Но нет худа без добра, и в чем-то болезнь даже пошла ей на пользу:

(*Цитата*)
По прошествии одного или двух месяцев я даже привыкла. Время от времени друзья приходили меня навестить. Когда ты болеешь, все вокруг ведут себя так обходительно.
(*Конец цитаты*)

Вернувшись в последние классы средней школы после годичного отсутствия, Грейс, как и прежде, стала заниматься журналистикой, да к тому же, оказалась вовлечена в послевоенные политические события. Сначала ее привели в восторг восстановление суверенитета Китая и окончание японской оккупации; но, как и большинство ее товарищей, Грейс вскоре разочаровалась в режиме националистов, вменив им в вину систему личных привилегий и «взвинчивание цен». Она внесла свой вклад в подготовку критических статей о правительстве, опуб-

ликованных в молодежной газете, и, попав под влияние немногочисленной группы учащихся, сочувствовавших коммунистам, вместе со своими одноклассниками увлеклась русскими писателями и коммунистическими программами. К моменту коммунистического переворота Грейс как раз заканчивала среднюю школу. Хотя ей доводилось слышать истории о зверствах коммунистов («они убивали церковных прихожан, брали все, что хотели, вели себя как монстры»), девушка все же разделяла общие настроения, проникнутые симпатией и благоприятными ожиданиями:

(*Цитата*)
Мы, учащиеся, утратили веру в националистов. Мы были рады, что коммунисты пришли к власти… Мы ожидали, что вот-вот своими глазами увидим и почувствуем, что с ними нам будет лучше. Я принадлежала к поколению молодых и поэтому жаждала перемен к лучшему.
(*Конец цитаты*)

Поначалу образцовое поведение коммунистов как будто подтверждало ожидания. Грейс и ее друзей поразила железная дисциплина в армейских рядах («китайская пословица о том, что «хороший человек не станет солдатом», видимо, не распространялась на бойцов коммунистической армии»), а также воцарившаяся атмосфера свободы.

Несколько месяцев спустя, уступив настоятельным требованиям родителей остаться дома (на сей раз отец тоже сказал свое веское слово) из-за неопределенности политической ситуации, вместо того, чтобы поехать в Пекинский университет, где можно было бы продолжить музыкальное образование, Грейс поступила в местный миссионерский колледж, а профилирующей дисциплиной выбрала журналистику. Работая в этой области, Грейс впервые столкнулась с жестким прессингом коммунистов, который поначалу привел ее в замешательство:

(*Цитата*)
Нам велели освещать события не с университетских позиций, а с точки зрения народа — всегда и везде помнить о простых людях… Коммунисты вмешивались во все, что бы мы ни организовывали, а поскольку мы никогда не брались за те проблемы, ответы на которые были бы нам известны заранее, то оказались в замешательстве. Они «нейтрализовывали» студентов, которых не хотели допускать к власти… Их не удовлетворяла фактография, они хотели, чтобы мы печатали только строго определенные статьи. Они говорили нам: «Предназначение прессы — образовывать людей… а не просто пересказывать им новости». Сперва мы разговаривали с коммунистами искренне и прямо, но потом научились общаться с ними на другом языке.
(*Конец цитаты*)

Вскоре было торжественно объявлено начало активного политического обучения, а вместе с тем, была запущена и программа «исправления мышления» студентов. Несмотря на ощущение дискомфорта, Грейс все-таки попала под коммунистическое влияние, влияние, которое теперь, по прошествии времени, казалось ей пагубным:

(*Цитата*)
Сначала они все делали очень аккуратно, шаг за шагом, постепенно… вы не испытываете чувства вины [за то, что следуете линией коммунистической партии], потому что они обстоятельно вам все объясняют. Вы считаете, что совершаете великое дело. Они задают вам стандарт, которому вы должны следовать, и вы утверждаете, что действуете в строгом соответствии с этим стандартом… Если однажды вы им поверите, то будете им верить и впредь… Вы как будто погрязаете в разврате… Все глубже и глубже.
(*Конец цитаты*)

Под нарастающим прессингом коммунистов Грейс стала чувствовать неутихающую трево-

гу. В качестве редактора молодежной газеты она посещала многочисленные собрания, и, как правило, находилась в центре всех начинаний. Она стала мучительно осознавать существенные ограничения личной свободы и степень осуществлявшегося властями контроля — особенно после того, как одна известная газета на три дня задержала публикацию материала о том, что северокорейские войска вторглась на территорию Южной Кореи. Грейс стала все более настороженно относиться к коммунистам: «Я постепенно начала понимать, что, на самом деле, они говорили не то, что мне слышалось в их словах. Я разочаровалась в коммунистах, и у меня осталось острое чувство неудовлетворенности». Она решила, что должна, во что бы то ни стало, выпутаться из этой опасной ситуации, оставить занятия журналистикой и избрать себе иное поле деятельности.

Грейс решила воспользоваться обещанием, когда-то полученным от родителей, что, если только она разочаруется в журналистике, то ей будет позволено вернуться к занятиям музыкой. Учась на втором курсе, Грейс оформила перевод в Пекин в университет Йенцин, — ведущее высшее учебное заведение в Китае, где размещалось одно из американских миссионерских и образовательных обществ, имевшее давние педагогические традиции[1]. Здесь, в группе из двадцати пяти студентов-музыкантов, она продолжила занятия музыкой под руководством трех профессоров, двое из которых были американцами, а третий — китайцем. Грейс старалась изо всех сил, в результате чего диапазон ее музыкальных возможностей значительно вырос. Наиболее тесные взаимоотношения установились у нее с одним из педагогов-американцев, мистером Муром, профессиональное наставничество и дружбу которого она высоко ценила. Во время уроков они обсуждали не только музыку, но и философию, и даже некоторые проблемы жизни в коммунистическом Китае. Общение с ним вдохновляло девушка, и вскоре у Грейс возникла к нему «привязанность… сродни любви». Однако, когда атмосфера стала накаляться, Грейс отметила, что на студенческих собраниях нередко звучали обвинения в его адрес, а также в адрес других преподавателей-американцев, и посоветовала Муру уехать из страны ради его же собственной безопасности.

Зимой 1951-52 года, чуть больше года спустя после переезда в Пекин, Грейс оказалась в ситуации, когда ей пришлось испытать гораздо больше страданий, чем когда-либо прежде. До этого момента ей удавалось благополучно избегать проблем, загружая себя работой, и стараясь не препятствовать осуществлению коммунистических программ; девушку считали многообещающим музыкантом, хотя и несколько политически «отсталой». Но теперь она подверглась нападкам недавно назначенного и чрезвычайно «прогрессивного» китайского инструктора по музыке, который стал оказывать на нее давление, принуждая сначала донести на мистера Мура, а затем и публично обвинить его в «реакционности». На Грейс обрушился поток требований и угроз, которым ей с трудом удавалось противостоять:

(*Цитата*)

Он рассказывал мне, что это великое движение, и что это мой шанс обеспечить себе блестящее будущее. Он сказал, что я должна найти оплошности в словах и поступках мистера Мура, а затем вернуться и рассказать ему о них. Он сказал, что раз я так дружна с мистером Муром, то могу сообщить о нем важную информацию… Он сказал, что это вызов, и что если я его приму, то могу не беспокоиться о своей безопасности… Я ответила, что не хочу делать то, во что я не верю, и что не считаю такие меры оправданными. Я сказала, что мистер Мур — американец, и что его нельзя назвать «прогрессивным», но кроме этого мне больше нечего сообщить. Он сказал: «Ты не слишком сообразительна. У тебя не будет блестящего будущего, путь даже ты будешь хорошим музыкантом…»

Несколько недель спустя я услышал, что полиция взяла под стражу повара мистера Мура, и мой новый учитель снова наведался ко мне. Он сказал: «Повар уже признался, теперь твоя очередь. Даю тебе три дня. В противном случае ты рискуешь отправиться в тюрьму или присоединиться к участникам трудового перевоспитания. Если ты признаешься, тебя ждет новая жизнь». Я ужасно испугалась, я не знала, действительно ли повар признался, и если да, то в чем именно. Мур объяснял мне, что я могу говорить о нем все, что угодно, потому что как

иностранец он пользуется неприкосновенностью, а вот у меня могут возникнуть проблемы. В тот момент мне было даже не с кем посоветоваться. Я знала, что даже если я что-нибудь расскажу, потом я смогу начать все с нуля, но тем самым я причиню вред Муру. Я не верила в то, что инструктор сказал мне правду, и поэтому ничего не хотела ему говорить. Студенты были настроены против меня, поскольку чувствовали, что я что-то недоговариваю… Две ночи подряд я не сомкнула глаз. Я приняла решение ничего не говорить. В конце второго дня я сама пришла к ним. Я сказала, что не могу признаться, тем самым, оклеветав человека…. В конце концов, они сами признались мне, что не арестовывали повара, и что он не делал никаких признаний, после чего меня отпустили.

(*Конец цитаты*)

Этот инцидент — хотя он и растянулся на несколько месяцев — закончился для Грейс эмоциональным истощением.

(*Цитата*)

В тот раз у меня сдали нервы. На нервной почве у меня началась диарея. Я не могла расслабиться. Мне становилось все хуже и хуже. Они относились ко мне с подозрением, а доктор сказал, что мой недуг носит невротический характер. Они спрашивали, из-за чего я так нервничала. Я попросила, чтобы мне позволили провести неделю в больнице, и мне разрешили. Диарея прекратилась, и я вернулась к занятиям… но я знала, что победила.

Я понимала, что должна уехать. На этот раз они меня не поймали, но в следующий раз не упустят свой шанс. Я беспокоилась о Муре. Я попросила одного из юношей-студентов прогуляться со мной по университетскому городку. Если бы со мной была девушка, это выглядело бы подозрительнее. Мы подошли к дому, где жил Мур, я услышала, как он играет на пианино, и поняла, что он еще не в тюрьме. Я увидела полицейского, наблюдавшего за его домом. По тому, как мой учитель играл вальс Шопена, я догадалась, что он расстроен. В обычном состоянии он никогда так не играл. Мур уехал, так и не узнав, что я была там.

(*Конец цитаты*)

Не менее обескураживающее впечатление на Грейс произвели и другие события, произошедшие в русле движения «исправления мышления», которое включало в себя кампании «Против Трех» и «За честность и откровенность».

Точка зрения компартии по вопросам любви и секса, во всяком случае, какой Грейс ее себе представляла, казалась ей «отвратительной»:

(*Цитата*)

Если у юноши просыпался интерес к кому бы то ни было, он должен был обсудить с Партией, нет ли чего-нибудь зазорного в его любви. Если после этого Партия «давала добро», то он шел к девушке и говорил: «Так, мол, и так. Ты мне нравишься. Может быть, у нас что-нибудь получится?» На что девушка отвечала: «Можно попробовать». Через три недели они объявляли, что стали любовниками. Если девушка отвечала: «Между нами ничего не может быть», он продолжал ее уговаривать, приходя к ней снова и снова. Девушке надлежало быть «честной», если ее любви добивался прогрессивный член общества… Если она отвергала прогрессивного молодого человека, к ней отправлялся член партии, и заводил с ней серьезный разговор. Если у нее была веская причина, Партия уступала или выясняла, не может ли молодой человек измениться таким образом, чтобы стать привлекательнее в ее глазах… У многих девушек были маленькие дети. Сначала беременность студенток воспринималась как нечто неожиданное, но потом это стало привычным. Они говорили: «Все равно, рано или поздно все они выйдут замуж, так в чем же, собственно, проблема?» Они превратили любовь в своего рода бизнес.

(*Конец цитаты*)

Грейс была потрясена и возмущена, когда самого ректора их университета публично осудила его собственная дочь.

(*Цитата*)

У ректора нашего университета было трое детей, двое сыновей и дочь. Коммунисты обратились к ним и попросили их выступить против собственного отца. Сыновья отказались. Дочь, выпускница физического факультета, занималась исследовательской работой. Они пошли к ней и сообщили, что ее отец, доктор Лу, предатель… Они уговорили ее выступить на собрании студенческой группы и выдвинуть обвинение против отца. Это было чудовищно. Она плакала и кричала, называя его по имени. Лу сидел тут же с опущенной головой, и ему было мучительно стыдно за собственную дочь. Ее мать тоже присутствовала там, она плакала. Лу был доктором психологии, ему было около шестидесяти лет. Выступление его дочери сочли настолько удачным, что ее пригласили на общее собрание всех студентов, где она снова повторила все свои обвинения. После ее выступления репутация отца навсегда была запятнана[2].

(*Конец цитаты*)

Грейс рассказывала о специализированных выставках, на которых демонстрировались написанные рукой ректора университета письма, подтверждавшие его связь с американцами и участие в превращении Йенцина в «оплот реакционного движения». Студенты, выступавшие в роли гидов, проводили для остальных экскурсии по выставке, и объясняли «почему здесь, в Йенцине, нас отравляли», завершая свой экскурс страстным заявлением: «У нас нет другого пути, кроме реформы. Возненавидьте свое прошлое, и перед вами откроется путь в будущее».

Что касается музыки, то коммунистические догматы шли в разрез с эстетическими ценностями Грейс, и это приводило ее в замешательство.

(*Цитата*)

Современную западную музыку коммунисты называли опасной… Этому посвящались многочисленные собрания… Они хотели, чтобы появилась новая музыка… Современная музыка представлялась им слишком абстрактной и неконтролируемой. Они считали, что творчество французских композиторов, скажем, Дебюсси, опасно для народа. Они утверждали, что такая музыка рождает у людей парадоксальные мысли и странные идеи. Что если слушать Дебюсси, то появится ощущение, что мы находимся под водой или смотрим на море. Они говорили, что, поскольку, на самом деле, ничего подобного не происходит, значит, мы начинаем противоестественно мыслить… Все абстрактное и фантастическое казалось им противоестественным и опасным… Они хотели, чтобы мы разучивали народные песни и танцы и шли «в народ», к людям, которым нужен здоровый отдых и развлечения… Им нравилось, когда в названиях песен упоминались имена исторических деятелей — например, Мао. Они говорили, что такие песни помогают воспитывать в людях здоровый дух… Я не могла найти выход… Я думала, что, может быть, их музыку и можно назвать здоровой, но она не пробуждает в человеке вдохновения.

(*Конец цитаты*)

Грейс заметила, что для многих студентов музыкального отделения такая политика коммунистов тоже создавала немалые трудности. У одних посещение собраний и участие в общественной деятельности отнимало практически все время, так что им некогда было заниматься музыкой; другие пребывали в таком психологически сложном состоянии, что вообще не могли музицировать, так, студенты, обучавшиеся искусству вокала, терзались мыслью о том, что их голоса не подходят для исполнения народных песен. Власти понимали, что «проблемы мышления» — не редкость среди студентов музыкального отделения, причиной чему — ранимость, свойственная творческим натурам, — и, как правило, достаточно деликатно с

ними обращались, стараясь найти к каждому индивидуальный подход. В конце концов, Грейс обнаружила, что практически все, кто ее окружал, уступили под напором программы «исправления мышления»:

(*Цитата*)

Спустя некоторое время мои друзья изменили свою точку зрения… По-настоящему. Они пытались дать мне совет. Они втолковывали мне, что, пока они верили в западную музыку, то смотрели на мир через призму собственных удовольствий, существенно ограничивавшую их мировоззрение. Они узнали, что деревенские жители любят народную музыку, а западная музыка у них не в чести. Но важнее всего, говорили они, что народную музыку способен оценить каждый. Рано или поздно мы должны пересмотреть свои взгляды, утверждали они, и удобнее всего это сделать прямо сейчас. Были и такие, кто не слишком верили в китайскую музыку, но сочли за лучшее изменить свою точку зрения. Так поступили почти все. Я уже стала сомневаться, кто же все-таки прав.

Поначалу против коммунистов решительно выступали не менее десяти человек. Но постепенно, став объектом неумолимо ужесточающегося коммунистического прессинга, они перешли на другую сторону баррикад… Они говорили: «С какой стати мне полагаться на загнивающую теорию?» Они читали только коммунистическую литературу, оценивали происходящие события исключительно с коммунистической точки зрения, а, столкнувшись с противоречиями, обращались к Партии за советом. Некоторые сдавались без борьбы, но даже те, у кого поначалу были твердые убеждения, в конце концов, отказывались от них и переходили на сторону коммунистов.

(*Конец цитаты*)

Грейс все острее ощущала свое одиночество, понимая, что идет не в ногу с событиями, происходившими вокруг нее. Проблема заключалась в том, что она не могла ни убедительно опровергнуть то, к чему призывали коммунисты, ни искренне, всем сердцем принять их ценности и цели.

(*Цитата*)

Я была совершенно сбита с толку… Меня преследовало щемящее чувство одиночества… Мне хотелось отложить решение этой проблемы, и не вспоминать о ней хотя бы до завтра. Временами их логика и теория казались мне разумными. Ты принимаешь их, и в результате, чтобы понять, что ты чувствуешь на самом деле, тебе приходится мысленно обращаться к своей собственной логике и теориям… Я поняла, как тяжело в одиночку противостоять всему миру, который оказался по другую сторону баррикад. Если ты не примешь их сторону, ты окажешься чужой в собственной стране.

(*Конец цитаты*)

Девушку, ставшую объектом пристального внимания, постоянно обвиняли в том, что она смотрит на вещи «с технической точки зрения»:

(*Цитата*)

Я много и упорно занималась, и меня все время упрекали в том, что я провожу за пианино по семь часов в день, и только два часа трачу на посещение собраний. Они говорили: «Для тебя не существует ничего, кроме пианино. Подумай о миллионах своих соотечественников».

(*Конец цитаты*)

Грейс наблюдала за покаяниями своих товарищей-студентов и приспособилась к этому настолько, насколько считала нужным, но ей не всегда удавалось держать свои чувства под контролем:

(*Цитата*)

Секрет написания покаяний заключается в том, чтобы решить, что корень твоих проблем лежит в мышлении. Вы не пройдете эту процедуру, пока не поймете, что именно они хотят от вас услышать… У меня было несколько «пунктов». В любой ситуации нужно иметь несколько пунктов… Я сказала, что до последнего времени была слишком увлечена музыкой, но теперь я начну работать над тем, чего от меня ждут люди, стану более практичной, и буду подходить к жизни менее технологично… Что раньше я с презрением относилась к китайской музыке, что мне предстоит научиться любить китайскую музыку и преуспеть в ней… Что прежде я не могла отличить своих друзей от врагов, что я доверяла отдельным личностям, вроде мистера Мура, но теперь я знаю, что мне не следовало так поступать, и что в будущем я должна стать более осмотрительной… Что раньше я жила сама по себе, не участвовала в жизни группы, интересовалась только работой, и, будучи занята лишь собой, совершенно не замечала людей, представителем которых я призвана быть, но впредь я буду проводить больше времени в обществе других студентов… Но после того, как ты перечислил столько пунктов, иногда задаешься вопросом, было ли все это на самом деле или нет.

(*Конец цитаты*)

Однако, несмотря на все уступки, она все же противилась активному участию в коммунистическом движении. Когда Грейс просили сыграть на аккордеоне для рабочих или крестьян, она отказывалась под предлогом того, что для нее это слишком тяжело; а единственная попытка выступить перед группой рабочих закончилась для полным фиаско.

(*Цитата*)

Когда я закончила играть первую пьесу, они не знали, когда аплодировать. Во время второй пьесы они хлопали в паузах. Я прекращала играть, и они прекращали аплодировать. Я начинала снова, и они опять принимались хлопать. Я пришла в ярость. Я отказалась играть для «неотесанных» рабочих. Коммунисты пытались извиниться, сказав: «Мы даже представить себе не могли, что они настолько неотесанны».

(*Конец цитаты*)

Внутренне Грейс по-прежнему сопротивлялась необходимости «перерождения», которого ждали от нее коммунисты.

(*Цитата*)

Я не имела ни малейшего представления о том, что со мной будет, но считала, что скорее поставлю крест на своем будущем, чем изменюсь сама… От этого шага меня удерживала своего рода вера. Я верила, что мир не может быть таким.

(*Конец цитаты*)

Однако, такого мощного напора Грейс выдержать не могла, и у нее снова возобновились приступы диареи и другие психогенные симптомы.

(*Цитата*)

У меня стали все чаще возникать проблемы со здоровьем, и в связи с этим у них зародились подозрения… Однажды ко мне в комнату пришел один из активистов и стал расспрашивать меня, как я себя чувствую. Я ответила, что устаю, когда слишком много занимаюсь. Он спросил меня, действительно ли я так занята, и нет ли чего-нибудь у меня в голове, в моем подсознании, о чем я сама не знаю. Он сказал: «Должно быть, тебя испортило многолетнее обучение в миссионерских школах… может быть, ты еще недостаточно открыта. Мы попытаемся разрешить твои проблемы. Мы знаем, тебе предстоят перемены».

(*Конец цитаты*)

Симптомы сохранялись, а после нескольких прививок, связанных с предполагаемой американской угрозой бактериологической войны[3], даже усугубились.

(*Цитата*)
Нас всех обязали сделать прививки против бактерий, которые могли пустить в ход агрессоры. В Пекине мы стали первыми, кому они были сделаны… Вакцина, которую нам вводили, включала в себя четыре активных компонента, но я не помню точно, какие именно… Препарат оказывал мощнейшее воздействие на организм, и его применение повлекло за собой немало человеческих жертв. Поскольку я очень нервничала и волновалась, медсестра пообещала мне ввести половину положенной дозы. И все равно следующие два дня я пролежала в лихорадке, а потом возникли нарушения в работе сердца. Мой пульс составлял сто двадцать — сто тридцать ударов в минуту. Я не знала, что со мной. Врач сказал, что это реакция на прививку. Я решила, что должна поправиться.
(*Конец цитаты*)

Еще несколько недель Грейс ощущала недомогание. Несмотря на то, что до получения диплома ей оставался только один семестр, девушка решила взять отпуск по болезни, проявив при этом такую настойчивость, что ей не посмели отказать:

(*Цитата*)
Сначала университетские врачи отказывались выписать мне больничный. Я ежедневно посещала лазарет, чтобы они могли убедиться, что я действительно больна… Я была полна решимости уехать. В конце концов, они предоставили мне отпуск по болезни на полгода.
(*Конец цитаты*)

Практически сразу, приехав домой, Грейс оправилась на прием к врачу, который был старым другом ее семьи. Тот объяснил, что болезнь имеет психологическую природу, и обусловлена «потрясением» от прививки и общим напряжением, в котором она достаточно долго пребывала. Врач посоветовал ей «уехать куда-нибудь, где ей не нужно будет столько думать». Грейс так и не поняла, содержался ли в этом совете намек на то, чтобы уехать из страны, но, так или иначе, сама она рассчитывала именно на такое развитие событий.

Вернувшись домой, Грейс застала свою семью не в самой благополучный момент: отец остался без работы; мать пребывала в состоянии «нервного срыва» — страдала нервным истощением и бессонницей; младшие брат и сестра оба находились в отпуске в связи с болезнями, развившимися вследствие физических и эмоциональных нагрузок на рабочем месте. Особенно огорчил Грейс тот факт, что, как выяснилось, родители не одобряют ее нетерпимого отношения к новому режиму. Поначалу они советовали Грейс приложить все усилия, чтобы заручиться поддержкой коммунистов; и только затем, когда у них самих возникли трения с властями, они пересмотрели свою точку зрения и встали на сторону дочери.

Несмотря на эти проблемы, в течение года, который Грейс провела дома, ей все же удалось «отдохнуть, расслабиться и восстановить силы», не переставая при этом заниматься музыкой. Девушка хотела как можно скорее уехать в Гонконг, но родители были против, так как там у них не было родни. В конце концов, по ее настоянию, родители позволили ей провернуть аферу и устроить так, чтобы ее друг из Пекина, уже переехавший в Гонконг, выступил в роли жениха, и присылал ей письма и телеграммы, в которых призывал приехать к нему, чтобы там они могли воссоединиться. Эти «документы» Грейс предъявила чиновникам, когда обратилась за выездной визой. Уловка была настолько тщательно продумана и реализована, что даже ее брат и слуги, поверили, что она собирается выйти замуж, а мать даже начала готовить приданое. Сначала попытки Грейс получить визу встретили сопротивление со стороны властей, но девушка преодолела их со свойственным ей подчеркнутым, драматическим упорством.

(*Цитата*)
Я настойчиво ходила в полицейский участок — иногда по два раза в день… Я показывала им письма… Когда мою просьбу отклонили, сначала я испугалась. Я знала, что, обратившись за сведениями на место моей учебы, они получили распоряжение задержать меня, так как музыканты могли еще пригодиться… Они спрашивали меня, почем бы моему жениху не вернуться, чтобы мы могли пожениться здесь. Наконец, я отнесла им письмо, в котором сообщалось, что он болен. Я заявила, что если он умрет, я тоже не буду жить дальше. Я безутешно рыдала… Я побывала в полицейском участке раз сорок, когда они, в конце концов, сдались… Мне дали визу, дававшую право только на выезд из страны. Они сказали, что, уехав, люди уже никогда не возвращаются.
(*Конец цитаты*)

В Гонконге Грейс не только не оправилась от выпавших на ее долю испытаний — здесь она столкнулась с новыми трудностями. Хотя очень большую помощь оказывал девушке священник, к которому она обратилась по совету друзей семьи, у нее не было ни определенного правового статуса, ни надежной финансовой поддержки. Из-за проблем, связанных с британской иммиграционной службой (те даже рекомендовали ей пожить в Макао до выяснения всех обстоятельств), у нее появилась раздражительность, начались головные боли, сердцебиения и диарея («нахлынули прежние чувства»). По словам Грейс (отчасти относившимся к ситуации нашего интервью), в Гонконге она чувствовала себя такой же одинокой, как и на материке.

(*Цитата*)
Живя в Пекине, я чувствовала себя такой одинокой, но это чувство не покидает меня и здесь. Находятся люди, которые чему-то сочувствуют, но далеко не всему. Никому не понять всего, что я пережила. Я не могу рассказать им обо всех своих проблемах. Все равно я здесь чужая… Если люди мило общаются со мной, то только потому, что знают, я — неудачница — а не потому, что видят во мне друга.
(*Конец цитаты*)

Помимо всего прочего, Грейс обнаружила в Гонконге немало такого, что заслуживало критики. Здешняя атмосфера напомнила ей внешнеторговый порт в Китае — вместилище того, к чему она всегда относилась с явным неодобрением. Наиболее резкий внутренний протест вызвала у девушки царившая в среде музыкантов безнравственность — коммерческая и сексуальная.

(*Цитата*)
В колонии все по-другому. Я встречала людей, которые на материке пользовались огромным уважением, но, приехав сюда, они изменились до неузнаваемости. Один преподаватель по вокалу… пользовался репутацией любителя интрижек со студентками. Он рассказывал мне, что специально назначает такую высокую плату за обучение, чтобы к нему не обращались те, кому это не по карману. Он сказал, что для него важно только заработать побольше денег. С людьми, которые сюда приезжают, происходят чудовищные метаморфозы. Здесь действуют другие моральные нормы.
(*Конец цитаты*)

На фоне такого отношения к жизни в Гонконге, а также других многочисленных трудностей и противоречий, Грейс стала посещать мысль о том, что, в конце концов, может быть, коммунисты шли верным путем.

(*Цитата*)
Когда ты молод и ищешь ответы на свои вопросы, ты задумываешься: «Разве я ошибаюсь,

а они правы?» Ты пытаешься построить нечто свое… Должен ли индивидуалист работать с другими или ему лучше держаться поодаль? Коммунистическая теория провозглашает необходимость работать на потребу толпы, для обычных людей… Они могут дать им то, что им нужно… Если условия улучшатся, значит, это пойдет на пользу простым людям… Я пытаюсь смотреть на вещи с разных сторон. Возможно, при свободной системе у людей возникает больше сложностей. Быть может, при коммунистической системе жить проще… Я уверена, что поступаю правильно. Я не смогла приспособиться, поэтому мне пришлось уехать… Я сдалась. Но мне интересно, что стало с теми, кто остался там… Если вы смотрите на жизнь в таком свете, вы никогда не получите ответ. Слишком многое поставлено на карту.

(*Конец цитаты*)

Ее положение в Гонконге по-прежнему оставалось сложным. Со стороны кантонцев, составлявших основную массу китайского населения, Грейс ощущала по отношению к себе дискриминацию как к иммигрантке с севера. Порой ей в голову закрадывалась мысль о том, не является ли незнакомец, стоящий неподалеку от ее дома, агентом, приставленным коммунистами шпионить за ней. К тому же, обитателями ее дома овладел страх перед миром духов, которые, как им казалось, вселились в их жилище. Не только она, но и соседи, стали слышать по ночам странные звуки, в том числе храп, который, как будто, доносился снаружи, из сада. Одна девушка рассказала, что видела ужасное привидение, после чего Грейс, вместе с большинством других жильцов, приняли решение переехать в другой дом. Свою позицию она прокомментировала с неумышленным юмором:

(*Цитата*)

В Китае думают, что если от рождения вы, что называется «губительная натура», то никогда не услышите привидений. Моя соседка по комнате была как раз из таких. Она ходила к предсказательнице, которая и поведала ей об этом… Она не выходила замуж из страха, что с ее мужем или с ее семьей может что-нибудь случиться… Каждый раз, когда она начинала встречаться с мужчиной, с ним непременно происходило что-нибудь ужасное… К счастью, я сама не из таких. Об этом мне рассказала предсказательница, к которой меня водила мать еще в Тяньцзине… Поэтому я вполне могу слышать голоса привидений, хотя я до сих пор не видела ни одного из них… Увидеть или услышать привидение — это плохой знак… Его появление предвещает несчастье в семье… Домовладелица и священник сказали, что мы — христиане, и не должны верить в привидения… Как христианка, я не верю в привидения, но что поделать, если я их слышу.

(*Конец цитаты*)

Через некоторое время Грейс уже не могла найти себе отдушины даже в музыке, которая прежде служила для нее средством «забыть обо всем». Ей было очень трудно найти место для регулярных занятий на пианино; но даже после того, как поиски увенчались успехом, музыкальному самовыражению мешало не покидавшее чувство тревоги: «Руки меня не слушались… Мне не удавалось заставить их двигаться».

На заключительных этапах нашей работы, описывая свои сновидения и связанные с ними ассоциации, Грейс приоткрыла завесу над некоторыми терзавшими ее эмоциональными конфликтами. Первый сон касался ее обычных страхов, семейных конфликтов и остаточных сомнений о том, верно ли она поступила, покинув материк и переехав в Гонконг.

(*Цитата*)

Мне приснилось, что я снова на материке в кругу своей семьи. Я снова разговариваю со своим отцом. Я испугана. Я не могу рассказать ему, что произошло. Потом меня охватил ужас. Я не могу снова получить выездную визу. Я не знаю, приехала ли я на помощь к своей семье или нет. Я проснулась расстроенная. Я не знаю, что означает этот сон.

(*Конец цитаты*)

Рассказывая об ассоциациях, связанных с этим сном, Грейс выразила беспокойство по поводу своего положения в Гонконге: «Иногда мне кажется, что коммунисты придут и сюда… Я не чувствую себя в безопасности». Она углубилась в рассуждения о том, что ощущает себя беспомощной и винит себя в том, что не может устроить так, чтобы перевезти в Гонконг родителей и близкую подругу.

Что касается родителей, то Грейс вовсе не обязательно было что-либо предпринимать, но она все равно терзалась этим.

(*Цитата*)

Мои родители хотели бы приехать сюда, но отцу будет очень трудно начинать все с начала здесь, в Гонконге… Мне очень тревожно. Я получила от них письмо с просьбой не писать им слишком часто, пока я не устроюсь, и у меня не появится больше свободного времени… Я ощущаю ответственность перед ними… не потому, что я им чем-то обязана… а потому, что, думаю, я могла бы им помочь.

(*Конец цитаты*)

По отношению к подруге она испытывала не менее сильные чувства, которые были связаны с еще более запутанными внешними обстоятельствами. Грейс попыталась применить ту же самую схему, которой некогда воспользовалась она сама, обеспечив подруге регулярную романтическую корреспонденцию от молодого человек из Гонконга. Все, казалось бы, шло хорошо, и переписка выполняла возложенную на нее функцию до тех пор, пока между Грейс и «поклонником из Гонконга» не произошел конфликт.

(*Цитата*)

Сначала я сама писала письма, а он только переписывал их своей рукой. Она отвечала ему… Сперва он обещал делать все, что я скажу. Он находил наше предприятие романтическим и волнующим. Я считала, что мы занимаемся делом. Потом ему стало казаться, что я им понукаю. Он хотел либо действовать самостоятельно, либо вообще «выйти из дела». Я сказала, что он не сможет сам писать любовные письма, ведь он не знает, что нужно написать, чтобы повлиять на решение коммунистов. Он написал ей письмо, где сообщил, что я потеряла всякое благоразумие, что он сыт мною по горло, и что все устроит сам… Она написала мне, что все пошло не так, как было задумано. Я посоветовала ей прервать переписку… Между мной и тем молодым человеком произошла ссора, в пылу которой он бросил мне: «Ты стала бессердечной, в тебе не осталось ничего человеческого. А я все-таки человек». Может быть, люди считают, что таким человека делают коммунисты… Я стала более расчетливой, но это пошло мне на пользу. Рано или поздно нужно научиться практичности. Но здешние жители считают, что мне это далось слишком просто.

(*Конец цитаты*)

В ассоциациях, к обсуждению которых мы затем перешли, доминировали две основных темы — заслуживающая порицания авантюра с предполагаемым переездом подруги и беспокойство из-за конфликта с молодым человеком. Во время обучения в колледже Грейс делила с этой девушкой комнату в общежитии, обсуждала с ней многие жизненные проблемы, а отношение подруги к коммунистам во многом определило ее собственную позицию. Грейс чувствовала ответственность за эту девушку, и очень огорчилась, что ссора с тем молодым человеком свела на нет все усилия, затраченные на то, чтобы организовать ее переезд в Гонконг. К тому же, выяснилось, что одной из причин этой проблемы было «отвращение», которое Грейс испытала к этому юноше, когда тот попытался закрутить роман с ней самой, продолжая при этом поддерживать отношения с ее подругой в Китае.

Второй сон, по сути своей, содержал просьбу о помощи, отчасти адресованную мне; но вместе с тем в нем прослеживалась попытка перестроить свою жизнь и чувство собственного

Я:

(*Цитата*)
Прошлой ночью мне приснилось, что я встретила пианистку из моего родного города. Она всегда пользовалась большим успехом, она училась в Штатах у Шнабеля… Так вот, прошлой ночью она мне приснилась… Я встретилась с ней в поезде, и была очень рада ее видеть… Я о многом ее расспрашивала, но совершенно не помню, что она мне отвечала. Мы говорили о музыке, и о проблемах, связанных с ней. Стоит ли мне браться за работу, не имеющую отношения к музыке, если мне ее предложат? Стоит ли мне купить пианино? Нужно ли позаниматься с преподавателем?.. Я даже спросила ее, какие книги мне читать… Но не помню, что она мне порекомендовала… Забавно, но я так и не получила от нее ни одного ответа.
(*Конец цитаты*)

Поскольку об этом сне она говорила гораздо больше, стало ясно, в прошлом что эта девушка и ее отец играли очень важную роль в жизни Грейс, вдохновляя ее на творчество.

(*Цитата*)
Она старше меня на двенадцать или тринадцать лет. Когда я еще была очень маленькой, она имела на меня большое влияние. Я знала наизусть все, что она играла … Я звала ее Старшей Сестрой… После возвращения из колледжа я время от времени навещала ее отца, а тот давал мне книги и советы из области литературы и истории. Он сказал мне: «Ты должна читать не хуже, чем играть». Он беседовал с моими родителями, чтобы помочь им меня понять.
(*Конец цитаты*)

Грейс перешла к обсуждению своей нынешней ситуации, противопоставив нынешнее неослабевающее напряжение благополучной атмосфере личностного роста, которая окружала ее в то время: «Сейчас, если на улице холодная погода, то мне тоже холодно… Я чувствую себя почти прозрачной, настолько маленькой, крошечной, что меня как будто нет». И все же Грейс подтвердила, что решение должно родиться внутри нее: «Я должна найти ответы в себе самой, пусть даже на это уйдет много времени».

Ценя свою недавно обретенную свободу заниматься поисками, Грейс все же понимала, что имеющийся у нее опыт не может служить почвой для такого рода самоанализа. Она сказала об этом, взяв для примера наши интервью.

(*Цитата*)
Я обнаружила, что мне сложно с вами разговаривать. В этом нет ничего личного, просто раньше у меня никогда не было возможности так раскрыться. Всю жизнь меня учили не думать о себе и не углубляться в собственные мысли — так всегда и было. А сейчас я не чувствую смущения. Мне нравится рассуждать и делать научные выводы.
(*Конец цитаты*)

Замалчивание своего прошлое Грейс сравнила с требованиями коммунистического режима.

(*Цитата*)
Живя при коммунистическом режиме, из-за непрекращающегося внешнего прессинга ты привыкаешь меньше думать о себе… Я старалась меньше задумываться о себе, так как в противном случае жизнь стала бы еще сложнее… У меня вошло в привычку не слишком задумываться о собственных чувствах.
(*Конец цитаты*)

Девушка красочно описала, какое удовольствие, и какие страдания доставила ей эта новая форма самовыражения.

(*Цитата*)
Представьте себе, что вы были заперты в тесной комнате, и уже почти задыхались. Потом вас забросили в пустыню. Вы можете беспрепятственно дышать воздухом, но ваше положение едва ли можно назвать завидным… Размышляя, вы еще больше запутываетесь. В Китае нет ничего проще, чем отвергнуть положение вещей. Но, столкнувшись с реальным миром, вы понимаете, что все совсем не так… Свобода только еще больше все запутывает.
(*Конец цитаты*)

В течение шести месяцев, что мы были знакомы с Грейс в Гонконге, у нее периодически случались приступы психогенных заболеваний, чаще всего диареи. После таких приступов она казалась более спокойной и сдержанной. Однажды, неделю провалявшись в постели, Грейс продемонстрировала не только своего рода комплекс вины, который сыграл не последнюю роль в генезе ее заболеваний, но и вторичную выгоду — иными словами, достаточную отсрочку — которую ей обеспечивает этот недуг.

(*Цитата*)
Я все думаю, может быть, я слишком многого от себя жду или требую, и поэтому так плохо себя чувствую?.. Когда я была маленькой, я все время желала самого лучшего — а сейчас я рассчитываю на худшее… Я рада, что заболела. У меня появилось время, и мне не нужно было никуда спешить.
(*Конец цитаты*)

Грейс удивляло, в какой степени остаточные эффекты «исправления мышления» могут способствовать появлению у нее проблем; в то же время, она думала о том, что ей удалось выжить и вырваться из западни «исправления».

(*Цитата*)
Чем больше я пытаюсь все это объяснить, тем запутаннее представляется мне ситуация… Я понимаю, что коммунистическое воспитание калечит человека. Но мы в Китае любим повторять, что цветок лотоса вырастает из ила, и все равно рождается белоснежным.
(*Конец цитаты*)

Впрочем, Грейс понимала, что отдельные элементы реформы по-прежнему не отпускают ее, и что временами она неизбежно судила о себе в соответствии с коммунистическими стандартами.

(*Цитата*)
Иногда я подсознательно ощущаю влияние коммунистов. Когда я принимаю решение, мне начинает казаться, что мне не следует этого делать, потому что *они* бы этого не одобрили… Или я мысленным взглядом окидываю прошлое и чувствую, что одна или две из их теорий были верны.
(*Конец цитаты*)

Однако, несмотря на все треволнения, жизнь в Гонконге мало помалу налаживалась. Огромную роль в этом сыграла одна женщина зрелых лет, с которой Грейс познакомили друзья («почти заменившая мать»), которая приняла участие в ее судьбе, ввела в свою семью, уговорила поставить дома пианино, и, к тому же, стала ее доверенным лицом, наперсницей. Сначала она помогла Грейс найти учеников, чтобы иметь возможность зарабатывать средства к существованию, а потом устроила так, чтобы та могла продолжать музыкальное образова-

ние в Европе.

На всех этапах истории жизни Грейс Ху, начиная с самого раннего детства, во время «исправления мышления», и заканчивая опытом пребывания в Гонконге, в ее рассказе доминируют три основных темы: влияние Запада, занятия музыкой и болезнь.

Западное влияние, которому она подверглась, было значительно мощнее, чем в случае с Джорджем Ченом. Детство, проведенное во внешнеторговом порту, род занятий отца и материнская приверженность к христианским ценностям — благодаря всему этому ее семья стала частью особой субкультуры, которой были чужды многие атрибуты традиционной китайской жизни. Эта субкультура определенным образом повлияла на слабые и сильные стороны идентичности. Безусловно, она обладала такими достоинствами как современность и прогрессивность, а кроме того строилась на христианской идеологической подоплеке; что же касается недостатков, то среди них — частичная оторванность от китайских корней, нередко ограниченный, импортированный этос (идеал) среднего класса (коммунисты не совсем уж неверно его обрисовывали), который Грейс осуждала, и гипертрофированная восприимчивость к чувству вины, формируемому привнесенным христианским сознанием. Подвергшаяся невыносимому давлению, Грейс действительно начала слышать признаки присутствия дохристианских привидений (причем, никто иной, как мать сама отвела ее к предсказательнице); и, тем не менее, основу ее характера составляло самоощущение вестернизированной христианки.

Грейс очень рано решила посвятить себя музыке. Кроме того, эта ее идентичность была очень тесно связана с отношениями с матерью, хотя и не исчерпывалась ими. В отличие от Джорджа Чена, которому была присуща общая актерская эмоциональность, Грейс обладала ярко выраженным талантом, который стал одним из основных центров ее существования. Посвятить себя музыке значило для нее добиться ощущения собственной уникальности и найти форму самовыражения, от которой невозможно отказаться, этакое прибежище от эмоциональных бурь. Такая идентичность может вынести практически все, даже если ее придется на время модифицировать или подавить.

Впрочем, с увлечением музыкой были тесно связаны ощущения греха, себялюбия, собственной ненависти и ненависти со стороны других людей — все, что составляло негативную идентичность. Должно быть, истоком этих чувств было ощущение потерянности и разочарованности, владевшее Грейс в раннем детстве. Но вместе с тем они были связаны с ее жаждой творческого самовыражения — артистическим стремлением презреть простые радости жизни и эгоистично настаивать на том, что ей должна быть предоставлена возможность развивать своей талант, пусть даже ценой жертв со стороны окружающих. Неодобрительные высказывания отца о ее увлечении музыкой (установка, которую, несомненно, разделяли большинство ее знакомых), а также понимание того, что в ситуации, когда семья находится в стесненных обстоятельствах, ее любовь к музицированию будет расцениваться как непозволительная роскошь только подкрепляли у Грейс негативную идентичность.

На основании негативной идентичности у нее сформировалась психосоматическая модель ухода от эмоциональных проблем посредством физического недуга. Грейс всячески культивировала свою — уже готовую к применению — идентичность больной женщины. Модель ухода в болезнь повлекла за собой сначала такие психологические последствия как ощущение несбыточности желаний, смешанное с необычайно сильным стремлением получить желаемое; затем чувство гнева и разочарования; злость и ощущение вины перед самой собой за требования, которые она предъявляла; болезнь как таковую; и, наконец, причудливую смесь из внимания, сочувствия и облегчения, которые болезнь приносила.

Ключевое значение в данном случае имела дилемма, стоявшая перед молодой девушкой, которую одолевали нешуточные страсти, но при этом она испытывала потребность практически полностью их вытеснить, создав для самой себя иллюзию свободы от них. Отсюда ее «отвращение» (именно это слово Грейс сама постоянно употребляла) к любым проявлениям сексуальности, и обращение к христианской идеологии за помощью в борьбе с собственными страстями. Будучи музыкантом, Грейс понимала, что едва ли ей удастся освободиться от та-

ких всепоглощающих чувств как любовь и ненависть, чувств, которые она принимала в себе *только* как в музыканте. Противоречие между музыкой и христианством, которое она старалась разрешить, тоже служило проявлением этой внутренней борьбы. Вне всякого сомнения, христианство, и особенно, изысканная форма китайского христианства, как нельзя более подходит для обуздания сексуальных и агрессивных импульсов; но ведь Грейс могла — если бы только посчитала нужным — найти в христианстве поддержку своим творческим пристрастиям — скажем, к музыке Баха или живописи Эль Греко.

Таким образом, подростковый кризис идентичности вылился в соматическое заболевание. В накале страстей, вполне характерном для этого этапа жизни человека, Грейс уже предстояло не только сделать выбор, кем *быть* — как совместить в себе музыканта, журналиста, христианку, китаянку и женщину — но и решить для себя, в какой степени она может позволить себе *чувствовать*, не подвергаясь при этом опасности.

Занятия журналистикой были уступкой родителям, хотя, в то же время, ипостась «прогрессивного» журналиста служила девушке альтернативной формой самовыражения, способом уйти от эмоциональных конфликтов, сопровождавших увлечение музыкой. Впрочем, эта компромиссная идентичность не оправдала возложенных на нее надежд: дело не только в том, что музыка безраздельно владела личностью Грейс, и потому отказаться от нее было немыслимо, но, как оказалось, журналистика в коммунистическом Китае вовлекла ее в водоворот новых страстей (вернее, в новый виток прежних). Возвращение к идентичности фанатичного музыканта не смогло защитить от этих страстей, но хотя бы позволило встретить их во всеоружии.

Созвездие присущих Грейс идентичностей придало ее столкновению с «исправлением мышления» необычную эмоциональную окраску. В ней, европеизированной христианке, коммунисты мгновенно (причем, безошибочно) распознали представителя лагеря противников. Обучаясь в учрежденном миссионерами «оплоте реакционного движения», она была в этом отнюдь не одинока. И все же Грейс оказалась особенно уязвима из-за своих близких взаимоотношений с американским учителем — отношений между учителем и ученицей, в которых она черпала своего рода любовь, находясь под защитой социального статуса и культурных традиций. Однако, это не может служить объяснением того невыразимого эмоционального страдания, которое ей причинили в ходе «исправления мышления». Внутреннее потрясение, которое она пережила под влиянием «исправления мышления», не может сравниться с чувствами ни одного из наших китайских испытуемых, за исключением, пожалуй, лишь Ху. Отчасти объяснение этому следует искать в глубоко укоренившейся установке Грейс по отношению к любым сильным эмоциям: стоит ли удивляться, что после внезапного столкновения с массовым неистовством, с бушующими страстями, вырвавшимися наружу благодаря усилиям коммунистов, она до смерти перепугалась. А когда девушку стали убеждать присоединиться к этому безумию, доносить на учителя, перед которым она благоговела, то Грейс охватило непреодолимое чувство страха и вины — вины за свой отказ и за сопротивление властям, а также за возникшее у нее внутренне побуждение уступить, сдаться и выступить с обвинениями, которых от нее ждали. Точно также, обвинения, которые публично бросила в лицо своему отцу дочь ректора университета, пробудили в Грейс смешанные чувства неприязни по отношению к своим родителям и вины перед ними. Агрессивные эмоции, стоявшие во главе угла «исправления мышления», были как раз тем самым, что всю жизнь вызывало у нее стойкое отвращение.

Эти эмоциональные паттерны привели ее к искажению фактов, связанных с сексуальности. У коммунистов на первом месте, действительно, стояла политика, а любовь зачастую превращалась в чисто механистический акт; но, по рассказам других студентов, атмосфера «исправления мышления» была более пуританской, чем ее описывала Грейс. Не исключено, что в кризисный момент страхи перед сексом и агрессией для нее смешались. Таким образом, когда девушке сделали прививку, призванную защитить от бактериологического оружия, все ее тревоги «вырвались» наружу, а сам укол она восприняла как вторжение в ее личность. Спрятавшись в своей болезни от страданий, с которыми для нее была связана «исправление

мышления», Грейс вложила колоссальный актерский талант в свою прежнюю идентичность больной девушки, поддержание которой обеспечивалось прежними истерическими механизмами. Таким образом, негативная идентичность Грейс послужила важным фактором и ее страданий, и ее бегства.

Впрочем, было бы несправедливо акцентировать внимание только на одной из сторон ее характера. В том, как Грейс сопротивлялась «исправлению мышления», можно обнаружить проявления присущего ей поразительно стойкого самоощущения западной христианки и преданного своему делу музыканта. Давняя приверженность к западному либерализму и увлеченность западной музыкой помогли ей утвердиться во мнении, что «мир мог бы не быть таким» (или, по крайней мере, что он не *нуждается* в том, чтобы быть таким). Эти две идентичности, и особенно, идентичность преданного своему делу музыканта, наделили Грейс исключительной выносливостью. Они не только помогли ей выжить под давлением «исправления мышления», но и послужили немаловажными источниками стабильности во время ее мытарств в Гонконге.

Здесь Грейс пришлось столкнуться — поначалу в полной изоляции — не только с обескураживающими последствиями «исправления мышления», но и с внешними обстоятельствами, которые человеку вроде нее могли показаться излишне провокационными. Рассеивание идентичности было так велико, что Грейс вновь возвращалась к каждому паттерну аутодеструктивного эмоционального поведения и к каждому уровню сексуального и семейного конфликта, которые она проходила, начиная с периода раннего детства, вплоть до того момента, когда ее ощущение существования почти полностью испарилось. Однако, для ее эмоциональных обстоятельств, возвращение к этой обновленной идентичности было активным с самого начала. В своих снах, во взаимоотношениях, которые завязались у нее в Гонконге, и в своем отношении ко мне Грейс искала помощи, но при этом оставалась непреклонной в своем убеждении, что никто, кроме нее самой не может быть вершителем ее судьбы. По сравнению с другими китайскими испытуемыми она обладала уникальной способностью смотреть в лицо трудностям и обсуждать не только проблемы, порождаемые свободой, но и степень остаточного влияния, которое коммунисты до сих пор сохранили над ней. Возвращение к «умеренно христианскому», строго прозападному и прочувствованно творческому образу жизни (а также, благоволение судьбы) привело к появлению у Грейс новой «матери» и послужило залогом яркого творческого будущего. Разумеется, у нее по-прежнему прослеживаются некогда присущие эмоциональные паттерны, равно как и некоторые идеи «исправления мышления»; но теперь, когда в ее распоряжении оказалось заново интегрированное взрослое Я и четкое представление о том, куда двигаться, Грейс, должно быть, найдет способ с ними справиться. (359:)

Глава 19. Обзор культурных аспектов: судьба сыновней почтительности к старшим

На долю каждого из четверых китайских испытуемых, истории жизни которых я описал, выпало пережить сначала погружение в процесс «исправления мышления» — положившее начало личностным изменениям — а затем отвращение к предъявленным требованиям. Что же вызвало у них столь сильное неприятие, так контрастирующее с искренним энтузиазмом других китайских интеллектуалов, для которых «исправление мышления» прошло более благополучно? Без сравнительного исследования этой последней группы невозможно получить надежный ответ на этот вопрос. Но, уже исходя из имеющихся данных, можно сказать, что определенные черты личности и особенности идентичности сыграли важную роль в формировании устойчивости против «исправления мышления», причем не только у четверых наших героев, но и у остальных моих испытуемых. Вот они: тенденция к непокорности и страх перед доминированием (особенно ярко прослеживаются у Ху); острая потребность в индивидуальном самовыражении (Джордж Чен и Грейс Ву); прочные семейные узы (Джордж Чен); наличие ранее сформированных паттернов аномии (отчуждения) и эмоционального бегства (Роберт Чао, Грейс Ву и Ху); значительная степень вестернизированности, которая

проявлялась в приверженности к христианским ценностям, либо в какой-либо другой форме (Роберт Чао, Грейс Ву и Джордж Чен). Эти тенденции служат не только принципами, вдохновляющими сопротивление; сопровождающие их противоречия могут обеспечить и особую восприимчивость к «исправлению мышления».

Пожалуй, еще более важно, что именно эти темы оказались в самом центре внутриличностных конфликтов большинства китайских интеллектуалов. Напряжение, порождаемое непокорностью, стремление к самовыражению, преданность семье, отчуждение и вестернизация на том историческом этапе имели огромное значение — поскольку никто иной, как именно интеллектуалы составляют авангард любого общества в переломный момент смены традиционных моделей на новые. Иными словами, те четыре истории, которые мы проследили, служат отражением целого ряда связанных с идентичностью и идеологией конфликтов, избежать которых не удалось ни одному из китайских интеллектуалов, оказавшихся втянутыми в «исправление мышления».

Корни такого напряжения следует искать во взаимодействии между эмоциями отдельно взятых людей и культурными и историческими веяниями. Как видно из названия этой главы, я предпочел сгруппировать все эти психологические факторы вокруг понятия сыновней почтительности, центральной темы китайской культуры, которая имеет непосредственное отношение к только что перечисленным точкам напряжения. А исторические превратности сыновней почтительности (филиализма), точнее, превратности, постигшие китайских интеллектуалов (или образованных людей) в том, что касается почтительного отношения, имели для «исправления мышления» как такового, исключительное значение.

В каждой из человеческих жизней, которые мы исследовали и проанализировали с разных точек зрения, как в зеркале отразилась история Китая: первые годы почтительной идентичности происходят из китайской традиционной культуры; юности и ранней взрослости свойственна приверженность к более современным и западным веяниям; и, наконец, третья стадия — коммунизм или «исправление мышления». По-видимому, каждый китайский интеллектуал столкнулся с необходимостью повторить в собственной жизни опыт, заложенный в его собственной культуре, что может служить психокультуральным аналогом биологической концепции, согласно которой онтогенез в сокращенной форме повторяет филогенез.

Влияние сыновней почтительности является неотъемлемой частью традиционной китайской культуры, прослеживаемой со времен династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), вплоть до эпохи правления династии Цин (1644–1911 г. н.э.), конец которой положила революция, произошедшая в 1911 году. «Современные» (этот термин я употребляю в более узком смысле, чем в него обычно вкладывают историки) китайские идентичности появились в переходный период, который можно приблизительно датировать первой половиной XX века, хотя, на самом деле, он начался примерно за пятьдесят лет до этого. Начало третьего этапа, разумеется, было ознаменовано коммунистическим переворотом 1948-49 года.

Для каждого из этих исторических этапов характерна определенная модель китайской идентичности, описывая которую, мы можем основываться на схожем опыте разных людей. Чтобы в этом убедиться, мы должны проанализировать идеальные, порой даже чрезмерно упрощенные типы, не претендующие на то, чтобы считаться исчерпывающими. Но, благодаря им, саму программу «исправления мышления» и людей, попавших в ее жернова, мы сможем рассматривать в перспективе, в чем-то исторической, но все же в большей степени психологической[1].

Традиционное отношение к старшим и почтительный сын

В традиционной китайской культуре (в данном случае речь идет исключительно об эпохе правления династии Цин) каждому человеку надлежало проявлять почтительность к старшим, и никакие отступления от этого правила не допускались. Для сына или дочери знатных и образованных родителей принцип *сяо* (*hsiao*), иными словами, принцип сыновней или дочерней почтительности к старшим, составлял ядро их личного, общественного и семейного

существования. Его мистическая сила была настолько могущественной и такой всепоглощающей, что Фунь Юлан, ведущий современный китайский философ, назвал *сяо* идеологической основой китайского общества»[2].

Сколько бы лет ни было сыну — семь или семьдесят — его отношение к своим родителям должно было быть исполнено почтительностью, смирением и преданностью. И это вовсе не было символическим актом, так как, если такое отношение не происходило из самых глубин человеческого естества, китаец не мог претендовать на звание почтительного сына. Тому, как надлежит проявлять почтительность, он учился у своих родителей и старших братьев и сестер, усвоение культурных норм происходило как на неосознанном уровне, так и в ходе осознанного и целенаправленного научения. Процесс воспитания начинался очень рано: уже в возрасте трех-четырех лет ребенку рассказывали сказки (в атмосфере культуры, чрезвычайно ориентированной на рассказывание сказок и историй) из известной книги «Двадцать четыре примера проявлений сыновней почтительности». В ней были собраны истории, вроде тех, где восьмилетний мальчик позволял москитам «беспрепятственно пить его кровь, пока не насытятся», чтобы они не кусали его родителей, а семидесятилетний старик надевал яркую цветастую одежду и начинал играть как ребенок, чтобы «порадовать своих родителей». Самый поразительный рассказ под названием «Ради матери закопал собственного ребенка» заслуживает того, чтобы привести его целиком:

(*Цитата*)

Во времена правления династии Хань, жил-был Ко Кеу. Его семья жила очень бедно, а у него был трехлетний сын. Обычно мать Кеу отдавала малышу немного своей еды. Однажды он сказал об этом своей жене: «Мы так бедны, что не можем даже помогать моей матери. Более того, часть ее пищи съедает наш ребенок. Почему бы нам ни закопать этого ребенка? Возможно, дети будут у нас и еще, а если мать умрет, то она уже к нам не вернется».

Жена не посмела перечить. Но, выкопав яму, на дне Кеу внезапно увидел сосуд с золотом. На этом сосуде он прочел надпись, которая гласила: «Небеса даруют это золото Ко Кеу, почтительному сыну своей матери. Да не будет оно ни конфисковано властями, ни отнято людьми»[3].

(*Конец цитаты*)

Взаимоотношения между отцом и сыном служили важнейшей, первичной моделью, определявшей любые взаимоотношения в китайском обществе. Несмотря на то, что эти отношения были построены на любви и уважении, между участниками диады сохранялась определенная дистанция, обусловленная как семейным ритуалом, так и ограниченным участием отца в воспитании ребенка на ранних этапах его развития. Аналогичные чувства ребенок должен был питать и к матери, хотя, благодаря несколько пониженным барьерам, мать имела возможность чуть больше потакать детским прихотям и капризам. Однако, как гласит история о Ко Кеу, ребенок нес ответственность перед матерью ничуть не меньше, чем перед отцом.

Принцип сыновней почтительности распространялся на все самые важные семейные и социальные связи. Среди выделенных Конфуцием «Пяти самых важных человеческих отношений» (между Правителем и Подданным, Отцом и Сыном, Мужем и Женой, Старшим Братом и Младшим Братом, между Друзьями) три типа были внутрисемейными, а остальные строились в соответствии со специфическими семейными моделями.

Один из этих типов, а именно, модель отношений между Правителем и Подданным, представляет для нас особую ценность. Эти отношения служат продолжением модели взаимоотношений отца и сына: «Выполняя функции отца, человек учится быть правителем. И тому, и другому, выказывают одинаковое почтение»[4]. Вместе с тем, они различаются как в большей мере «общественные или нравственные» взаимоотношения, нежели «естественные» (или кровные) узы. Поэтому вместо любви Правитель получает уважение подданных. Эту ситуацию можно сравнить с отношениями между мужчиной и его женой, где уважение и ответ-

ственность имеют приоритет перед любовью. Данная аналогия особенно актуальна для государственного чиновника (стандартная карьера для образованных людей), поскольку, в сущности, можно сказать, что чиновник «замужем» за своим правителем. Ему положено действовать подобно невесте, которая переносит свою преданность с родной семьи на мужа и его семью: «До свадьбы она была дочерью своих родителей; а после нее она стала женой своего мужа»; после «выхода замуж» и вступления в имперскую семью, человеку надлежит пережить аналогичную «трансформацию сыновней почтительности в преданность своему правителю». Но тут есть одна особенность, так как подобная трансформация, произошедшая с «почтительным сыном, не отменяет необходимости оставаться таковым»; в сущности, в его новой ситуации подобная трансформация — «единственный способ оставаться почтительным сыном». Дело в том, что преданность своему правителю должна являться частью самоощущения почтительного сына, а не вступать с ним в конфликт[5].

Таким образом, идентичности почтительного сына присущи устойчивое чувство неразрывности между семьей и обществом, которая, фактически, сохранялась на протяжении всего жизненного цикла. На новорожденного мальчика возлагалась большая ответственность, поскольку, одной из его главных обязанностей было продолжить семейную линию. С первых же сказок, которые ему случайно (или не совсем случайно) рассказывали в детстве, и в юности, проведенной, главным образом, за изучением классических работ (Сяоцзин [Книга о сыновней почтительности], Лицзи [Книга церемоний], Уцзин [Аналекты Конфуция], Луньюй [Великая ученость], Дао-дэ-цзин [Учение о середине], Чуньцю [Весенние и осенние хроники], Мэн-цзы), его воспитание сводилось к непрерывному формированию этой идентичности. Когда приходило время учиться читать и писать, мальчик начинал заучивать принципы почтительного отношения задолго до того, как ему удавалось постичь их смысл. Процесс воспитания происходил, преимущественно, под контролем членов семьи, иногда семья нанимала частного учителя, который занимался обучением, иногда ребенок получал образование в собственном семействе или в деревенской школе. В больших городах существовали специализированные учреждения для изучения конфуцианского наследия; но молодежи из знатных семей не было необходимости посещать такие заведения для того, чтобы изучить классические работы и подготовиться к сдаче государственных экзаменов, к тому же, учащиеся таких заведений были лишены возможности юношеского самовыражения, которое мы связываем с атмосферой в университетах Америки и Европы.

В традиционном Китае не были институционализированы такие социальных явления как молодежная культура или молодежное бунтарство[6]. Существовала молодежная группа ch'ing-nien jen (молодые люди, в дословном переводе, «мужчины зеленых лет») — состоявшая из неженатых молодых людей в возрасте от шестнадцати до тридцати лет, которые были чем-то связаны между собой, но не настолько, чтобы выработать общее мнение или нормы организованной групповой жизни. А поскольку китайцы вступали в брак довольно рано, — юноши обычно женились, когда им еще не было двадцати (девушки выходили замуж и того раньше) — то большинство молодых мужчин не слишком долго задерживались в этой категории. Но еще надежнее предотвращала бунтарские настроения среди юношества традиция, согласно которой молодежь должна была служить старикам: избалованный в младенчестве, взятый в «ежовые дисциплинарные рукавицы» в детстве, и пользующийся лишь крупицами свободы в подростковом возрасте, китаец представлял особую ценность не в качестве того юноши, кем он был, а в качестве мужчины, каковым он обещал стать, и, главным образом, в контексте взаимоотношений между его семьей и обществом. Китайский юноша становился мужчиной не потому, что избавлялся от контроля и влияния собственного отца, а напротив, потому, что принимал их, уподоблялся своему отцу, идентифицировался с его убеждениями и представлениями так же, как предшествующие поколения поступали по отношению к собственным отцам[7]. Автор недавно проводившегося социологического исследования утверждал, что «уже много сотен и тысяч лет в Китае не существует проблемы конфликта поколений»[8]. Это утверждение явно преувеличено, особенно, с учетом того, что автор упускает из виду внутренние конфликты; но оно превосходно иллюстрирует *идеал* неразрывной связи между отцом

и сыном, господствовавшей в Китае на протяжение стольких лет.

Жениться и вырастить собственных детей — таков был долг почтительного сына; как отмечал Мэн-цзы (*СНОСКА* Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) считается наиболее крупным конфуцианцем после самого Конфуция. Взгляды изложены в написанном учениками после его смерти трактате «Мэн-цзы». — прим. ред. *Конец СНОСКИ*), «на свете существует три проявления непочтительности, и бездетность — самая страшная из них». А, став зрелым мужем и отцом своих детей, почтительный сын еще больше утверждался в своей почтительности, наставляя других в духе соответствующих принципов. Вместе с тем, он нес все большую ответственность за благополучие своих родителей, а это означало, что он должен уделять им как можно больше внимания — ответственность, которую он никогда не слагал с себя, какой бы династии не служил, и как бы высоко не поднялся по служебной лестнице. Когда родители умирали, почтительный сын должен был не только организовать достойные похороны, но и впредь «любить то же, что любили они» и «чтить то же, что чтили они». И только сам превратившись в старика, он мог вздохнуть свободно и предаться беззаботному существованию. Только тогда он, наконец, начинал пожинать плоды сыновней почтительности и наслаждался заботой, которой его окружали члены семьи, так как теперь стал старшим, чье благополучие было для них превыше всего.

Жизненный цикл женщины, несмотря на то, что в определенный момент из родительской семьи она переходила в семью мужа, представлял собой аналогичную последовательность этапов, поскольку ее взаимоотношения с супругом строились по тем же принципам *сяо*, хотя и в несколько другом ракурсе. Впрочем, именно мужчины были главными носителями таинства сыновней почтительности: их исследования и научные работы увековечивали ее классическую идеологию; патриархальная позиция, которой мужчины придерживались, возводила их в ранг персон, обладающей большей символической значимостью; а в патрилинейном обществе цепочка сыновней почтительности продолжалась именно «по мужской линии».

Духовным проявлением сыновней почтительности служил культ предков. В образованных семьях это не было чем-то сверхъестественным или абсолютным, воплощение культа строго персонализировалось. Благодарный потомок должен был помнить лица и манеры ушедших родителей, ведь «глаза сына не должны забывать образ (своих родителей), а в его ушах не должны смолкать их голоса; он должен хранить в памяти их замыслы, вкусы, желания»[9]. Культ предков служил подкреплением присущего человеку ощущения биологического бессмертия, а неукротимое стремление к бессмертию само по себе было источником идеологии сыновней почтительности.

Излишне упоминать, что никому не удавалось в полной мере соответствовать этим требованиям. На самом деле, время от времени почтительный сын обращался к тенденциям, по сути своей, антагонистичным традиционным принципам сыновней почтительности. В идеологии легизма (Legalism), господствовавшей на протяжении короткого периода в третьем веке нашей эры, китаец обнаружил авторитарную доктрину, которая поддерживала приверженность не к семье, а к централизованному воинствующему государству, а применение насилия ставила превыше нравственных наставлений о сыновней почтительности. В даосизме, таком же древнем и фундаментальном китайском учении, как и конфуцианство, он нашел другую крайность, мистицизм, который провозглашал земные обязательства преходящими и нечего не значащими, и который призывал уйти от своего тела и духа для того, чтобы найти Путь. И, наконец, на протяжении нескольких столетий, начиная с первого века нашей эры, с аналогичным воззванием к народу обращались буддисты. Каждое из этих трех учений устанавливало контакт с определенной гранью китайского характера (или являлось ее отражением). Даосизм и буддизм, в частности — хотя наиболее широкое распространение они получили среди простого народа — обращали свои призывы и к представителям знатного сословия, давая выход их более пассивным, художественным и нерациональным устремлениям.

Даже сохраняя приверженность традиционному конфуцианству, почтительный сын все же, скорее всего, ощущал побуждение погрузиться в небытие даосских отшельников и мистиков-буддистов. Это побуждение описано в великом романе XVIII века, «*Сон в красном тереме»*,

юный герой которого, по имени Пао Ю, бросает и карьеру чиновника, и свою беременную невесту ради сверхъестественного буддистско-даосского предназначения. С тех пор многие поколения китайских юношей по примеру Пао Ю пускались в бегство от сыновнего долга, пренебрегая обязанностями, декларируемыми в многотомных работах Конфуция, ради тайных удовольствий, гимном которых стал «*Сон в красном тереме*». Но даже Пао Ю, прежде, чем уйти в мир иной, рассчитался со всеми своими сыновними долгами: он занялся изучением конфуцианства и с отличием сдал государственные экзамены, тем самым, снискав величайшие почести для своей семьи; он оставил свою невесту беременной, обеспечив продолжение рода; а последнее, что он сделал, прежде, чем уйти в небытие, — он разыскал своего сурового отца и четырежды распростерся перед ним «в торжественном поклоне», символически продемонстрировав этим свою сыновнею покорность[10].

Таким образом, почтительный сын мог быть и поборником конфуцианского учения, свято чтящим свой земной долг, и буддистом и даосом в те моменты, когда внутренне он отрывался от *сяо*. Впрочем, антагонизм против хитросплетений паутины сыновней почтительности мог принимать и другие формы — восхищение отверженными героями, увлечение азартными играми или курение опиума — каждая из которых представляла собой прочно закрепившуюся культурную модель. Одного из наиболее авторитетных западных исследователей, К. П. Фицжеральда, настолько поразило присутствие в китайском характере эскапистской тенденции, что он расценил сыновнюю почтительность как феномен, носящий исключительно компенсаторную функцию: «Конфуцианское настойчивое требование исполнения сыновнего долга и строгая «муштра» молодых могут показаться жестокими, пока не становится понятно, что китайцам, в характере которых заложено великодушное и снисходительное отношение к детям, чужды жесткие дисциплинарные рамки»[11]. Однако, в течение периода традиционализма именно конфуцианство превалировало над всеми остальными конкурирующими учениями, так как акцент на сыновнюю почтительность наделял его могущественной силой биологически детерминированной социальной морали, морали, известной во все времена и во всех обществах, но достигшей высочайшей точки своего развития именно в Китае.

Открывала ли эта мораль путь к максимальному личностному росту? Могла ли идентичность почтительного сына даровать человеку стоящий того смысл существования? Фун Юлан отвечает утвердительно:

(*Цитата*)

Только становясь отцом или сыном, мужем или женой, человек вступает в ряды членов общества, принадлежность к которому отличает человека от животных. В служении своему отцу или правителю человек не утрачивает собственной индивидуальности. Напротив, только в таком служении его индивидуальность может достичь максимального уровня развития[12].

(*Конец цитаты*)

Ху Ши, другой современный китайский ученый, высказывает противоположную точку зрения:

(*Цитата*)

Все эти идеализированные достоинства, приписываемые образчикам сыновней почтительности, попросту не существуют; а в тех редких случаях, когда они намеренно культивируются, они достаются ценой ничего иного, как напряженного вытеснения, приводящего к психической и физической агонии[13].

(*Конец цитаты*)

Вне всякого сомнения, в каждой из этих точек зрения есть зерно истины. Придерживаясь принципов сыновней почтительности, человек формирует прочный и респектабельный образ Я; но многие из тех, кто напоказ демонстрируют сыновнюю почтительность, в глубине души, должно быть, переживают яростную враждебность по отношению к своим внешне почитае-

мым отцам. Не приходится сомневаться и в том, что общество с опаской относится к этой глубоко укоренившейся враждебности: в редких случаях, когда родители обвиняли своих детей в «непочтительности», последних покрывали публичным позором, а иногда судья приговаривал их к телесным наказаниям вплоть до смертной казни. Преступления, связанные с отцеубийством, расценивались как надругательства над святынями и причислялись к категории самых опасных: обвиняемого обезглавливали, его тело расчленяли, а его дом полагалось сравнять с землей, его учителя и ближайших соседей подвергали наказаниям, местного судью лишали поста и покрывали позором, а высших чиновников, в провинции которых было совершено это преступление, понижали в должности[14].

Совершенно очевидно, в связи с этим, что любые проявления непокорности обязательно подавлялись, а это должно было приводить к возникновению значительного потенциала неосознаваемой вины. Запреты и подавление непокорности, несомненно, способствовали (по крайней мере, во времена династии Цин) стагнации в китайском обществе, пассивности ее членов, рационализации существующего порядка и бездействия в условиях упадка цивилизации.

Как же тогда поборники конфуцианской почтительности разрешали столь серьезные эмоциональные проблемы? Как и положено истинным фундаменталистам, они обращались к классическим текстам, стремясь найти поддержку своим постулатам в отрывках, подобных следующему:

(*Цитата*)

Истина — это то, что передали нам наши родители. Осмелится ли кто-либо непочтительно отнестись к их наследию? Если человек в своем собственном доме не будет вести себя степенно, он — не почтительный сын. Если, исполняя свои обязанности в управе, он не будет относиться к этому серьезно, он — не почтительный сын. Если он не будет честен со своими друзьями, он — не почтительный сын. Если на поле брани он не будет отчаянно смел, он — не почтительный сын. Если он не будет придерживаться этих пяти правил, то его грех (или позор) падет на его родителей. Осмелится ли он не отнестись к этому серьезно?

Фундаментальный урок для всех — это сыновнее почтение к старшим… Истинная любовь — любовь к этому; истинные приличия — уметь поступать именно так; истинная добродетель — право на это; истинная честность — честность в этом; истинная сила — быть сильным в этом. Из подчинения этому рождается музыка; нарушение этого влечет за собой наказание… Воспитайте в себе сыновнее почтение, и оно заполнит все пространство от земли до небес. Выпустите его, и оно распространится по всей земле до берегов четырех морей. Дайте ему влиться в северное море, западное море, южное море и восточное море, и оно станет повсеместным человеческим законом, и люди на всей земле будут едины, подчиняясь ему[15].

(*Конец цитаты*)

Несмотря на все перегибы, сыновняя почтительность была источником преобладающей идентичности традиционного Китая, исходным идеалом, сравнение с которым стало основным механизмом оценивания любого образа Я. Прослыть «непочтительным» значило оказаться на обочине жизни. Наследие почтительного сына было одной из наиболее устойчивых и самых надежных из когда-либо существовавших национальных идентичностей.

Бунтарство переходного периода: современный студент

Ко второму десятилетию XX века мир молодого китайского интеллектуала претерпел радикальные изменения, особенно в том, что касается его взаимоотношений с идеологией сыновней почтительности. В сущности, он открыто выступил против сложившихся устоев: «Новый Китай должен искоренить конфуцианские законы о долге, которые превращают людей в рабов»[16]. Эти слова, написанные в 1916 году, как нельзя лучше отражают дух «Нового прилива» или «Движения возрождения», которое затем получило широкое распространение

среди мятежных интеллектуалов-авангардистов и, особенно, среди молодежи. Теперь сыновняя почтительность уже не была «источником всех благ», в ней усматривали «причину всех бед». Наверняка, не все китайские интеллектуалы испытывали подобные чувства; но мощь этой культурной тенденции[17] была настолько велика, что ее влияние в значительной степени испытали на себе практически все. Как заметил один китайский комментатор,

(*Цитата*)

Внутренняя жизнь китайской молодежи полностью изменилась, поскольку древний китайский девиз гласил: «Медленно идите по стопам старших; уважайте прошлое», а сегодня китайская молодежь во главу угла ставит принцип «самовыражения»[18].

(*Конец цитаты*)

В те годы, когда это движение достигло максимального размаха (1915-1920), наибольшую актуальность приобрели как проблемы китайской национальной истории, так и те, что были связаны с паттернами жизни молодых китайских студентов. Китай уже давно и безнадежно отставал от Запада по уровню развития технологий, творческому потенциалу культурной жизни и в области социального развития. Хотя династия Цин была низвергнута в 1911 году, революционное движение пошло ко дну; политический хаос сопровождался социальной деградацией. Молодые интеллектуалы осознавали, что в их собственную жизнь тоже вошло ощущение некого отрыва от реальности. Традиционные формы существования уже не были достаточно эффективны, но эмоциональные аспекты заметно отставали от требований изменившейся обстановки. Родители по-прежнему внушали своим детям принципы сыновней почтительности, на которых *должно* строиться нравственное поведение, даже в том случае, если (как в ситуации с Ху) социальная структура исключает возможность практической реализации этих принципов. Утратившая способность в дальнейшем обеспечивать чувство экзистенциальной гармонии, идентичность почтительного сына ныне кажется архаичной и невыносимо пассивной. Конфуцианство превратилось в ригидную и ограниченную ортодоксальность: его отголоски слышны до сих пор, но для юных это всего лишь пустой звук. Китайской молодежи западные идеи и технологии казались более привлекательными, чем загнивающие учреждения, ставшие примечательной особенностью их родины. Сплоченность и неразрывность, характерные для традиционного периода, исчезли, чтобы на их место пришли интеллектуальный шоппинг (заимствования) и острый идеологический голод.

Серьезные попытки преобразований предпринимались и до этого, начало им было положено во второй половине XIX века. Но все они, как правило, осуществлялись в соответствии с традиционной китайской моделью — «разыскать в древности такие санкции, которые обеспечили бы изменения, отвечающие требованиям сегодняшнего дня». Перед лицом неотвратимой западной угрозы, как идеологической, так и технологической, реформаторы цеплялись за националистическую надежду воспользоваться западными знаниями сугубо в практических целях и при этом сохранить в неприкосновенности драгоценную китайскую «сущность»[19]. Они мечтали воскресить, а не заменить идеологию сыновней почтительности. Отчасти так оно и произошло, если говорить о тех первых реформаторах, сохранившие интеллектуальную активность во времена Нового Прилива, на которых студенты, их современники, взирали с истинным воодушевлением.

Кан Ю-вей (1858-1937) был из числа тех самых первых лидеров. Сначала на рубеже веков, а затем во времена Нового Прилива он жестко критиковал и семейный уклад в традиционном Китае («Внешне они представляют собой благовидную картину, но внутри царит неизбежная и всепоглощающая атмосфера ненависти»), и требование старшего поколения к потомкам о проявлении сыновней почтительности («Птицы и животные тоже заботятся о своем потомстве, но не требуют за это награды. Настоящая любовь не нуждается в компенсации»). Но, провозглашая свои утопические взгляды[20] в монографии «Книга великого единства», заслуживающим доверия авторитетом он называл Конфуция, представив Мудреца непонятым мессией. Известный ученик Кана, Лянь Ци-чао, зашел еще дальше в осуждении прежнего поряд-

ка и в признании западных идей; однако, из путешествия по Европе, где только что прогремела Первая мировая война, он вернулся разочарованным в западных порядках, и в поисках духовных ценностей снова обратился к прошлому Китая.

В Новом Приливе современный студент обнаружил нечто, отличное от всего того, что происходило прежде: движение, идеологи которого призывали целенаправленно и решительно нарушать традиции и обращались к молодежи с призывом занять в нем лидерские позиции. «Именно молодые должны избавить эту великую революцию от бремени прошлого», писал Чен Ду-сю, который был одной из ключевых фигур Нового Прилива, работая редактором в журнале с символическим названием «Новая молодежь». Современному студенту даже предоставили план тех изменений, которые он должен был внести в свою идентичность: на смену «прежней молодежи» — слабой, изнеженной, лишенной боевого духа, стремящейся только к благополучию и высокому положению в обществе — должна была придти «новая молодежь» — смелая, сильная, свободная от родительского господства, идеалистичная и патриотичная[21]. В ходе этой национальной и личностной трансформации в Китай, по образному выражению Чена, пришли «два господина» — «Господин Демократия» и «Господин Наука». Демократию и науку трактовали в контексте их взаимосвязи с существующей проблемой: демократия означала освобождение от принуждения к конфуцианской сыновней почтительности, достижение равенства между мужчинами и женщинами, возможность личностного самовыражения; наука же воплощала противоположность традиционным китайским воззрениям, их замещение современным западным образованием[22]. Здесь прослеживается дихотомия (вновь пережитая Ху и Джорджем Ченом) между «иррациональным прошлым» и «рациональным будущим». А в рамках сопутствовавшего этому движению литературного возрождения «новую молодежь» призывали вместо бесплодного и невразумительного классического стиля использовать для самовыражения ясный, могучий, разговорный язык — «живой язык, на котором говорит народ»[23].

Именно в этом направлении и хотелось двигаться современному студенту. Во второй половине XIX и в начале XX века групповая идентичность привела его в стены современных школ и университетов. Возникновение Молодежного Движения неожиданно принесло ему известность. Университеты и средние школы предоставили ему трибуну для выражения бунтарских идей, а новая идентичность бросала вызов идентичности почтительного сына (как произошло с Ху и Джорджем Ченом). Нередко, устав от докучливых назиданий старших членов семьи (а иногда, как в случае с Ху, мучения со стороны представителей старших поколений доводили его до состояния безысходности от осознания того, что знакомый мир рассыпается на тысячи осколков), молодой студент в головой окунался в жизнь своей новой группы. Именно в таком ракурсе описывает одиночество и страдания молодого героя в кругу членов собственной семьи знаменитый в тридцатых годах и чрезвычайно популярный роман «Семья», действие которого происходит в период Нового Прилива: «Внезапно его охватило странное чувство одиночества. Он чувствовал себя так, как будто все остальные члены его семьи были далеко от него, как будто они жили в другом мире. Он ощущал холод, чувствуя, как его настигает невыразимая печаль и тоска», и противопоставляет это состояние радости и доверию, которые юноше приносила работа среди друзей во имя новых идеалов, которые их объединяли.

(*Цитата*)

Здесь он чувствует, что он уже не посторонний, что он уже не одинок. Он любит окружающих его людей; они любят его. Он понимает их, они понимают его. Он может доверять им, они могут доверять ему[24].

(*Конец цитаты*)

Хотя эти чувства во многом схожи с тем, что довелось пережить целым поколениям жителей западных стран, когда они освобождались от родительской опеки, в Китае молодежная идентичность оказалась крайне важной составляющей культурной контртенденции. Термин

ch’ing-nien, “молодежь”, не имевший практически никакого значения в прошлом, внезапно приобрел новый, разоблачительный смысл. Теперь он обозначал племя молодых приверженцев политического радикализма и социальных реформ (в том числе женщин, и отчасти даже крестьян и рабочих, а не только образованных и знатных мужчин): новые поколения молодежи, которые позже вступали в брак, шли против воли родителей, нередко пытавшихся подыскать подходящую партию для своего сына или дочери, и требовали физической и эмоциональной независимости от родительского контроля[25].

Казалось бы, буквально вчера современный студент «примерил на себя» идентичность, благодаря которой пассивная позиция сменилась активной, а на смену бессмысленному следованию традициям пришло чувство логичности и целесообразности существования. Такая идентичность позволила ему отказаться от самопожертвования и открыла возможности для самореализации. Сопротивление конфуцианству было так сильно, а появление Нового Прилива настолько своевременно, что студенческое движение во время переходного периода набрало огромную силу и приобрело влияние, подобного которому не удавалось добиться ни одному другому движению в современном мире. Демонстрацией этой силы стали знаменитое «Движение 4-го мая» 1919 года, когда студенческая демонстрация подняла волну национального протеста против унизительного для Китая Версальского мирного договора, «Движение 30-го мая» 1925 года, еще одна массовая демонстрация против империализма; и продолжительная студенческая агитационная акция против правительства националистов (в которой принимали участие Ху и Грейс Ву), предшествовавшая коммунистическому перевороту. Первое из них, «Движение 4 мая», имело особое значение, поскольку послужило поворотным этапом. Как заявлял один из его руководителей: «С тех пор агитация, проводимая студентами, давала еще более мощный импульс для освобождения, медленного или неистового, сил, способных изменить Китай»[26].

Бунтующий против семейного гнета и одновременно узурпирующий социальный авторитет, современный студент был далек от идеала почтительного сына, и это причиняло ему страдания. Даже если молодой человек (подобно Ху) превращался в отъявленного бунтовщика, мстителя или потенциального мученика, в глубине его души все равно жил тот самый почтительный сын своих родителей. После многих тысяч лет следования традициям его не так-то просто было уничтожить. В этом отношении внутренняя жизнь современного студента напоминала состояние его родной страны: закостенелые традиции, превратившиеся в традиционализм, существовали бок о бок с иконоборческими и всепроникающими (totalistic) революционными порывами. На самом деле, свидетельством огромного психологического потенциала, заложенного в традиции сыновней почтительности к старшим, была та колоссальная энергия, которая требовалась, чтобы ее разрушить: сложнее всего уничтожить ту часть прошлого, которая живет внутри нас.

Никто не сумел так ярко и мощно раскрыть эту внутреннюю дилемму, как Лу Синь, величайший из современных китайских писателей и главный литературный глашатай движения Нового Прилива. Его короткий рассказ «Дневник сумасшедшего», который был опубликован в журнале «Новая молодежь» в 1918 году, одним из первых вынес облеченный в литературную форму приговор традиционному китайскому обществу. Автор вещает устами главного героя, безумца-мудреца, который, в своих навязчивых страхах, создает сумеречный мир, существующий на грани иллюзий и реальности. Тема этого рассказа — «каннибальская» природа традиционного китайского общества, которая раскрывается одновременно на нескольких уровнях символизма. Герой замечает угрозу на лицах окружающих его людей, и по некоторым признакам, приходит к выводу, что они собираются убить его и съесть. Недоумевая, чем он заслужил их враждебность, герой решает, что это, должно быть, последствия бунта, который он устроил много лет назад:

(*Цитата*)

Двадцать лет назад я растоптал ногами бухгалтерскую книгу [уничижительная аллюзия к классике] господина Древняя Традиция… Я не думал, что меня могут счесть нечестивцем,

но… Но я уже в этом не уверен. Похоже, они именно так и считают… они клеймят каждого, кто кажется им нечестивцем.

(*Конец цитаты*)

Стремясь разобраться в происходящем, герой изучает древнюю историю. При этом он обнаруживает, что, несмотря на высокие нравственные установки («каждая страница пестрела словами «Доброжелательность и справедливость»»), в реальности «книга была ничем иным, как летописью каннибализма»; и что «этот мир, по которому я кочевал добрую половину своей жизни, уже свыше четырех тысяч лет был миром людоедов». Герой размышляет о людоедстве, которое действительно когда-то существовало в китайском обществе, и решает: «Каждый хочет съесть другого, но боится быть съеденным сам, вот почему все взирают друг на друга с таким недоверием и подозрительностью». Предводителем окружающих героя людоедов оказывается никто иной, как его старший брат (в семье он исполняет роль отца, а в данном случае является символом семейной власти). Юноша решает начать со своего брата, сначала «обрушив проклятие на головы каннибалов», а затем наставить их на истинный путь. Но его призывы («вы должны покаяться… измениться прямо сейчас… вы должны понять, что в будущем нет места людоедам») не нашли отклика — из-за злобы и привычки к рационализации. «Некоторые считали, что так всегда было и так всегда будет, а другие знали, что это не так, но хотели и впредь есть то же, что и раньше».

Лишь потом к герою пришло понимание того, что и сам он виновен. Юноша вспоминает слова старшего брата, обучавшего его древним принципам сыновней почтительности, о том, что если кто-то из родителей заболевает, ребенок должен отрезать кусок собственной плоти, сварить его и дать больному родителю в качестве лекарства (суеверие, действительно бытовавшее в Китае). Поскольку на брате лежала ответственность за семью как раз в тот момент, когда умерла их сестра, герой решает (следуя логике безумца-мудреца), что «они съели мою сестренку»; а поскольку он сам тоже разделил семейную трапезу, «отнюдь не исключено, что я съел несколько кусочков плоти моей сестры!» Герой начинает понимать, «как трудно найти искреннего и непорочного человека». Единственную надежду он возлагает на молодежь, и рассказ заканчивается словами: «Возможно, еще остались младенцы, доселе не пробовавшие человеческого мяса. Берегите, берегите младенцев»[27].

Комментаторы справедливо усматривают в этом рассказе нападки на традиционное китайское общество, но при этом упускают еще один немаловажный момент: психологическое состояние обреченности — невыносимая ярость и всепоглощающее чувство вины — владеющее человеком, избравшим для себя путь мятежника. Герой рассказа несет на себе бремя трех страшных грехов: во-первых, он участвовал в жизни общества «людоедов» и «вкусил» его плоды, а потом подверг его осуждению; во-вторых, выдвигая обвинения против старших, он попрал наследие четырех тысяч лет, в течение которых формировалась эта традиция; и в-третьих, он таил в душе такую страшную ненависть.

Через художественное изображение психотическое состояние главного героя Лу Синь так точно передал эмоции современного студента, как это не удавалось ни одному писателю ни до него, ни после. «Дневник сумасшедшего», представленный как «увертюра и финал» его работ, вызвал сенсационный отклик. Молодые интеллектуалы посчитали «людоедство» подходящей метафорой для описания своего отношения к доставшемуся им наследию сыновней почтительности, а страдания безумца — выражением их собственной боли.

Страсти, бушевавшие вокруг попрания традиций, сопровождавших движение Новый Прилив — как в политическом, так и в литературном своем проявлении — задавали тон переходному периоду. Эмоции и идеи, тлевшие в умах нескольких предшествующих поколений, приобрели массовый масштаб, а впоследствии крепли в душах следующих поколений студентов до тех пор, пока в 1948-49 году не произошел коммунистический переворот. Но подрыв общего принципа почтительности к старшим (не причиной, а скорее катализатором которого стала Новый Прилив) отнюдь не способствовал удовлетворению повсеместного идеологического голода, а только усугубил ранее существовавший вакуум. Китайские интеллектуалы

стремились обрести более универсальные убеждения и получить четкую программу действий.

Какими психологическими характеристиками должна была обладать единая, общая для всех идеология, чтобы интеллектуалы могли ее принять? Какую бы идеологию они не избрали, она должна была выражать мятежный дух и побуждать их полностью выплеснуть глубокую враждебность (антагонизм), она должна была избавлять от чувства вины и способствовать разрешению кризиса идентичности, о котором мы уже говорили. Это движение должно было быть «современным» (а значит, западным), выдвигать программу экономического развития, а также предусматривать ту или иную форму участия представителей народа в руководящих структурах. Стало очевидно, что единственным условием национального возрождения будет неизбежный отказ и от конфуцианства, и от западного империализма. Таким образом, китайским интеллектуалам ничего не оставалось, кроме как критиковать прошлое, и вместе с тем, гордиться им, осуждать Запад и одновременно использовать западные идеи, чтобы найти решение китайских проблем. Это была серьезная заявка, и молодежь придирчиво анализировала, испытывала и «перекраивала» конкурирующие идеологии в отчаянных попытках найти решение проблем, которые с ходом времени, не только не разрешались, но и усугублялись.

Современный студент (как в студенческие годы, так и после окончания университета) стоял перед выбором одной из трех альтернативных идеологий, две из которых организовали самостоятельные движения: китайский вариант национализма, либеральная демократия и коммунизм. Не пытаясь проследить историческую перспективу каждой из них, мы можем оценить, в какой степени они отвечала только что описанным нами психологическим требованиям.

Говоря о национализме, я имею в виду революционное движение, у истоков которого стоял Сунь Ятсен, а последующей реализацией которого занималась организация Гоминдан, или партия Националистов, под руководством Чан Кайши. Появление и Суня, и Чана было встречено бурным ликованием; их призывы сформировать в Китае могущественное, современное правительство получали горячую поддержку не только у студентов, но и у остальной части китайского населения. После смерти Суня, последовавшей вскоре после событий 30 мая 1925 года, Чан задал националистскому движению мощнейший импульс, в результате чего оно достигло пика своей популярности. «Вторая революция» 1926-27 годов произошла на подъеме общественных настроений, массовых демонстраций и бойкотирования Японии и Запада. Атмосфера была насыщена антиимпериалистическими, а значит, и антизападными веяниями.

Всеобщий гнев и общие надежды поначалу объединили интеллектуалов с крестьянами. Но на этом национализм как идеология себя исчерпал: он снискал расположение современных студентов, но превратившись в настороженных интеллектуалов, они уже не находили в нем ни надежной программы, ни идей, которые удовлетворяли бы их эмоциональным устремлениям и разумным стандартам. «Три народных принципа», провозглашенные Сунем, (национализм, права народа или демократия и благосостояние народа), представлялись вполне приемлемыми, но лишенными четкой структуры, и только первый из них был убедительно претворен в жизнь. Эти принципы больше напоминали катехизис, который дети учат в школе, чем систему жизненных убеждений. Национализм заимствовал некоторые формы западного либерализма и русского коммунизма, но в китайском истолковании они зачастую утрачивали свой внутренний смысл. Таким образом, огромное значение приобретал процесс модернизации, сопровождавшийся объединением сил с приверженцами традиционализма для показного и ритуализированного возрождения древних конфуцианских ценностей. Как правило, студент находил это сочетание сыновней почтительности с западничеством несовместимой идеологической смесью, которая только усугубляла его чувство вины и проблемы идентичности, а не помогала их разрешать. Интеллектуал все больше отделялся от бюрократов, финансистов и военнослужащих, поддерживавших режим националистов, везде и всюду стараясь найти идеологическую поддержку. Национализм был ему необходим, но составлял лишь половину его идеологии.

Крах либеральной демократии — это еще более запутанная история. Под либеральной демократией я подразумеваю достаточно неопределенную традицию, сформировавшуюся в Европе и Америке, сторонники которой ратовали за социальную реформу, парламентскую структуру правительства и полное соблюдение прав человека. Принимая во внимание опыт прошедших лет, было бы неосмотрительно слишком категорично судить о причинах того, почему либеральная демократия *не* достигла своей цели, даже несмотря на то, что ее попытки удовлетворить эмоциональные потребности молодежи столкнулись с чрезвычайными проблемами. Ее завоевания в Китае без преувеличения можно назвать выдающимися. Именно либеральная демократия задала импульс тенденции сближения Китая с западной цивилизацией, прослеживавшейся как во время переходного периода, так и после него, и стала моделью личностного самовыражения, которая не ограничивалась лишь попранием принципа сыновней почтительности.

Например, на громкую декларацию, ознаменовавшую начало движения Нового Прилива, Чен Дусю вдохновила родственная либерализму философия Манчестера (СНОСКА* Манчестер (Manchester) Эдуард Монтегю (1602-71), граф, один из лидеров пресвитериан в период Английской буржуазной революции, философ и военачальник. — прим. перев. *КОНЕЦ СНОСКИ*), которой он в дальнейшем придерживался[28], хотя спустя некоторое время изменил свою точку зрения и стал одним из основателей китайской коммунистической партии (а еще через некоторое время он был смещен со всех постов как один из ее первых отступников). Ху Ши, еще один духовный лидер Нового Прилива, на протяжении всего переходного периода оставался одним из наиболее ярких представителей либеральной демократии. Последователь Джона Дьюи, он пытался найти в прошлом Китая почву для прагматического, научного подхода, который практиковал его учитель; он сопровождал американского философа в его знаменитом и исключительном по оказанному влиянию лекционном туре по Китаю, который тот предпринял в 1919-1920 годах. А Лу Синь, отвергнутый коммунистами воинствующий сторонник левых, все же стойко придерживался либеральных принципов «права на жизнь, права на пищу и кров, и права на неограниченное развитие личности»[29].

Либерализм, глашатаями которого стали миссионеры, западные и китайские педагоги и китайские студенты, получившие образования в университетах западных стран, обладал для китайского интеллектуала огромной притягательной силой. Но он никогда бы не смог удовлетворить потребность в тотализме, а присущая либерализму обстоятельность, («капля за каплей», как выражался Дьюи) явно проигрывала на фоне мессианских методов его идеологических соперников. Либерализм меньше всего подходил для того, чтобы извлекать пользу из агрессивных и бунтарских побуждений, и хотя он делал ставку на индивидуализм воодушевленных китайцев, бросая вызов семейным устоям, но не мог помочь справиться с невыносимым чувством вины и гнетом идентичности. Он не нес в себе никакой устойчивой групповой идентичности для людей, у которых сформировалась зависимость от нее, и ничем не мог заменить сыновнюю почтительность, от которой китайцы отказались. К тому же, в силу своего европейского происхождения он нес позорное клеймо западного империализма, как бы настойчиво китайские и западные либералы, настроенные против империализма, не пытались уничтожить этот стереотип. Кроме того, либерализм создавал проблему «приверженности к китайскому укладу» (как, например, у Роберта Чао и Грейс Ву), поскольку индивидуальная вестернизация, как правило, сопровождавшаяся усвоением либеральных демократических идей, часто приводила к появлению чувства оторванности от китайских корней.

Не вдаваясь в проблему предполагаемой совместимости традиционного конфуцианского гуманизма и современных либерально-демократических идей (эта совместимость иллюстрируется несколькими примерами), мы можем сказать, что их объединение не вылилось в хоть сколько-нибудь эффективную политико-идеологическую форму. Таким образом, в переходный период либерально-демократические идеи способствовали не столько разрешению тягостных эмоциональных конфликтов настоящего, сколько формированию в общественном сознании неприязненного отношения к прошлому.

Каждый из китайских интеллектуалов, с которым мне довелось беседовать, подчеркивал,

как тяжело было выносить бремя этих конфликтов. Даже учитывая неизбежно сопровождающую любой переходный период общую тенденцию акцентировать внимание только на хаосе (некоторые интеллектуалы, должно быть, вели относительно размеренный образ жизни), несомненно, эмоциональный хаос царил повсюду. Патриотические чувства целых поколений студентов так и остались неутоленными, бунтарство — тщетным, вина — неразрешенной, самоопределение — размытым. Сыновья и дочери открыто конфликтовали со своими родителями в обществе, не приспособленном для разрешения таких раздоров. Несмотря на большой прогресс в юношеском самоутверждении и значительный шаг вперед в улучшении положения женщин, во многих сферах по-прежнему царила полная неразбериха. В конфликтах между отцами и детьми компромиссы порой достигались ценой страшных страданий обеих сторон. А попрание четко определенных мужских и женских социальных ролей зачастую приводило к явному женскому господству, примеры чему мы неоднократно находили в историях жизни наших героев[30].

Однажды ввергнутый в противоречащий традиционному современный западный мир китайский интеллектуал уже не мог повернуть вспять накопившиеся в нем психологические побуждения. Тягостные конфликты и представления, сформировавшиеся у него в ходе юношеской борьбы за обладание идентичностью взрослого, нередко сохранялись на всю жизнь, а борьба, которую вел современный студент, становилась неотъемлемой характеристикой самого переходного периода. Иногда бывший студент-активист с возрастом возвращался к традиционной модели, чтил свой сыновний долг, а затем наблюдал те же самые бунтарские порывы у собственного сына. Но каким бы почтительным или «современным» не казался с виду китайский интеллектуал, в глубине его души все равно происходила борьба между этими двумя тенденциями. Такой замысловатый гибрид из сыновней почтительности, национализма и западного либерализма чаще всего оставлял интеллектуала — в разное время и в разной степени — бунтующим, замкнутым, разочарованным, отчаявшимся. Бесконечная война и грабежи подрывали силы и надежду — первые революционные сражения, столкновения между полководцами, вторжения японцев, Вторая Мировая война и гражданская война между коммунистами и националистами. Направляемый во время последней фазы переходного периода группой, которая стала «консервативной и антиреволюционной» и не имеющий представления о собственных устремлениях, современный студент подвергся «общему упадку боевого духа»[31] и обратил свой взгляд на коммунизм — а тот уже тут как тут.

«Исправление мышления»: почтительный коммунист

В коммунизме, третьей из альтернативных идеологий, китайский интеллектуал нашел практичный выход из своего затруднительного душевного положения. Какую роль «исправление мышления» сыграло в принятии такого решения? Не стало ли лечение хуже самой болезни?

Начало взаимодействию между китайскими интеллектуалами и коммунизмом было положено не в 1948, а в 1919 году, сразу после революции в России. С тех пор и установилась взаимосвязь между коммунизмом и затяжной революцией в Китае — эмоциональная, организационная и идеологическая. Из всех массовых движений, когда-либо разворачивавшихся в Китае, коммунизм больше всего подходил для того, чтобы использовать высвободившиеся эмоции для культурной перестройки молодежи[32]; более того, его революционный дух и практические технологии привлекали таких националистических лидеров как Сунь и Чан, а акцент на социальные реформы приводил в восторг европеизированных китайских либералов.

Самым сильным идеологическим оружием коммунистов, по-видимому, был «грандиозный, мелодраматический образ мира»[33], описанный Лениным в его теории империализма, доктрине, которая возлагала на западные страны и международный финансовый капитал ответственность за плачевное состояние Китая (или любых других «отсталых» стран). Интеллектуалы всех политических мастей обнаружили в этой теории фокусную точку для антагонизмов, обнадеживающую трактовку сложившейся унизительной ситуации, способ избежать

страданий, которые им причиняла борьба с чувствами стыда и вины, позволявший направить свои обличительные эмоции на внешнего врага, и разумное обоснование для того, чтобы отвергнуть этого западного врага, не гнушаясь при этом воспользоваться его знаниями и методами. Эмоциональная релевантность такого рода приводила к чрезмерно упрощенному пониманию концепции, и китайские интеллектуалы возвели полуправду, содержавшуюся в ленинской теории, в ранг «научного» Евангелия.

Либералы, националисты и даже приверженцы традиционализма — все они поддерживали эту теорию, но, на самом деле, она была достоянием коммунистов, интегральной частью обширной коммунистической схемы. По мере того, как современный студент переходил от ленинской теории к соответствующим марксистско-ленинским принципам, которые имели широкое распространение и вне коммунистического движения, он обнаруживал, что открытая критика укрепляет его приверженность китайскому укладу, и поэтому даже когда он решительно осуждал прошлое Китая, то мог освободиться от чувства отчужденности от своей родины. А непоколебимая дерзость марксистско-ленинистской и коммунистической критики и китайской традиции, и современного западного мира избавляла его и от сбивающих с толку хитросплетений либерализма, и от постоянно меняющихся этических принципов, исповедовавшихся националистами в Гоминьдане. «Трехслойная» коммунистическая программа была предельно ясна: разорвать семейные узы, вытеснить представителей западных цивилизаций, пагубно влияющих на обстановку в Китае, и идти в ногу с коммунистической партией по пути полного освобождения. Таким образом, перед современным интеллектуалом замаячила перспектива разрешения так долго терзавшего его эмоционального конфликта. Причем, эта перспектива обещала не только дать выход антагонизму и обеспечить искупление вины, но и сформировать идентичность, которая была бы одновременно и новой, и китайской по своей сути.

Однако, поначалу для большинства интеллектуалов все это было не более, чем просто возможность, а тем временем на горизонте замаячило «исправление мышления». В середине 30-х годов интеллектуалы, рекрутированные в захваченную коммунистами пограничную область — жалкая горстка по сравнению с многочисленными массами, принявшие коммунизм — уже подвергались своего рода процедурам перевоспитания, которые во многом напоминали последовавшие за ними программы «исправления мышления». С этого момента «исправление мышления» воплотилось в коммунистический конвейер по созданию идентичности нового китайца. Эта «кузница» ковала приверженцев, готовила кадры, обеспечивало безропотную покорность коммунистическому режиму и «устанавливала» внутренний предупредительный сигнал тревоги, призванный не дать своему обладателю отклониться от заданного курса. Однако, превыше всех этих, безусловно, очень важных функций, была (и остается) та роль, которую «исправление мышления» играло в том, чтобы задать направление человеческому аспекту широкомасштабных культурных изменений, происходивших в Китае, — или, если сформулировать более точно, переориентировать на свой лад уже назревшие к тому времени культурные перемены.

Для того, чтобы повлиять на эти изменения, «исправление мышления» должно было затрагивать проблему сыновней почтительности, причем, не столько ее традиционную идеологию, сколько современные эмоциональные пережитки. Таким образом, «исправление мышления» оказалось привлеченным к решению четырех основных задач идентичности.

Первой и наиболее очевидной была задача серьезно взяться за сыновние эмоции, которые оказались устойчивее даже самых крайних проявлений бунтарства, присущих переходному периоду. Эмоции преданности, самодисциплины и уважения к старшим, соседствовали с их отрицанием, и эти эмоциональные преимущества были слишком ценны для коммунистов, чтобы их растерять, даже если бы это было возможно. «Возненавидьте свое прошлое, чтобы проложить себе путь в будущее», призывали реформаторы, имея в виду именно это. Но они вполне могли добавить: «Не нужно ненавидеть свое прошлое настолько, чтобы потом вы не смогли питать по отношению к нам такое же чувство сыновней преданности». Прошедший процедуру перевоспитания интеллектуал должен был быть, как и прежде, преданным, дис-

циплинированным и почтительным сыном — но теперь уже сыном коммунистического режима.

Не меньшее значение идеологи «исправления мышления» уделяли и решению второй задачи — нейтрализации устойчивого влияния западного либерализма. На уровне личности эта задача означала, что интеллектуала должны были научить клеймить позором те порочные и эгоистичные стороны его натуры, которые стремились к умеренности, желали жить и давать жить другим, рассматривали каждую проблему с разных точек зрения или приветствовали градуализм в любых его проявлениях. Ху Ши как нельзя лучше подходил на роль символического негодяя-либерала. Обвинения в его адрес входили в программу практически всех учреждений, осуществлявших программу «исправления мышления», а в 1954 и 1955 годах была развернута специальная кампания, в ходе которой его жизненный путь, а также политические, исторические и литературные взгляды подвергались подробному анализу в «коммунистическом стиле». Ху обличали как «крайнего либерала», «приверженца проамериканских взглядов», «американского приспешника», проводника «антимарксистского прагматизма», благодаря чему стало очевидно, что эти пагубные веяния все еще оказывали ощутимое влияние на интеллектуалов[34]. Либеральная идентичность могла не иметь столь же глубокие корни, как и идентичность почтительного сына, но связь с конкурирующими политическими силами делала ее в глазах коммунистов более опасной.

Третьей задачей было провести операцию по очистке «захваченной территории» от хаоса, сопровождавшего переходный период, и от сопутствующих ему психологических паттернов. Неразбериха должна была смениться определенностью, а размышления, предполагающие сомнения, — абсолютным знанием. Под угрозой оказались многие относительно незащищенные идентичности — те, в основе которых лежала циничная отчужденность, эгоизм, граничивший с асоциальным поведением или тотальная безысходность, а также те, которые были связаны с личной, лишенной идеологической подоплеки привязанностью к политическим, военным или финансовым лидерам, пользовавшимся дурной славой. В этой области коммунисты могли мобилизовать значительные моральные ресурсы.

И, наконец, «исправление мышления» выполняло синтезирующую функцию, а именно, обеспечивала формирование новой идентичности. Ее составили возрожденные эмоции, связанные с сыновней почтительностью, существенная часть идентичности современного студента и изрядная доля идентичности коммуниста-интернационалиста.

Понимание этих четырех задач дало нам возможность читать между строк «исправления мышления», не отвлекаясь на навязываемые им клише, и провести анализ, положив в его основу принцип навязанного изменения идентичности. Затем мы обнаружили, что язык и требования «исправления мышления», стереотипные по своей сути, для китайских интеллектуалов несут в себе набор особых эмоциональных смыслов. И содержание, и последствия процесса «исправления мышления» были нацелены на устранение исторических и культурных противоречий, которые я перечислил выше.

Первый этап «исправления мышления» (всеобщее единение) служит многообещающим вступлением — он пробуждает чувство беспрепятственного слияния с желанной группой, имеющее ключевое значение для любого утопического «поиска приключений». Этот этап характеризуется возрождением групповой идентичности современного студента, а кроме того, способствует освобождению от эмоционального хаоса переходного периода (третья из четырех задач идентичности). «Мобилизация мышления» дает понять всем и каждому, что внутренний хаос не так-то легко искоренить, что эта инфекция накрепко засела в любом человеке. Как объясняет сам Мао: «Первый способ заключается в том, чтобы задать пациентам мощный стимул, прокричать им ‘Вы больны’ так, чтобы пациенты не на шутку перепугались и покрылись потом; после этого их можно будет тщательно лечить»[35]. Интеллектуалу напоминают, что у него существуют внутренние противоречия (на самом деле, ему внушают убеждение, что все обстоит гораздо хуже, чем ему казалось прежде); но разумное объяснение, которое дают его недугу, заставляет почувствовать, что «врачам» из числа коммунистов известна не только причина болезни, но и средства ее излечения. Лечение будет трудным, но, если

он полностью ему подчинится и доверится эскулапам, то обретет новое Я, которое позволит ему возродиться к жизни и стать более совершенным, чем когда бы то ни было. Акцент на обещание и необходимость, а также обвинения в адрес недавнего или давно ушедшего прошлого задавали общее направление процессу лечения. Таким образом, на первом этапе коммунисты прилагают все возможные усилия, чтобы направить внимание интеллектуалов на стоящие перед ними задачи идентичности.

Второй этап (натиск внешней среды) знаменует начало фазы борьбы: боль, которую интеллектуал должен испытывать, чтобы выполнить утопическое обещание, психологическая «операция», необходимая, для избавления от тяжкого недуга. «Логическое унижение», проводившееся на этом этапе процедуры перевоспитания, может быть объяснено с точки зрения особых противоречий, присущих внутреннему миру китайского интеллектуала.

Например, китайского интеллектуала ужасно задевало обвинения в «индивидуализме» — этот упрек был одним из основных, поскольку в глазах коммунистов он «вмещал в себя все идеологические особенности буржуазного класса как такового»[36] — на всех фронтах идентичности. Когда индивидуализм определяется как «ультра-демократическая идеология, тенденция к независимости в действиях, чрезмерный акцент на свободу личности»[37], то очевидно, что такая характеристика направлена против черт западного либерала в интеллектуале. Когда он (индивидуализм) определяется как «индивидуальный элитизм» («individual firstism») и подразумевает тех, кто «низкопоклонствует, но при этом дергает за тайные нити», кто верит, что «мое — это мое, и твое — это тоже мое»[38], то интеллектуал может ощущать оправданность его применения к чрезвычайно персонализированным паттернам жадного стяжательства, получившим столь широкое распространение во время переходного периода. Когда индивидуализм описывают как «расценивание собственных амбиций, интересов и положения превыше всех остальных ценностей»[39], интеллектуал считает, что такая трактовка направлена против традиционных паттернов, по-прежнему являющихся неотъемлемой частью его самого — особенно против традиционно бережного отношения к человеческому достоинству и социальному положению, которое неотъемлемо присуще китайскому представлению о «сохранении своего лица»[40]. А критика «личного героизма» приложима и к традиционному китайскому идеалу «храбреца» или «странствующего рыцаря» и к более современным идеалам «героя», заимствованным китайцами из западной культуры. Любая из этих форм «индивидуализма» приравнивалась к эгоизму, лицемерию и неискренности; а поскольку все они якобы противоречили интересам группы, их тут же клеймили ярлыком безнравственности.

Не менее болезненную реакцию вызывали у китайских интеллектуалов обвинения в «субъективизме». Когда этот недостаток приписывают тем, кто «просто цитирует примеры из прочитанных книг в качестве единственного пути решения проблем», то это обвинение направлено против устойчивого конфуцианского паттерна, который прослеживается в подходе китайских интеллектуалов к знаниям, почерпнутых ими из западной культуры, а также к самому конфуцианскому учению[41]. Когда коммунисты-реформаторы подвергают осуждению «субъективный идеализм и мистицизм» таких либеральных подходов, как те, которые провозглашали Джон Дьюи и Ху Ши[42], они говорят о других надеждах и взглядах, так последовательно и настойчиво искореняемых, что сейчас многим китайским интеллектуалам они кажутся призрачными и иллюзорными. «Слепое поклонение западной культуре»[43] — таково еще одно обвинение, которое обращено к идентичности современного студента, присущей всем китайским интеллектуалам (но поскольку аналогичное обвинение можно предъявить и самим коммунистам, многое зависит от того, какие именно аспекты западной культуры были избраны в качестве объекта поклонения).

Подобно тому, как «честному человеку» (человеку, который полностью подчинил свою жизнь интересам коммунистического движения) навязывают идентичность, альтернативную индивидуализму, так и «ученому» деятелю, проводнику марксизма-ленинизма, предлагают альтернативу его субъективизму: «Марксизм-ленинизм, основанный на объективной реальности и прошедший проверку объективной реальностью, представляет собой самую точную,

научную и революционную истину»[44]. В таком *сциентизме* (наукообразии) (используя этот термин, я имею в виду как неоправданную претензию на точность, в основе которой лежит сомнительная естественнонаучная модель, так и культ науки как таковой) заложена весьма специфическая притягательность для тех, кто взбунтовался против незападной, ненаучной культурной традиции. Таким образом, для многих китайских интеллектуалов сциентизм оказался комфортным местом идеологического отдыха от множества сбивающих с толку идей, которые на них совсем недавно обрушились.

Индивидуализм и субъективизм представляются коммунистам одинаково заслуживающими осуждения и порицания тенденциями, но два других эпитета — «либерализм» и «сентиментализм» — занимают особое место в контексте обсуждения интересующих нас проблем.

Я уже отмечал, что к Ху Ши применили обвинение в «крайнем либерализме»; с которым тесно связано обвинение в «приверженности к крайним демократическим тенденциям». Оба эти обвинения направлены непосредственно на те западные либеральные влияния, которые коммунисты изо всех сил стремились нейтрализовать, но для китайцев в этом присутствует особый смысл. В эссе Мао «Против либерализма», посвященном этому вопросу, первый же приводимый им отрицательный пример — это «невозможность начать принципиальный спор с человеком, в неправоте которого вы совершенно уверены, когда вы пускаете все на самотек ради сохранения мира и сердечности, а все потому, что этот человек — ваш давний приятель, односельчанин, сокурсник, близкий друг, возлюбленный, бывший коллега или подчиненный… или вы говорите об [ошибке] намеками, во имя сохранения гармонии и согласия». В данном случае Мао имеет в виду, прежде всего, принципы человеческой привязанности, пристойности и гармонии, которые были заложены в идентичности почтительного сына, сформировавшейся в традиционной китайской культуре. Все эти принципы рассматриваются далее как черты индивидуального характера, а в понятие «либерализма» включается «отказ прислушиваться к тем, кто поправляет ваши ошибки, даже когда вы сами их осознаете, предпочтение к либеральному отношению к самому себе»[45]. Либерализм становится синонимом нерешительности, мягкости и потворства собственным желаниям. В данном случае под огнем оказываются традиционные представления китайцев о «человеческих чувствах» — как об особой терпимости к человеческим слабостям, уравновешивающей конфуцианскую систему, которая, в противном случае, была бы слишком ригидной; эта критика в равной мере нацелена и на современную либеральную этику, предписывающую с уважением относиться к человеческой индивидуальности.

«Сентиментализм» имеет ничуть не меньшее значение, чем личностные аспекты «либерализма», и касается, главным образом, нежелания жертвовать своими личными привязанностями, и особенно, привязанностью к семье, в угоду политическим (коммунистическим) интересам. В первую очередь нападкам подвергается традиционный уклад, хотя современного либерала могут упрекнуть в излишнем сентиментализме из-за того, что он слишком много внимания уделяет индивидуальным особенностям других людей. Решительный отказ рвать семейные узы нередко компенсируется бунтарством китайских интеллектуалов против этих самых уз, а также их глубочайшей убежденностью в том, что сентиментализм и семейственность уже на протяжении многих лет тормозят прогресс в китайском обществе. Более того, интеллектуалам предлагается альтернативная идентичность, которая представляет собой полную противоположность либеральной и сентиментальной мягкости: им предстоит «примерить на себя» идентичность «прямого, преданного и позитивного» человека, который «всегда и везде придерживается истинных принципов и ведет неутомимую борьбу во имя искоренения всех ошибочных мыслей и поступков»[46] — иными словами, из аморфного ему предстоит превратиться в ясно определенного, а пассивность и «женоподобие» сменить на активность и «мужественность».

Таким образом, целью методичной критики и самокритики, характеризовавших второй этап «исправления мышления», является разрушение всех эмоциональных идентификаций, которые могли бы воспрепятствовать безоговорочному принятию новой идентичности коммуниста. Авторитетные лица, не принадлежавшие к коммунистическому лагерю, лишаются

влияния (как, например, преподаватели университетов, подвергавшиеся публичным унижениям) до тех пор, пока тоже не присоединятся к реализации коммунистических программ. В уцелевшем наследии не должно остаться ничего, что заслуживало бы уважения, если только это «что-то» не способствует созданию «нового человека».

На последнем этапе (покорность и перерождение) завершается выполнение всех четырех задач идентичности. На этом этапе интеллектуалы разыгрывают символическое действо по «изменению мировоззрения», и вместе с тем принимают на себя соответствующие обязательства, изложив их в аналитической записке.

Осуждение собственного отца имеет среди прочих символических действий особое значение. Таким путем интеллектуал должен отказаться от приверженности к принципу сыновней почтительности; после того, что произошло, ни один человек не сможет относиться к нему как к почтительному сыну. Кроме того, этим своим поступком интеллектуал отрекается от своего недавнего прошлого, и позволяет себе отказаться от идентичности, сформировавшейся во время переходного периода. Причиной последнего эффекта является тот факт, что в Китае отец всегда считался олицетворением прошлого человека, а отцы интеллектуалов того времени нередко были связаны с национализмом, либерализмом и другими западными веяниями переходного периода (примером тому — отцы троих моих китайских испытуемых). На самом деле, в наиболее известных случаях такого рода отцы отличались, главным образом, западным образованием: Лу Цивей, бывший президент университета Йенцина, о публичном унижении которого собственной дочерью нам поведала Грейс Ву, получил психологическое образование в Америке; Лянь Цичао, которого уже после смерти осудил его сын, сам преподаватель университета, принадлежал к числу первых великих реформаторов; широкую огласку получили нападки на Ху Ши (заочные) со стороны его собственного сына. Последний назвал своего отца «государственным врагом народа и врагом самому себе», после чего он очень ясно сформулировал проблему идентичности: «Я считаю очень важным провести демаркационную линию между собой и своим отцом»[47]. Эта «демаркационная линия» пролегала между отцом и сыном, старым и новым режимом, семьей и партией, прошлым и будущим.

Окончательный итог «исправления мышления», предполагающий подробный классовый анализ, систематизирует и концептуализирует сдвиг идентичности и заносится в необратимый итоговый документ. Классовый анализ основывается на коммунистической психологической теории, основный постулат которой заключается в том, что «в классовом обществе характер класса, к которому принадлежит человек, детерминирует природу и сущность самого человека… классовый характер человека определяется его классовым статусом»[48]. Участник «исправления мышления» может воспользоваться этим постулатом, чтобы проследить взаимосвязь между классом и характером: представители «эксплуатирующего класса» расточительны, склонны к соперничеству, грубы, жестоки; выходцы из пролетарских семей стремятся к сплоченности, взаимопомощи, обладают «чувством организации и дисциплины», а также характеризуются «прогрессивными взглядами и стремлением к коллективному владению собственностью», восстают против эксплуататоров, воинственности, упрямства, и тому подобного — другими словами, демонстрируют идеалы коммунистической партии, которая является органическим представителем рабочего класса. Ввиду своего буржуазного происхождения, интеллектуалы, так или иначе, отражают особенности своего социального класса: идеализм, скупость, объективизм, индивидуализм и приоритет личной чести и общественного признания. В этом смысле вся программа «исправления мышления» сводилась к попытке следовать личному примеру Мао Цзэдуна и «перерасти» свой класс, сменив один социальный класс на другой. Если интеллектуалу и не удастся достичь идеала и стать «своим среди рабоче-крестьянских масс», то, по крайней мере, он поднимется на высокую ступень и «приобщится к идеологии рабочего класса» — иными словами, к идеологии марксизма-ленинизма и «идеям Мао Цзэдуна»[50]. Подобные представления о классовом характере, почерпнутые из коммунистических источников, как психологическая теория, имеют ряд ограничений, но, тем не менее, они вполне подходят в качестве структуры, на которую можно «нанизать» содержание окончательного итога «исправления мышления» или личностного раскаяния. Они со-

ставляют необходимую теоретическую основу для возникновения приверженности.

Третий этап заканчивается на ноте духовного единения, очень напоминающей ту, с которой начиналась эта программа. Таким образом, процедура «исправления мышления» проводится в соответствии с классической марксистской схемой, предписывающей следующую последовательность: гармония, борьба, гармония; а если оперировать психологическими категориями — идентификация с группой, изоляция и конфликт, с последующей реинтеграцией. Каждую минуту «исправления мышления» интеллектуалы пересматривали, отвергали и модифицировали те или иные элементы своего прошлого для того, чтобы как можно больше отдалиться от того, чем они были прежде, и переродиться в нечто иное.

Каким бы мучительным оно ни было, «исправление мышления» никогда не приводило бы к устойчивым результатам, если бы наградой за него не становилось формирование нового и чрезвычайно притягательного ощущения идентичности. До сих пор я упомянул лишь о некоторых характерологических чертах, которые идеологи «исправления мышления» стремились воспитать в участниках программы. В целом, «исправленная» идентичность основывается на принципах, первоначально применявшихся к членам коммунистической партии, элите коммунистического движения. Следовательно, эта идентичность не является точным чертежом, а скорее воплощает в себе идеал, полностью реализовать который не могут и мечтать ни преданный коммунист, ни обычный интеллектуал. Но, как и в случае с идеальной идентичностью почтительного сына, сравнение с ним должно стать мерой оценки всего остального.

Отчасти поэтому я назвал идентичность, сформированную в ходе «исправления мышления», «почтительным коммунистом» — но на то у меня были и другие основания. Дело в том, что в процессе превращения в почтительного коммуниста, китайский интеллектуал приобщается к новой мистической силе, обширной по масштабам и жесткой в своих требованиях, силе, которая, подобно прежней китайской семейной системе, охватывает практически все жизненное пространство. Почтительный коммунист черпает ресурсы из традиционных источников для имеющей первостепенное значение этики лояльности и заимствует ценности переходного периода, чтобы подчеркнуть прогресс, науку и изменения. В результате, наступает кульминация исторических сдвигов китайской идентичности, которую мы с вами уже обсуждали.

Каким должен быть «новый человек», продукт «исправления мышления»? Многие из его качеств были описаны Лю Шаоци в его знаменитой брошюре «Как быть хорошим коммунистом». Критерии, заимствованные Лю из других коммунистических источников, и установки участников моего исследования позволяют нам составить перечень личностных качеств почтительного коммуниста:

- он активен, энергичен, решителен, лишен двойственности, он сильный, мужественный, без колебаний принимает решения и совершает поступки;
- в действиях он руководствуется логикой, научными знаниями, придерживается материалистического мировоззрения, выказывает пренебрежение к мистицизму, к представлениям о духовных ценностях и к философскому идеализму;
- он реалистичен, твердо стоит на земле, непритязателен во вкусах, с глубочайшим уважением относится к труду и народным массам, осуждает творческие и интеллектуальные потуги, которые не приносят практической пользы;
- он бескорыстен и безраздельно предан, подчиняет свои интересы интересам партии и народа, готов пожертвовать всем, включая собственную жизнь, и быть при этом счастливейшим из людей;
- он скромен, самокритичен, прислушивается к критике окружающих, стремится к самосовершенствованию, так как это позволило бы ему внести еще больший вклад в доверенное ему дело;
- он всегда полон энтузиазма, уверен в себе, отважен, абсолютно искренен в своих поступках и убеждениях, находится в полной гармонии с самим собой и с обществом, в котором живет;
- он современен, прогрессивен, предусмотрителен, пренебрежительно относится к тра-

диционной культуре и требованиям, которые диктует прежний уклад;

- он осознает свою причастность к великому интернациональному движению, свою роль в деле освобождения человека от рабства, и свое участие в «переопределении сущности человечества»;
- вместе с тем, он гордится, что он китаец, он глубоко патриотичен, националистичен, ощущает себя частью древней и великой цивилизации, нации, значительно превосходящей все остальные по численности населения и по потенциальной мощи.

Несмотря на то, что такого человека никогда не существовало и не могло существовать, идеальная идентичность поражает своим совершенством и величественностью. В ее тотализме заложен психологический потенциал как для широкомасштабных достижений, так и для горьких разочарований. На более радикальные изменения китайского характера никто и никогда не замахивался.

Означают ли эти сдвиги идентичности, что сыновняя почтительность, в своем первоначальном семейном смысле, уже не вызывает эмоционального отклика у китайских интеллектуалов? Мы не можем сделать такого вывода. История еще одного массового движения учит нас, что посягательство на семейные узы — особенность ранних стадий этого процесса. Мы в праве рассчитывать, что в Китае, также как и в России, произойдет возрождение социального института семьи — то есть, своего рода «новой коммунистической семьи», в которой власти не будут усматривать угроза режиму, но напротив, она станет служить его «проводником». Весьма сомнительно, чтобы в Китае снова возродилась идеология, хотя бы отдаленно напоминающая идеологию сыновней почтительности, но занимающий в ней центральное положение принцип подчинения и преданности детей своим родителям является слишком фундаментальным как эмоциональный феномен и слишком глубоко укорененным в китайской жизни, чтобы его можно было так просто устранить. Не только новоиспеченный китайский коммунист несет на себе печать своего прошлого, неотъемлемой частью которого была сыновняя почтительность; его создатели — которые, быть может, даже не до конца это осознают — в той же степени подвержены влиянию этого культурного наследия.

Глава 20. Культурные перспективы: истоки

Откуда у китайских коммунистов навыки «исправления»? Как им удалось стать такими тонкими психологами?

Мне часто приходится слышать подобные вопросы, и очень часто те, кто задавал их мне, имели в виду какую-нибудь известную им теорию: предполагали, что китайцы изучали либо работы Фрейда по психологии личности, либо работы Курта Левина по групповой динамике, либо труды Павлова об условных рефлексах. Первые две из этих теорий (Фрейда и Левина) являются продуктами культурного и профессионального этноцентризма, распространенного среди западных психиатров и исследователей, специализирующихся в области социальных наук; на самом деле, ни Фрейд, ни Левин не имели значительного влияния ни в Китае, ни в России. Теория Павлова подразумевалась чаще всего. Это было связано с цепочкой ассоциаций, примерно такой: Павлов — русский ученый — пользовался поддержкой советского режима — Советы используют теорию условных рефлексов в пропагандистских целях — этим техникам они обучили китайцев — результат: «исправление мышления». Но мы не располагаем доказательствами, которые подтверждали бы, что становление «исправления мышления» произошло именно таким образом. Действительно, академическая психология в коммунистическом Китае ориентировалась на концепции, разработанные в Советском Союзе, и в первую очередь, на теорию Павлова, но, судя по всему, психологи-профессора не имели к «исправлению мышления» ни малейшего отношения. И, если верить авторитетным американским источникам, даже в Советском Союзе ничто не указывало на то, что в разработке техник получения признаний или индоктринации принимали участия психиатры или психологи, или даже что за основу пропагандистских подходов была взята теория Павлова[1]. Во всех этих трех теориях прослеживалась типичная для XX века тенденция выставлять ученого

одновременно и источником всех знаний, и преступником, повинным во всех грехах. Более того, все они игнорируют два выдающихся исторических фактора, которые сформировали «исправление мышления»: китайскую культуру и русский коммунизм.

О вкладе русского коммунизма в развертывание «исправления мышления» в Китае недвусмысленно свидетельствуют и содержание этой программы, и сама организация процесса. Его основными чертами являются: объявляемая научной доктрина марксизма-ленинизма; особый упор на критику, самокритику и покаянные признания как на неотъемлемые черты «идеологической борьбы»; организационные приемы «демократического централизма»; сочетание утопических представлений и железной дисциплины; требование абсолютной чистоты убеждений и беспрекословной покорности; а также работа по информированию окружающих как служение партии. Несомненно, многие из воздействий, применявшиеся для того, чтобы добиться признаний в процессе тюремного «исправления мышления», во многом схожи с методами, которыми пользовались русские во время массовых репрессий в конце 30-х годов: безвыходные требования признать свою вину, пусть даже сфабрикованную или мнимую, нескончаемые допросы с применением физических методов воздействия, обвинения, выдвигаемые с тем, чтобы получить признание[2]. Восточно-европейские нации, избравшие коммунистический путь развития, добивались признаний с помощью аналогичных методов, примерами чему могут служить широко известные дела кардинала Миндсенти, Уильяма Оутиса и Роберта Фогелера. (*СНОСКА* Кардинал Миндсенти (Joseph Mindszenty, 1892-1975) — венгерский кардинал, содержался коммунистами в тюрьме 23 года, с 1948 по 1971 гг. Уильям Оутис (William Oatis, 1917-1997) — американский корреспондент агентства Ассошиэйтед Пресс (Associated Press) в Чехословакии, содержался коммунистами в тюрьме два года, с 1951 по 1953 гг., по ложному обвинению в шпионаже. Роберт Фогелер (Robert Vogeler) — сотрудник компании ITT, содержался венгерскими коммунистами в тюрьме полтора года, в 1949-1951 гг., по ложному обвинению в шпионаже. — Прим. научн. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*)

Кроме того, влиянием русского коммунизма обусловливается доминирование в программе «исправления мышления» тем греха и порока, а также непрерывное манипулирование чувством вины, которому подвергались все без исключения участники программы. В традиционной китайской культуре вопросы греха и порока никогда не были в фокусе внимания. Что же касается веяний из Советской России, то их появление, в свою очередь, детерминировано многочисленными культурными влияниями, давшими начало современному коммунизму: иудейско-христианской религиозной традицией, утопическими светскими идеологиями XVIII века, мистическими элементами немецкого романтизма и авторитарными крайностями традиционной русской и византийской культуры, в том числе наследием русской православной церкви.

Но, признав вклад России и Запада, мы все же должны прояснить, почему никто иной, как китайцы провели в своей стране «исправление мышления». Другие коммунистические страны наверняка разрабатывали пропагандистские подходы и различные психологические методы влияния, но при этом никогда не реализовывали свои акции с той педантичностью, которая отличала программу «исправления мышления» в Китае, с глубокой психологической проработкой и национальным колоритом. Нигде больше за задачу изменения целого народа не принимались с такой колоссальной энергией. В России признания, главным образом, были связаны с чистками — которые символизировали своего рода «ритуал ликвидации»; в Китае покаяние служило средством перевоспитания человека. Благодаря чему же был сделан такой акцент на *исправлении*?

Коммунистические лидеры раскрывают причины этой расстановки приоритетов в некоторых своих работах, посвященных «исправлению мышления». Так, Лю Шаоци в своей работе «Как быть хорошим коммунистом» предписывает новообращенным членам партии неустанно «работать над собой». В качестве примера он приводит слова и переживания ни много, ни мало, самого Конфуция:

(*Цитата*)

В пятнадцать лет я тяготел к наукам. В тридцать лет я обо всем имел собственную точку зрения. В сорок у меня не осталось никаких сомнений. В пятьдесят я познал небесный закон. В шестьдесят мои уши послушно внимали правде. В семьдесят я смог следовать зову своего сердца, не преступая законы праведной жизни.

(*Конец цитаты*)

Кроме того, Лю ссылается на одного из последователей учения Конфуция, который сказал: «Я размышляю о себе трижды в день», и на древнейшую китайскую «Книгу песен», которая гласит, что человек должен работать над собой так же, как «огранщик, который шлифует и отделывает, высекает и полирует драгоценный камень». Он апеллирует к конфуцианским принципам, сформулированным в следующей цитате из *Луньюй* («Благородная ученость»):

(*Цитата*)

Древние, желая показать величайшие преимущества государственности, сначала наводили порядок в своей стране. Желая навести порядок в своей стране, они сначала налаживали жизнь в своих семьях. Желая наладить жизнь в своих семьях, они сначала принимались работать над собой. Желая начать работать над собой, они сначала настраивали свои сердца. Желая настроить свои сердца, они старались достичь чистоты в своих помыслах. Желая достичь чистоты в своих помыслах, они сначала преумножали свои знания…. Все, начиная с Сына Неба, и заканчивая простым народом, должны усматривать первоисточник всего сущего в самосовершенствовании человека[3].

(*Конец цитаты*)

Отголоски этих принципов несложно проследить в программе «исправления мышления», хотя, Лю, разумеется, подчеркивает, что коммунисты должны уделять больше внимания материализму, а вовсе не классическому «идеализму», и что для достижения высокого уровня самосовершенствования, необходимо отказаться от пассивного созерцания и активно включиться в коммунистическое движение.

Однако, концепция саморазвития определенно принадлежит носит конфуцианский характер, поскольку каждому коммунистическому кадру Лю дает предписание «следить за собой, даже когда рядом никого нет». Лю и другие теоретики коммунистического движения обращались к этим традиционным принципам для того, чтобы ввести чуждые китайцам слова Маркса, Ленина и Сталина в знакомую парадигму. Конфуцианская парадигма имела глубокий эмоциональный смысл даже для «исправителей», открыто выступающих против учения Конфуция, и именно устойчивые конфуцианские настроения вынудили китайских коммунистов возвести процедуру моралистического перевоспитания в ранг идеологического фетиша.

Аналогичным образом, конфуцианский принцип «исправления имен» (который, по мнению Мудреца, был первостепенной и наиболее важной задачей нового правителя) во многом определяет подход к «перекраиванию» идентичности, практиковавшийся в рамках «исправления мышления». В обоих случаях «исправление» означает изменение не «имени» или категории, к которой принадлежит человек, а самого человека таким образом, чтобы он соответствовал этой категории — конфуцианской или коммунистической идеологии, каждая из которых, естественно, присваивала себе высшее право судить о правильности стандартов. Этот принцип выражен в требовании Конфуция «пусть правитель является правителем, министр — министром; пусть отец является отцом, а сын — сыном» и в требовании коммунистов, что интеллектуал должен быть «прогрессивным» либо «пролетарским» интеллектуалом, либо «хорошим коммунистом». Конфуцианство и коммунизм сходятся в убеждении о том, что человек может и должен изменять самого себя, сначала в ходе изменения своей среды, а затем, чтобы приспособиться к ней. Обе системы неизменно прослеживают тонкую, едва уловимую взаимосвязь между ролью и идентичностью: сначала человек в той или иной степени усваивает формальные требования, предъявляемые к его мышлению и поведению; и лишь много

позже он, в сущности, становится тем, к чему он стремился. Этот процесс называется достижением полной «искренности».

С конфуцианской точки зрения, также как и с позиции «исправления мышления», идеал искренности наделяется божественными свойствами:

(*Цитата*)

Искренность — это путь небес. Достичь искренности — это путь человека. Тот, кто обладает искренностью, обнаруживает истину, не прилагая усилий, и постигает суть вещей, не вдаваясь в проблему; — он — мудрец, олицетворяющий *истинный* путь. Тот, кто достигает искренности, выбирает благо и крепко вцепляется в него[4].

(*Конец цитаты*)

Конфуцианское (а впоследствии и неоконфуцианское) представление об искренности во многом строилось на принципе гармонии: внутренней гармонии, позволяющей безошибочно действовать в машинальном (автоматическом) режиме, и гармонии внешней, открывающей человеку возможность действовать в рамках взаимоотношений с другими людьми. Быть искренним, в традиционном Китае, означало ощущать внутреннее побуждение к исполнению своего долга, в том числе, желание и возможность следовать идеологии сыновней почтительности к старшим. Только абсолютно искренний человек может в полной мере выразить свое естество, обладает истинным знанием о самом себе, оказывает благотворное влияние на других и достигает полного единения (как органического, так и мистического) с Небом и Землей. «Исправление мышления» является способом достижения такой искренности в отношениях с коммунистической доктриной. Как и в конфуцианстве, это способ найти верный путь; как и в неоконфуцианстве, это сочетание знания и действия. А о поистине искреннем человеке, как и о его прообразе, фигурирующем в конфуцианском и в неоконфуцианском учениях, говорят, что он обладает сверхъестественной силой[5].

Эти традиционные китайские темы удалось выразить через «исправление мышления» исключительно потому, что они также перекликаются с принципами марксизма-ленинизма. Такое двойное совпадение и дало коммунистам возможность столь энергично взяться за свое дело. Например, работы по марксизму-ленинизму изобилуют упоминаниями об изменении личности; схожая китайская культурная традиция позволяет китайским коммунистам быть хорошими марксистами. Необходимым условием установления коммунистического порядка в любой стране является изменение социальных ролей и идентичностей; но китайцы внесли в это правило более явный и прямой — если не сказать усердный — акцент. Что касается искренности, то ленинисты тоже уделяли особое внимание единству теории и практики; но именно комбинация в рамках «исправления мышления» марксистско-ленинских (в том числе, христианских и русских) влияний с конфуцианскими и породила те причудливые крайние проявления, которые были описаны в настоящей книге. Дело в том, что, когда восточное представление о Пути соединяется с западным идеалом идейной чистоты, искренность становится ничем иным, как абсолютным подчинением.

Невозможно перечислить и охарактеризовать все, в чем китайский и русский коммунистические стили слились воедино, воплотившись в «исправление мышления», но некоторые немаловажные «точки соединения» все же заслуживают отдельного упоминания. Мы уже отмечали огромный замах и конфуцианства, и коммунизма; оба этих течения стремятся подчинить себе все аспекты человеческого существования в настойчивом насаждении благонадежности и ортодоксальности. К тому же, и в том, и в другом случае существует традиция «благодетельного руководства» со стороны узкой элиты, осуществляемого в рамках жестко авторитарной структуры. Кроме того, их объединяет тенденция подчеркивать ответственность человека перед более широкой группой людей, его беспомощность в состоянии единоличной автономии, и опасности девиантной (отклоняющейся от общего курса) личной инициативы. В обоих течениях культивируется убеждение, что человек, по своей природе, хороший, хотя то, насколько их приверженцы стремятся контролировать поступки людей, заставляет усо-

мниться, действительно ли они в это верят. Аналогом надежд, которые русские коммунисты возлагали на «эмоционально заряженные» воззвания, в традиционном китайском стиле является тенденция мыслить не частями, а в целом, обращаться к поговоркам и метафорам, чтобы «зацепить» человека как на эмоциональном, так и на интеллектуальном уровне[6]. Между диалектическим дуализмом советских коммунистов и традиционным китайским дуализмом *Инь* и *Ян* можно провести некоторые параллели (не забывая и о ряде различий)[7]. Традиционное кровное братство в китайских повстанческих группах и тайных обществах очень напоминает присущее коммунизму чувство «близости подпольщиков» и нравственную миссию. Пристальное внимание советских коммунистов к личному покаянию (главный источник этой морали для «исправления мышления») было некоим аналогом установленного в традиционном Китае порядка требовать от местных властей брать на себя вину за такие происшествия как естественные катастрофы, и «признаваться», что причиной всему была их никчемность. Практика русских коммунистов вырывать «признания» в тюрьмах (заимствованная ими, по-видимому, от царской *охранки*) перекликается с традиционным китайским обычаем требовать от заключенного признания еще до суда, учитывая значительную свободу судей в выборе методов воздействия, которые они могли применять, чтобы добиться такого признания[8].

Каким образом произошло такое смешение стилей? Широкомасштабная программа «исправления мышления», которой коммунисты уже располагали к моменту переворота, очевидно, была результатом многолетних приготовлений. Мне повезло обсудить эту проблему с мистером Чаном Годао, который был одной из центральных фигур на заре китайского коммунистического движения и вплоть до 1938 года, когда дезертировал из рядов компартии. По мнению мистера Чана, коммунисты начали систематически применять жесткие методы перевоспитания уже в конце двадцатых годов. Коммунистические лидеры, командовавшие немногочисленными и относительно разрозненными военными соединениями, стали уделять больше внимания проблеме вербовки на свою сторону захваченных в плен солдат противника и отдельных групп населения. Их задача осложнялась «разношерстностью» потенциальных рекрутов: крестьяне, бандиты-курильщики опиума, ропщущие новобранцы националистических армий, давние поборники Гоминьдана, пассивные наблюдатели и идеалистично настроенные интеллектуалы. Сначала китайцы исповедовали интернациональные коммунистические принципы «агитации и пропаганды», о которых узнали от Советов. Но уже очень скоро они начали их модифицировать и разрабатывать свою собственную программу с учетом специфики обстановки в Китае. (394)

С необразованными крестьянами коммунисты общались на самом простом, разговорном уровне. С простыми солдатами противника поначалу они обращались на удивление «снисходительно», затем побуждали их выплеснуть все накопившиеся обиды на таких власть предержащих прошлой эпохи как землевладельцы и чиновники («излить горечь»); после этого им помогали осознать, что источником всех страданий были социальные пороки гоминьдановского режима («выкопать горькие корни»). По окончании такой «обработки» солдатам предлагали остаться с коммунистами — влиться в «самое сердце движения» в борьбе против Чан Кайши и создании нового Китая. В качестве варианта пленным предоставлялась возможность вернуться в родную деревню и всячески демонстрировать свое расположение к делу коммунизма. Как и в последующих программах, участники быстро сами становились активными «исправителями»: пленных солдат, рекрутированных в армию из числа крестьян, у которых прослеживались признаки «прогрессивности», подстрекали вращаться в кругу новоприбывших из их же социального класса и помогать им в «изливании горечи» и «выкапывании корней», рассказывая о своем счастливом опыте перевоспитания.

К пленным офицерам коммунисты применяли более утонченные и индивидуализированные подходы. Поместив офицера отдельно от его людей, они отправляли к нему самого красноречивого и умеющего убеждать человека, который долго и подробно обсуждал с пленным его отношение к гражданской войне в Китае. Жесткие процедуры применяли только к самым упорным в своем неповиновении офицерам, и тех, кого уличали в ответственности за смерть большого числа коммунистов, казнили; но нужно сказать, что прежде, чем применять край-

ние меры, коммунисты прилагали все возможные усилия для того, чтобы «обратить» офицера в свою веру.

Чан подчеркивал, что в работе и с офицерами, и с простыми солдатами, коммунисты постоянно помнили о том, какое огромное значение и убедительную силу имеет личных пример их собственной приверженности, дисциплины и нравственного поведения. После первых более или менее удачных экспериментов на военной стезе, коммунисты в течение двадцати лет методом проб и ошибок совершенствовали свою программу, наращивая ее эффективность. В тридцатых годах объектом пробной программы «исправления» стали японские военнопленные, а позже — американцы, взятые в плен во время войны в Корее. И все же основным центром сосредоточения усилий в период затянувшейся гражданской войны в Китае стали сельские жители, так что к моменту переворота коммунисты уже хорошо представляли себе, как им быстро и эффективно применить свои наработки к целым армиям заключенных.

Программа «исправления мышления», предназначенная специально для интеллектуалов, в отличие от процедур, адресованных военнопленным, разрабатывалась в коммунистических группах, действовавших в удаленных пограничных районах на протяжении всего периода Яньаня (1935-45). (*СНОСКА* В 1935-1945 годах в Яньане находился Центральный Комитет Коммунистической Партии Китая. — прим. перев. *КОНЕЦ СНОСКИ*) Для того, чтобы включить в свои ряды интеллектуалов, сочувствовавших коммунистическому движению, но еще пока неопытных (по крайней мере, в революционном деле), и которые пробрались в эти районы, был организован целый ряд центров подготовки. Те из них, что были расположены в провинции Яньань на северо-западе Китая — Антияпонский университет, Академия Северного Шеньси и Институт Маркса-Ленина (позднее переименованный в Академию Лу Синя) — положили начало программам «исправления мышления» для интеллектуалов, которые мы с вами уже исследовали.

Здесь, как и везде, коммунисты приступили к претворению в жизнь модели, заимствованной ими у русских коммунистов: учреждения в Яньане были созданы по образу и подобию Университета Сунь Ятсена в Москве, первого центра подготовки для китайских интеллектуалов, влившихся в коммунистическое движение. Впоследствии эта модель была взята за основу их собственного революционного стиля. Китайские коммунисты делали все по-своему, вряд ли придерживаясь строгой научной «методологии». Мистер Чан считал, что важным фактором интроспективного *hsüeh hsi*, или группового процесса обучения, была изолированность большинства этих учреждений, а также нехватка квалифицированных учителей и учебников, так что ответы на многие изучаемые вопросы поступали от самих участников. Этот комментарий, хотя и не претендующий на статус исчерпывающего объяснения, все же проясняет, какое огромное значение имели внешние условия, в которых идеологи китайского коммунистического революционного движения осуществляли синтез китайского и русского коммунистических лейтмотивов. Китайские импровизации «на коммунистическую тему» не всегда встречали поддержку со стороны русских советников: Чан отмечал, что в ряде случаев китайских коммунистических лидеров осуждали за «излишнюю подверженность принципам конфуцианской этики». Однако, судя по всему, именно такая расстановка нравственных и психологических акцентов была для них совершенно естественной; по словам Чана, они были «неплохими психиатрами». И хотя националисты предприняли аналогичную попытку «исправить» коммунистов и сторонников коммунизма, организовав для этого специальные «лагеря раскаяния», их методы были (если верить свидетельствам Чана и многих других наблюдателей) значительно более грубыми, и гораздо менее эффективными.

Вероятно, ключевым этапом становления коммунистической программы «исправления мышления» интеллектуалов стала программа *Чень Фень* (в дословном переводе, исрпвление стиля работы или «духа»), проводившаяся в рядах коммунистической партии, преимущественно в Яньане с 1942 по 1944 год. (К тому времени пути мистера Чана и коммунистов уже разошлись; здесь я опираюсь на информацию, опубликованную в прессе и на впечатления наших участников.). Во время этой кампании активно применялись основные техники «исправления мышления», а среди участников распространялись «*Документы по исправлению*»,

которые я цитировал в настоящей работе.

В период проведения кампании *Чень Фень* партия столкнулась с проблемой угрозы ортодоксальности в рядах «разношерстных» рекрутов, и особенно среди интеллектуалов. Кроме того, она оказалась перед необходимостью «китаизировать» марксистское учение, идеология которого прежде была для китайцев совершенно чуждой, а для этого нужно было крепить боевой дух в партийных рядах[9]. Наиважнейшим обстоятельством оказывается то, что китайские коммунисты решали данные проблемы посредством личного покаяния и в процессе перевоспитания, а эти интроспективные методы использовались для того, чтобы создавать в каждом члене партии желательную смесь ленинизма и китайскости, наравне с ощущением личностного возрождения. Это движение породило собственную идеологию китайских коммунистов (преимущественно, в форме «идей Мао Цзэдуна»). Значение данной идеологии состоит отнюдь не в какой-то там блестящей оригинальности, сколько в организационной и психологической продуктивности и в обновленном чувстве групповой идентичности, формированию которой способствовали и проведенная кампания, и взятая за ее основу идеология. После кампании Чень Фень жребий был брошен, и всего лишь через год «документы этого движения стали партийной догмой, а процесс «исправления» стал постоянным организационным механизмом»[10]. Даже такой краткий экскурс в историю «исправления мышления» служит подтверждением уже высказанного мною предположения — «исправители» совершенствовали свои психологические навыки, объединяя элементы своего культурного наследия и свои революционные потребности с принципами теории и практики русского коммунизма.

Кроме того, немаловажную роль в эволюции методов «исправления» сыграл еще один чрезвычайно значимый фактор китайского наследия: психологические навыки, центрированные на межличностных взаимодействиях (human-centered). Ни одна другая цивилизация не уделяла столь пристального внимания регулированию взаимоотношений между людьми. Один американский антрополог заявлял, что «китайская культура возвела межличностные отношения в ранг изящного и величественного искусства»[11]. Дело отнюдь не в том, что среди китайцев не попадаются бестолковые или неотзывчивые; просто в китайской культуре на протяжении многих веков культивировалась своего рода психологическая специализация мышления. Китайская семья с ее сложными, запутанными интригами представляла собой превосходную почву для психологической подготовки: чтобы «соответствовать», китайцы с детства вынуждены были научиться чутко отслеживать эмоциональные состояния и ожидания окружающих их людей. А впоследствии привычку ориентироваться на другого человека с внутрисемейных отношений они переносили на все остальные аспекты жизни в Китае: выполняя должностные обязанности или преследуя личные цели, китайцы неизменно уделяли огромное внимание тому, как их действия отражаются на окружающих людях — а грань между влиянием и манипуляцией очень тонка. Все эти навыки личностно-центрированного взаимодействия в представителях китайского народа кропотливо пестовались на протяжении многих столетий и культивировались в ущерб техническим достижениям (даже боги играют в психологические игры)[12]. В этом смысле «исправление мышления» является современным тоталитарным проявлением национального духа.

Но атмосфера, в которой эти навыки личностно-центрированного взаимодействия применяются для осуществления «исправления мышления», определенно, чужда традиционному стилю китайской культуры. В прошлом особый акцент делался на гармонию — индивидуальную и социальную; идеалом служили молчаливая мудрость и безмятежное спокойствие. *Цзюнь-цзы,* высший иерарх в конфуцианстве, должен был оставаться погруженным в созерцание и сдержанным в своих действиях: «учитель был спокойным, но исполненным чувства собственного достоинства; величественным, но жестким; вежливым, но естественным»[13]. Прежде всего, он должен был держать под контролем свои эмоции: «если человек не может совладать с обуревающими его страстями, он будет совершать неверные поступки»[14]. Для уединенного даосского мудреца самообладание имело такое же большое значение: «Пока я привержен покою, люди сами будут находить правильный путь»[15]. Такой культурный акцент

на умеренность, уравновешенность и гармонию — который мы могли бы назвать *культом ограничения (сдержанности)* — обеспечивает определенную степень сохранности собственного Я.

У «исправление мышления» иной этос, в нем царит *культ энтузиазма* (*энтузиазма* в религиозном значении восторженного и чрезвычайного эмоционального переживания)[16], который требует от его участников абсолютного подчинения чужой воле. Это верно, что «исправление мышления» подразумевает косвенное обещание возврата к сдержанности и обретение успокоенного совершенства когда-нибудь в мистическом коммунистическом будущем, так же как Конфуций утверждал, что эти идеалы существовали в не менее мистическом прошлом или в «золотом веке», — но поддерживать единожды навязанные энтузиазм и ограничения не всегда так просто.

Судя по всему, дух энтузиазма внедрился в Китай извне, он прилетел на идеологических крыльях западного национализма, интернационального коммунизма и иудео-христианских догм, предписывавших человеку время от времени демонстрировать исступленное раскаяние и наигранное сожаление. Однако, отпрыски семей интеллектуалов и представители сословия образованных людей доказали, что вполне способны пускаться в разнузданные действа — в сущности, в этом они превзошли своих соратников из западных стран коммунистического лагеря, в которых традиция неумеренных эмоциональных проявлений развита значительно больше. Очевидно, каждая культура и каждый человек, принадлежащий к этой культуре, потенциально способен проявлять либо энтузиазм, либо самообладание, в зависимости от индивидуального и коллективного исторического опыта. Те культуры, в которых издавна поддерживалась сдержанность (в данном случае мы проводим аналогию с отдельной личностью), чаще всего переживают взрывной эмоциональный прорыв, как только ограничение ослабевает; и только что обретенный энтузиазм становится способом разбить в прах то, что сохранилось от прежнего паттерна.

Помимо того, что «исправление мышления» потребовало применения психологических навыков как заложенных в традиционном китайском характере, так и сформированных в рамках западного коммунизма, оно еще и высветила инквизиторские тенденции, характерные для обоих этих миров. В каждом из этих величайших культурных течений оно заимствовала все самое одностороннее, ограниченное, малокультурное. Инквизиторский догматизм, ловкое манипулирование с использованием навыков личностно-центрированного взаимодействия и исступленный энтузиазм соединились в нем, чтобы обеспечить достижение чудовищного результата. В итоге, сравнительно сдержанные коммунисты из России и западноевропейских стран с осторожностью наблюдали за китайским тоталитаризмом (и сталинизмом); а такие деятели как епископ Баркер (сам в чем-то энтузиаст) завидовали энергичности и психологической продуманности многоуважаемого противника. Вырвавшийся из традиционного культа сдержанности, хотя и сохранивший прежнюю склонность к реорганизации человеческих эмоций, Китай создал культ энтузиазма с такими пропорциями, что эта взрывчатая смесь должна была поразить даже самого истово верующего христианина или мечтателя-коммуниста.

Глава 21.Культурные перспективы: влияние

Как большинство китайских интеллектуалов отреагировали на культ энтузиазма? Действительно ли «исправление мышления» достигло успеха в случае с ними? К каким ближайшим и долговременным последствиям привело «исправление»? Для ответа на эти вопросы требовалась дополнительная последующая оценка продолжающейся программы «исправления мышления».

К проведению такой оценки нужно было подходить очень осторожно, поскольку большинство китайских интеллектуалов пребывали на территории Китая и оставались для меня абсолютно недосягаемы. Однако, на мой взгляд, я располагаю доказательствами, которые достаточны для того, чтобы сделать несколько обобщающих выводов. Эти доказательства почерпнуты из результатов моего первоначального исследования, публикаций в китайской коммуни-

стической прессе за следующие несколько лет, и из данных, полученных во время моего контрольного визита в Гонконг летом 1958 года.

Большинство моих китайских испытуемых принимали участие в первой общенациональной волне «исправления мышления», которая охватила период с 1948 по 1952 год. Это было время, когда революционные университеты развернули максимальную активность (впоследствии большинство из них были переоборудованы в более традиционные центры марксистско-ленинистской подготовки), годы радикальных реформ в обычных университетах, и первых помпезных кампаний — программы «Подавления контрреволюционеров», программы *hsüeh hsi*, движений «Против Трех» и «Против Пяти», идеологической борьбы «тружеников культуры» (всех, кто имел отношение к искусству), начало которой положило выход на экраны картины «Жизнь Ву Сюня» (*СНОСКА* «Ву Сюнь (Wu Hsun) (1838-96), родившийся в Таньги (Tangyi), провинция Шаньдунь, был первоначально бродягой. Использовав лозунг «обучение, основанное на благотворительности», он начал с мошеннического вытягивания денег у людей, покупал землю, давал деньги в долг и в конечном счете стал крупным землевладельцем и ростовщиком. Он объединился с деспотическими землевладельцами, чтобы основать несколько так называемых «бесплатных школ», в которых он фанатично распространял феодальную культуру и готовил лакеев для эксплуататорского класса, завоевав таким образом похвалу от реакционных правителей последующих режимов» (примечание к статье Мао Цзэдуна об этом фильме, приведенное в его собрании сочинений — http://www.marx2mao.org/Mao/LWH51.html). Если перевести этот маоистский новояз, речь, видимо, идет о каком-то китайском просветителе. Кампания была направлена против «идеологически неверного» изображения этой личности в упомянутом фильме. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), самой кампании по «исправлению мышления». Рассказывая об этих кампаниях, мои испытуемые наравне с собственными реакциями непременно описывали реакции других людей. Кроме того, я обязательно просил каждого из них оценить, какие последствия возымело «исправление мышления» на его непосредственное окружение.

Оценки, которые я получал, во многом перекликались между собой, а также подтверждались свидетельствами других китайцев и граждан Запада, находившихся в то же время в Китае. Они подтолкнули меня к выводу о том, что «исправление мышления», по крайней мере, на ранних его этапах, среди китайцев прошла гораздо более успешно, чем среди граждан западных стран — главным образом, из-за огромной притягательности национализма, подкрепления «исправления мышления» китайской коммунистической средой, ощущения принадлежности к группе внутри своего собственного общества, а также в результате влияния многочисленных исторических и культурных факторов, о которых уже шла речь выше. Однако, в соответствии с особенностями реагирования на «исправление мышления», можно разделить китайских интеллектуалов на три группы, приблизительно аналогичные (хотя ни в коем случае не точно такие же) тем, которые я описал на опыте представителей западного мира.

Пылкие новообращенные китайцы испытывали глубокие религиозные переживания. Они воспринимали «исправление мышления» как замечательное облагораживающее мероприятие, и переживали возрождение вместе со всем обществом. Как правило, пылкий новообращенный был молод — либо подросток, либо в возрасте от 17 до 20 с небольшим лет. Хотя даже после своего «исправления мышления» он мог не до конца избавиться от терзавших его сомнений, все-таки процесс перемены взглядов был для него более фундаментальным, чем для видимого новообращенного с Запада. (В конце концов, это был *его* мир, и в нем его будущее казалось ничем не ограниченным.) Никто из моих испытуемых не подходил для включения в эту категорию; но в наибольшей степени ее критериям соответствуют первые реакции Джорджа Чена. Вероятно, самым подходящим примером пылких новообращенных китайцев могут служить его одноклассники по средней школе и университетские однокурсники, о которых Джордж говорил, что они с головой погрузились в этот общий энтузиазм. Вполне возможно, что значительное число, или даже большинство китайцев, которым в то время было от пятнадцати до двадцати двух лет, попадали в категорию пылких новообра-

щенных. Частота переходов на сторону коммунистов снижалась прямо пропорционально возрасту, и большинство моих информаторов выражали мнение, что важным рубежом был тридцатилетний возраст. В старшей возрастной группе усердные новообращенные китайцы встречались достаточно редко, а среди китайских интеллектуалов в целом они, по-видимому, составляли явное меньшинство.

На другом полюсе находились *сопротивляющиеся,* те, кто задыхался под прессингом программы «исправления», и считал ее пагубной, насильственной процедурой. Так, некоторые мои испытуемые (например, мистер Ху и Грейс Ву), до начала своего «исправления» значительно больше симпатизировали коммунистам, чем после него. Но те сопротивляющиеся, которые остались в Китае, по крайней мере, на первых этапах, не могли позволить выдавать себя. Открыто демонстрировать сопротивление имели возможность лишь те немногие, кто бежал. А реакции уехавших из Китая навели меня на мысль о том, что программа была проведена настолько мощно, что даже сопротивляющиеся усомнились в правильности своей позиции и ощутили вину за то, что они выступают против большинства — вероятно, даже еще большую вину, чем та, что терзала явно сопротивляющихся из западных стран. Вполне вероятно, что в категорию сопротивляющихся чаще попадали интеллектуалы старшего возраста, особенно те, которые еще до начала кампании испытали влияние Запада. Но, судя по всему, среди китайских интеллектуалов сопротивляющиеся тоже составляли меньшинство.

Подавляющее большинство типичных реакций находились где-то между этими двумя полюсами, в связи с чем большинство китайских интеллектуалов можно было назвать *приспособленцами*. Приспособленец отчасти, но не всецело, поддавался воздействию «исправления»; по существу же он решал задачу, как справиться со стрессовыми переживаниями и найти место в новом обществе. В отношении «исправления мышления» приспособленец мог испытывать сложные чувства; оно могло казаться ему мучительной, вероятно, даже насильственной процедурой, но вместе с тем вероятно полезной — вроде лекарства, которое может принести пользу, тогда как его вкус оставляет желать много лучшего. Несмотря на то, что идеологическое содержание «исправления» не могло оставить приспособленца равнодушным, чаще всего (как это было с Робертом Чао) оно затрагивало его гораздо меньше, чем сопротивляющегося или новообращенного. Разумеется, и тот, и другой, тоже, так или иначе, приспосабливались к меняющимся условиям жизни. Приспособленец испытывал свою долю дезориентации и кризиса идентичности, но не в такой чрезмерной степени, как явно дезориентированные граждане Запада, поскольку его не принуждали (за исключением редких случаев) внезапно менять один мир на другой. Часто приспособленец пытался рассеять свои сомнения, действуя как фанатичный новообращенный, и, поступая таким образом, мог становиться похожим на явного новообращенного представителя Запада в период непосредственно после его «исправления мышления». В историческом смысле, приспособленец действовал в соответствии с прочно укоренившейся моделью поведения китайских интеллектуалов, которая предписывала относиться к смене династий как к чему-то само собой разумеющемуся и отдавать свои таланты в распоряжение новому правителю. Традиционно следовало придерживаться точки зрения, согласно которой в любом правлении было и хорошее, и плохое, причем хорошего было слишком мало, чтобы пробуждать безграничный восторг, но и плохого тоже не настолько много, чтобы побудить встать в безоговорочную оппозицию.

Кроме выделения этих трех категорий реагирования, я пришел к мнению, что первая волна «исправления мышления» исполнила всеохватывающую функция установления стандартов эмоциональной и интеллектуальной жизни при коммунистах. На этом этапе Путь не только был указан, но и, в значительной степени, навязан изнутри[1]. Первоначальная восторженность по отношению к коммунистам и еще не полностью изжитая горечь, связанная с прежним режимом, сделали этот период эпохой величайших возможностей «исправления мышления» — возможностей, подкрепляемых патриотическими чувствами, проснувшимися в связи с войной в Корее, и особыми призывами («Противостоять Америке, помогать Корее», «Все на военную службу» и даже увлечение гигиеной), которые ее сопровождали. Но мы не можем судить о том, какое влияние возымела эта начальная фаза «исправления мышления», не прини-

мая во внимание последовавшие за этим события.

Спустя два года относительного идеологического затишья китайские интеллектуалы оказались втянуты во вторую большую волну кампаний по «исправлению мышления». В 1954 и 1955 годах организованное эмоциональное неистовство возобновилось вновь — сначала поводом были избраны «отравы» замедленного действия, связанные с либерализмом Ху Шина; затем — необходимость «правильного» критического подхода к роману «*Сон в красном тереме*»; а потом — «преступные действия» независимо мыслящего писателя Ху Феня, приверженца левых взглядов и бывшего ученика Лу Синя. Всякая из этих кампаний сопровождалась новыми эпизодами демонстративного раскаяния, и каждая следующая превосходила предыдущую по количеству усилий, затрачиваемых на «исправление мышления». По интенсивности оскорбительных действий и их размаху вторая волна «исправления мышления» даже превзошла первую.

Однако, когда неистовство этого искусственно спровоцированного восторга немного улеглось, партийные лидеры дали понять, что предстоит сделать еще очень многое, и в конце 1955 и начале 1956 года провели целый ряд конференций по «проблеме интеллектуалов». На одном из них Чжоу Эньлай выразил убеждение, что в последнее время наметился значительный прогресс, и привел данные исследований: «Согласно статистическим данным, полученным от 141 преподавателя из четырех высших учебных заведений Пекина, Тяньцзина и Циндао, за последние шесть лет уровень прогрессивных элементов вырос с 18 до 41%, тогда как показатель отстающих элементов снизился с 28 до 15%»[2]. Он подытожил статистические данные следующим образом: 40% составляли «прогрессивные элементы», активно поддерживавшие новые режим; 40% составляли «центристские элементы», которые поддерживали режим, но были «недостаточно прогрессивными»; немногим больше 10% попадали в категорию «отстающих элементов», которые страдали «дефицитом политической сознательности или были идеологически против социализма»; и лишь «несколько процентов» — предположительно, все остальные, — относились к числу «контрреволюционеров и других тлетворных элементов». Разумеется, Чжоу пришел к выводу, что интеллектуалам необходима «длительное идеологическое исправление», но он высказался об этом в примирительном тоне, и выдвинул ряд предложений (которые вскоре были претворены в реальность) по усовершенствованию общих условий труда и жизни в таких аспектах как жилье, зарплата, оборудование и доступность необходимых справочных материалов. Он выдвинул предложение, чтобы пять шестых рабочего времени интеллектуалов, иными словами, сорок часов в неделю, они занимались своими непосредственными профессиональными обязанностями. Оставшееся время, по задумке партийного лидера, они должны были уделять «политическому просвещению, посещению собраний и участию в общественной деятельности». Такой мягкий подход резко контрастировал с карательными эксцессами в ходе недавно проведенной кампании против Ху Феня, и символизировал начало третьего и, возможно, наиболее примечательного этапа «исправления мышления» — периода ««Ста Цветов».

Тот факт, что коммунисты должны были принять в качестве лозунга фразу «Пусть цветут сто цветов, пусть соперничают сто школ мышления» (классическая аллюзия к ста школам философии, которые процветали в эпоху династии Чжоу, пока конфуцианство не стало официальной идеологией), выглядел весьма ироничным, но не менее ироничным, чем последовавшие за этим события. Говорят, что Мао Цзэдун впервые произнес эту фразу в неопубликованном обращении к съезду компартии в мае 1956 года; а несколько недель спустя ее публично огласил директор отдела пропаганды ЦК КПК. «Исправление мышления» должно было быть продолжено, но в виде «исправления» нового рода — речь шла о «свободе независимо мыслить, свободе спорить, свободе действовать творчески, свободе критиковать, свободе высказывать свою точку зрения»[3].

Интеллектуалы медлили с ответом на этот призыв до тех пор, пока почти год спустя сам Мао не огласил его повторно в своей широко растиражированной речи «О правильном разрешении противоречий между людьми», а потом через несколько недель еще в одном своем выступлении. Данный лозунг получил формальный статус в национальной кампании по «Ис-

правлению членов партии», и на глазах зрителей развернулся странный спектакль, в котором привычные организационные атрибуты — передовицы в газетах, радиопередачи и сообщения, передаваемые через громкоговорители и слова докладов — были направлены на то, чтобы обрушить на головы членов коммунистической партии шквал критики (конструктивной, разумеется). За этой кампанией, очевидно, стояла идея попытаться ввести политику либерализации, дать контролируемую возможность беспартийным интеллектуалам высказать свои обиды и, тем самым, улучшить отношения сотрудничества с Партией. Превращая предложение в приказ, партийные лидеры, возможно, пошли на поводу у волнений, которые, по их ощущениям, испытывали интеллектуалы в связи с событиями в коммунистическом мире (восстание в Венгрии и публикация обличительной речи Хрущева против Сталина) и экономическими проблемами в Китае.

В любом случае, эта кампания обязательно должна была стать дружественной версией «исправления мышления». Каждый должен был свободно высказываться и обнародовать «противоречия» между вождями и ведомыми. Кампания не предусматривала проведение массовых собраний или «столкновений», только обсуждение в небольших группах и «товарищеские разговоры по душам». Согласно принятой директиве кампания должна была разворачиваться «мягко как бриз или легкий дождь».

Но когда интеллектуалы, наконец, начали высказываться, «легкий дождь» быстро превратился в настоящий ураган. Не ограничиваясь вежливыми замечаниями, они едко критиковали все аспекты коммунистического господства, включая непогрешимость партии, доброжелательность пекинского режима и честность самого Мао Цзэдуна. Одна из групп интеллектуалов (иногда высказывавшаяся в духе югославского коммуниста, Милована Джиласа (*СНОСКА* Кстати, как выяснилось в последствии, замешанного в чудовищных репрессиях против своих соотечественников, но на тот момент прославившегося на весь мир оппозицией против Иосифа Броз Тито. — прим. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*) избрала в качестве объекта для критики такие явления как злоупотребление властью и привилегиями со стороны членов партии. Так, один редактор газеты заявил, что компартия действует своевольно («Я считаю, что партия, руководящая нацией, и партия, владеющая нацией, — не одно и тоже»), другие критики уподобляли коммунистическое руководство традиционному деспотизму («Местные императоры», «Партийная династия», «империя Партии») и призывали высокопоставленных чиновников-коммунистов «сойти со своих носилок»; третьи осуждали тенденцию отдавать членам партии преимущество в таких вопросах как продвижение по службе, субсидии на жилье, медицинское обслуживание, распределение детей по школам и возможность путешествовать за рубеж.

Многие интеллектуалы отмечали, что восторг, который они поначалу испытывали по отношению к коммунистам, со временем сменился разочарованием. Некий преподаватель естественных наук предупреждал власти о том, что дела обстоят настолько плохо, что если они не искоренят в своих рядах «высокомерие и заносчивость», «народ свергнет режим, убьет коммунистов и уничтожит вас».

Один профессор университета, сделав ясно выраженное заявление об ограничениях марксизма-ленинизма («ни одна доктрина не может заключать в себе всю правду»), имел дерзость предположить, что можно обойтись и без его идеологических направляющих принципов. Другие ратовали за формирование подлинно оппозиционных партий, свободные выборы и другие элементы парламентской демократии. Отмечалось отсутствие гражданских прав и законных гарантий, а конституция, предложенная коммунистическим режимом, была названа «макулатурой, в которую партия даже не заглядывала». Критики осуждали практикуемую коммунистами подтасовку информации; а один журналист распекал газеты за то, что те «играют роль доски объявлений, граммофона и пиратского издания книги»; другой возражал против практики перепечатывания передовых статей из «*Женминь Жибао*» — рупора пекинского режима — в газетах по всей стране, отмечая, что «американские газеты не перепечатывают передовицы из “*New York Times*».

И что, вероятно, важнее всего, многие из этих критиков выступали против самого «ис-

правления мышления». Профессор Пекинского университета высказался без обиняков: «Термин *«исправление мышления»* я нахожу отталкивающим… Я не понимаю, что не так с моим мышлением… Не бывает стилей мышления, содержащих исключительно сливки или отбросы». Многие осуждали перегибы, допущенные при проведении общенациональных кампаний («Люди, которые участвовали в этих движениях, будут помнить только невыразимый ужас и ощущать мороз по коже») и требовали, чтобы партийные лидеры признали свои ошибки и то, что они подвергали унижениям, сажали в тюрьмы и даже обрекали на гибель огромное множество ни в чем не повинных людей. Один высокопоставленный правительственный чиновник назвал регулярные программы перевоспитания «отвратительными» и высказал мнение, что, вместо того, чтобы завоевывать лояльность, они только озлобляли интеллектуалов. Другие полагали, что подобные программы были по сути своей «одной сплошной ошибкой» и «насквозь прогнившими». Употребляя такие термины как «нападки на личность» и «безрассудство», они заявляли, что из-за «исправления мышления» «ни один человек не может чувствовать себя в безопасности».

Некоторые из наиболее острых критических выпадов можно было услышать от самих членов партии. Один из них уподобил взаимоотношения между вождями и ведомыми (подразумевая, что интеллектуалы относятся ко второй категории) с отношениями между госпожой и рабыней:

(*Цитата*)

Рабыня — это приданое или дополнение своей госпожи. Она должна завоевать ее благоволение и избегнуть ненависти. Духовный мир рабыни состоит только из подчинения и славословия. Она считает за честь проглотить плевок своей госпожи. Такова истинная философия рабыни.

(*Конец цитаты*)

Другой коммунист, осуждая ортодоксальность правящей партии, отстаивал «мятежность собственного характера» и цитировал высказывание Максима Горького: «Человек приходит в мир, чтобы восставать». А третий обращался к дилемме, стоящей перед каждым членом партии, когда его призывают к активному участию в кампании по исправлению (чистке) партийных рядов и, одновременно, требуют неукоснительного соблюдения партийной дисциплины: «Нам затыкают рты, и ждут, чтобы мы говорили».

Этому шквалу критики позволили продлиться около месяца, пока партийные лидеры, очевидно, пребывали в состоянии нерешительности и замешательства. Сами они воздерживались от участия в кампании, но, судя по всему, оказались абсолютно не готовы к тому, что вокруг нее разгорятся такие страсти. Поначалу партийные органы поощряли своих критиков за то, что те приняли участие в «процветании и борьбе» и «с таким воодушевлением подошли этому процессу». После этого они выразили обеспокоенность характером высказанной критики, но никаких политических мер не применяли.

И, наконец, через шесть недель после начала движения по «исправлению» самих коммунистов, были развернуты полномасштабные ответные действия. Передовая статья в пекинской газете «*Женминь Жибао*», соответственно озаглавленная «Ради чего все это?» послужила сигналом к сворачиванию потока критики. Самых непримиримых критиканов автор статьи называл «крайне правыми элементами» и обвинял (кстати, очень точно) в том, что они «бросают вызов политическому лидерству коммунистической партии… и даже открыто разжигают шумиху вокруг ‘ухода компартии с политической арены’… под прикрытием лозунга ‘помочь коммунистической партии скорректировать стиль своей работы’». В последующих передовицах (и, по-видимому, в инструкциях, спущенных из кабинетов высокопоставленных партийных чиновников) прозвучал приказ воспрепятствовать «неконструктивной критике» и «решительно разрабатывать методы конструктивного противодействия такой критике». Вскоре уже не члены партии, а сами критики (уже не просто «крайне правые», а «представители крайне правой буржуазии»), подверглись «исправительным» воздействиям. Затем эти крити-

ки стали объектами непримиримой «идеологической борьбы» в наиболее радикальных ее формах и самых жестоких нападок, как только лозунг «процветание и утверждение» внезапно положил начало новой «Кампании против правых». Многих из них обвинили в участии в подрывном «альянсе Чань-Ло» (Чань и Ло, являвшиеся ключевыми фигурами «демократических» партий, которые занимали достаточно высокие посты при нынешнем режиме, были в числе наиболее яростных критиков, и теперь их имена стали нарицательными и упоминались в качестве самых негативных примеров).

Особенно болезненно власти реагировали на критику в адрес «исправления мышления». Они опровергали ее, утверждая, что инцидент, получивший название «Сто цветов», не оставил никаких сомнений в том, что мероприятий по «исправлению мышления» необходимо было скорее больше, чем меньше, и обещали интеллектуалам, что в дальнейшем те будут проходить курсы переподготовки в рамках «исправления мышления» каждый год или даже каждые шесть месяцев. Вскоре результаты проведения первого такого курса переподготовки были налицо. В соответствии с ритуалом, каждый из бывших критиков по очереди отказывался от своих критических выпадов в адрес правящего режима; каждый осуждал пережитки буржуазного прошлого в самом себе, а многие подчеркивали, что попали под влияние пресловутого «альянса Чань-Ло». Множество коммунистов были исключены из партийных рядов (не за принадлежность к «крайне правой буржуазии», а за то, что якобы попали под ее влияние), критиков выдворяли из учреждений, арестовывали, появлялись сообщения о случаях самоубийств и даже о казнях. Политика мягкого и терпимого отношения к интеллектуалам внезапно сменилась жестоким презрением: интеллектуалов осмеивали, сравнивали с «массами», выставляя их в невыгодном свете (даже в отношении интеллектуальных способностей), говорили, что сначала следовало стать «красными», а затем «специалистами», а многих отправляли в сельские регионы, стремясь тем самым преподать им урок. Эксперимент с либерализацией можно было считать законченным, а на смену ему снова вернулся весь арсенал прежних методов «исправления мышления».

Одним из наиболее важных аспектов периода «Ста Цветов» были действия китайских студентов. В 1958 году я узнал об этом из первых рук от двух молодых людей, которые принимали участие в кампании за год до нашего разговора, когда обучались в Пекинском университете. Их рассказы о том, какие настроения царили среди студентов университета — той возрастной группы, которая оказалась самой податливой для «исправления мышления», — были чрезвычайно информативными.

Им обоим было чуть больше двадцати; в 1957 году Вань учился на первом курсе в университете Циньхуа, а Ли заканчивал обучение в Пекинском университете (Бейхань). Каждый из них прошел программу «исправления мышления» еще в средней школе; юношей объединяло чувство воодушевления, они целиком и полностью принимали точку зрения коммунистов, хотя Ли утверждал, что, будучи христианином, возможно, он испытывал чуть меньший энтузиазм, чем другие. Оба рассказывали о том, какое огромное влияние на китайских студентов произвели события в европейских коммунистических странах — обличительное выступление Хрущева с обвинениями против Сталина, революция в Венгрии и волнения в среде польской интеллигенции — несмотря на одностороннее и крайне тенденциозное освещение их в китайской коммунистической прессе. Поскольку, по словам Ли, многие питали поистине «религиозную» веру в непогрешимость коммунистов, разочарование, которое они испытали, напоминало чувства «человека, искренне верившего в Бога, который внезапно обнаруживает, что Бога нет». Ли сказал, что особое значение для них имела революция в Венгрии, и по его оценкам, лишь около трети студентов безоговорочно принимали официальную версию партии о том, что это было реакционное восстание, спровоцированное действиями американских империалистов. Известия о вторжении русских в Венгрию взволновало студентов, хотя, в конце концов, большинство из них объяснили его для себя как «необходимое ради сохранения социализма». Ли и сам разделял всеобщее беспокойство и испытывал потребность «обсудить эти чувства с другими».

Вань подчеркивал, какой колоссальный эффект возымели обличительные выступления

Хрущева против Сталина. Я спросил его, откуда он и другие студенты узнали об этом, так как китайский коммунистический режим, тесно идентифицировавшийся со Сталиным, утаил многие подробности произошедшего. На этот мой вопрос Ван дал неожиданный ответ: кто-то из них обнаружил в библиотеке экземпляр нью-йоркской газеты *«Daily Worker»* (*СНОСКА* *«Daily Worker»* — официальный печатный орган коммунистической партии США. — прим. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), в котором был опубликован текст речи Хрущева. Разумеется, *«Daily Worker»* была единственной американской газетой, которая могла попасть в руки китайских студентов. Информация передавалась «из уст в уста», а многие студенты сами отправлялись в библиотеку, чтобы своими глазами увидеть текст этой речи. Для них было потрясением узнать о том, что советская система оказалась «недемократичной», и что человек, олицетворявший для них идеал гуманного лидера, чьи работы были положены в основу изучаемых ими курсов, обрек на смерть так много ни в чем неповинных людей.

Впрочем, и Ли, и Вань подчеркивали, что почти 90% студентов были членами коммунистического союза молодежи, и что студенты, по-прежнему, идентифицировали себя с правящим режимом. Некоторые утешались мыслью о том, что китайский коммунизм куда совершеннее, чем коммунизм европейский. Несмотря на возникающее временами ощущение некоторой ограниченности личной свободы, как правило, они не чувствовали, что их личные свободы постоянно ущемляют, и чаще всего «были слишком заняты учебой, чтобы предаваться размышлениям об этом». Но Ли считал, что в 1957 году большинство студентов поддерживали идею о том, что Китай по примеру Польши должен предоставить своим гражданам большую свободу самовыражения, хотя лишь единицы говорили об этом открыто.

Во всяком случае, через несколько месяцев, буквально перед открытием шлюзов для эмоций в ходе кампании «Ста Цветов», Ли и Вань отчетливо ощущали широко распространенные «обеспокоенность» и «разочарованность». Студенты, как и их преподаватели, не торопились откликаться на призыв высказывать свое мнение. Но когда они все-таки решились на это, то стали непревзойденными по решительности своей критики, и с большей готовностью, чем представители других групп, претворяли свои мнения в действия. Как обычно, тон студенческому движению задавал Пекинский университет.

Студенты этого университета установили «Демократическую стену», гигантскую доску объявлений, предназначенную для выражения критики и протеста. Пространство вокруг самой доски объявлений предназначалось для той же самой цели, и, в угоду садоводческой метафоре, было названо «Садом демократии». Студенты, по одиночке или в группах, заготавливали едкие комментарии, сочиняли сатирические стишки, комиксы и лозунги. И вскоре, как сообщила партийная пресса, «у стен, в общежитиях, в коридорах учебных заведений или на лужайках у озера разворачивались захватывающие дискуссии и споры». Спонтанно возникавшие споры «напоминали Гайд-парк», а «атмосфера свободных дискуссий поглотила весь университет». Студенты выносили на обсуждение те же самые претензии, что и другие критики. Но они также поднимали вопросы, которые имели специфически важное значение для них как для группы. Они жаловались, что партия установила деспотичный контроль над учебными программами и последующим распределением на работу; выступали с требованием предоставить учащимся возможность свободно высказывать свое мнение; они превозносили «отважные» действия своих товарищей-студентов из Венгрии и Польши. Одна из наиболее обсуждаемых тем, регулярно поднимавшаяся как на доске объявлений, так и во время дискуссий, звучала примерно так: «Мы должны выяснить, что же такое свобода и демократия».

Как-то раз партийные чиновники попытались ограничить активность студентов Пекинского университета и сказали им, что доски объявлений — «не лучшее средство» для проведения «очистительной» кампании. Но на Демократической стене немедленно появились листовки, осуждающие подобное отношение, а вскоре после этого высокопоставленный партийный деятель извинился перед студентами за ошибочные воззрения своих подчиненных. И по мнению Ли, многие члены партии и лидеры комсомола из числа студентов стояли в авангарде движения протеста.

Очень скоро Демократические Стены появились в университетах по всему Китаю (оригинал распространялся через печать и в письмах, которыми обменивались студенты). Ван рассказывал мне, что обличительная речь Хрущева, в которой тот выступил с обвинениями против Сталина, была вывешена на Демократической стене в Циньхуа. В некоторых других городах студенты действовали с еще большим пылом, устраивая беспорядки, избивая коммунистов и портя партийное имущество. В демонстрациях принимали участие, преимущественно, учащиеся средних школ. В Китае снова была развернута студенческая агитация, но на этот раз вместо того, чтобы «снимать с нее сливки», коммунисты сами превратились в ее объект.

Однако, сразу же после выхода в свет статьи «Ради чего все это?» членам партии и приверженцам коммунистического режима удалось установить полный контроль над ситуацией в университете. Студенты внезапно отказались от всех протестов и ополчились на «крайне правых» в своих собственных рядах. По словам Ли, студентов не удивило вмешательство властей, но возмутила их грубая «обработка» тех, кто ясно и громко высказался. Ли рассказывал, что голоса многих студентов, которые прежде выступали с чрезвычайно острой критикой, теперь звучали громче всех в хоре обличителей правых, и сравнивал их действия с предательством Иисуса его же собственными учениками.

Правительство обеспечило впечатление, что контрнаступление инициировано из Пекинского университета. Реорганизованная ассоциация студентов Пекинского университета разослала открытое письмо студенческим лидерам всех остальных крупных университетов, где осуждала «действия правых» и выражала поддержку контрмерам, предпринимаемым властями. Демократическая стена «устояла»; но эссе, стихи и карикатуры, размещенные на ней, теперь высмеивали крайне правых, а ее новый лозунг — начертанный большими белыми буквами — гласил: «Любые слово или поступок, чуждые социализму, заведомо ошибочны».

По оценкам Ли, около трети студентов безоговорочно принимали вмешательства властей, считая это необходимым и оправданным; что же касается остальных, то диапазон их чувств был достаточно велик — одни ужасно возмущались, у других не было четкой позиции по этому поводу, третьи мягко выражали свое неудовольствие. Многие студенты, объясняя эти трудные проблемы самим себе и друг другу, обращались к традиционным китайским идеям о расцвете и упадке великих династий. В результате, они пришли к выводу о том, что, поскольку коммунизм занимает в Китае активную позицию только в течение последних двадцати пяти лет, то «еще не исчерпал свою историю», и поэтому они могут поддерживать его и впредь.

Ли рассказал мне, что принял решение уехать из Китая, так как боялся, что, если он когда-нибудь даст выход накопившемуся у него раздражению против правящего режима, это может повредить и ему, и другим. Вань привел аналогичные доводы; во время кампании «Ста Цветов» он сравнивал Сталина с Гитлером и высказывался против контроля партии над университетом, так что понимал всю ненадежность своего шаткого положения. Его беспокойство было вполне обоснованным: газета «*Женминь Жибао*» уже объявила, что выпускники Пекинского университета должны будут пройти процедуру особой «политической проверки», заключающейся в доскональном изучении их убеждений и поведения в период «борьбы против крайне правых». Результаты этой проверки должны были храниться у властей и определять назначения выпускников на те или иные должности: «Мы не допустим, чтобы человек с сомнительной политической репутацией выполнял обязанности, которые ему не следует выполнять». А во время последовавшей за этим волны «исправления мышления», многие студенты и недавние выпускники были направлены на работу в сельские регионы, других передали под особый надзор, а некоторых отправили в тюрьмы для прохождения принудительного «исправления трудом».

Я убежден, что эпизод с кампанией «Ста Цветов» имеет огромное значение для оценки эффективности программы «исправления мышления». События, имеющие столь насыщенную эмоциональную окраску, не позволяют делать сколь либо серьезные статистические выводы; и мы не можем вычислить, сколько процентов китайских интеллектуалов разделяли чувства тех, кто критиковал режим. Однако, неожиданная интенсивность обоих всплесков, направленного против режима и контратаки, объектом которой стали «крайние правые», вы-

светила как ограничения, так и достижения программы «исправления мышления».

Если в первую очередь рассмотреть ограничения, то события кампании «Ста Цветов» наглядно продемонстрировали: среда, до предела насыщенная «исправлением», потенциально чревата резкой инверсией (обратным движением) настроений, выплеском ожесточенных эмоций, направленных как на «исправление мышления», так на постоянно активизирующий эту программу режим. В основе такой инверсии лежит скрытое негодование, которое «исправление мышления» в той или иной степени вызывает практически у всех, кто попадает в его жернова. Источник этого негодования — отвращение к чрезмерному контролю над личностью, базально присущее человеку, феномен, который я называю враждебностью от удушения (hostility of suffocation) (мы поговорим о нем в Части IV). «Исправление мышления» непрестанно порождает подобную враждебность, сначала пробуждая ее у отдельных участников, а затем создавая в группе напряженность, которая накаляет ее до безумия. Иными словами, «исправление мышления» способно создавать благоприятные условия для эмоционального заражения — негодованием равно как и энтузиазмом. Эти эмоции тесно связаны между собой и легко сменяют друг друга. Индивидуальные чувства враждебности и негодования могут существовать в осознанном качестве или быть глубоко вытесненными, но, поощренные внешними обстоятельствами, они могут вырваться наружу неожиданно и непредсказуемо.

Одним из таких провоцирующих обстоятельств является ослабление средств контроля со стороны внешней среды. А это, в свою очередь, ведет к сбою психологических защитных механизмов индивидуума, в частности, вытеснения, которое обычно держит негодование под контролем. Таким образом, либерализация обстановки может спровоцировать быстрое нагнетание чувства раздражения, которое будет нарастать до тех пор, пока его не загонят обратно «в подполье» посредством восстановления подавляющей атмосферы. Это порождает еще более острую враждебность от удушения, а «исправление мышления» превращается в конвейер экстремизма.

Еще одно ограничение эффективности «исправления мышления» обусловлено его зависимостью от поддержания замкнутой системы коммуникаций, от ее закрытости от внешних идей. Если в систему проникнет информация извне, которая будет противоречить идеям, пропагандируемым идеологами «исправления мышления», эта информация может послужить стимулом для проявления негодования. Это было действительно так с новостями из Венгрии, России и Польши во время событий «Ста Цветов». Как показал опыт использования студентами нью-йоркской газеты «*Daily Worker*», расширение международных коммуникаций препятствует поддержанию жесткого средового контроля. (*СНОСКА* Средовый контроль (milieu control) — такой перевод выбран, чтобы подчеркнуть двойной смысл этого выражения: имеется в виду и контроль среды (управление средой) и контроль (управление) с помощью среды (контроль средой). Подробнее см. последние главы. — Прим. научн. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*) Кроме того, если поступившая извне информация содержит доказательства безжалостности коммунистической системы, к враждебности от удушения примешивается ощущение, что вас предали.

Чтобы освободиться от средового контроля, вовсе не обязательно заходить так издалека: опыт пребывания на территории коммунистического Китая, не связанный с непосредственным участием в процессе «исправления мышления», может выполнять ту же самую функцию. Так, активисты «исправления мышления» превозносили великолепие экономического планирования коммунистической партии, но китайские интеллектуалы, наравне со всеми остальными, страдали от дефицита. Идеологи «исправления мышления» наставляли население жить без излишеств, тогда как прямо на глазах у интеллектуалов из рядов членов партии выкристаллизовывался привилегированный класс. Разумеется, для участников программ «исправления мышления» информация такого рода была более доступна, чем новости из внешнего мира. Все это подтверждало тот факт, что «исправление мышления» невозможно осуществлять в вакууме; средовый контроль не бывает абсолютным. Односторонние взгляды на «исправление мышления» неизменно подвергаются угрозе со стороны внешнего мира,

мира, который никогда не будет жить согласно этим взглядам и никогда не перестанет их подрывать.

Опыт акции «Ста Цветов» тоже, по-видимому, свидетельствует о том, что процесс «исправления мышления» подчиняется закону снижения числа «обращений». Попытки снова и снова подвергать перевоспитанию одного и того же человека приводят скорее к нарастанию его враждебности от удушения, чем выводят из «заблуждения». Каждое театрализованное шоу с покаянием делает перспективы его «обращения в свою веру» все более призрачными. Подтверждением такого предположения стали обновленные официальные данные об идеологическом статусе интеллектуалов после событий «Ста Цветов». В 1958 году комментаторы причислили «лишь немногих» китайских интеллектуалов к категории «интеллектуалов рабочего класса» (меньше, чем в 1956 году, когда по оценкам Чжоу Эньлая их доля составила 40%), сочтя большинство из них «межеумочными» («middle-of-the-roaders») (больше, чем в 1956 году, когда, по мнению Чжоу, их доля также составила 40%). Хотя точность этих оценок оставляет желать много лучшего (возможно, они были несколько завышены, дабы побудить интеллектуалов к более решительным действиям), уже сам инцидент «Ста Цветов» говорит о том, что, скорее всего, они достаточно точно отражают наметившуюся тенденцию. Под «межеумочными» коммунисты, судя по всему, подразумевали не «представителей реакционной буржуазии» (с которыми, надо полагать, уже велась работа), а интеллектуалов, у которых из-за «передозировки» «исправлением мышления» возникло состояние эмоциональной пассивности и частичного ухода в себя. Тенденцию к пассивному бездействию можно наблюдать у тех китайских интеллектуалов (например, у Роберта Чао), которые непосредственно столкнулись с суровыми реалиями окружающего мира. Поначалу в ходе «исправления мышления» нередко удавалось искоренить такие модели реагирования и даже извлечь пользу из сопровождавших их эмоциональных конфликтов; но спустя некоторое время возникла опасность тем самым спровоцировать состояние внутренней пассивности и уход в себя даже у тех, кто с виду казался активным и увлеченным.

По-видимому, китайские коммунисты восприняли эту тенденцию к пассивности не как подтверждение избыточности «исправления», а в качестве свидетельства его недостаточности, поэтому вопрос о том, что с этим делать, для них не стоял — наращивать и множить. Мы можем только сделать вывод, что китайские лидеры не отличались такой логичностью и последовательностью в вопросах методологии «исправления мышления», которую приписывали им многие сторонние наблюдатели. На самом деле, в них самих проснулось иррациональное стремление к «исправлению», стремление, которое зачастую шло вразрез с их интересами. По моим оценкам, своей максимальной эффективности (после коммунистического переворота) «исправление мышления» достигло во время первой волны (приблизительно в 1951 или 1952 году), а после этого баланс между энтузиазмом и принуждением стало смещаться в сторону угасания первого и усиления второго. Это также и часть собственного «беличьего колеса» коммунистических лидеров, поскольку это означает, что они не могут ни достичь перфекционистских целей «исправления мышления», ни отказаться от попыток их все-таки достичь; а каждая предыдущая волна «исправления мышления» обусловливала еще большую необходимость следующей. «Ветераны» «исправления мышления» являются в этом смысле жертвами собственного культа энтузиазма.

Однако, все это — только одна сторона медали. Повторные волны «исправления мышления» убавляли непосредственность и стимулировали недовольство, но, тем не менее, они тоже способствовали достижению того, что, вероятно, было важнейшей целью «исправления мышления», — быстрому установлению в Китае коммунистической идеологической культуры — заданной системы чувств и верований, в сопоставлении с которой критически оценивалось все сущее. Изменение в процессе «исправления мышления» поставили партию в трудное положение во время волнений «Ста Цветов»; на помощь пришло сверхортодоксальное «исправление мышления». Хотя ответные действия не были ни столь же значимыми, ни настолько неожиданными, как предшествовавший им взрыв критики, почти немедленное отречение от своих идей всех, кто открыто высказывал свое мнение, вылилось в нечто вроде

глубоко впечатляющего спектакля и стало очень наглядным, убедительным подтверждением целительной силы «исправления мышления». Отказавшиеся от своих слов должны были быть весьма устрашенными, и их «моноспектакли», по всей вероятности, являлись чем-то большим, чем обычные ритуалы. Однако, не исключено, что они испытывали в некоторой степени искреннее раскаяние, поскольку в процессе реализации «исправления мышления» к ним применялись особые методы, предназначенные для возвращения отступников на истинный путь. Мобилизуя массовые эмоции, коммунисты убеждали их в том, что, высказывая критические замечания, отступники шли не в ногу с историей, а тем самым помогали врагам родины и препятствовали достижению благородной цели. «Исправление мышления» могло так убедить отступника в неискупимой вине, что, каким бы искренним ни был его первоначальный протест, он начинал сомневаться в самом себе настолько, что возвращался в ряды единомышленников — если не «истинноверующим» (true believer) (*СНОСКА* Истинноверующий (true believer) — термин, ставший названием знаменитой книги Эрика Хоффера начала 60-х годов прошлого века, посвященной психологии массовых движений. См.: Хоффер Э. Истинноверующий / Э. Хоффер. – Мн.: ЕГУ, 2001. *КОНЕЦ СНОСКИ*) (рус. изд. 496:) то, во всяком случае, униженным, запуганным, запутавшимся и беспомощным приверженцем. Остаточные признаки применения такой власти, позволяющей вернуть «в отчий дом блудного сына», мы наблюдали у многих наших испытуемых: чувство вины за совершенное предательство, помноженное на парализующий страх перед коммунистами (особенно у Ху и Джорджа Чена), которые давали о себе знать еще долго после того, как те вырвались из-под контроля коммунистов. Дело в том, что «исправление мышления» в Китае вышло на такой уровень психологического контроля над личностью, какого не удавалось достичь никому и никогда.

Сопутствующим фактором такого контроля является экстраординарная приспособленность «исправления мышления» к манипулированию людьми. Разумеется, нам не обязательно принимать на веру последовавшие затем заявления властей о непогрешимости компартии в отношении событий «Ста Цветов» — их намеки на то, что эта акция ознаменовала начало кампании, нацеленной на разоблачение «ядовитых сорняков» (такую точку зрения разделяли многие циничные наблюдатели). Факты свидетельствуют о том, что коммунисты были поражены ничуть не меньше, чем все остальные. Однако, в таком заявлении *ex post facto* тоже есть доля истины: в столь тоталитарной системе, как «исправление мышления», либерализация, в лучшем случае, служит инструментом, целесообразным приемом, а отнюдь не проявлением истинной убежденности. «Исправление мышления» искусно выстраивает последовательность удушение-либерализация-удушение, обеспечивая тем самым, чтобы коммунистические реалии и впредь находились в центре сцены, какой бы энтузиазм или негодование ни испытывали актеры.

Я отдаю себе отчет в том, что представленный мною обзор ограничений и достижений «исправления мышления» может показаться несколько противоречивым. Я поступил так намеренно, поскольку эти противоположные эффекты могут сосуществовать и благополучно сосуществуют, даже в одном и том же человеке. Достоверную картину, в полной мере отражающую влияние этой программы, можно составить только в том случае, если мы будем отчетливо представлять, каким образом в эмоциональной жизни (рус. изд. 496:) каждого китайского интеллектуала замысловато переплелись искренний энтузиазм, нейтральная уступчивость, пассивный уход в себя и враждебность от удушения — наравне с тенденцией мириться с отталкивающими аспектами происходящего как с необходимой составляющей более обширной программы или единственным способом добиваться своего.

Будет ли «исправление мышления» продолжаться бесконечно? Никто не знает наверняка. По мере того, как китайские коммунисты продвинутся дальше острой идеологической фазы революции, интенсивность «исправления мышления», возможно, будет уменьшаться. Такое развитие событий должно быть связано, наверное, с их отстаиваемой точкой зрения, что необходимость в «исправлении мышления» вытекает единственно из зараженности старым строем: если следовать этой логике, новым поколениям интеллектуалов, воспитанным при

коммунистическом режиме, нет необходимости проходить «исправление мышления». Однако, на деле все может оказаться отнюдь не так просто. Психологические методы принуждения, запустившие «исправление мышления», будут по-прежнему актуальны; и возможно, пока странный брак между коммунизмом и китайской культурой останется жизнеспособным (несмотря на первоначальное столкновение темпераментов, этот союз производит впечатление устойчивого), китайские интеллектуалы будут подвергаться той или иной разновидности периодического «корректирования». (рус. изд. 497:)

Часть четвертая. Тоталитаризм и его альтернативы

> (417:) Что касается меня, я терпеть не могу эти абсолютные системы, которые представляют все события истории зависимыми от глубоких первопричин, связанных цепью фатализма, и которые, на самом деле, исключают людей из истории человеческой расы. Они кажутся моему рассудку ограниченными за фасадом их претензией на широту и ложными за дымовой завесой математической точности.
>
> *Алексис де Токвилль*

> Если способность больше понимать (видеть) действительно приводит к большему развитию, если более глубокое видение — действительно более полное существование (бытие), то мы должны пристально рассмотреть человека, чтобы увеличить нашу способность жить.
>
> *Пьер Тейяр де Шарден* (419:) (рус. изд. 498:)

Глава 22. Идеологический тоталитаризм

«Исправление мышления» обладает собственной психологической инерцией, энергией самосохранения, не всегда связанной с интересами режиссеров данной программы. Когда мы задаемся вопросом об источниках этой инерции, мы наталкиваемся на сложный набор психологических характерных черт, которые можно сгруппировать под общим заголовком *«идеологический тоталитаризм»*. Под этим неуклюжим выражением я намерен подразумевать объединение склонной к крайностям идеологии со столь же нацеленными на крайности индивидуальными чертами характера — экстремистскую почву для соединения людей и идей.

Обсуждая тенденции к индивидуальному тоталитаризму у моих субъектов, я выяснил, что такие тенденции были вопросом степени и что определенный потенциал подобной формы бескомпромиссной эмоциональной ориентации существует в душе у каждого. Точно так же любая идеология — то есть любой набор несущих эмоциональную нагрузку взглядов на человека и на его отношения к естественному или сверхъестественному миру — может доводиться её сторонниками до других в тоталитарном режиссировании. Но это с наибольшей вероятностью происходит с теми идеологиями, которые наиболее широки по своему содержанию и особенно амбициозны — или склонны к мессианству — в своих притязаниях, неважно, религиозных ли, политических или научных. А там, где существует тоталитаризм, религия, политическое движение или даже научная организация становятся ничем иным, как исключительным (особым, эксклюзивным) культом.

Обсуждение того, что же является самым главным в среде «исправления мышления», может, таким образом, привести нас к более общему рассмотрению (420:) психологии человеческого фанатизма. Ибо, определяя на основе этого изучения «исправления мышления» черты, общие для всех проявлений идеологического тоталитаризма, я хочу предложить набор критериев, с помощью которых можно оценить любую среду, — базу для ответа на вновь и вновь

повторяющийся вопрос: «А может, это всего лишь «промывание мозгов?» (рус. изд. 499:)

Эти критерии состоят из восьми психологических характерных черт, которые являются доминирующими внутри социального поля среды «исправления мышления». Каждая из них обладает тоталитарным качеством; каждая зависит от в равной степени абсолютных философских предположений; и каждая мобилизует определенные индивидуальные эмоциональные тенденции, главным образом, поляризующего характера. Психологическая характерная черта, философское обоснование и поляризованные индивидуальные склонности являются взаимозависимыми; они скорее нуждаются друг в друге, чем непосредственно порождают друг друга. В сочетании они создают атмосферу, которая может временно пробуждать энергию или подбадривать, но которая в то же самое время создает самые серьезные угрозы для человека.

Средовый контроль

Наиболее важной особенностью среды «исправления мышления», психологическим течением, от которого зависит все остальное, является контроль человеческого общения. Через этот средовый контроль тоталитарное окружение стремится устанавливать господство не только над общением индивидуума с внешним миром (все, что он видит и слышит, читает и пишет, испытывает и выражает), но также и — проникая в его внутреннюю жизнь — над тем, о чем мы можем говорить, как о его общении с самим собой. Это создает атмосферу, тревожно напоминающую о книге Джорджа Оруэлла *«1984 год»*; но с одним важным различием. Оруэлл, как гражданин Запада, представлял себе средовый контроль, осуществляемый механическим устройством, двухсторонним «телевизионным экраном». Китайцы, хотя и используют любые механические средства, имеющиеся в их распоряжении, достигают контроля большей психологической глубины через человеческий регистрирующий и передающий аппарат. Вероятно, будет справедливо сказать, что китайский коммунистический тюремный и революционный университет порождает едва ли не наиболее основательно контролируемую групповую среду из всех когда-либо существовавших. Средовый контроль, осуществляемый над более широкой социальной средой коммунистического Китая, хотя и значительно менее интенсивный, является в своем роде непревзойденным по сочетанию охвата и глубины; это, фактически, одна из отличительных особенностей китайской коммунистической практики. (421:)

Такой средовый контроль никогда не достигает уровня абсолютного; и его собственный человеческий механизм может, — когда оказывается (рус. изд. 500:)в зоне влияния внешней информации, — оказаться зависимым от противоречащего «шума», что невозможно в отношении какого бы то ни было механического прибора. Для тоталитарных администраторов, однако, подобные явления — не более, чем свидетельства «неправильного» применения механизма. Ибо они рассматривают средовый контроль как справедливую и необходимую политику, которую не следует хранить в тайне: участники «исправления мышления» могут сомневаться в том, кто кому и что сказал, но всегда известен тот факт, что обширная информация о каждом передается властям. В центре этого самооправдания — их исходное предположение о собственном всеведении, их убежденность в том, что эта реальность является их исключительным владением. Испытав воздействие того, что они рассматривают в качестве окончательной истины, (и ощущая необходимость рассеять любые возможные собственные внутренние сомнения), они считают своим долгом создать среду, содержащую не более и не менее, как эту «истину». Чтобы быть инженерами человеческих душ, они должны сначала подвергнуть эти души полному наблюдательному контролю.

С тем, кто подвергается средовому контролю, психологически случается многое; самым главным является разрушение баланса между собственным «Я» и внешним миром. Подталкиваемый к слиянию внешней и внутренней сред, индивидуум сталкивается с основательной угрозой своей личной автономии. Он лишен сочетания внешней информации и внутренней реакции, которое необходимо каждому для проверки реальностей его среды и поддержания

некоторой степени индивидуальности, отделенной от этой среды. Вместо этого его призывают к абсолютной поляризации на реальное (доминирующая идеология) и нереальное (все остальное). В той степени, в какой он это делает, он подвергается *закупориванию*[i] *личности*[1] (personal closure), которое освобождает его от непрерывной борьбы человека с неуловимыми оттенками истины. Он может даже разделять ощущение всеведения вместе со своей средой и усваивать «взгляд глазами Бога»[2] на вселенную; но вместо этого ему, весьма вероятно, следовало бы чувствовать, что он оказался жертвой «взгляда глазами Бога» со стороны средовых контролеров. В этот момент он подвластен враждебности удушья, о котором мы уже говорили, — исполненному обиды осознанию того, что его стремлению к новой информации, независимому суждению и самовыражению чинят препятствия. Если его интеллект и восприимчивость влекут его к фактам вне закрытой идеологической системы, он может сопротивляться им как не совсем законным до тех пор, пока средовый контроль не окажется сниженным (422:) для него настолько, чтобы он мог пользоваться этими фактами наравне с другими. В любом случае ему основательно препятствуют в постоянных человеческих поисках того, что является истинным, хорошим и важным в мире вокруг и внутри него.

Мистическое манипулирование

Неизбежный следующий шаг после средового контроля — далеко заходящее личностное манипулирование. Это манипулирование принимает не стесняющийся в средствах характер и использует все возможные приемы и механизмы, находящиеся в распоряжении данной среды, независимо от того, насколько они причудливы или болезненны. Инициированное сверху, это манипулирование стремится провоцировать определенные паттерны поведения и эмоций таким образом, чтобы казалось, будто они спонтанно возникают изнутри самой среды. Этот элемент спланированной спонтанности, направляемой, по видимости, всезнающей группой, должен приобрести для манипулируемого почти мистическое качество.

Идеологические тоталитаристы придерживаются этого подхода вовсе не *исключительно* с целью поддержания ощущения власти над другими. Скорее их побуждает к этому особый вид мистики, которая не только оправдывает подобное манипулирование, но и делает его обязательным. В эту мистику включено ощущение «более высокой цели», «непосредственного восприятия некоего неизбежного закона социального развития» и себя как авангарда этого развития[3]. Становясь таким образом инструментами собственной мистики, они создают мистическую ауру вокруг манипулирующих институтов — Партии, Правительства; Организации. Они являются агентами, «избранными» (историей, Богом или какой-то другой сверхъестественной силой) выполнить «мистический императив»[4], следование которому должно вытеснить все соображения приличия или немедленного (непосредственного) человеческого благосостояния. Точно так же любая мысль или действие, которые подвергают сомнению более высокую цель, рассматриваются как стимулируемые низшей целью, отсталой, эгоистичной и мелкой перед лицом великой, наиважнейшей миссии. Этот же самый мистический императив порождает очевидные крайности идеализма и цинизма, имеющие место в связи с манипулированием со стороны любой тоталитарной среды: даже те действия, которые кажутся в высшей степени циничными, могут рассматриваться как имеющие в конечном счете отношение к «более высокой цели».

На уровне отдельной личности психологические реакции на этот манипулятивный подход вращаются вокруг базальной полярности доверия и недоверия. Человеку предлагают принять это манипулирование на основании абсолютного доверия (или веры): «подобно ребенку в руках (423:) матери», — как точно заметил отец Лука. Тот, кто верит до такой степени, может

---

[i] Лифтон использует слово «closure», означающее «закрытие», «завершение», «прекращение прений», «крышка на бутылке» и «замыкание (электрическое)». Все эти смыслы так или иначе здесь подходят, но переводы «закупоривание» и «закупоренность» предлагаются как наиболее близкие по смыслу и краткие, наряду с которыми стоит иметь в виду «закрытость для дискуссий» и «замыкание на самого себя». — *Прим. научн. ред.*

переживать манипулирование в рамках особой мистической манеры выражения, стоящей за ним: то есть, он может приветствовать его таинственность, находить удовольствие в причиняемой им боли и ощущать его необходимость для осуществления «более высокой цели», которую он одобряет как свою собственную. Но подобное стихийное доверие трудно поддерживать; и даже самую сильную веру можно разрушить постоянным манипулированием.

Когда доверие уступает недоверию (или когда доверия вообще не существовало), более высокая цель не может служить адекватным эмоциональным хлебом насущным. Индивидуум тогда отвечает на манипулирование выработкой того, что я буду называть *психологией пешки.* Чувствуя себя неспособным скрыться от сил более мощных, чем он, человек подчиняет все приспосабливанию к ним. Он становится чувствительным ко всем видам сигналов, экспертом по прогнозированию средового давления и квалифицированным специалистом по управлению им таким образом, что его психологическая энергия скорее сливается с течением, чем болезненно обращается против него. Это требует от него активного участия в манипулировании другими, а также в бесконечном круговороте предательств и измен самому себе, которые предписываются ему.

Но независимо от его реакции — радостен ли он, когда им манипулируют, глубоко возмущен или ощущает комбинацию того и другого, — он был лишен благоприятной возможности реализовать свои способности для самовыражения и независимого действия.

Требование чистоты

В среде «исправления мышления», как во всех ситуациях идеологического тоталитаризма, эмпирический мир резко разделен на чистый и нечистый, на абсолютно хороший и абсолютно злой. Хорошими и чистыми являются, конечно, те идеи, чувства и действия, которые совместимы с тоталитарной идеологией и политикой; все остальное следует квалифицировать как плохое и нечистое. Ничто человеческое не свободно от потока суровых моральных суждений. Все «инфекции» и «яды», которые вносят вклад в существующее состояние нечистоты, должны быть найдены и устранены.

Философское исходное положение, лежащее в основе этого требования, заключается в том, что абсолютная чистота («хороший коммунист» или идеальное коммунистическое государство) достижима, и все, что делается с кем бы то ни было во имя этой чистоты, является, в конечном счете, моральным. В реальной практике, однако, ни от кого (424:) (и ни от Государства) не ждут достижения подобного совершенства. Нельзя также устранить этот парадокс, посчитав его просто средством установления высокого стандарта, к которому все могут стремиться. «Исправление мышления» свидетельствует о более пагубных последствиях: ибо, определяя и управляя критериями чистоты, а затем проводя всеми средствами войну против нечистоты, идеологические тоталитаристы создают ограниченный мир вины и стыда. Он увековечивается этосом непрерывного изменения, требованием от каждого постоянно и мучительно стремиться к чему-то, что не только не существует, но и фактически чуждо условиям человеческого существования.

На уровне отношений между индивидуумом и его средой требование чистоты создает то, что мы можем назвать *средой вины* и *средой устыжения.* Так как нечистота каждого человека считается греховной и потенциально вредной для него и для других, от него, если можно так выразиться, ждут ожидания наказания, — что имеет своим результатом отношения вины со средой. Точно так же, когда он окажется не в состоянии достичь господствующего стандарта в извержении такого рода нечистоты, предполагается, что он будет ожидать унижения и остракизма, — таким образом устанавливая отношения стыда со средой. Более того, чувство вины и чувство стыда оказываются высоко ценимыми: они являются предпочтительными формами общения, объектами общественного соревнования и основой возможных связей между индивидуумом и его тоталитарными обвинителями. Можно попытаться симулировать их некоторое время, но увиливание, вероятнее всего, будет обнаружено, и безопаснее (как находит мисс Дарроу) испытывать эти чувства искренне. Люди очень сильно различаются по

уязвимости в отношении вины и стыда (как показывают субъекты моих наблюдений), в зависимости от паттернов, созданных в начале жизни. Но так как вина и стыд являются базальными для человеческого существования, эти вариации могут быть лишь вопросом степени. Каждый человек оказывается уязвимым благодаря глубокой внутренней чувствительности к собственным ограничениям и нереализованному потенциалу: другими словами, каждый становится уязвимым благодаря экзистенциальной вине. Так как идеологические тоталитаристы превращаются в окончательных судей добра и зла в пределах своего мира, они способны использовать эти универсальные тенденции к вине и стыду как эмоциональные рычаги для контролирующего и манипулирующего влияния. Они становятся арбитрами экзистенциальной вины, неограниченными авторитетами в сфере того, что касается ограниченности других. И их власть нигде не проявляется более очевидно, чем в их способности «прощать»[5]. (425:)

Индивидуум, таким образом, начинает применять эту же самую тоталитарную поляризацию добра и зла к оценкам собственного характера: он склонен наполнять некоторые аспекты своего «я» чрезмерным достоинством, и осуждать еще более чрезмерно другие личные качества — все в соответствии с их идеологической репутацией. Он также должен рассматривать свою нечистоту как порождение внешних влияний — то есть, из постоянно угрожающего мира за пределами замкнутого, тоталитарного кругозора. Следовательно, один из лучших способов освободить себя от части бремени вины заключается в непрерывном и враждебном осуждении этих самых внешних влияний. Чем более виноватым он себя чувствует, тем больше его ненависть, и тем более угрожающими они кажутся. Таким образом поощряется и институционализируется универсальная психологическая тенденция к «проекции», что ведет к массовой ненависти, чисткам от еретиков и к политическим и религиозным священным войнам. Более того, коль скоро отдельная личность получила опыт тоталитарной поляризации добра и зла, ей очень трудно восстановить более сбалансированную внутреннюю чувствительность к сложностям человеческой этики. Ибо нет более сильной эмоциональной зависимости, чем зависимость человека, весь потенциал вины которого — невротический и экзистенциальный — стал собственностью идеологических тоталитаристов.

Культ исповеди

Близко связана с требованием абсолютной чистоты одержимость идеей личной исповеди. Исповедь (признание) выводится за пределы обычных религиозных, юридических и терапевтических проявлений и доводится до уровня превращения в культ сама по себе. Существует потребность признания в несовершенных преступлениях, в искусственно вызванной греховности во имя произвольно навязанного лечения. Подобные требования превращаются в возможные не только из-за вездесущих человеческих склонностей к вине и стыду, но также и из-за необходимости выражать эти склонности. В тоталитарных руках исповедь становится скорее средством эксплуатации, чем предложением утешения для такого рода уязвимости.

Тоталитарная исповедь принимает множество специальных значений. Прежде всего, это орудие совершения того личного очищения, которое мы только что обсудили, средство поддержания бесконечного внутреннего опустошения или психологической чистки от нечистоты; эта *среда очищения* усиливает тоталитарную власть над экзистенциальной виной. Во вторых, это — акт символического подчинения чужой воле, выражение слияния индивидуума и среды. В-третьих, это — средство поддержания этоса (426:) полного раскрытия самого себя — политика обнародования (или, по крайней мере, извещения об этом Организации) всего возможного жизненного опыта, мыслей и страстей каждого индивидуума, и особенно тех элементов, которые могли бы расцениваться как уничижительные.

Исходное положение, лежащее в основе полного разоблачения (помимо того, что касается требования чистоты), заключается в притязании данной среды на полное владение индивидуальным «я» всех, кто находится в её пределах. Личная собственность на свое сознание и его продукты — воображение или память — становится крайне безнравственной. Сопутствую-

щее обоснование (или рационализация) нам знакомо (из опыта Джорджа Чена); среда достигла такого совершенного состояния просвещенности, что любое индивидуальное право удержания при себе идей или эмоций стало анахронизмом.

Культ исповедания может предлагать отдельной личности наполненное значением психологическое удовлетворение в постоянной возможности эмоционального катарсиса и облегчения подавленных чувств вины, особенно в той мере, в какой они связаны с мазохистскими тенденциями к извлечению удовольствия из личной деградации. Более того, участие в общем энтузиазме исповедей может создавать оргиастическое чувство «исключительности», максимально интенсивной близости с исповедующимися сотоварищами и саморастворения в великом потоке данного Движения. И существует также, по крайней мере первоначально, возможность подлинного самораскрытия и самосовершенствования через признание того, что «то, что обнажается — это то, чем я являюсь»[6].

Но по мере того, как тоталитарное давление превращает исповедь в повторяющиеся приказные представления, элемент наигранной публичной демонстрации берет верх над подлинным внутренним переживанием. Каждый человек оказывается заинтересованным в эффективности своего личного спектакля, и эта игра иногда начинает обслуживать функцию уклонения от тех самых эмоций и идей, относительно которых человек ощущает наибольшее чувство вины, — подтверждая заявление одного из героев Камю, что «авторы этих исповедей пишут главным образом для того, чтобы ни в чем не исповедаться и ничего не сказать из того, что им известно»[7]. Трудность, разумеется, заключается в неизбежной путанице, возникающей между методом актера и его обособленной личной реальностью, между исполнителем и «реальным «я»».

В этом смысле, культ исповеди приводит к результату, прямо противоположному своему идеалу полного обнажения: вместо устранения личных тайн, он множит и обостряет их. В любой ситуации личная тайна имеет два важных элемента: во-первых, идеи вины и стыда, которые человек желает подавить, чтобы не допустить превращения их в известные (427:) другим или слишком заметные в собственном осознании; и, во-вторых, представления об аспектах собственной личности, слишком драгоценные, чтобы выражаться иначе, чем наедине с самим собой или в рамках особых отношений любви, сформированных вокруг этого тайного мира, известного лишь любящим. Личные тайны всегда сохраняются в процессе сопротивления внутреннему стремлению к самораскрытию. Тоталитарная среда вступает в контакт с этим внутренним давлением через собственную одержимость идеями разоблачения и срыва масок. В результате старые тайны оживают, а новые множатся; последние часто состоят из чувства обиды или сомнений относительно Движения, либо связаны с аспектами личности, все еще существующими вне предписанного идеологического круга. Каждый человек оказывается захваченным непрерывным конфликтом, касающимся того, какие тайны сохранить, а какие — выдать, как найти способы раскрыть менее важные секреты, чтобы защитить более важные; его собственные границы между тайным и известным, между публичным и частным оказываются стертыми. И одна тайна или комплекс тайн может оказаться средоточием (как мы видели с Ху) предельной внутренней борьбы между сопротивлением и подчинением чужой воле.

Наконец, культ исповеди, в сущности, делает невозможным достижение разумного баланса между достоинством и смирением. Восторженный и агрессивный исповедник становится подобен персонажу Камю, чье бесконечное признание является средством оценки других: «[Я]… практикую ремесло кающегося грешника, чтобы обрести право закончить как судья… Чем больше я обвиняю себя, тем больше имею право судить вас»[i]. Личность «кающегося

---

[i] Цитата из романа А. Камю «Падение». Вот ее несколько расширенный вариант в переводе Н. Немчиновой: «Вот почему…, торжественно восславив свободу, я втайне решил, что надо срочно отдать ее кому угодно. И всякий раз, как я могу это сделать, я проповедую…, призывая добрых людей покориться и смиренно добиваться удобного состояния рабства, называя его, однако, истинной свободой.

Но я еще не сошел с ума и прекрасно понимаю, что рабство не настанет завтра. Это одно из благо-

грешника-судьи»[8], таким образом, становится орудием приобретения высокомерия окружающей среды и ощущения всемогущества. Однако даже это разделяемое с другими всемогущество не может защитить его от противоположных по характеру (но имеющих отношение к этому ощущению всемогущества) чувств унижения и слабости, чувств, особенно распространенных среди тех, кто скорее остается кающимся по принуждению, чем всесильным судьей.

«Священная наука»

Тоталитарная среда поддерживает ауру святости вокруг своей основной догмы, предлагая её в качестве основного морального представления о приведении в порядок человеческого существования. Эта святость очевидна в запрете (явном или неявном) на сомнения в основных исходных положениях и в требовании почтения к авторам Слова, нынешним носителям Слова и (428:) к самому Слову. Выходя таким образом за пределы обычных отношений логики, среда, однако, в то же самое время предъявляет преувеличенные притязания на неопровержимую логику, абсолютную «научную» точность. Так окончательная (предельное) моральная проницательность превращается в окончательную (предельную) науку; а человек, посмевший её критиковать или затаить хотя бы невысказанные альтернативные идеи, оказывается не только безнравственным и непочтительным, но также и «ненаучным». Таким образом, философские короли современного идеологического тоталитаризма укрепляют свой авторитет, претендуя на свою долю в богатом и уважаемом наследии естествознания.

Исходное положение здесь заключается вовсе не в том, что человек может быть Богом, а скорее в том, что *идеи* человека могут быть Богом: что существует абсолютная наука идей (а косвенно — абсолютная наука человека), или, по крайней мере, она вполне достижима; что эту науку можно объединить со столь же абсолютным комплексом моральных принципов; и что являющаяся результатом такого объединения доктрина является истинной для всех людей во все времена. Хотя ни одна идеология не заходит так далеко в открытых заявлениях, подобные предположения существуют в тоталитарной практике имплицитно[9].

На уровне индивидуума тоталитарная священная наука предлагает комфорт и безопасность. Её привлекательность заключается в кажущемся объединении мистической и логической форм опыта (выражаясь психоаналитической терминологией, первичного и вторичного мыслительных процессов). Ибо в рамках структуры священной науки есть место и для осторожного постепенного дедуктивного доказательства, и для стремительного нерационалистического (иррационального) «инсайта». Так как различие между логическим и мистическим является, прежде всего, искусственным и созданным людьми, благоприятная возможность выйти за его пределы может создавать чрезвычайно глубокое ощущение истины. Но позицию не подвергающейся сомнению веры — полученной как рационально, так и иррационально — нелегко сохранять, особенно, если человек обнаруживает, что этот мир жизненного опыта, переживания не столь абсолютен, как это утверждает священная наука.

Однако священная наука может достигать столь сильного влияния на психические (ментальные) процессы человека, что если он начинаете чувствовать влечение к идеям, противо-

---

деяний, которые принесет нам будущее. А пока что мне надо приспособиться к настоящему и поискать хотя бы временный выход. Вот и пришлось найти способ распространить осуждение на всех, чтобы бремя его легче стало для меня самого. И я нашел способ. … Я открыл, что, пока еще не пришли властители и не принесли с собой розги, мы должны, как в свое время Коперник, рассуждать от противного, чтобы восторжествовать. Раз мы не можем осуждать других без того, чтобы тотчас же не осудить самих себя, нужно сначала обвинить себя, и тогда получишь право осуждать других. Раз всякий судья приходит в конце концов к покаянию, надо идти в обратном направлении и начать с покаяния, а кончить осуждением. … Чем больше я обвиняю себя, тем больше имею право осуждать вас. А еще лучше — подстрекать вас к осуждению самого себя, ведь это для меня такое облегчение!» (Камю А. Избранное: Сборник. — М.: Радуга, 1989. — С. 330-331). — *Прим. научн. ред.*

речащим ей или игнорирующим её, он может ощущать вину и бояться. Его поиски знания в результате оказываются затрудненными, поскольку именем науки ему запрещается участие во внимательном поиске истины, который характеризует действительно научный подход. И его позиция превращается в еще более затруднительную из-за отсутствия в тоталитарной среде какого-либо различия между священным и профанным: не существует мысли или действия, которые не имели бы отношения (429:) к данной священной науке. Безусловно, обычно можно найти области жизненного опыта (переживания) за пределами её непосредственной власти; но в периоды максимальной тоталитарной деятельности (такой, как «исправление мышления») любые такие сферы отсекаются, и, по существу, нет спасения от постоянно оказывающих давление распоряжений и требований среды. Какую бы комбинацию постоянной приверженности, внутреннего сопротивления или компромиссного сосуществования не приняла отдельная личность в отношении этой смеси фальшивой науки и закулисной религии, она представляет собой еще одно непрекращающееся воздействие в направлении закупоривания личности, уклонения, а не попытки ухватиться за виды знания и опыта, необходимые для подлинного самовыражения и творческого развития.

Передергивание (подтасовывание) языка

Язык тоталитарной среды характеризуется блокирующими мышление клише. Чреватые наиболее серьезными последствиями и самые сложные из человеческих проблем сжаты в краткие, крайне снижающие смысл, категорически звучащие фразы, легко запоминающиеся и легко высказываемые. Они становятся началом и концом любого идеологического анализа. В «исправлении мышления», например, фраза «буржуазный менталитет» используется для определения и критического отклонения обычно мучительных забот вроде поисков индивидуального выражения, исследования альтернативных идей и поиска перспектив и баланса в политических суждениях. И в дополнение к своей функции интерпретирующих стереотипов эти клише превращаются в то, что Ричард Вивер назвал «крайними (предельными) терминами»: либо «термины бога», символизирующие предельное добро; или «термины дьявола», представляющие предельное зло. В «исправлении мышления» «прогресс», «прогрессивный», «движение за равноправие», «точка зрения пролетария « и «диалектика истории» попадают в первую категорию; «капиталист», «империалист», «эксплуататорские классы» и «буржуазный» (менталитет, либерализм, этика, предрассудок, алчность), конечно, попадают в последнюю категорию[10]. Тоталитарный язык, следовательно, многословно сосредоточен на всеобъемлющем жаргоне, преждевременно абстрактном, крайне категоричном, безжалостно осуждающем и для любого, кроме наиболее преданного его защитника, смертельно скучным (тупым, неповоротливым): по выражению Лайонела Триллинга, «язык не-мышления».

Конечно, этот вид языка до некоторой степени существует в рамках любой культурной или организационной группы, и все системы веры зависят от него. Он отчасти является выражением единства и исключительности: (430:) по словам Эдварда Сапира, фраза «Он говорит как мы» равносильна заявлению «Он — один из нас»[11]. Однако передергивание языка в идеологическом тоталитаризме является куда более экстремистским, поскольку в этом случае жаргон выражает неопровержимые постулаты, на которые претендует священная наука. Сюда подключается также скрытое предположение, что язык — как любой другой человеческий продукт — может находиться в собственности и использоваться Движением. По поводу манипулирования или подтасовки [в сфере языка] не ощущается никаких угрызений совести ни в какой форме; единственное соображение, которое принимается во внимание, — это их полезность для дела.

Для отдельной личности воздействие языка идеологического тоталитаризма может быть суммировано одним словом: ограничение (сужение). Он, если можно так выразиться, — лингвистический лишенец; а поскольку язык является настолько важным для всего человеческого опыта, его способности мышления и чувствования чрезвычайно сужены. Именно это имел в виду Ху, когда говорил: «Используя один и тот же паттерн (одну и ту же схему) слов

так долго…, чувствуешь себя закованным в цепи». На самом деле не все подвергнутые воздействию передернутого языка *чувствуют* себя скованными, но по существу даже такие люди серьезно ограничены этими словесными оковами. Как и другие аспекты тоталитаризма, эта подтасовка может обеспечивать первоначальное ощущение инсайта (проникновения в суть) и безопасности, за которым, в конечном счете, следует тревога. Эта тревога может иметь своим результатом отступление к жесткой ортодоксальности, когда индивидуум выкрикивает идеологический жаргон все громче, чтобы показать свой конформизм, скрыть собственную дилемму и отчаяние и защитить себя от страха и вины, которые он испытывал бы, если бы попытался использовать слова и фразы, отличные от правильных. Он может также принять сложную модель внутреннего разделения и покорно воспроизводить ожидаемые клише в общественных проявлениях, в то время как в частных моментах он ищет более значащие средства выражения. В любом случае, его воображение все более и более отрывается от реального жизненного опыта и может даже проявить тенденцию к атрофии от неупотребления.

Доктрина выше личности

Подобный бесцветный язык отражает другую характерную особенность идеологического тоталитаризма: подчинение человеческого жизненного опыта требованиям доктрины. Это первенство доктрины над человеком наглядно проявляется в постоянном сдвиге между самим этим опытом и его крайне абстрактной интерпретацией — между подлинными чувствами и подложной каталогизацией их. Это в значительной степени связано со специфической аурой полу-реальности, которой, как кажется, по крайней мере, для постороннего человека, обладает тоталитарная среда (431:).

Эта тенденция в тоталитарном подходе к заметным историческим событиям была описана в отношении китайского коммунизма Джоном К. Фэйрбэнком и Мэри К. Райт:

> … шаблонные персонажи типа капиталистических империалистов из-за границы, феодальной и полуфеодальной реакции дома и движения сопротивления и освободительного движения «народа» разыгрывают моральную пьесу. Эта мелодрама представляет нам, как агрессия, несправедливость, эксплуатация и унижение захлестывают китайский народ до тех пор, пока, наконец, с коммунизмом не прибывает спасение. Массовые революции требуют исторического мифа как части своей черно-белой этики, и это — идеологический миф одной из великих революций мировой истории[12].

Нельзя отрицать вдохновляющую силу подобных мифов; но не следует и игнорировать их способность творить зло. Ибо когда миф соединяется с тоталитарной священной наукой, возникающая в итоге «логика» может быть настолько неотразимой и насильственной, что она просто заменяет факты индивидуального опыта. В итоге прошлые исторические события ретроспективно изменяются, полностью переписываются или игнорируются, чтобы сделать их совместимыми с доктринальной логикой. Эта деформация становится особенно пагубной, когда её искажения навязываются индивидуальной памяти, как это имело место в ложных признаниях, добытых в ходе «исправления мышления» (наиболее наглядно у отца Луки).

То же самое доктринальное первенство преобладает в тоталитарном подходе к изменению людей: оно выражается в требовании изменения идентичности и характера в соответствии не с особой природой или потенциальными возможностями данного человека, а, скорее, — с жесткими контурами доктринального шаблона. Человеческое, следовательно, покоряется античеловеческому. И таким образом тоталитаристы, как выражается Камю, «ставят абстрактную идею (даже если они называют её историей), которой они сами подчинились заранее и которой они намерены весьма деспотично подчинить также всех остальных, выше человеческой жизни»[13].

Подразумеваемое (скрытое) предположение заключается в том, что доктрина — включая ее мифологические элементы — в конечном счете является более обоснованной, истинной и реальной, чем любой аспект существующего в действительности человеческого характера или человеческого опыта. В соответствии с этим, даже тогда, когда обстоятельства требуют, чтобы тоталитарное движение действовало в противоречии с доктриной или вне её рамок,

существует то, что Бенджамин Шварц описал как «воля к ортодоксии»[14]. Это стремление заключается в потребности создания тщательно разработанного фасада из новых рационализаций, предназначенных демонстрировать непогрешимую последовательность (432:) доктрины и надежное предвидение, которое она обеспечивает. Публичное функционирование этой воли к ортодоксии видно в объяснении партией «кампании ста цветов». Но гораздо большая его важность заключается в более скрытых проявлениях, особенно в тоталитарной схеме навязывания людям подчиненного доктрине переформирования в поисках подтверждения все той же доктрины (и опять-таки, чтобы рассеять собственные сомнения относительно неё). Вместо того, чтобы изменять миф в соответствии с опытом, воля к ортодоксии требует изменять людей, чтобы заново подтверждать миф. Так, многое в тюремном «исправлении мышления» было посвящено тому, чтобы заставить гражданина Запада соответствовать чистому образу «злого империалиста», чтобы он мог играть надлежащую роль в коммунистической моральной пьесе о китайской истории.

Отдельной личности, оказывающейся под таким подчиненным доктрине давлением, нацеленным на его изменение, навязывается интенсивная борьба с собственным ощущением целостности, борьба, связанная с поляризованными чувствами искренности и лицемерия. В тоталитарной среде требуется абсолютная «искренность»; и главным критерием подобной искренности, вероятно, будет степень доктринального согласия — как в отношении веры, так и в отношении направления личностного изменения. Однако всегда есть возможность сохранения альтернативной версии искренности (и реальности), способность вообразить иной вид существования и другую форму подлинной преданности (как это делала Грейс Ву, когда она думала: «мир не может быть таким»). Эти альтернативные видения зависят от таких вещей, как сила прежней идентичности, проникновение в данную среду внешних идей и сохраненная способность эвентуального (зависящего от обстоятельств) индивидуального обновления. Тоталитарная среда, однако, противостоит подобным «ненормативным» тенденциям, выдвигая обвинение в том, что они полностью обязаны своим происхождением личностным «проблемам» («проблемам мышления» или «идеологическим проблемам»), вытекающим из существовавшего ранее неподходящего («буржуазного») влияния. Результат будет зависеть в значительной степени от того, насколько в действительности доктрина важна для индивидуального эмоционального затруднительного положения. И даже для тех, кому она кажется полностью привлекательной, бьющее через край ощущение благосостояния, временно доставляемое ею, может быть скорее «иллюзией цельности»[15], чем выражением истинной и устойчивой внутренней гармонии. (433:)

Разделение существования

Тоталитарная среда проводит резкую черту между теми, чье право на существование можно признать, и теми, кто не обладает подобным правом. В «исправлении мышления», как и вообще в китайской коммунистической практике, мир разделен на «народ» (определяемый как «рабочий класс, класс крестьян, мелкая буржуазия и национальная буржуазия») и на «реакционеров» или «лакеев империализма» (определяемых как «класс помещиков, бюрократический капиталистический класс и гоминдановские реакционеры и их прихвостни»). Мао Цзэдун проводит экзистенциальное различие между этими двумя группами весьма явно:

> Под руководством рабочего класса и Коммунистической партии эти классы [народ] объединяются вместе, чтобы создать собственное государство и выбрать собственное правительство [таким образом, чтобы] осуществить диктатуру над лакеями империализма… Эти два аспекта, а именно, демократия для народа и диктатура по отношению к реакционерам, объединяются, образуя народную демократическую диктатуру … для враждебных классов государственный аппарат является инструментом угнетения. Он насильственный, а не «благосклонный»… Наша доброжелательность обращена только к народу, а не к реакционным действиям реакционеров и реакционных классов, не входящих в состав народа[16].

Будучи «вне народа» (outside the people), реакционеры предположительно являются не-

людьми (не-народом) (nonpeople)[i]. В условиях идеологического тоталитаризма в Китае и в любом другом месте не-людей часто подвергали смерти, их палачи, следовательно, оказываются виновными (по выражению Камю) в «преступлениях по логике» («преступлениях вследствие логики»). А процесс «исправления мышления» — это единственное средство, позволяющее не-людям превращаться в народ (людей) путем изменения позиции (аттитьюда) и личного характера. Предельно буквальный пример такого разделения существования и несуществования можно найти в приговорах некоторым политическим преступникам: исполнение через два года, если в течение этого двухлетнего периода они не продемонстрировали подлинный прогресс в своем «исправлении».

В свете этой экзистенциальной политики два различных произношения слова *люди* («people» и «peepul»), принятые европейской группой, описанной в Главе 9, были больше чем просто практическим маневром. Это был символический способ прорваться через подтасованный тоталитарный язык и восстановить слово в его общепринятом значении, (434:) таким образом разрушая навязанное различие между народом (людьми) и не-народом (не-людьми). Поскольку граждане Запада, о которых идет речь, явно сами были «не-народом», их изобретение родилось из негативного статуса, определенного для них.

Не слишком ли люди самоуверенны, чтобы назначать себя судьями в вопросе о человеческом существовании? Разумеется, это вопиющее проявление того, что греки называли *hubris* (*гордыней*), проявление самонадеянного человека, делающего себя Богом. Однако одно скрытое допущение делает эту заносчивость обязательной (императивной): уверенность, что существует только одна тропа к истинному существованию, только один обоснованный способ существования и что все прочие, волей-неволей (по необходимости), являются непродуктивными и ошибочными. Тоталитаристы, следовательно, чувствуют себя вынужденными уничтожать все возможности ложного существования в качестве средства содействия великому плану истинного существования, которому они себя посвятили. В самом деле, слова Мао предполагают, что все «исправление мышления» можно рассматривать как способ искоренить подобные якобы ложные способы существования — не только у не-народа, от которого они предположительно ведут свое происхождение, но также и среди правильного (законного) народа, будто бы испытавшего их пагубное влияние.

> Эта [функция] народного государства заключается в защите народа. Только там, где существует народное государство, народ может использовать демократические методы или общенациональный и всесторонний масштаб, чтобы просвещаться и перевоспитываться, освобождаться от влияния реакционеров дома и за границей…, отучаться от плохих привычек и идей, полученных от старого общества, и не позволять себе двигаться по ошибочному пути, указанному реакционерами, но продолжать идти вперед и развиваться в направлении социалистического и коммунистического общества, осуществляя историческую миссию полной ликвидации классов и продвижения к всеобщему братству[17].

Для индивидуума этот полярный эмоциональный конфликт является предельным экзистенциальным конфликтом «бытие versus небытие». Весьма вероятно, что его привлечет опыт обращения в данную веру, который он рассматривает как единственное средство обретения стези экзистенции на будущее (как это было у Джорджа Чена). Тоталитарная среда — даже когда она не обращается к физическому насилию — таким образом стимулирует у каждого страх исчезновения или уничтожения, во многом похожий на базальный страх, пережитый заключенными гражданами Запада. Человек может преодолеть этот страх и найти (по терминологии Мартина Бубера) «подтверждение» не в своих индивидуальных отношениях, а только в источнике любого существования, в тоталитарной Организации. Существование оказывается зависимым от веры (я верю, следовательно, я существую), от подчинения (я повинуюсь, следовательно, я существую) и, помимо этого, от (435:) ощущения полного слияния с идеологическим движением. В конечном счете, естественно, человек достигает компромис-

---

[i] Игра слов: Р. Лифтон употребляет сконструированное им слово «nonpeople», которое одновременно означает и «не-народ» и «не-люди» (что очень созвучно слову «нелюди» в русском языке) — *Прим. научн. ред.*

са и сочетает тоталитарное «подтверждение» с независимыми элементами личностной идентичности; но он постоянно отдает себе отчет в том, что стоит ему отклониться слишком далеко на эту «ложную стезю», и его право на существование может быть отнято.

Чем яснее среда выражает эти восемь психологических характерных черт, тем больше она напоминает идеологический тоталитаризм; и чем больше она применяет подобные тоталитарные механизмы изменения людей, тем больше это напоминает «исправление мышления» (или «промывание мозгов»). Но поверхностные сравнения могут вводить в заблуждение. Ни одна среда никогда не достигает полного тоталитаризма, и многие относительно умеренные среды демонстрируют некоторые его признаки. Кроме того, тоталитаризм имеет тенденцию быть скорее циклическим, чем постоянным: в Китае, например, наиболее полного выражения он достигает в ходе «исправления мышления»; он менее очевиден в моменты спадов в этом «исправлении», хотя ни в коем случае не перестает присутствовать. И подобно «энтузиазму», с которым он часто ассоциируется, тоталитаризм скорее присутствует на ранних стадиях массовых движений, чем на последующих, — коммунистический Китай в 1950-х годах был в целом более тоталитарным, чем Советская Россия. Но если тоталитаризм в какой-то момент был заметным в движении, всегда существует возможность его возрождения даже после длительных периодов относительной умеренности.

Кроме того, некоторые среды рискованно близко подходят к тоталитаризму, но в то же время сохраняют открытыми альтернативные пути; это сочетание может предлагать необычные возможности для достижения интеллектуальной и эмоциональной глубины. И даже достигшая полного расцвета тоталитарная среда может предоставить (более или менее вопреки самой себе) ценный и расширяющийся жизненный опыт — *если* подвергнутый её влиянию человек имеет и возможность покинуть эту экстремальную обстановку, и внутреннюю способность впитывать тоталитарное давление и приспособить его к использованию во внутреннем мире (как это сделали отец Вечтен и отец Лука).

К тому же, сам идеологический тоталитаризм может предлагать человеку интенсивный вершинный опыт (peak experience): ощущение выхода за пределы всего обычного и прозаического, освобождения от бремени человеческой раздвоенности чувств, проникновения в сферу истины, реальности, доверия и искренности, превосходящих все, что он когда-либо знал или даже мог себе вообразить. Но этот вершинный опыт, поскольку он является результатом внешнего давления, искажения и угрозы, несет в себе большой потенциал разочарования и столь же глубокого сопротивления тем самым вещам, которые первоначально выглядят такими освобождающими. Такой (436:) навязанный вершинный опыт[18] — в противовес приобретаемому более свободно и сокровенно с помощью великих религиозных лидеров и мистиков — по существу является опытом личностного закупоривания. Вместо стимулирования большей восприимчивости и «открытости для мира» он поощряет шаг назад к некоей форме «вмурованности» (embeddedness) — отступления в доктринальную и организационную исключительность и к бескомпромиссным эмоциональным паттернам, более характерным (по крайней мере, на этой стадии человеческой истории) для ребенка, чем для индивидуализированного взрослого[19].

А если нет никакого пикового опыта, идеологический тоталитаризм совершает даже еще большее насилие в отношении человеческого потенциала: он вызывает разрушительные эмоции, порождает интеллектуальные и психологические ограничения и лишает людей всего, что является наиболее утонченным и связанным с творческим воображением — фальшиво обещая устранить именно те самые несовершенства и амбивалентности, которые помогают устанавливать (очерчивать) условия человеческого существования. Это сочетание личностной закупоренности, саморазрушительности и враждебности к посторонним ведет к опасным групповым эксцессам, столь характерным для идеологического тоталитаризма в любой форме. Оно также мобилизует экстремистские тенденции у тех посторонних, которые подвергаются нападению, таким образом создавая порочный круг тоталитаризма.

Каков источник идеологического тоталитаризма? Как возникают эти экстремистские эмо-

циональные паттерны? Эти вопросы выдвигают наиболее ключевые и трудные из человеческих проблем. За идеологическим тоталитаризмом скрываются вездесущие человеческие поиски всемогущего советчика — сверхъестественной силы, политической партии, философских идей, великого лидера или точной науки — который принесет окончательное единение всем людям и устранит ужас смерти и небытия. Эти поиски очевидны в мифологии, религиях и истории всех наций, также как в каждой индивидуальной жизни. Степень подразумеваемого индивидуального тоталитаризма чрезвычайно зависит от факторов личной истории: раннее отсутствие доверия, крайний хаос своей среды, полная власть родителя или лица, замещающего родителей, невыносимое бремя вины и тяжелые кризисы идентичности. Таким образом, раннее чувство дезориентации и неурядиц или ранний опыт необычно интенсивного контроля семейной среды могут породить позже полную нетерпимость к неразберихе (хаосу [жизни]) и неурядицам и тоску по восстановлению средового контроля. Но эти вещи до некоторой степени являются частью любого детского опыта; и поэтому потенциал тоталитаризма является континуумом, которого никто полностью (437:) не может избежать и в отношении которого нет двух похожих людей.

Возможно, способность к тоталитаризму в своей самой фундаментальной основе является продуктом именно человеческого детства, длительного периода беспомощности и зависимости, через который должен пройти каждый из нас. Будучи ограниченным, младенец не имеет иного выбора, кроме как наполнять свои первые воспитывающие авторитеты — родителей — преувеличенным всемогуществом до тех пор, пока сам не окажется в какой-то степени способным на независимое действие и суждение. И даже по мере развития в ребенка и подростка ему требуются многие бескомпромиссные полярности тоталитаризма в качестве терминов для определения его интеллектуального, эмоционального и морального миров. При благоприятных обстоятельствах (то есть когда семья и культура поощряют индивидуализацию) эти потребности могут быть заменены более гибкими и умеренными тенденциями; но они никогда полностью не исчезают.

В течение взрослой жизни индивидуальный тоталитаризм принимает новые очертания, поскольку он ассоциируется с новыми идеологическими интересами. Он может стать частью склада личных эмоций, мессианских идей и организованного массового движения, которое я описал как идеологический тоталитаризм. Когда это происходит, мы не можем говорить об индивидуальном тоталитаризме просто как о форме регресса. Отчасти это так, но он также является чем-то большим: новой формой взрослой вмурованности, ведущей свое начало от паттернов поисков безопасности, перенесенных из детства, но с качествами идей и стремлений, являющихся специфически взрослыми. В периоды культурных кризисов и быстрых исторических перемен тоталитарные поиски всемогущего руководящего принципа, советчика, руководителя приводят людей к стремлению превратиться в такого руководителя.

Тоталитаризм, следовательно, — широко распространенное явление, но это не единственный подход к «перевоспитанию». Лучше всего мы можем использовать наше знание о нем, применяя его критерии к знакомым процессам в нашей собственной культурной традиции и в нашей собственной стране.

Глава 23. Подходы к перевоспитанию*

*(*СНОСКА* На протяжении этой главы термин *education* переводится в зависимости от контекста как «обучение», «образование» или «воспитание», тогда как *re-education* переводится преимущественно как «перевоспитание». — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*)

На протяжении всей этой книге я рассуждал над тем, что Мильтон называл «мучительными переменами жестоких крайностей». Рассуждения такого рода, особенно с критическим уклоном, подразумевают, что существуют альтернативные возможности для изменения человека — не столь мучительные и менее жестокие. Под *изменением человека* я имею в виду те сдвиги и перемены в ощущении внутренней идентичности, которые происходят с индивидами в юношестве и в зрелом возрасте. В этой главе я хочу коснуться наиболее важных средств и факторов такого изменения — образовательных, психологических, религиозных и полити-

ческих, — а также затронуть вопрос об их сходстве с идеологическим тоталитаризмом и их возможностей для избегания или освобождения от последнего.

Все эти действующие силы используют четыре основных подхода для изменения людей: принуждение, увещевание (exhortation — проповедь), терапию и [само]реализацию. Идеологический тоталитаризм приспосабливает все четыре подхода, как ясно следует из данного исследования «исправления мышления», но в основном опирается на первые два. Все эти подходы отнюдь не являются взаимоисключающими; однако каждый из них выражает особое послание (message), специфическую цель и апеллирует к особенному аспекту человеческой природы.

В принуждении заложено следующее послание: «Ты *должен* измениться и стать таким, каким мы приказываем тебе стать, иначе…». Угроза, заключенная в «иначе…», может быть какой угодно — от смерти до всеобщего остракизма, любой вид физической или эмоциональной боли. Цель неприкрытого принуждения — сформировать послушного и деморализованного сторонника. Оно направлено на наиболее примитивные человеческие эмоции и вызывает желание убежать, отбиться, замереть от ужаса или полностью покориться. Наглядным примером принуждающего подхода к изменению людей были концентрационные лагеря нацистов. В них, по выражению Бруно Беттельгейма[1], стремились «уничтожить заключенных как индивидуумов и обратить их в послушные, податливые массы … полезный предметы для нацистского государства». Гестаповцы не пытались навязывать заключенным свои доктрины и обращались с ними беспрецедентно жестоким, садистским и унизительным образом. Вместе с тем, важно заметить, что даже в таких условиях иногда происходила идеологическая конверсия: некоторые из тех, кто длительно находился в заключении, постепенно принимали взгляды нацистов на превосходство арийской расы и законность немецкой экспансии — буквальное проявление психологического механизма «идентификации с агрессором»[2]. При «исправлении мышления» принуждение наиболее значимо на ранних этапах тюремного варианта процесса, но оно является необходимой составляющей всех вариантов и всех стадий «исправления мышления», несмотря на то, в какой степени оно может быть временно смягчено до фонового уровня.

Послание, заключенное в увещевании (проповеди), звучит так: «Тебе *следовало бы* измениться (если ты — нравственный человек) и стать таким, каким (от имени высшей нравственной власти) мы настоятельно просим тебя стать». Увещевание нацелено на создание обращенных и учеников (послушников), т.е. людей, измененных в соответствии со специфическим идеологическими убеждениями ментора (наставника). Подход апеллирует к желанию индивида быть «хорошим» или стать лучше; к заложенным в человеке тенденциям переживания чувства вины и стыда, включая чувство экзистенциальной вины. Это — типичнейший метод как религиозных, так и псевдорелигиозных секулярных идеологий; в обоих случаях взывание к совести усиливается обещанием награды, земной или сверхъестественной. Как я уже подчеркивал, при «исправлении мышления» увещевание чрезвычайно выступает на первый план и, возможно, является самым бросающимся в глаза его компонентом.

Послание терапевтического подхода: «Ты *можешь* измениться, — из своего нынешнего нездорового состояния, и найти облегчение для своих страданий — если ты испытываешь подлинное побуждение стать здоровым; и если ты согласен следовать моим (или нашим) методикам и инструкциям». Цель терапии — физическое и эмоциональное здоровье (в смысле, выражаемом словами «здоровый» (*hale* — также «крепкий») и «невредимый» (*whole* — целый)), освобождение от инвалидизирующей болезни и дефекта. Данный метод обращен к наиболее рациональной, благотворной, устремленной к здоровью и уравновешенной стороне личности. Это — традиционный подход представителей медицинских профессий, в эмоциональной сфере наилучшими примерами являются психотерапия и психоанализ. Однако, религиозные и секулярные идеологии также используют этот подход, или, по крайней мере, заявляют о нем. «Исправление мышления» до несуразности наполнено ссылками на «болезнь», «здоровье» и «лечение», начало которым положил сам Мао Цзэдун. Такая терминология подразумевает возвращение к биологической норме и придает реформаторам роль социальных

врачей.

Послание самореализации передается словами: «Ты *можешь* измениться — так, чтобы более полноценно проявить свой потенциал, — если ты готов противостоять себе на основе идей и подходов, которые бросают вызов твоему нынешнему образу мышления и поведения». Ее цель — сформировать максимально реализующего креативный потенциал, развивающего до предела свои таланты человека, старающегося достигнуть наивысшего из доступных ему уровней. Хотя такая цель тесно связана с целью терапевтического подхода, это совсем не одно и то же. Самореализация скорее причиняет боль, чем ее облегчает, и скорее может привести к чередованию внутри человека периодов сниженных возможностей, чередующихся с креативными пиками, чем к уравновешенному состоянию здоровья и сил. Все основные действующие силы изменений временами придают особое значение данному подходу, а временами — отклоняются от него. Самореализация является открыто признанным идеалом таких разнородных групп, как: политических сил, ассоциирующихся с традиционным либерализмом; различных психоаналитических групп[3] (самый свежий пример представляют те из них, что подверглись влиянию экзистенциализма); мистиков всех основных религий Востока и Запада и практикующих дзен-буддизм; а также деятелей образования, испытавших воздействие философии Джона Дьюи. Дополнительными историческими вариациями самореализации являются концепция самосовершенствования Конфуция и древнегреческое понятие *aretê* — точка зрения, считающая целью жизни максимальное проявление врожденных способностей. Однако самореализационный подход — самый сложный из всех в плане последовательного претворения: многие нарушали этот принцип, даже если провозглашали его теоретически, и он также печально известен уровнем своей «скоропостижной смертности». На самом деле, уже само формирование каких-нибудь институтов вокруг самореализации слишком часто означает начало ее конца. В данном случае притязания «исправлении мышления» часто полны злейшей иронии, так как тоталитаризм способствует скорее ущемлению возможностей человека, чем их реализации. Тем не менее, фальшь этих лозунгов не абсолютна, поскольку иногда, особенно среди молодых, «исправление мышления» переживается как путь к самореализации.

На практике, ни один из этих подходов не встречается в чистом виде (даже нацистские концлагеря, вероятно, оказывались под воздействием проповеднического (exhortative) духа породившего их массового движения), и любые значительные попытки по изменению людей, как правило, включают в себя все четыре элемента. Более того, между этими составляющими возникают существенные взаимные пересечения, и разделить их становится сложно. «Исправление мышления» в особенности выявляет сложности взаимодействия между увещеванием и принуждением: принуждение используется для стимулирования чрезмерных чувств вины и стыда с тем, чтобы они, в свою очередь, породили процесс внутреннего увещевания; а увещевание используется для стимулирования столь сильнодействующей негативной совести, что она в результате превращается в некую форму самопринуждения (self-coercion). С другой же своей стороны увещевание сливается с терапией, а терапия, в свою очередь, — с самореализацией. Однако эти четыре подхода можно и желательно различать друг от друга в любой попытке перевоспитания, если не как абсолютные альтернативы, то хотя бы как преобладающие эмоциональные стили.

Обсуждая наиболее значимые институты и процессы, связанные с изменением [человека], — образование (обучение), психиатрию, религию и политику, — я не пытаюсь перечислить все возможные их сходства и различия с «исправлением мышления». Вместо этого, я заострю внимание на тех аспектах каждой из этих действующих сил, на которые может пролить свет наше обобщающее исследование тоталитаризма.

Обучение и перевоспитание

Мне будет легче всего начать обсуждение связей между обучением (образованием) — с одной стороны, и «исправлением мышления» и идеологическим тоталитаризмом — с другой,

если я приведу несколько точек зрения, высказанных на факультетском семинаре в одном американском женском колледже. После того, как я описал процесс «исправлении мышления» в революционном университете, между преподавателями разгорелись оживленные дебаты на тему того, есть ли что-то общее между «исправлением мышления» и их работой в колледже (который я буду называть колледжем Эрли).

Профессор А. бросила резкое обвинение:

(*Цитата*)

Я думаю, что мы занимаемся тем же самым. Здесь, в Эрли мы промываем девочкам мозги. Когда они впервые приезжают сюда, их собирают вместе, их приветствуют начальство и другие студентки. Старшие помогут новичкам осмотреться, дабы те пришли в класс расслабленными и готовыми слушать. Девочки смогут соглашаться с тем, что им скажут, и тогда мы будем уверенны, что они не бросят Эрли и не уедут домой. Тогда они могут сесть и научиться тому, как быть «хорошими девочками из Эрли»… В большей части наших классов у преподавателя есть определенная модель того, чего мы хотим. Он будет рассматривать прошлое своей студентки как зло до тех пор, пока она и сама не придет к этой идее. Поэтому принципиальных отличий нет.

(*Конец цитаты*)

Выслушивая обвинение (и самообвинение) профессора А., я почувствовал, что она встала на столь жесткую позицию отчасти потому, что это производит сильное впечатление, отчасти — потому, что хотела высказать свои наихудшие опасения (и ослабить их), а отчасти — чтобы выразить долю неприязни по отношению к своей профессии. Ее позиция была очевидно непредвзятой, но в тоже время рассудочно неадекватной. Завороженная чертами сходства и не способная сразу понять отличия, она в результате решила: обучение — это «промывание мозгов».

Ее слова не остались без ответа. На лице профессора Б. проступило явное огорчение, она встала и твердо возразила:

(*Цитата*)

То, что мы делаем — это совсем другое. Цель революционного университета — получить определенный продукт, привести всех к единому шаблону. Здесь, в Эрли, нас не волнуют подобные вещи. Внутренние верования девочек — не наше дело. Мы заботимся, прежде всего, о том, чтобы они, обучаясь в колледже, почерпнули что-то для себя.

(*Конец цитаты*)

Профессор Б. самоотверженно защищала свою работу, которой она глубоко предана, и своим акцентом на «ожидаемом продукте» она высказала важное для себя положение. Вместе с тем, угроза самооценке, скрытая в сравнении профессора А, заставила ее превысить необходимую оборону. Когда профессора Б. стали расспрашивать более подробно, она признала, что (как серьезный педагог) не может не быть заинтересованной в том, каких убеждений придерживаются студентки, и в становлении каких личностных качеств молодых женщин они будут поощряться во время обучения в колледже. Она встала на столь же упрощенную позицию: буквально, «хорошее обучение не имеет ничего общего с “промыванием мозгов” (или с идеологическим тоталитаризмом)».

Молодой профессор из Англии также был встревожен, но постарался избежать однозначных заключений, переопределив вопрос дискуссии как дилемму:

(*Цитата*)

Многое из того, чему мы учим, зависит от группового представления о стандартах качества и об истинности концепций. В то же время, одна из наших основных забот состоит в том, чтобы дать людям высказаться и сформулировать критические замечания, основанные

на их собственном искреннем мнении, в адрес чужих идей… Но если мы просто заявляем, что Шекспир был величайшим англоязычным поэтом (утверждение, относительно которого любой преподаватель английского языка обнаружит широко распространенное общепринятое согласие), и ожидаем, что ученики примут эту точку зрения, — не потворствуем ли мы процессу, сходному с «исправлением мышления»?

(*Конец цитаты*)

После дальнейшей продолжительной дискуссии, в которой я рассказывал о некоторых особенностях идеологического тоталитаризма, профессор В. сделал попытку вынести тщательно продуманное резюме:

(*Цитата*)

Возможно, мы сможем избежать этого, если будем придерживаться своих убеждений с некоторой гибкостью … с позиции «Я верю в это, но понимаю, что могут быть другие представления, противоречащие моим». Таким образом мы можем поверять любое верование, которого мы придерживаемся, гибкостью или жесткостью ограничений как его собственных, так и других альтернативных верований.

(*Конец цитаты*)

Не отрицая общие с «исправлением мышления» моменты, но и не переоценивая их в нигилистическом отчаянии, а смело вглядываясь в них как в неизбежный парадокс, профессор В. нашел дорогу к более фундаментальному подходу. Он осознал необходимости в обучении как приверженности, так и гибкости, а особенно необходимость включения в него того, что Майкл Полани назвал «персональным знанием», — знания ни строго объективного, ни строго субъективного, но требующего активного участия и ответственности со стороны знающего[5].

Позднее, размышляя над этими тремя позициями, я понял, что и профессор А. и профессор Б. во многом заблуждались из-за того, что не были способны понять взаимоотношение обучения и перевоспитания. В самом широком смысле, это одно и то же. Ибо при получении учеником знания, его предшествующие паттерны идентичности и верования должны подвергаться изменению, хотя и в небольшой степени. Каждая новая идея или схема действия требует сложной перестройки того, что было ранее. И такие перемены неизбежны с самого рождения, так как младенец приходит в этот мир не как *tabula rasa*, а как организм с врожденными поведенческими тенденциями (называем ли мы их внутренними побуждениями, инстинктами или потребностями). На перевоспитание неизбежно влияют аттитьюды и верования (институциональные и личные) осуществляющих его менторов, и в этом оно проявляет некоторые общие с «исправлением мышления» черты. Профессор А. отчасти почувствовала это и оказалась пленницей своего восприятия. Профессор Б. отрицала как взаимосвязь между обучением и перевоспитанием, так и значимость воздействия педагога на эти процессы. Профессор В. искал формулировку, которая объясняла бы соотношение между обучением и перевоспитанием, влияние воспитателя на это соотношение и его собственную приверженность определенным групповым стандартам; но он смог рассеять иллюзии сходства, указав на различия между доброкачественным преподаванием и идеологическим тоталитаризмом. Его концепция внутреннего противоречия в образовательном процессе является еще одним подтверждающим дополнением к негативным критериям идеологического тоталитаризма, описанным в предыдущей главе.

Любой опыт обучения заключается в трехстороннем взаимодействии между учащимся, наставником и преподносимыми идеями — в идеальном случае, в конфликтно-стимулирующем взаимодействии. Такая противоречивая напряженность включает в себя активно убеждающее представление учителем идей в контексте культурных традиций, их выпестовавших; его требование, чтобы каждый учащийся позволил себе встретить вызов этих идей; и разрешение учителя на индивидуальное отношение учащихся к этим идеям. Когда

подобная противоречивость отсутствует, преподавание или движется в сторону тоталитаризма, или просто терпит неудачу. Если, в частности, определенная идея или предмет обсуждения начинает доминировать настолько, что учитель и учащийся начинают рассматривать себя лишь как «передвижную тару» для них, на пути преподавания возникают тоталитаристские опасности: «доктрина превыше личности» и не подлежащие сомнению тезисы «священной науки». Учащийся окажется либо совсем не вовлеченным в обучение, либо под гнетом кажущихся загадочными нечеловеческих сил. Те же тоталитарные тенденции проявляются в тех случаях, когда учитель и идея слились в неоспоримую, «всемогущую» комбинацию, которая не дает пищи для ума учащегося. В таких условиях также проявляются средовый контроль, мистическая манипуляция и — в зависимости от формы послушания, которые определяются характером наставника и обучающей организации, — возможность требования абсолютной чистоты, культ исповеди (покаяния) и разделение существования.

Такая ситуация может возникнуть, к примеру, в аспирантуре кафедры, скажем, экономики, социологии или литературы под руководством своевольного, авторитарного руководителя кафедры, прямолинейного преданного некой конкретной доктрине своего предмета и считающего другие точки зрения ошибочными и «ненаучными» (*СНОСКА* В американской университетской системе именно аспирантура отличается резко авторитарными и жесткими методами обучения, особенно в сравнении с безбрежным либерализмом поточного образования. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*). Список литературы для его аспирантов будет ограничен «правильными» книгами, за исключением пары-тройки работ «неправильных» авторов с целью дальнейшего их осмеяния. Аспирантам не будет дано оспаривать абсолютную истину навязанной доктрины и подхода; они обязаны чувствовать себя виноватыми, напуганными и пристыженными, если допустят, что другая точка зрения лучше. Каждый будет находиться под большим давлением, изменяющим его идентичность таким образом, чтобы она могла вместить в себя правильную доктрину — в особенности те, кто хочет от руководителя кафедры помощи в устройстве своей дальнейшей карьеры. Безусловно, такая ситуация в преподавании наиболее близка к тоталитаризму, хотя от «исправления мышления» ее отличает возможность выбора альтернативного жизненного пути за пределами рамок доктрины.

Наконец, противоположной крайностью является такая ситуация в обучении, при которой идеям придается сравнительно небольшое значение и они излагаются (и их позволительно воспринимать) с минимальным участием обеих сторон. В таких случаях и учащийся, и преподаватель быстро теряют интерес к обучению или заостряют внимание на взаимоотношениях ученик-учитель, так что оба погрязают в психологической «трясине», в которой ни тот, ни другой ничего не понимают.

В обоих случаях при нарушении баланса указанного выше трехстороннего взаимодействия страдает интеллектуальный рост учащегося и его возможности к самореализации.

Трехстороннее взаимодействие никоим образом не подразумевает абсолютное равенство между учителем и учащимся. Напротив, оно предполагает, что первый принимает на себя ответственность за интеллектуально более высокое положение, и что второй подчиняется в такой степени, чтобы скорее стать восприимчивым, чем упрямо безучастным, ко всему преподносимому. Кроме этого, временное послушничество и близкая к тоталитарной обстановка при обучении (как это иногда происходит в школах, основанных иезуитами) дают определенные интеллектуальные преимущества, если ученик затем выйдет во внешний мир. Даже относительно принудительные притязания образовательного учреждения на производство особенной идентичности, — реализуемые профессорско-преподавательским составом, старшекурсниками и аспирантами посредством целого ряда хорошо отработанных маскирующих ритуалов, — могут принести эмоциональную выгоду: сильную идентификацию, возможность проверить свою способность к оспариванию признанных авторитетов и ощущения жизненного испытания и посвящения, хотя временами и болезненные, но всю дальнейшую жизнь вспоминаемые с ностальгией. Относительно принуждающие ситуации могут подходить к грани тоталитаризма достаточно близко для того, чтобы нанести вред, особенно для младших возрастных групп (как, например, в британских привилегированных частных учебных заве-

дениях для мальчиков, описанных Джорджем Оруэллом[6]). Но в плюралистическом обществе даже самые крайние варианты таких учреждений рассматривают себя лишь частью непрерывного образовательного процесса индивида. Они могут постараться максимально повлиять на человека, пока тот находится в их стенах; но предполагается, что он продолжит путь к новым идеям и другим идентичностям. Наиболее пагубными такие образовательные учреждения становятся, когда предлагают учащемуся единственный путь к абсолютному совершенству, ограничения которого он никогда не преодолеет.

Альтернативой тоталитаризма в образовании, следовательно, является либерализм, основанный на описанном выше трехстороннем противоречивом напряжении, либерализм, который, по словам Лайонела Триллинга, способен оживить «необходимое воображение многообразия и вариативности» без потери «осознания сложности и трудностей». Такой подход, согласно тому же Триллингу, это «скорее широкая тенденция, чем краткое изложение доктрины». В такой «тенденции» отрицается всемогущество и всезнание учителя, даже если учащийся пытается приписать ему подобные качества. В ней проявляется также баланс между напористостью преподавания уже достигнутого знания и поощрением тех элементов воображения учащегося, которые в один прекрасный день могут преобразовать это знание в новое открытие.

Психологическое перевоспитание

Психотерапия и психоанализ — это формы психологического перевоспитания; но они нацелены на знание человека об мире вокруг него в меньшей степени, чем на понимание им самого себя. Их нацеленность на самые фундаментальные и самые скрытые человеческие эмоции придает особую глубину их усилиям по перевоспитанию и особую силу их влиянию. Их опыт избегания тоталитарности представляется, таким образом, предметом исключительной важности[8].

Этика психоанализа и основанных на нем методов психотерапии прямо противоположна тоталитаризму (*СНОСКА*. Бывший психоаналитик Джеффри Массон десять лет назад выпустил книгу под красноречивым названием «Против терапии», полностью посвященную доказательству того, что практически все направления психотерапии чреваты опасным насилием над личностью, а особенно психоанализ (Masson, J. M. *Against therapy*. Common Courage Press, 1994) — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*). И действительно, усердное и полное сочувствия изучение души одного-единственного человека ставит психотерапию в прямую связь с традицией тех интеллектуальных течений Запада, которые исторически больше всех противостояли тоталитаризму: с гуманизмом, индивидуализмом и свободным научным исследованием. Неудивительно, что из-за непрерывающегося интереса к индивидуальным различиям и заботы о гибком развитии личности психоанализ никогда не был разрешен при тоталитарных режимах. Инсайт, возникающий в ходе психоанализа, — это один из лучших способов противостояния тоталитаризму через осознание способа его функционирования, что я и пытался доказать на протяжении всей этой книги.

Но в своем организационном качестве психоанализ — как и любое другое революционное движение, будь оно научным, политическим или религиозным, — испытывает трудности по поддержанию его исходно освобождающего духа; он со всей полнотой испытал ожесточенные идеологические противостояния и расколы. Кроме того, определенные социальные и исторические особенности психоаналитического движения — борьба с необычайно сильным неприятием, связанным с его «шокирующей» доктриной; новизна и уединенная интенсивность терапевтических отношений; блестящая виртуозность и «грандиозная односторонность»[9] его основателя; и последующая интеллектуальная и эмоциональная притягательность этой доктрины для практикующих специалистов и пациентов, иногда до грани замещения религиозных или политических верований, — послужили источником дополнительных проблем, сказавшихся на научных поисках психоанализа. Эти проблемы и, в особенности, их влияние на ситуацию в психоаналитическом обучении (training), обсуждались многими пси-

хоаналитиками[10]. Я мало могу добавить к уже написанному, за исключением того, чтобы рассмотреть эти проблемы в свете данного исследования тоталитаризма.

Психоаналитическое обучение — это форма персонального перевоспитания, подготавливающая к перевоспитанию других. За время своего обучения стажер развивает в себе три важные идентичности. Сначала он становится *пациентом*. Через собственные свободные ассоциации при «обезличенной» (*СНОСКА* В классическом психоанализе пациент не видит лица аналитика во время сессии. — Прим. науч. ред.*КОНЕЦ СНОСКИ*) встрече с аналитиком, он начинает обращать внимание на доселе глубоко запрятанные эмоции так, чтобы «суметь разрушить… свою предвзятость к близким ему людям, которые, хоть убей их, не способны увидеть, почему человек болен, чтобы понять, как лечить других»[11]. Этот обучающий анализ является для стажера способом достижения инсайта и установления контроля над психологическими тенденциями, способными в ином случае помешать его собственной психотерапевтической работе. Стажер также является *учащимся*. Он внимательно слушает семинары по теории и технике психоанализа, наблюдает эти принципы в действии, когда сам проходит анализ, и учится применять их, проводя анализ под руководством более опытного аналитика. Кроме того, он — *кандидат*. Он добивается принятия полноправным членом местной ассоциации, национальных и международных психоаналитических организаций — для окончательного «посвящения» в качестве психоаналитика. Эриксон назвал этот обучение «новым вариантом аскетизма, требующим абсолютного и первостепенного для личности участия, … влияющего на отношения индивида к самому себе в большей степени, … чем все другие виды профессионального обучения, за исключением монашества»[12].

С точки зрения критериев идеологического тоталитаризма, мы можем задать следующие дополнительные вопросы. Порождает ли такая комбинация личной терапии, профессионального наставничества и организационного влияния — все опосредованное единственной обучающей ассоциацией — тенденцию к средовому контролю? Не приводит ли это к тому, что эта ассоциация сама становится окутанной почти мистической аурой? Не создают ли такие обстоятельства — в особенности, изучение кандидатом научной доктрины в сочетании с ее терапевтическим применением к его собственному психологическому страданию (дистрессу), — скрытое требование идеологической чистоты? И не возрастает ли вероятность того, что его аналитик и его организация, к которой тот принадлежит, проводя «лечение», станут арбитрами невротической и экзистенциальной вины этого стажера? И не может ли исповедальный процесс терапии взять на себя внетерапевтическую функцию привязывания кандидата к психоаналитическому движению, лишая его решимости критиковать данное учение? И не встречается ли иногда тенденция, — в наглядно-упрощающем избыточном употреблении излюбленных технических терминов какой-либо особой (психоаналитической) школы или ассоциации, — к подтасовке языка и внушению образа священной науки? И не появляется ли, в таком случае, опасность установления (пусть и неосознанного с обеих сторон) паттерна интеллектуальной конформности как необходимого предварительного условия для успешного обучающего опыта – или, другими словами, установления превосходства доктрины над личностью? И когда проблема идеологических различий влияет на то, кто должен быть признан легитимным психоаналитиком, — то нет ли здесь тенденции к разделению существования?

Вероятно, нет необходимости подчеркивать, что психоаналитическая обучающая процедура никогда не приближалась к тоталитарным реалиям «исправления мышления», и по этой причине я ставлю вопрос (только) о «тенденциях» и об «опасностях»[13]. Нельзя также упускать из виду и проблемы, касающиеся подготовки мужчин и женщин к психоаналитической работе таким образом, чтобы была обеспечена максимальная защита их будущих пациентов. На практике может быть так, что психоаналитик часто нуждается в чем-то более сильном, чем рабочая гипотеза, — в чем-то более близком к догме — в качестве комбинации защитного экрана и сортирующего механизма для экстраординарного напора эмоций, высвобождающихся в ходе психоаналитического процесса. Но психоанализ способен критически оценить и самого себя, экспериментировать, исправляться и изменяться. Еще в 1937 году Франц

Александер, тогдашний президент Американской Психоаналитической Ассоциации, был обеспокоен этими опасностями и убежден в том, что психоанализ дискредитирует себя своими «движениями»[14]. Впоследствии и другие предлагали уменьшение власти ассоциаций[15] и разделение терапевтического и дидактического аспектов таким образом, чтобы они более не контролировались одной и той же ассоциацией[16]. В настоящее время проводятся исследования обучающей процедуры; преобладает тенденция к более «открытой» среде, к лучшему балансу противоречий обучающего процесса между доктриной, наставником и обучающимся. Поэтому огульное утверждение «психоанализ — это промывание мозгов» столь же неверно, как «образование — это промывание мозгов». В той же мере, в какой в психоанализе присутствуют тенденции к тоталитаризму, они без сомнения препятствуют интеллектуальному прогрессу и проявлению тех креативных порывов, которые необходимы каждой науке, чтобы продолжать вносить свою лепту в поток человеческой мысли. (*СНОСКА* Существует солидное количество серьезных работ, посвященных как критике концептуальных построений психоанализа, так и исследованиям его реальной эффективности, на большую часть которых психоаналитики не дали до сих пор внятного ответа, предпочитая быть скорее сообществом, «закрытым» для сторонней критики, чем «открытым» для нее. Для примера я упомяну полемику с психоанализом В. Франкла (Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. В этой книге, кстати, на с. 33 есть весьма уважительная сноска на Р. Дж. Лифтона как на международного эксперта по проблемам насилия) и А. Эллиса (Ellis A. *Is Psychoanalysis Harmful?* In: The Albert Ellis Reader. A Citadel Press Book, Secaucus, N. J., 1998, pp. 316-325), а также укажу на критические исследования эффективности (включающие и свидетельства вреда психоанализа) в статьях Г. Айзенка и В. Лаутербаха (Айзенк Г. Дж. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии // Психологический журнал. Т. 14, 1994, № 4. — С. 3-17.; Лаутербах В. Эффективность психотерапии: критерии и результаты оценки // Психотерапия: От теории к практике. Материалы I съезда Российской Психотерапевтической Ассоциации. — СПб.: изд. Психоневрологического института им. В. М. Бехтерева, 1995. — С. 28-41. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*)

Я кратко упомяну еще лишь о нескольких из всего множества следствий, вытекающих из этого исследования «исправлении мышления» применительно к теории и практике психиатрического перевоспитания. Первое относится к концепции «сопротивления», принятой за основу в большинстве методов психотерапии. Поскольку «исправление мышления» имеет свое представление о «сопротивлении», карикатурные преувеличения идеологического тоталитаризма могут быть полезны для проверки некоторых исходных предпосылок более умеренной и более неподдельной терапевтической работы. Китайские «исправители» склонны считать любую внутреннюю оппозицию или внешние сомнения — на самом деле, буквально все, что стоит на пути «исправления мышления», — «сопротивлением». Точно так же психотерапевт рассматривает как сопротивление терапии любые установки или поступки, мешающие лечению, — но в особенности нежелание доводить до сознания идеи бессознательного. Каждый психотерапевт сталкивается с подобным сопротивлением; но после исследования «исправления мышления» невозможно удержаться о того, чтобы использовать этот термин несколько осторожнее. То есть, как психотерапевт, я должен считать важным спрашивать себя, является ли то, что кажется «сопротивлением», действительно проявлением внутренней оппозиции лечению, или же оно может быть внутренним неприятием моей концепции необходимого направления терапии. И я также должен задавать себе вопрос, не является ли это «сопротивление» признаком плохой коммуникации между пациентом и мною или отсутствия у нас общих ценностей[17] и представлений о терапии; при этом и те, и другие могут быть с пользой исследованы вкупе с любыми другими внутренними психологические барьерами пациента.

Психоаналитический термин «перенос» — постоянно исследуемая и переформулируемая концепция — также может быть переосмыслен с позиций изучения тоталитаризма. Выявление переноса — тенденции пациента к повторному переживанию во взаимоотношениях с психотерапевтом аттитьюдов и фантазий, изначально выявившихся по отношению родитель-

ской власти, — является в целом чрезвычайно важным барьером *против* тоталитарности. Дело в том, что концепция переноса обеспечивает теоретическую структуру, в рамках которой любые тенденции пациента приписывать терапевту всесилие могут быть подставлены под сомнение обоими участниками процесса, также как и средства терапевтического расследования источников подобных тенденций вместе с обоснованием переработки этих эмоций, — какой бы трудной ни была задача такого анализа. В «исправлении мышления» преобладает прямо противоположная установка. Перенос встречается и здесь, но не столько в отношении какого-то одного «психотерапевта», сколько в отношении идеологического движения в целом; однако вместо того, чтобы попытаться осознать и в конечном счете устранить этот перенос, «исправители» ищут возможность усилить и продлить его в перманентном подчинении себя авторитарной организации со стороны участника этого движения.

Однако, подобно многим другим полезным терминам, понятие переноса (в случае чрезмерного подчеркивания) может привести именно к тому, от чего оно обычно защищает. Так, если терапевтическое взаимоотношение рассматривается исключительно как отношение переноса, — а реальная личность психотерапевта и взрослое Я пациента игнорируются, — то возрастает опасность, что пациент будет осознавать себя почти всецело в рамках своей инфантильно-детской идентичности и что будет непреднамеренно поощряться его приписывание всемогущества своему терапевту. Психоаналитики уже признали эту проблему и обратили особое внимание на неизбежную диалектику (взаимосвязей) между актуальной встречей (encounter) и переносом в каждом терапевтическом взаимодействии, а также на неизбежности собственной эмоциональной вовлеченности психотерапевта (или на реакции контрпереноса)[18]. Особенно уместно забота Джанет Маккензи Риох (Janet Mackenzie Rioch)[19] о том, чтобы психотерапевт делал все возможное, дабы скорее противостоять часто встречающемуся у пациентов «желанию капитулировать», чем увековечивать его, и чтобы он принял во внимание «симбиотически покорную позицию», присущую психоаналитической терапевтической ситуации. Ее предупреждение психоаналитику избегать роли «хронического гипнотизера» равнозначно предупреждению против тоталитаризма, — поскольку гипноз, в сущности, это ситуация межличностного тоталитаризма, в которой воспринимаемый субъектом мир сужается до чрезвычайно сфокусированного воздействия всемогущего гипнотизера[20].

Еще одна важная проблема, которую «исправление мышления» ставит перед психотерапией, — это использование понятия «реальность». Тоталитарная среда (в частности, в китайской тюрьме) может буквально ставить реальность с ног на голову: требовать, чтобы все подвластные ей люди склонились к принятию измененных версий событий внешнего мира и затем настаивать, чтобы они считали эти фальшивки «объективной реальностью». Психиатры знакомы с подобными искажениями, но с возникающими скорее в сознании индивидов, чем со следствиями групповой манипуляции; и как психиатры, мы считаем такие искажения признаками психического заболевания, тем самым подразумевая, что люди со здоровой психикой должны быть способны твердо придерживаться реальности внешних событий. Мы также признаем и большое количество вариаций в интерпретации реальности, особенно в отношении «психических реальностей» отдельных пациентов. И мы расширяем [для них] концепцию реальности, чтобы предположить нечто, примерно соответствующее тому, что представляет из себя мир на самом деле, в противоположность тому, что рисует в своем воображении пациент. Фактически, мы расцениваем терапевтические взаимоотношения как средство улучшения способности пациента к проверке реальности, как помощь в осознании пациентом своих заблуждений.

Все эти словоупотребления более или менее правомерны; но представление психотерапевта о реальности, тем не менее, в значительной мере окрашено его собственными идеологическими убеждениями относительно таких вещей, как психическое здоровье и болезнь, социальная конформность и мятежность, приверженность и отчужденность, а также (и в особенности) относительно того, что составляет мудрые и зрелые аттитьюды или поведение. Кроме того, именно эти вопросы — и их связь с проблемами личностной идентичности, — волнуют в настоящее время пациентов психотерапии в Америке, а не более однозначные невротиче-

ские симптомы, описанные на заре психоанализа. Это означает, следовательно, что до тех пор, пока психотерапевт не выявит свои собственные предрассудки в отношении реальности, он будет невольно передавать свою собственную идеологию в ходе терапии и ожидать успешной ее имплантации у пациента как критерия выздоровления. Поскольку идеологические убеждения по поводу всех этих тем присутствуют всегда и, в действительности, являются необходимыми для любого конструктивного изменения в (ходе) терапии, будет лучше, если эти убеждения станут открыто обсуждаться как часть процесса терапии, и обсуждаться таким образом, чтобы допускался их субъективный и гипотетический характер. Для этого необходимо считать реальность определенной (в отношении внешних явлений), и в то же время весьма относительной (с точки зрения любой интерпретации этих явлений конкретным наблюдателем).

Касаясь средовой терапии, я уже указывал на то, как «исправление мышления» демонстрирует колоссальное влияние, которое определенная среда — и заложенные в ней характерные психологические черты — может оказать на отдельную личность. Это имеет большое значение для практической психиатрии во многих смыслах, но я ограничусь перечислением вредных эффектов внешней среды, «экстремальной» в смысле силы и величины ее стимулирующих воздействий. На одном из полюсов находится депривированная среда — среда «сенсорной депривации»[21] — при которой стимулы столь редки, что не способны поддерживать у индивида значимый уровень интереса и реагирования на окружающий мир. Когда подобная обстановка была воссоздана в эксперименте, она вызвала паттерны угнетенности, беспокойства, рецепторного голода, чрезмерной сонливости в дневное время, потерю организованного мышления, гипногогическое состояние и разнообразные галлюцинации. Грубым эквивалентом депривированной среды в психиатрии являются палаты старого образца, в которых пациенты рассиживались без дела и бесцельно (и, к несчастью, продолжают пребывать в таком состоянии) и при незначительном или совсем отсутствующем побуждении к активности или решению проблем со стороны окружающей их обстановки. Противоположный полюс — среда идеологического тоталитаризма, в которой индивида бомбардируют стимулирующими воздействиями до состояния удушения. В психиатрической клинике аналогом такой среды (опять-таки, предлагая весьма грубое сравнение) является подход «тотального давления», принятый на вооружение в недавнем прошлом многими лечебными учреждениями как реакция на стагнацию атмосферы старых палат. Хотя это было несомненным прогрессом, временами такой подход приводил к активности ради активности; разоблачающий комментарий по этому поводу сделал мой пациент-шизофреник, несколько недель подвергавшийся «тотальному давлению»: «Эй, доктор, я хотел бы выкроить хоть минутку, чтобы посидеть и подумать».

У этих двух вариантов экстремальных сред есть определенное сходство: обе являются сверхконтролируемыми средами и обе и нарушают баланс стимулирующих средовых воздействий, необходимый для оптимального психологического функционирования. Таким образом, обе они в конечном счете являются «депривированными», хотя мы не можем утверждать, что (как иногда считают) среда сенсорной депривации — это экспериментальная модель «исправлении мышления».

В психиатрических клиниках научились избегать этих крайностей и разрабатывать программы и виды активных занятий, более сбалансированные в отношениях между индивидом и средой, так, что пациент ни перегружается внешними стимулами, ни отрезан от них, запертый в своем и так больном внутреннем мире. В настоящее время уделяется внимание и социализации, и индивидуальной креативности; чаще используются «открытые» (незапертые) палаты и создаются терапевтические сообщества. Поощряется участие пациентов в планировании больничных программ, баланс между предписанной и произвольной активностью и, наконец, упразднение идентичности «вечного больного» с помощью подчеркивания связей пациента с внешним миром и посредством обучающего приготовления скорее для жизни в таком мире, чем для медицинской изоляции от него[22].

Наконец, «исправление мышления» позволяет сделать отрезвляющие выводы для психи-

атрической теории. Несмотря на свою надуманность и грубость, китайская коммунистическая теория «классового характера человека» сработана в качестве прикладной и — по крайней мере, в некоторой степени — может демонстрироваться как «работающая». Теории имеют неудержимую тенденцию подтверждаться, особенно если они касаются человеческих существ; по выражению Альфреда Норта Уайтхеда «Идея — это пророчество, которое обеспечивает собственное исполнение». Это отнюдь не означает, что мы должны отчаяться и полностью отказаться от теоретизирования (читателям видно, что я никоим образом не следую этому принципу в данной книге). Однако это наталкивает на мысль, что психиатры могут научиться, подобно ученым-физикам, рассматривать теорию не столько как вечную и непоколебимую структуру, сколько в качестве полезного и относительно достоверного средства организации результатов опыта в рамках существующего знания. Конечно же, каждый признает данный постулат — за исключением тех случаев, когда речь идет о *его собственных* теоретических верованиях.

Схожим образом «исправление мышления» учит нас с осторожностью подходить к утверждениям об «объединении» наук о поведении человека, что подразумевает абсолютную монополию одного подхода или абсолютный идеал непогрешимой истины. Бегство в такое теоретическое отшельничество стало бы еще одним примером нетерпимости к неопределенности (intolerance for confusion), толкающей нас в соблазнительные объятия тоталитаризма. Я не утверждаю, что мы можем позволить себе почить на лаврах или отказаться от критического взгляда на неудачные и плохо продуманные теории и разработки; нет сомнений и в том, что нам необходима большее единство в нашем понимании человека. Но «исправление мышления» показывает нам (а опыт науки убедительно подтверждает) важность открытости к знаниям из всех источников, даже (или особенно) из малоправдоподобных и малопривлекательных. Я убежден, что нам необходим новый подход к теоретизированию в психиатрии, основанный на очеловеченных понятиях стиля, паттернов и конфигурации взаимодействия внутренних и внешних психологических сил, а не на более упрощенных причинно-следственных (cause-and-effect) механических представлениях физики XIX века, столь широко использующихся в настоящее время. Такие новые подходы представляются необходимыми, если мы хотим больше узнать о природе эмоциональной вовлеченности человека в его меняющуюся физическую среду; об особенностях тех процессов, в ходе которых он сам претерпевает изменения; и о связях этих изменений с психическим здоровьем, болезнью и реализацией человеческих возможностей. Эти подходы потребуют мировоззрения, прямо противоположного тоталитарному: тонкая и гибкая историческая перспектива индивидуальной истории жизни, стоящей за всеми этими процессами; определенная доля смелости в применении дисциплинированного воображения; и готовность рискнуть быть неправым — или обнажить (пользуясь выражением Рисмена) «нерв ошибки».

Религия, политическая религия и наука

Я уже высказывал предположение о том, что «исправление мышления» имеет много общего с ритуалами и практиками организованной религии и с различными видами религиозного перевоспитания. В самом деле, большинство характерных психологических черт идеологического тоталитаризма может быть обнаружено в составе в иудаистско-христианской традиции, насколько бы косвенными ни могли быть любые подобные теологические влияния в развитии самой практики «исправления мышления». Эти тоталитарные тенденции обычно связаны либо с теократическими поисками ереси, либо с паттернами воскрешения энтузиазма — или (как в случае с «исправлением мышления») и с тем, и с другим.

В первом случае — с теократическими поисками ереси — существует неизбежное допущение, что руководители — будь они светскими или духовными — управляют подвластными им сообществами и производят их идеологическую чистку всего лишь как представители совершенного и всеведущего божества. Классическими примерами являются средневековая инквизиция и анти-папистские судебные процессы в Англии XVI века. Оба движения отлича-

лись вакханалией ложных признаний, несомненно вызванных психологическими манипуляциями с реальностью, идентичностью и чувством вины, схожими с таковыми при «исправлении мышления». Таким же образом инквизиция породила собственных ведьм, как во многом и «исправление мышления» породило своих шпионов и реакционеров, — и это несмотря на тот факт, что в одном из своих «технических руководств» (*Malleus Maleficarum* или «Молот ведьм»)[23] инквизиторов особо предостерегали от нежелательной вероятности создания ложных признаний. И даже самые выдающиеся деятели тюдоровской Англии, пораженные «ослепительной аурой божественности, необъяснимым светом непогрешимости, исходящим от королевской персоны», обвиняли себя в преступлениях, которые они никогда не совершали[24]. Китайское конфуцианство (вне зависимости от того, считать ли его религией или нет) в целом избежало таких тенденций, однако оно также временами становилось чувствительным к ереси и двигалось в направлении тоталитаризма; большей частью оно порождало что-то близкое к тому, что Уайтхед определил как «доброжелательную ортодоксальность», и предоставляло значительную личную свободу в пределах границ своих неоспоримых положений (в этом отношении конфуцианство не отличалось от некоторых стадий средневекового католицизма).

Вторая разновидность религиозного тоталитаризма, которая связана с оживлением энтузиазма, была распространена достаточно широко: ее можно найти в более экстремальных практиках раннего лютеранства и кальвинизма[25], в хилиастских сектах средневековья[26], во многих постреформаторских фундаменталистских и «возрожденческих» (revivalist) культах. Как считал Рональд Кокс, все эти движения отражают «всепоглощающее влияние» Святого Августина, — хотя и «преувеличенное то под одним, то под иным углом»[27]. Обычно делая огромный акцент на драматичный личный опыт обращения, все они, пусть и различающиеся по относительной силе упора на признания в грехах (исповедь) и перевоспитание, искали очищения человека в соответствии с особенным видением библейской истины или пророчества. Как и при «исправлении мышления», это видение порой было столь настойчивым, что во имя его творились физические и психологические зверства.

За пределами этих теологических эксцессов «исправление мышления» имеет более фундаментальную взаимосвязь с религией в целом, взаимосвязь, отмечаемая практически любым служителем культа или священником, сталкивавшимся с этим явлением. Один иезуитский священник в Гонконге, который изучал китайские методы индоктринации, обратил мое особое внимание на следующие параллели с христианством: идея любви (к стране, «народу», труду, науке и общественной собственности); идея надежды на будущее (через успехи социализма); вера (в коммунистическое движение); дух мученичества, жертвенности и страдания, устремление к святости; упор на покорность и самоотверженность; и упор на воплощение теоретических принципов в образ жизни. (Многие светские писатели — Бертран Рассел, например — приводили схожие сравнения). Другие священники из числа субъектов моего исследования уподобляли «исправление мышления» своему собственному иезуитскому воспитанию, хотя, как правило, они могли быстро находить различия между первым и вторым на основании основной моральной цели. Один протестантский миссионер был поражен схожестью «исправлении мышления» с движением Морального Перевооружения, активистом которого он был одно время, — особенно в отношении таких вещей, как групповая манипуляция чувством вины и запланированная спонтанность[28]. Один или два священника утверждали, что в коммунизме нет «ничего, кроме христианской ереси» — формулировка, которая, пожалуй, говорит сразу и слишком много и слишком мало. Некоторые же из субъектов моего исследования, вне зависимости от их духовного или светского статуса, затруднялись прокомментировать «религиозную» природу эмоциональной интенсивности, моральных усилий и нравоучительных претензий «исправления мышления».

Помня про тесную взаимосвязь между «исправлением мышления» и религией, как мы сможем отличить тоталитарность внутри религиозных институтов от более сбалансированных форм духовности? Радхакришнан, выдающийся индийский философ и государственный деятель, указывает на организационные тенденции внутри религии как на особую опасность:

(*Цитата*)

Когда религия становится организованной, человек перестает быть свободным. Отныне почитается не Бог, а группа или власть, которые заявляют о своем праве говорить от Его имени. Грехом становится непослушание власти, а не нарушение цельности и чистоты[29].

(*Конец цитаты*)

Я считаю, что мы также должны рассматривать превалирующие характерные черты в рамках конкретной религиозной среды. В этом случае религиозный тоталитаризм может быть распознан согласно критериям, обозначенным в Главе 22, и особенно — по следующим тенденциям: чрезмерный контроль и манипулирование личностью, переполнение данной среды чувствами вины и стыда, акцент на неисправимую порочность и никчемность человека, упор на необходимость униженно подчиняться мстительному божеству, — и все это в рамках всеобъемлющей и законченной системы наивысшей истины.

Контрастными по сравнению с религиозным тоталитаризмом являются такие религиозные ситуации, когда в равной степени делается упор как на ценность человека и его возможности, так и на его ограничение, как на его способность изменять, так и на неизбежные сложности, к которым приводят такие изменения, а также на веру и приверженность без необходимости самоотрицания или порицания неверующих. Такие аттитьюды оставляют пространство для эмоционального и интеллектуального роста в противоположность недвижной доктринальной повторяемости и скорее поощряют восприимчивость к миру, чем бегство в религиозную «замурованность». Поскольку каждая из главных религий мира проявила в тот или иной период времени обе из этих противоположных тенденций, о каждой отдельно взятой религиозной среде следует судить по ее собственным характеристикам[30].

Человек вряд ли откажется от своей потребности в чувстве благоговения и преданности, присущих религиозному опыту; однако во многих регионах мира наблюдаются признаки того, что организованная религия играет все меньшую роль в опосредовании человеческого изменения. Религиозные организации, будучи весьма влиятельными, одновременно стремятся занимать относительно консервативную позицию, а важными регуляторами изменений становятся политические движения, равно как научные и технологические нововведения. На протяжении последнего столетия эмоции, ранее устремленные в организованную религию, проявлялись в отношении политики и науки. Это переключение эмоций не лишено своих опасностей; как заметил Камю, «Политика не есть религия, или, если это так, то она ни что иное, как инквизиция»[31]. Такая политическая инквизиция наступает (как при «исправлении мышления»), когда идеологические тоталитаристы начинают собственный теократический поиск ереси.

Одним из примеров тоталитаризма такого рода в недавней истории США является маккартизм — причудливая смесь политической религии и крайнего приспособленчества. Верно, что это движение никогда не достигало масштабов или организованности полноценной программы «исправлении мышления» — ни при жизни ни после смерти его лидера; и все же у маккартизма было много вызывающих дискомфорт сходств, в том числе большинство отличительных признаков идеологического тоталитаризма. В частности: «большое обвинение» в сопровождении «маленьких фактов» (подобно описанному у отца Вечтена); быстрое установление взаимоотношений вины между обвиняемым и его окружением, одновременно с безжалостным применением остракизма и посрамления; культ признания вины и раскаяния; упор на предательство по отношению к самому себе и цепи предательства, связывающие обвинителей и обвиняемых; создание мифологической доктрины (Государственный департамент кишел «коммунистами-диверсантами», которые в свою очередь ответственны за «потерю Китая»); и требование, чтобы жертвы приобретали новую идентичность в соответствии с эти мифом. Оправдывающим предлогом маккартизма был курс на борьбу с коммунизмом; в конечном счете, маккартизм не только сделал огромную услугу коммунизму во всем мире, но еще и стал бледной имитацией провозглашенного им противника. На самом деле, централь-

ный момент столь обширной идеологической мифологии о Китае не выглядит просто случайным: эмоциональная вовлеченность Америки в дела этой страны, основанная на годах миссионерской деятельности и военном альянсе, была так велика, а результаты коммунистической революции настолько далеко идущими и неприятными, что американская общественность оказалась готова воспринять переписывание истории в столь же искаженную форму, каковой она предстала в мифе «исправления мышления». И среди тех, кто наиболее активно участвовал в маккартистском движении, было немало бывших коммунистов, ставших антикоммунистами, — все это, похоже, снова подтверждает (на разных уровнях политики и индивидуальных эмоций) принцип, что тоталитаризм порождает тоталитаризм.

Однако маккартизм не был всего лишь реакцией на коммунизм; он имел близкие связи со специфическими религиозными и светскими реалиями американской жизни. Эдвард Шилс убедительно продемонстрировал взаимосвязь маккартизма с религиозным фундаментализмом и демагогическим тоном политического популизма[32]. Характер этих связей наводит на мысль о том, что политическая инквизиция и близкие ей тоталитарные феномены находят благодатную почву в широком многообразии социальных и исторических условий практически любой культуры. Такая взаимосвязь выявила источник одной из фатальных слабостей маккартизма — его антинаучный уклон.

Как отмечает Шилс, маккартистское притеснение ученых, работавших внутри правительства и за его пределами, было не только отражением общей мании «безопасности», но также и давнишнего недоверия фундаменталистов к науке и затаенной обиды демагогов на интеллектуалов. В ходе «исправлении мышления» тоже выказывается огромное недоверие к интеллектуалам, при этом, напротив, почитаются наука и ученые. В этих крайних аттитьюдах мы видим современный сдвиг оси бог-дьявол от религии к науке.

Та сторона оси, на которой находится бог (отнюдь не ограниченная коммунистическим миром), красочно изображена Майклом Полани:

(*Цитата*)

… как хватило трех столетий после апостольской вести, чтобы христианство стало государственной религией Римской империи, так же понадобилось лишь три столетия после основания Королевского Общества, чтобы наука утвердила себя в качестве верховной интеллектуальной власти в постхристианскую эпоху. «Противно религии!» — наивысшее обвинение в XVII-м веке. «Ненаучно!» является эквивалентом этому в XX-м[33].

(*Конец цитаты*)

Такому обожествлению сопутствует ожидание того, что наука предоставит полную и абсолютно точную механистическую теорию законченного и полностью предсказуемого мироздания. Современная физика давно отказалась от этого идеала, но он продолжает существовать в науках о человеке — биологических, психологических и социальных, — где наносит наибольший вред. «Исправление мышления» является крайним выражением этого идеала — механистический образ человека внутри законченного (завершенного) общества с претензией на научный метод при переделке человека по шаблонам такого образа. Существует предположение, что наука — та, что является «социальной наукой» марксизма, — может освободить людей от обузы всех прежних общественных институтов, семейных уз, социальной лояльности, профессиональной принадлежности, а также религиозных и философских приверженностей: сначала раскрыв их «ненаучность», а затем показав их дальнейшую ненужность в истинно «научном» мире. Действительно, вера в науку может дать много гуманного и благотворного: например, выдающийся британский врач по возвращению из поездки в Китай назвал китайскую коммунистическую партию «возможно лучшим когда-либо изобретенным инструментом для расчистки трущоб, разъяснения их обитателям правил гигиены и иммунизации всего населения»[34]. Но люди также нуждаются в институтах и традициях разной степени рациональности; «исправление мышления» скорее не уничтожило прежние, а сформировало новые, еще более опутывающие институты такого рода, в куда большей степени де-

лающие людей слепыми к истине и знанию.

Хотя сегодня божественный полюс науки кажется доминирующим почти везде, возможно, что таящиеся под ним ловушки относятся к полюсу дьявола в большей степени, чем можно было полагать. Дело в том, что существуют и свидетельства огромной враждебности по отношению к науке (явно присутствующей во многих жанрах литературы, включая научную фантастику), враждебности, выходящей за границы фундаменталистских предрассудков маккартизма. Людей возмущает возможность науки изменять привычные ландшафты и делать мир менее уютным. Больше всего они боятся разрушительной силы науки, ее способности создавать оружие, которое может уничтожить человечество. Наука становится если не переодетым дьяволом, то, по крайней мере, мстительным богом, которого должно бояться более всех остальных, и люди начинают верить, что если только они смогут избавиться от науки и ученых, то это сохранит мир. Полюсы бога и дьявола, одинаково обманчивые и опасные в своих крайних выражениях, могут даже сосуществовать в одном и том же сознании[35].

Существуют более созидательные подходы к науке, есть и альтернативы описанным формам тоталитарного дисбаланса между наукой, политикой и религией. Всестороннее обсуждение этих вопросов вышло бы и за рамки данной книги, и за пределы моих личных талантов; однако, я хотел бы обозначить несколько возможностей, которые были предложены самими учеными.

Так, Альберт Эйнштейн подчеркивал необходимость равновесия между наукой и ненаучной традицией:

(*Цитата*)

… научный метод не может нас научить ничему, кроме того, как факты соотносятся друг с другом и обусловлены один другим … устремление к подобному объективному знанию принадлежит к самому высокому, на что только способен человек. … Тем не менее, столь же очевидно, что знание того, что *есть*, не открывает нам дверь, прямо ведущую к тому, что *должно или может быть* … Именно в том, чтобы прояснить эти фундаментальные цели и ценности и быстро привнести их в эмоциональную жизнь отдельного человека, мне и видится самая важная функция, которую религия должна выполнять в социальной жизни человека. И когда задается вопрос о том, откуда берется власть этих фундаментальных целей, если они не могут быть сформулированы и объяснены одним разумом, то можно лишь ответить, что они существуют в здоровом обществе как сильные традиции, действующие в соответствии с устремлениями и суждениями людей[36].

(*Конец цитаты*)

Говоря о науке, Эйнштейн не наделяет ее ни всемогуществом, которым ее награждают тоталитаристы, ни властью диктовать или заменять всю систему идеалов, которыми живы люди.

На самом деле, величайшие из ученых часто говорят о своих потребности в вере — или надежде — на существование порядка в мироздании, о благоговении и смирении перед ним, о неизбежной неспособности понять его. Поэтому Роберт Оппенгеймер пишет о своей профессии:

(*Цитата*)

Мы так стремительно познаем, что едва ли можем привыкнуть к тому, сколь безбрежно все новое в мире и насколько даже физический мир в своей изысканности и равновесии выходит за границы прежних человеческих представлений. Мы узнаём, что взгляды и представления могут быть полезными, даже если они не полны. Мы приходим к тому, что следует быть крайне осторожными в любых притязаниях на полноту, окончательность или абсолютность[37].

(*Конец цитаты*)

Кажется ясным, что научной практике следует брать на себя инициативу скорее отвержения тоталитаризм в любом виде, чем братания с ним. Дж. Броновский развивает этот взгляд в дискуссии о «научном духе» как способе мышления с акцентом на «творческий разум», «полет фантазии» и «привычку к истине», а также необходимость для него в том, чтобы «научное сообщество … было демократией, которая может поддерживаться и развиваться только при постоянном противоречии между несогласием и почитанием, между независимостью от чужих воззрений и толерантностью к ним»[38].

Наука может достигать значительных успехов даже в тоталитарном обществе, но это всегда требует особого анклава, внутри которого существует умозрительная свобода и «привычка к истине». (Подлинная наука может служить уходом от филистерской «священной науки» и становится в таком обществе одной из немногих профессий, где можно беспрепятственно заниматься творческой работой. Действительно, привлекательность такого относительно свободного и высоко уважаемого анклава внутри сверхконтролируемого общества неизбежно ощущается наиболее талантливыми молодыми людьми, благодаря чему, скажем, произошел впечатляющий научный прогресс в России).

Идеи Эйнштейна, Оппенгеймера и Броновского говорят о возможности создания общества, где политика и наука сосуществуют, не находясь ни в тотальной изоляции, ни в удушающих объятьях; где политические органы помогают проводить научно обоснованные изменения, чутко заботясь об одновременном изменении, отсеивании и сохранении разнообразных традиционных институтов; где наука вольна исследовать все аспекты сфер, связанных и не связанных с человеком, вместе с тем активно сопротивляясь чьим-либо притязаниям на механистичный абсолют реальности; а сверх всего этого, общества, поддерживающего разнообразие духовного и светского подходов к знанию и вере, ни одному из которых не разрешается налагать друг на друга ограничения и угрозы на основе самопровозглашенной окончательной истины.

Нет нужды останавливаться на трудностях достижения такой мечты, а на протяжении последнего полувека мир, пожалуй, лишь удалялся от нее. Не упростили задачи впечатляющие преобразования, которые наука помогает проводить повсюду, значимость которых ставит в тупик и людей, далеких от науки, и отнюдь не полностью ясна самим ученым. Несмотря на это, такая мечта может представлять не только альтернативу тоталитаризму, но и путь к восстановлению более адекватного баланса в созидательно-разрушительном потенциале, всегда присутствующем внутри этого трехстороннего взаимодействия. Если религия, политика и наука смогут достигнуть такого равновесия, они станут в меньшей степени объектами приложения крайних эмоций и в большей степени полноправными представителями трех жизненно важных устремлений индивидуальной психической жизни: духовности, благоразумия и познания неизвестного.

Глава 24. «Открытые» изменения личности

Нетоталитарный подход к переобучению может способствовать появлению опыта личностных изменений значительно отличающихся от тех, которые происходят в ходе «исправления мышления» — они будут характеризоваться скорее «открытостью миру», чем законченностью и закрытостью личности. О психологии этой открытой формы изменений личности написано было немного, и я попытаюсь предположить лишь некоторые ее особенности в связи с общей проблемой человеческих изменений в данный период истории. Я поступаю так, хорошо зная о сложности как формулирования подобных изменений, так и реального их достижения, и все же закончить это исследование по-другому мне кажется почти что безответственным.

Любые утверждения о личностных изменениях зависят от того, как говорящий представляет себе пределы, до которых взрослые люди могут меняться. Китайские реформаторы, по-видимому, предполагают максимальную податливость человеческого характера. Они зашли дальше обычных марксистско-ленинских взглядов в своем убеждении, что даже максимально подверженные пагубному влиянию «эксплуатирующего класса» личности могут «изменить

свой класс» и самостоятельно «переделаться». Они рассматривают людей как неправильно сформованную глину, которой нужна только новая форма и процесс переформирования, к которому те сами стремятся. Это тоталитарный подход, который Дж. Л. Талмон назвал «непрерывной и ожесточенной попыткой сделать все иным»[1].

Подобный взгляд не находит подтверждения в практическом опыте психиатрии. Будучи психиатрами, мы постоянно удивляемся стойкому характеру эмоциональных паттернов, вырабатывающихся в детстве и юности, и трудностей, возникающих при их изменении. Кроме этого, поражает влиятельность некоторых универсалий эмоциональной жизни — амбивалентных смесей любви и ненависти, стыда и вины, противоборства и зависимости. Они лишь отчасти связаны с сознательным пониманием и не могут быть полностью удалены даже разительным изменением, которое предполагается при «исправлении мышления». С другой стороны можно сказать, что мы недооцениваем возможности изменений во взрослом возрасте. Поэтому некоторые труды в психиатрии выражают ультраконсервативное мнение, согласно которому в подлунном мире нет ничего нового, и человек настолько детерминирован своими инстинктами и событиями детства, что все предположения о более поздних изменениях иллюзорны.

Работы последних лет в науках, изучающих человека, придерживаются золотой середины[2], и здесь я хочу рассмотреть именно этот подход, так как верю, что изменения у взрослых реальны и происходят постоянно. Значительные изменения могут чрезвычайно тяжело закрепляться, но способность к ним в течение взрослой жизни особенно необходима для эмоционального выживания в этот исторический период. Поэтому у субъектов данного исследования такие изменения происходили во время старшего подросткового периода и во взрослой жизни, хотя на протяжении всей жизни поведенческие паттерны оставались впечатляюще постоянными. Мы нашли образное проявление этой способности к изменениям, с более общей точки зрения, в мифологическом принципе смерти и возрождения, принудительно воплощенном в «исправлении мышления».

Я хочу приблизительно обрисовать модель изменений личности, другую символическую форму смерти и возрождения, которая параллельна используемой в тоталитаристской практике, но значительно отличается от нее. Подобное изменение может случиться в большей или меньшей связи с образованием, религией, психотерапией или политикой. Также это может происходить при встрече с новыми людьми, идеями, странами. Легко представить его в виде последовательности из трех этапов: конфронтация (confrontation), перестройка (reordering) и обновление (renewal).

Под *конфронтацией* я имею в виду сочетание внутреннего побуждения и внешнего вызова, когда личность одновременно признает необходимость и возможность изменяться. Я подчеркиваю наличие внутреннего побуждения, поскольку верю, что у человека существует фундаментальная тяга к изменениям — сила, которая направляет его к новому и неизвестному, борясь с противоположной тенденцией стремиться исключительно к эмоционально привычному. Поэтому человек никогда не «изменяется» просто под действием внешних сил, но скорее находится под действием своего побуждения, активированного и управляемого этими силами. Без такой внутренней поддержки от каждой индивидуальной личности силы изменения вряд ли могли бы преуспеть и оправдать свое влияние. Внешние вызовы, поэтому, всегда связаны с внутренними побуждениями узнать и научится.

Эта открытая конфронтация скорее вызывает сомнения в идентичности, чем предлагаемое «исправлением мышления» уничтожение идентичности. Она пробуждает наиболее свойственные человеку способности — к самоанализу и символизации, в то время как тоталитарные догмы и принуждение сдерживают эти способности. Личность, подвергнутая такому испытанию, возвращается к накопленному в прошлом опыту, не будучи ввергнутой в состояние регрессии, как это происходит при «исправления мышления». Человек испытывает тревогу при перспективе отказа от чувства безопасности, предоставляемой наличествующими идентичностями и верованиями, возможно даже большее беспокойство от потенциального небытия, но не ощущение уничтоженности всесильными манипуляторами. Он ощущает вину и

стыд за невыполнение своего предназначения, — «шок осознания» проигнорированных личностных способностей, — но не ядовитую ненависть к самому себе, требуемую обвиняющим тоталитарным окружением. Он может испытывать глубокое ощущение внутренней и внешней дисгармонии, тревожного личностного отчуждения, но не антагонистический разрыв «исправления мышления». Бунтарь, который подвержен «чувству отвращения при посягательстве на его права»[3], потенциальный новообращенный в религии, начинающий осознавать свое «разделенное Я»[4], художник, вовлеченный в новый творческий проект, обычный человек, усомнившийся в каком-то отношении в паттерне своего существования — все это примеры конфронтации.

Действовать в соответствии с этой конфронтацией означает необходимость переходить к следующей фазе, к *перестройке*, смысл которой в перевоспитании и изменении. Как и в «исправлении мышления», перестройка обычно включает в себя личностный процесс «опустошения» — некоторую разновидность исповеди и зондирование экзистенциальной вины для обнажения и переделывания прошлых эмоциональных паттернов. Но такое личностное обнажение облагорожено уединенностью и сбалансированностью; инсайты и интерпретации ни оглашаются принудительно, ни направляются искусственно по негативным рельсам самопредательства и логического унижения, как в «исправлении мышления». Погрузившийся в себя индивид не может избежать воздействия негативной идентичности, но он не принуждается к тому, чтобы представлять себя *только лишь* в виде этих унизительнейших Я-образов. При взаимодействии с суровой реальностью окружающего мира и собственной ограниченностью ему никак не гарантируется успех: он может на самом деле пережить страх и ужас реального ощущения трагедии, но не унизительное командное представление в жанре манипулятивной псевдотрагедии, поставленной по сценарию «исправления мышления».

Символическое опустошение сопровождается соответствующих впитыванием (ассимиляцией) новых или переоформленных идей и эмоций; это впитывание может быть доведено до конца посредством относительно свободного познания, а не с помощью жестко навязанных подтасовок «священной науки». Такое познание требует некоторой степени личной изоляции и даже временного сопротивления внешним воздействиям, но не герметичной самоизоляции, как в тоталитаризме. Это возможность самостоятельно проверить пригодность новых идей лично для себя, экспериментировать с новыми формами человеческих отношений и творческого самовыражения, а не внешнее требование подчинить все отношения и способы выражения себя искусственно сфабрикованной тоталитарной идеологии и языку. Через опустошение и впитывание нового индивид (как и при «исправлении мышления») постоянно переинтерпретирует собственное прошлое. Он не может это делать без идеологической предвзятости, без определенной доли эмоциональной поляризации и чрезмерно критического отношения к собственному прошлому, вызванного желанием изменится; но он может найти способы смягчить свои суждения (как с помощью самоанализа, так и внешних влияний), а не позволить им и дальше деформироваться под воздействием всегда настроенной на крайности и насыщенной чувством вины тоталитарной среды.

Третий и последний этап включает в себя ощущение свободного и открытого для будущих изменений *обновления*, контрастирующего с законченной формой перерождения в «исправлении мышления». На процесс обновления влияет новая сверка — новое ощущение соответствия — между личными эмоциями и личностно приемлемыми представлениями о внешнем мире, другими словами, от нового взаимодействия между изменившейся идентичностью и изменившейся идеологией. Через обновление индивид может избавить себя от избыточных зависимостей и скорее пережить «выход из вмурованности»[5], чем погружение в новую разновидность тоталитарной вмурованности. Он может довести обновление до успешного завершения только через восприятие своих взаимоотношений с прежними авторитетами как шагов на личном пути к большей независимости, а не с помощью иллюзорных тоталитаристских попыток уничтожить их сохранившиеся в сознании следы или отрицать их существование.

Он свободен испытывать новую или подкрепленную приверженность к идее или делу, но

выбранную самостоятельно и перед лицом альтернатив, а не принудительную лояльность, связанную с путами предательства. Вместо тоталитарного, очень упрощенного и искажающего истинную картину, подхода к знанию он может приобрести увеличенную восприимчивость к интеллектуальной и эмоциональной сложности окружающего его мира. Такое обновление также не может быть закреплено символическим смирением, «окончательным раскаянием» или «окончательным резюме исправления мышления»; скорее, здесь должно быть осознавание (постепенное или внезапное) подлинного познания себя и готовность к принятию его последствий. Эти аспекты включают в себя: личную ответственность за проявления любви и ненависти, а не подчинение узакониванию их посредством управляемого энтузиазма или идеологических команд; а также признание социальных отождествлений (идентификаций) себя помимо своего Я — свободное от идеологической исключительности и включающее также то, что лежит за пределами семьи, профессии, культуры и нации.

Личность, обновленная таким образом, а не насильственно перекованная согласно навязанным идеологическими мифам, будет способна вызвать к жизни «притопленную метафору»[6] своего собственного вскормленного мифами воображения, чтобы продолжить усилия по самовыражению. Она станет чувствовать связь с собственным прошлым даже при любом критичном к нему отношении и не будет пытаться на тоталитарный манер полностью отсечь его от себя. Эта новая гармония, тем не менее, не способна обеспечить личности абсолютное освобождение от внутренних конфликтов и сомнений. Определенная степень конфликтности и неопределенности, в действительности, естественно присуща тому увеличившемуся жизненному пространству, которое человек приобрел, в противоположность попытке их устранения посредством тоталитарного давления. Подобное обновление, достигнутое либо личным поиском, либо светским или религиозным изменением под чьим-то руководством, помещает индивида в более жизнеспособное отношение к универсальному человеческому опыту, или к «принципу непрекращающейся жизни»[7].

Противопоставляя этот открытый вариант изменений закрытому методу при «исправлении мышления», я, надо признаться, говорю об идеальной модели. Подобные изменения не могут происходить без всяких препятствий, поскольку у любого человека всегда наличествуют эмоциональные паттерны, тяготеющие к закрытой системе, — паттерны регрессии, недоверия, как и инвалидизирующие зависимости, — которые мешают открытым изменениям при каждом шаге вперед. Описанные мной три этапа, разумеется, схематичны, ведь для них характерна незавершенность, и протекать они могут одновременно.

И все таки открытые изменения происходят, и они уже описаны. Мы можем разглядеть их в жизни великих людей: например, переход Камю от «обжигающих и болезненных» экспериментов с тоталитаризмом (как с коммунизмом, так и с нигилизмом) к позиции, может быть, самого резкого моралиста и образчика независимых взглядов нашего столетия[8]. Мы можем видеть это и в том, что Вильям Джеймс описывает как «готовность быть» у новообращенных и «состояния знания»и «состояния озарения» у мистиков Востока и Запада[9]; и в том, что Майкл Балинт называет «новым началом любви» у пациентов после успешной психоаналитической терапии[10]. Сходные изменения можно наблюдать у субъектов данного исследования, когда они отвергают закрывающие (от мира) влияния «исправления мышления» и подвергают себя личному опыту обновления (например, отец Вечтен, отец Лука, Джорж Чен и мистер Ху). Кроме того, я утверждаю, что изменения подобного открытого типа происходят при исполнении практически любого истинно творческого акта (а на самом деле — и в жизни почти каждого взрослого человека) .

Вне зависимости от того, открытые, закрытые или промежуточные изменения происходят с человеком, он вовлекается в них полностью. Именно поэтому на протяжении всей книги я подчеркивал связь личной идентичности с определенными аттитьюдами и ценностями, также как и с более широкими идеологиями; и я использую концепцию идентичности как широкой конфигурации, а не как локализованной части психической топографии. Кроме того, я мало говорю об «уговаривании» («persuasion») (*СНОСКА* Представляется обоснованным и с

лингвистической, и с содержательной точки зрения переводить термин *persuasion* именно как «уговаривание», а не как «убеждение», чтобы не примешивался русскоязычный контекст этого последнего понятия. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*) и больше — о давлении, принуждающем к изменению идентичности. Я считаю, что верование с идентичностью связаны настолько тесно, что любое изменение в одном должно влиять на другое. Это означает, что на отношение любого человека к идеологиям и мировоззрениям, входящим в состав его собственной культуры или к внешним для нее, будет сильно влиять групповая идентификация (или, в более широком смысле, потребность в принадлежности), также как и вездесущая внутренняя борьба за восприятие себя сквозь призму чувства собственного достоинства. Исключительно значима также и проблема вины, особенно экзистенциальной вины. Это все то, что позволит человеку примириться со своим ощущением ограниченности и, в тоже время, предоставит ему чувство групповой принадлежности, а личностная целостность явится тем, во что он начнет верить.

Это психологическое взаимодействие всегда связано с более широкими историческими влияниями. Проблемы идентичности и верований особенно распространенными и выраженными становятся тогда, когда индивидуальные изменения связаны с быстрыми культурными переменами, — а во время нашей эпохи такие изменения становятся скорее правилом, а не исключением. Поэтому последовательность изменений идентичности, которую мы приводили для Китая в 19 главе, имеет существенный смысл и для других стран, которые все еще вырываются из традиционных личностных и социальных паттернов — стран Азии, Среднего Востока, частично в Европе, Африке, Южной Америке. У наций этих стран, хотя и в широком спектре форм, есть много общего в этосе сыновнего почтения и в идентичности почтительного сына. В настоящее время большая их часть находится на той или иной переходной стадии и заметны проявления протеста против почтительности к родителям и освоения идентичности современных студентов. Весьма крикливые «молодежные культуры» стали проявляться там, где никогда их не было, — молодежь открыто конфликтует с родителями и семейными обычаями, требуя самовыражения вместо детского почтения к старшим; находится в поиске активной позиции и даже активной общественной деятельности вместо прежней пассивности; испытывает жестокий гнев и мучительное чувство вины по поводу своего мятежа; претерпевает значительные сомнения в своей идентичности и испытывает отчаянный идеологический голод. Все это, видимо, является характерным паттерном культурных изменений в любом еще недавно традиционном обществе. Соперничающие идеологии — национализм, либеральная демократия (или демократический социализм) и коммунизм — борются сейчас так же, как они это делали в Китае.

Очевидно, что основная задача социальных наук заключается в соотнесении знаний о специфической культуре с существующими общемировыми альтернативами в направлении изменений — и в достижении большего понимания текущего процесса изменений как культур, так и отдельных людей. Джеймс Дьюи в 1949 г. написал: «Социальная “наука” готова постичь тот факт, что единственно возможная стабильная система — *равновесие движений* (*equilibria of movements*) относительно друг друга. … Теперь, когда практически все находится “в процессе”, неправильное понимание направления движения приводит к нынешней … дезорганизации»[12].

Мы преуспеем в исследовании этой проблемы, если уделим особое внимание молодежи обоих полов в возрасте от 16 до 30 лет. Именно они с энтузиазмом поддерживают идеи и идеологии, способствующие изменениям. Есть достаточные основания полагать, что в этих группах, как это было в Китае, мы можем наблюдать культурные эксперименты с их собственными возможными направлениями развития. При этом я не имею в виду, что данная группа молодежи самостоятельно вызывает культурные изменения, и не отрицаю важности технологического и индустриального развития или изменения моделей воспитания детей и образования, новых идей и социальных институтов. Но я предполагаю, что молодежь представляет авангард человечества в том смысле, что она первый и наиболее яркий индикатор подобного рода психологических переживаний и изменений в идентичности, которые впо-

следствии произойдут во взрослой популяции конкретного общества.

Поэтому я верю, что фаза развития в позднем юношеском и раннем взрослом возрасте имеет особое значение для всех последующих изменений индивидуума. В этот период обретает форму взрослая идентичность, проявляется большой энтузиазм, заметная тенденция к поляризации эмоций, значительная идеологическая восприимчивость и максимальная интенсивность экспериментаторства. Я предполагаю, что во время любого изменения у взрослого необходимо как-либо оживить — или даже сохранить навсегда — преобладающие паттерны этого периода жизни, может быть, даже в большей степени, чем паттерны более раннего детства, которым современная психиатрия уделяет столько вниманием. Это не преуменьшает роли формирования личности в раннем детстве, но скорее предполагает, что изменение идентичности взрослого зависит от своего рода возвращения в значительной степени того эмоционального настроения, которое преобладало при завершении формирования взрослой идентичности. Этот взгляд совпадает со взглядом Вильяма Джеймса, ассоциировавшего религиозное обращение с «обычным этапом бури и натиска и сбрасывания старой кожи в юности» и высказывавшего убеждение, что «обращение в своей основе — нормальное явление в подростковом возрасте, свойственное переходу от маленького мира ребенка к более широкой интеллектуальной и духовной жизни времени зрелости»[13]. «Время линьки» в юности формирует у каждого человека модель для позднейших изменений взрослой личности, а внезапное проявление молодежной культуры может сходным образом предоставить социальную модель (или несколько альтернативных моделей) для последующих исторических изменений.

Все это имеет серьезное отношение к проблеме идеологического тоталитаризма. Чем большее глубоки деформации идентичности и чем более сильны паттерны отчуждения среди современных студентов любой страны, уходящей от традиций семейной иерархии, тем больше вероятность принятия ими экстремистских подходов для разрешения таких противоречий. В Китае это приняло форму коммунистической идеологии и «терапии» в виде «исправления мышления». Другие страны могут сходным образом реагировать на соблазны тоталитаризма как на средства достижения быстрого экономического и технологического роста и одновременного решения проблем идентичности, подобных описанным на примере Китая: разрушение традиционного семейного уклада, дискредитация западного либерализма, наведение порядка после переходного хаоса и возрождение семейных эмоциональных шаблонов для обслуживания замкнутого массового движения. Насколько их специфические культурные традиции позволяют подобное, эти страны также могут, вероятно, применить со сходными целями нечто, подобное «исправлению мышления». В изучении паттернов исторических изменений мы должны отказаться от психологической иллюзии, что сильные семейно-иерархические традиции могут быть защитой от современного идеологического тоталитаризма (или, более конкретно, коммунизма). Правильным представляется обратное. Существует буквально отчаянная необходимость освободиться от загнивающих, но все еще сильных семейно-иерархических эмоций и обычаев (institutions), которые могут вызывать политический тоталитаризм.

Постиндустриальные культуры, — включая наше собственное «общество изобилия», — тоже не имеют иммунитета ни от равных по болезненности противоречий идентичности, ни от возможных соблазнов различных форм тоталитаризма. В нашей стране привлекательность тоталитаризма может возникать из чувства бесцельности, сомнений, слабой приверженности чему либо; из неудовлетворенности формализмом и механичностью, производным от заорганизованности наших профессиональных и социальных сфер (большое общество и массовое общество) (big society and mass society); из растущего числа фактов коррупции и безответственных поступков в общественной жизни и в средствах массовой коммуникации; а также из нашей относительной неэффективности перед лицом идеологических противников (включая долю зависти к видимой эффективности тоталитаризма). Некоторые паттерны молодежной культуры могут, опять же, быть показательными в этом смысле; и в лице американской молодежи мы встречаемся — среди преобладающего молчаливого конформизма — с бунтом, который реализует себя преимущественно не в политическом соперничестве, а в социальном

нигилизме, в иконоборческой критике существующих культурных форм и в порыве к непосредственному и абсолютному (чистому) «переживанию». Действительно, погружение американских битников в дзен-буддизм содержит в себе что-то весьма схожее с абсолютным отказом от своего прошлого в обмен на чужое, как у китайских интеллектуалов при первоначальном погружении в западные социополитические формы.
Это не говорит о том, что тоталитаризм является единственной (или даже наиболее вероятной) возможностью ни для нас, ни для переходных культур, которые мы рассматривали. Скорее это означает нетвердую позицию либеральных альтернатив по отношению к тоталитаризму, недостаток нетоталитарных социальных проектов будущего и неотложную потребность в таких проектах. Возможно, что самые пламенные либеральные антитоталитаристы, — те, кто наиболее уверен в своих моральных позициях, — находятся среди тех интеллектуалов, кому знакомы наиболее экстремальные формы тоталитаризма, — среди китайцев, поляков и венгров, открыто выступающих против своих режимов. Акции этих групп имеют дополнительное значение, поскольку они демонстрируют, что открытый антитоталитарный способ существования достаточно испытан, чтобы стать частью свободного (незашоренного) человеческого сознания, и поэтому пригоден для широкого распространения и испытания в качестве жизнеспособной альтернативы тоталитаризму. Молодежные протесты против тоталитаризма в Восточной Европе, России и Китае видятся комбинацией устремлений к личной жизни (privacy), личностной свободе и самовыражению (часто выражаемому в интересе к некоммунистической литературе, искусству, джазовой музыке или в «буржуазной романтике») с паттернами нигилизма, не слишком отличающимися от тех, что проявляются в Соединенных Штатах и среди молодежи любой части мира.

Несомненно, стремления и поиски универсальны: человек ищет новые формы существования, — сочетающие научные, политические, художественные и духовные начала, — которые обеспечивают либеральные альтернативы тоталитаризму и создают ощущение содержательной и осмысленной связи с миром, самая постоянная черта которого — изменение. Никто не может предугадать, откуда такой проект, или его элементы, может возникнуть.

Мы можем быть уверенными, что эти альтернативные проекты будут частично зависеть от более точного понимания текущих трансформаций человека — индивидуальных, связанных со сменой поколений и в рамках общего эволюционного процесса. Вероятно, это знание откроет нам глаза на то, что нуждаемся мы — как подсказал соответствующий опыт примитивных обществ, — в целостных конфигурациях изменений, которые будут учитывать все аспекты человеческой жизни и в тоже время давать ощущение непрерывной связи с личным прошлым[14]. Но, вероятно, нам также придется затрачивать больше сознательных усилий, чтобы сохранить определенные элементы нашего наследия, даже учитывая, что большая его часть находятся в процессе изменений. Мы должны, несомненно, привыкать к жизни с множеством конфликтов, сомнений и брожений и в тоже время культивировать эмоциональный баланс «мышления, признающего пределы»[15]. Под словом «мы» я имею в виду человечество: «сообщество сегодня — это планета»[16] и, на самом деле, уже даже шире.

При изучении «исправления мышления» и связанных с ним проявлений тоталитаризма я был глубоко впечатлен опасностями, с которыми сталкивается растущее человеческое сообщество, опасностями, которые исходят от человеческой тенденции представлять свою вселенную окруженной удушающим кругом ненависти. И настолько же я был впечатлен человеческой изобретательностью в разрушении этого круга, физической и эмоциональной эластичностью и экстраординарными возможностями человеческого дара воображения в моменты, когда человек ощущает максимальную угрозу своему существованию.

Приложение

Документ о признании вины

Ниже приводится признание профессора Шин Юлина, сделанное им во время кампании

по «исправлению мышления» 1951-52 гг., в варианте перевода в *Current Background*, No. 213, Генеральное консульство Америки, Гонконг, 1 октября 1952 г. Профессор Шин, на протяжении некоторого количества лет учившийся в этой [США] стране — главным образом, в Гарвардском Университете — был признан ведущим китайским специалистом по формальной логике.

Критика моей идеалистической буржуазной педагогической идеологии

Написано Шин Юлином

(Пекин, «Гуаньминь жибао», 17 апреля 1952 г.)

Рожденный в бюрократической семье землевладельца, я привык жить праздно и беззаботно. В возрасте девятнадцати лет я отправился за границу и оставался там на протяжении одиннадцати лет, пропитываясь образом жизни и пристрастием к разного рода удовольствиям, присущим европейской и американской буржуазии. Главным источником моих многочисленных наслаждений была упадническая философия буржуазного класса, и я в течение тридцати лет занимался игрой разнообразными концепциями. В эту игру я втянулся потому, что только так мог почувствовать себя счастливым и свободным и убежать от ограничивающей реальности общества. Так я воспитал в себе привычку убегать от реальной жизни, презирать ее и жить от нее в отрыве. Однако поскольку мне все-таки приходилось обитать в реальном мире, единственным способом оставаться отгороженным от реальности было приобрести определенные привилегии. Я нуждался в этих привилегиях, а потому пал жертвой идеологии особых привилегий.

Короста моего эгоизма

Моя университетская жизнь послужила к формированию этой покрывшей меня коросты, явив процесс, который удобно разделить на три фазы:

Моя упадническая буржуазная философия. В период обучения я постоянно распространял банальности метафизического идеализма, особенно глупости, связанные с метафизическими философскими методами. Когда я постепенно выдвинулся в руководители философского факультета университета Синьхуа (*СНОСКА* Университет Синьхуа в Пекине был основан в 1911 году сначала как подготовительная школа для тех студентов, которых затем посылали учиться в США, как университет начал функционировать с 1925 г. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), следствием этого неизбежно стал всевозможный вред, который я наносил людям в их делах и проявившийся в следующем: (1) Я препятствовал развитию философии диалектического материализма на кафедре философии Синьхуа. Хотя я никогда не чинил никаких реальных препятствий дискуссиям на темы диалектического материализма в преподавательской и студенческой среде, я, тем не менее, тормозил развитие философии диалектического материализма на кафедре философии Синьхуа постоянными окольными нападками на нее, остававшимися в рамках философских дебатов. (2) Я учил тех, кто был занят исключительно игрой в концепции, не интересовался политикой и даже вынашивал реакционные настроения. Так, например, Ин Фушинь, один из реакционных элементов, за обучение которого я отвечал, сейчас прислуживает бандитам Чана на Тайване. Помимо этого, я был одержим буржуазным воззрением, согласно которому обучения заслуживают только талантливые люди. Поэтому меня глубоко поразили способности к игре концепциями, которые демонстрировал профессор Шен Ютань. В результате моего пагубного влияния, профессор Шен даже по сей день остается весьма и весьма оторванным от реальности. (3) Я распространял сугубо техническое воззрение на логику. Я преподавал ее многим и многим студентам на протяжении двадцати лет. Все это время, однако, я старался преподнести логику лишь с фор-

малистической точки зрения: например, заботился только о правильности рассуждения, ничуть не волнуясь за истинность исходных посылок. Мой ошибочный взгляд на образование, положенное, якобы, лишь талантливым людям, заставил меня держаться высокого мнения о Вань Гао, который даже сегодня служит интересам американского империализма своими контактами с американским университетом. (4) Я способствовал развитию групповщины на кафедре философии Синьхуа тем, что делал акцент на крайне запутанном анализе концепций и окольных философских систем, усматривая в этом самые важные аспекты философии. Я даже считал, что кафедра философии Синьхуа замечательно подходит для таких дел. Подобного рода групповщина неизбежно явилась одним из обстоятельств, препятствовавших государственному контролю над деятельностью кафедр и факультетов.

Моя упадническая «надполитическая», «надклассовая», «внемирская» и «надчеловеческая» философия жизни. До национального освобождения, абсолютно не понимая той истины, что человеческий мир создан трудом, я ошибочно принимал человеческую расу за малозначительную, а историю человечества считал всего лишь мелким эпизодом в общем потоке событий. Поэтому я был склонен презирать мир, стоять выше политики и занимать надклассовую позицию. Моя поглощенность этой упадническо́й философией жизни привела меня к тому, что я с презрением относился к административной деятельности. Впоследствии я всеми силами старался свести к минимуму мою личную занятость и взял на вооружение абсолютно безразличное отношение ко всему и вся. После национального освобождения, когда на меня было возложено выполнение административных задач, мое ошибочное отношение неизбежно вылилось в идиотский бюрократизм. Я, хотя и был членом административного комитета университета, выступил лишь на одном из всех его заседаний, и совершенно честно признаю, что говорить мне было не о чем; невзирая на то, что декан школы искусств вовсе не перегружен работой, я пренебрегал даже тем малым, что мне поручили. Могло, например, показаться, будто я вообще не помню, что состою на должности декана, при выполнении таких задач, как возобновление выпуска «Синьхуа джорнэл», поддержание надлежащих отношений с различными колледжами (факультетами) и кафедрами, etc. В качестве заведующего кафедрой философии я пустил дела на самотек и никогда не заботился о кадровой политике.

Моя идеология особых привилегий. Поддержание привычного для меня образа жизни требовало особых привилегий. Я ощущал потребность в этих привилегиях, мне нравились эти привилегии, ибо я был одержим идеологией особых привилегий, и я сделался одним из представителей привилегированного меньшинства в Синьхуа. Хотя я находился в привилегированном положении, я продолжал отказываться от сопутствующих обязанностей. Таким образом, наслаждаясь особыми привилегиями в Синьхуа, я никогда не утруждал себя административной работой.

Три вышеперечисленные фазы составили самую суть покрывшей меня коросты. Кроме того, ее границы варьировали: в одной скорлупке воплощалось мое индивидуальное «я», в другой — кафедра философии, а в третьей — университет Синьхуа. Сделав ядром этой миниатюрной вселенной скорлупу моей личности, я, соответственно, оставался абсолютно индифферентным к вещам, не связанным с моими личными интересами. Какие бы материи ни вступали в конфликт с моей личной скорлупой, я неизменно давал им бой. Так, когда сын профессора Лянь Сученя захотел перейти с кафедры истории на кафедру архитектуры, я, будучи старым другом семьи и зная его с пеленок, пытался помочь ему, полагая, что занятие архитектурой подойдет ему больше. Несмотря на существование строгих предписаний, ограничивающих переход с кафедры на кафедру, я воспользовался моими особыми привилегиями, что привело к ряду серьезных ошибок. Это всего лишь один пример ситуации, вступившей в конфликт с моей скорлупой. Я противился изменениям в программе, ибо хотел сохранить в целости скорлупу кафедры философии в Синьхуа. Когда в 1950 году был учрежден государственный контроль над деятельностью кафедр и факультетов, я отчаянно сопротив-

лялся ему, ибо Университет Синьхуа был моей самой замечательной скорлупкой. Мотивированный бюрократизмом, сектантством и буржуазной педагогической идеологией, я изначально вредил программе контроля над кафедрами и факультетами. Если бы такой контроль осуществился в 1950 году, то только один университет Синьхуа лишился бы пяти-шести тысяч сотрудников, не говоря обо всей стране, где уволенных оказалось бы гораздо больше. Таким образом, неисчислимый вред был нанесен программе демократического строительства для всей страны. За это моя сегодняшняя ненависть к себе не поддается измерению.

Моя политическая установка

Моя короста опирается на господствовавший в прошлом социально-экономический фундамент, то есть — на капиталистическую общественную систему. Стремясь защитить эту скорлупу, я вынужден был политически поддерживать старую систему демократии. Как убежденный либерал индивидуалистического толка я всегда опирался на эту точку зрения в моих политических установках. Лишь теперь я осознал тот факт, что старая демократия есть не что иное, как диктатура буржуазного класса, а так называемая индивидуальная свобода есть всего-навсего «свобода» для буржуазии эксплуатировать и угнетать рабочий народ. Поэтому мои многочисленные прошлые преступления должны быть отнесены на счет моей приверженности индивидуальному либерализму.

Что касается моего отношения к американскому империализму, то, как следствие долгих лет обучения в Америке, я, оказавшись под влиянием буржуазного образования, большого количества американских друзей и постоянных контактов с американцами, напитался проамериканскими идеями, которые не позволили мне осознать, что американский империализм уже сотню лет вынашивает планы агрессии против Китая, и превратили меня в бессознательное орудие американской империалистической культурной агрессии. Я горько плакал над «Двадцать одним Требованием» (*СНОСКА* Речь идет об ультиматуме, поставленном Японией китайскому правительству в 1915 году. — Прим. науч. ред. *КОНЕЦ СНОСКИ*), но не обращал внимания на китайско-американский договор о дружбе, торговле и судоходстве. При том, что я крайне негодовал по поводу инцидента в Синане (Tsinan) во время Северной экспедиции и горой стоял за сопротивление японцам во время инцидентов в Мукдене и Люгоучяо, я, тем не менее, был слеп и не видел злодеяний, совершенных в Китае американскими солдатами. В 1943 году я был одним из китайских профессоров, отправившихся в Америку по приглашению американского госдепартамента. Будучи там, я, напрочь утративший свои национальные корни в силу моего проамериканского мышления, пытался даже склонить госдепартамент к тому, чтобы заставить бандита Чана ввести демократию.

Что касается моего отношения к Советскому Союзу, то я, неизменно взирая на СССР с позиции старой демократии, постоянно наговаривал и клеветал на Советский Союз и вплоть до национального освобождения считал, что в Советском Союзе не существует «индивидуальной свободы». Я полагал, что и Октябрьская революция, и внутрипартийные чистки «зашли слишком далеко», и что Советский Союз использовал зарубежные коммунистические партии для вмешательства во внутренние дела других государств. Все эти мысли были, конечно, ошибочными и реакционными. Моя главная ошибка заключалась в том, что я усматривал в Советском Союзе воплощение гонений на индивидуальную свободу. В то время, будучи не в состоянии увидеть в Октябрьской революции эпохальное историческое событие, я лишь пытался противостоять Советскому Союзу, исходя из моей проамериканской идеологии индивидуального либерализма. Только после национального освобождения я постепенно стал понимать смысл подлинной свободы, а потому переменил свое отношение к Советскому Союзу.

Что касается студенческих движений, то к тем из них, с которыми я сталкивался на протяжении моей преподавательской карьеры, я почти всегда относился негативно и двулично. С одной стороны, я «чурался» гоминьдановских бандитов Чана, тогда как с другой был в оппозиции к Коммунистической Партии Китая. Слово «чурался» я употребляю намеренно, так как никогда не пытался противостоять им в каком бы то ни было позитивном ключе. Перед отъездом в Америку в 1943 году мне пришлось пройти пятидневную подготовку в лагере го-

миньдана, что в Чанкине, чтобы получить паспорт, а также должен был написать для местных чиновников короткое эссе в две сотни слов насчет целесообразности посещения центрального правительства. Это был настоящий позор. Хотя я искренне чурался гоминьдана, важным было не это. Важным было то, что я был оппозиционно настроен по отношению к китайским коммунистам. Этот дуализм моей натуры лучше всего проявился в период Первого Декабрьского Инцидента (акций студенческого движения, имевших место в 1945 году в Кунмине). Хотя я был полон энтузиазма в начале движения, когда шел в ногу с прогрессивными элементами, впоследствии я утратил к нему интерес и в итоге стал ратовать за воссоздание прежней классовой структуры (resumption of class). Все это было связано с моим неприятием коммунистов. Вскоре после окончания движения я поссорился с профессором Чан Циё и совершенно серьезно, со слезами, сказал ему следующее: «Именно вы и вам подобные погубили Китай. После того, как Китай лишился «свободы», я не знаю, сколько должно пройти времени, чтобы она восстановилась».

Из трех вышеупомянутых аспектов видно, что моя политическая установка была поистине неприемлемой. Как могло получиться, что я, несмотря на то, что в юные годы любил свою страну и хотел спасти ее от расчленения, впоследствии оказался таким дураком? В этом я должен винить американских империалистов, которые использовали миссионерскую школу, т.е. колледж Синьхуа, и образование, полученное мною в Америке, чтобы превратить меня в орудие американской империалистической культурной агрессии; лишили меня национальных корней, не дали мне отличить друзей от врагов и побудили меня совершать пагубные для народа поступки.

Моя полная идеологическая перемена

Мое предварительное представление о об Народно-освободительной Армии и Коммунистической партии. Чудеса, явленные Армией народного освобождения, потребовали от меня глубоко и искреннего уважения. Я никогда не верил в возможность такой дисциплины и такой любви к людям. В первые дни после национального освобождения я был глубоко тронут случаем с сыном моей служанки Лю. Когда ее сын, работавший на одном из заводов, допустил проступок, солдаты НОА, расположившиеся на этом заводе, попытались исправить его посредством перевоспитания. Потерпев неудачу, два товарища из НОА явились к Лю и потребовали, чтобы она шла перевоспитывать своего сына. В конце мероприятия солдаты накормили мать и проводили до дому. Я считаю, что такого рода вооруженные силы — уникальное явление в истории. Весной 1949 года мне повезло достаточно, чтобы иметь возможность услышать ряд докладов, с которыми выступили партийные руководители старшего звена. Их отношение к делу было исключительно честным и искренним, и они всегда были готовы воплотить свои слова в жизнь. Хотя все они занимали видные посты в партии, они отличались неизменной готовностью публично признать перед массами свои ошибки. По моему мнению, наличие в Китае такой партии — явление беспрецедентное. Однако такого рода признание с моей стороны было лишь предварительным этапом восприятия посредством эмоций, т.е. нечто, находящееся в пределах способностей всех китайцев.

Изменение моей философской идеологии. В общем и целом это изменение можно разделить на три периода. На протяжении первого периода я все еще не умел связать революционную действительность с марксизмом-ленинизмом. Хотя я уже приобрел предварительное представление о Коммунистической Партии и НОА, это еще не означало, что я был готов принять диалектический и исторический материализм. Когда товарищ Ай Сучи выступил с лекцией в университете Синьхуа, я даже пытался вступить с ним в спор. Начиная с марта-апреля 1949 года я стал посещать разнообразные собрания с целью обмена философскими взглядами. Даже к тому времени я все еще придерживался двух ошибочных точек зрения: во-первых, я все еще считал диалектический материализм и старую философию равноправными учениями и, находясь во власти иллюзии и считая, будто наши коммунистические товарищи ничего не смыслят в старой философии, хотел посвятить их в ее мистерии; во-вторых, ошибочно думая, что диалектический и исторический материализм недостаточно систематизиро-

ваны, я намеревался привести их в порядок при помощи моей тривиальной системы анализа. Мои неслыханные самоуверенность и невежество были вызваны тем фактом, что я по-прежнему взирал на диалектический материализм с позиций старой философии. Когда, действуя в вышеуказанном духе, я принял участие в первой попытке реформировать учебную программу, у меня, естественно, ничего не вышло. Поэтому никакого прогресса на кафедре философии не состоялось.

Второй период продлился приблизительно с начала второй попытки пересмотра программы в 1950 году до весны 1951-го. С самого начала этого периода я уже принимал ведущие положения диалектического материализма и избавился от двух вышеупомянутых заблуждений. Таким образом, я считал диалектический материализм красной нитью, связующей воедино все отдельные области знания. Однако, хотя я признавал его важность в абстрактном смысле, мои подлинные интересы оставались в сфере философии как одной из областей знания, связанных диалектическим материализмом. Мысля так, я все еще пытался противопоставить старую философию новой. Как по причине моих ошибочных взглядов, так и в согласии с обстановкой, царившей на кафедре философии Синьхуа, я предложил разбить кафедры на три группы: истории философии, логики и истории искусств. Поскольку это было изменением лишь по форме, но не по сути, я снова преуспел в торможении всяческого прогресса на кафедре философии Синьхуа.

Весной 1951 года я регулярно отправлялся в город для изучения работы «О практике» (сочинение Мао Цзэдуна). Именно в этот период моя идеология стала претерпевать радикальные изменения. На протяжении почти двух предшествующих лет я регулярно наведывался в город по воскресеньям для участия в научных мероприятиях Китайского философского общества. То, что я приобрел за эти годы, объединилось с моим изучением работы «О практике», дало мне возможность понять фундаментальную разницу между диалектическим материализмом и старой философией. Старая философия, будучи метафизической, изначально ненаучна, тогда как новая философия, являясь научной, содержит в себе высшую истину. Именно в период кампании 1951 года по пересмотру учебной программы мне удалось осознать, что задача кафедры философии заключается в подготовке пропагандистских кадров для распространения марксистско-ленинского учения. На этот раз реформа программы была осуществлена в сравнительно добросовестной манере. Однако, поскольку мое понимание диалектического материализма продолжало основываться на абстрактных понятиях, оно повлекло за собой серьезные последствия для кафедры философии университета Синьхуа.

Опасность идеализма и буржуазной педагогической идеологии для кафедры философии

Идеализм и буржуазная педагогическая идеология всегда занимали ведущие позиции на кафедре философии университета Синьхуа, и я все время был ярким представителем этой упаднической идеологии. Такая ситуация оставалась более или менее неизменной, начиная с момента национального освобождения и до сегодняшнего дня. Естественно, это привело к колоссальным потерям. Большей частью нашими главными недостатками выступают низкий уровень политической сознательности и оторванность теории от практики. Конкретным проявлением этого является следующее:

Подход к диалектическому материализму с позиции анализа понятий на деле означает применение к марксизму-ленинизму идеалистических метафизических методов. Если, к примеру, мы будем пытаться проводить в аудитории концептуальный анализ «необходимости и случайности» и «относительной и абсолютной истины», то мы неизбежно угодим в ловушку и примемся описывать замкнутые круги абстрактных понятий, все больше и больше запутывая студентов. Преподавание марксизма-ленинизма в подобной манере приведет лишь к его искажению. Марксизм-ленинизм, сам по себе конкретный, воинствующий и призванный служить руководством к действию, в наших руках превратился в груду безжизненных и абстрактных концепций.

Оказавшись под влияния такого рода идеалистической буржуазной педагогической идеологии, некоторые студенты, естественно, пали жертвами идеализма. Ярким образчиком этого

является студент по имени Ли Сючин. Ли поступил в Синьхуа в 1951 году и за полгода ухитрился прочесть Ван Янмина (идеалистического философа эпохи династии Мин), буддистскую философию Сун Шили, мусульманскую философию и многие прочие маловразумительные книги. Когда некоторые студенты почувствовали себя неспособными к изучению необходимых предметов, они, разумеется, прикрепились к другим кафедрам. Из тринадцати студентов, числившихся в группе на 1949 год, девять решили сменить кафедру; из семи студентов в 1950 году на другие кафедры перешли пятеро, а из восьми студентов в 1951 году таким же образом собираются поступить двое.

Еще одним нежелательным проявлением вышеупомянутых заблуждений в преподавании явилась догматическая попытка начинить студентов разнообразными теориями, не заботясь о решении идеологических проблем учащихся. Ввиду того, что диалектический материализм является одним из предметов, преподаваемых в рамках общего политического курса, которым охвачен весь институт, я относился к диалектическому материализму как к вспомогательной дисциплине, ошибочно полагая, будто ответственность за решение идеологических проблем лежит на общем политическом курсе, тогда как преподавание диалектического материализма на философском факультете должно ограничиваться лишь теоретическими аспектами. Таким образом, я сбивался на практику идеалистического отрыва проблем идеологии от теории с тем, чтобы посеять великую путаницу в студенческих умах.

Хотя марксизм-ленинизм призван решать практические проблемы, он, оказавшись в наших руках, совершенно утратил способность к решению идеологических проблем студентов. В качестве примеров можно назвать трех выпускников кафедры философии, закончивших обучение в 1950 году: один, по имени Тан, поступил в аспирантуру при кафедре философии, но все время выказывал больший интерес к математике; другой выпускник по имени Чоу махнул рукой на всю полученную подготовку и поступил на кафедру физики университета Пейта (Peita); тогда как еще один выпускник, по имени Шуи, хотя уже был зачислен в аспирантуру при философском факультете, предпочел поступить в Пейта для изучения химии. Хотя у всех трех студентов было не в порядке с идеологией, ни я, ни другие преподаватели кафедры философии не преуспели в оказании им своевременной помощи. Из студентов, вновь поступивших на кафедру философии в этом году, восемь уже озвучили свое желание изменить свою приписку. Даже при такой тяжелой ситуации, какая сложилась на нашей кафедре, мы по-прежнему не замечали ее, не говоря уже о том, чтобы исправить. Это всецело связано с тем фактом, что мы были столь глубоко отравлены, что не могли оценить серьезность ситуации и поправить ее.

Буржуазным педагогическим методом изначально не предусматривается никаких отношений между преподавателем и студентом. Сам я входил в аудиторию лишь с тем, чтобы читать лекции, не заботясь о том, понимают ли меня студенты, или у них имеются какие-то проблемы. Я часто пропускал внутриклассные дискуссии и не интересовался жизнью, идеологией и состоянием здоровья студентов. Заняв либералистскую позицию по отношению к занятиям студентов, преподаватели кафедры философии всегда оставляли все на откуп их индивидуальной работе. Так, мы игнорировали тот факт, что отдельно взятый студент занимается по семьдесят часов в неделю, и даже знай мы об этом, то все равно не предприняли бы решительно никаких мер.

Хотя задача кафедры философии заключается в подготовке кадров по распространению марксистско-ленинского учения, в результате господства на кафедре идеалистической философии и практики преподавания мы неизбежно проваливали это задание, тем самым порождая вышеупомянутые пагубные последствия. При том, что ответственность за это следует возложить на всю профессуру кафедры философии, наибольшая вина лежит на мне, так как именно я подводил их к отчуждению от политики и отрыву от реальности.

Педагогическое образовательное движение и кампания «Три Анти-»

Как сказано выше, была весна 1951 года, когда начал понимать научный и точный характер марксизма-ленинизма, хотя даже тогда это понимание оставалось абстрактным и концеп-

туальным. До начала образовательного движения для педагогов Пекина и Тяньцзина и Кампании «Три Анти-», мне так и не удалось связать марксизм-ленинизм ни с реальностью вообще, ни с моей жизнью в частности. Хотя я участвовал в многочисленных мероприятиях, проводившихся в университете Синьхуа и за его пределами, эти мероприятия никогда не оказывали на меня заметного влияния. Лишь в начале педагогического образовательного движения мне удалось связать все воедино, подвергнуть критике мою прежнюю либералистскую идеологию демократического индивидуализма и сделать первый шаг к правильному пониманию Советского Союза и американского империализма. Я все еще был не в состоянии приобрести правильное представление о моем прошлом идеологическом «я». Только с началом Кампании «Три Анти-» я стал осмысливать мое былое «я», мою скорлупу эгоизма и мои идеологические упущения. В конце весны 1951 года я стал прилагать старания к тому, чтобы сделаться хорошим учителем для народа. Однако мне так и не удалось преуспеть в этом. Я не только потерпел неудачу, но даже совершил ужаснейшие ошибки. При содействии других и следуя моему собственному предварительному анализу, ныне я вижу главный идеологический источник коросты моего личного эгоизма в крайне развращенной, эпикурейской, либералистской и буржуазной идеологии стремления к индивидуальной свободе. Философское проявление этой идеологии состояло в моей поглощенности абсолютно бесполезной и крайне абстрактной игрой в концепции. В личной жизненной философии эта идеология проявлялась в упадническом «надполитическом», «надклассовом», «надмирном» и «надчеловеческом» мировоззрении. В реальной институтской жизни эта идеология проявилась в моей попытке вести неизменно легкую и спокойную жизнь, окружив себя скорлупой особых привилегий. Идеология подобного рода была идеологией класса эксплуататоров, или, скорее, эксплуататорской идеологией «пайщиков» и «закулисных боссов» эксплуататорского класса. Именно в силу этой идеологии я пришел к отчуждению от социальной реальности и не мог приобрести правильного представления о народе даже после национального освобождения. Я разобью свою личную скорлупу и искореню буржуазную идеологию, годами правившую моей жизнью.

Мое решение

Тот, кто любит Новый Китай, должен знать, что в Новом Китае народ прочно стоит на ногах и вступил в свое право. В Новом Китае живет 470 000 000 китайцев, и я — один из них. Этот Новый Китай служит интересам и благосостоянию как китайского народа, так и всего мира. У меня нет желания оставаться сторонним наблюдателем революции и созидательной деятельности народа. Я хочу приложить руку к величественным и грандиозным делам, в которых может участвовать не только молодежь, но и люди всех возрастов, включая стариков. Сейчас мне под шестьдесят, и я — преступник, ибо грешил против народа. С этой поры, однако, я буду стремиться стать новым человеком и учить людей не только формально, но и по существу. Я посвящу себя не только работе; я буду учиться — год, два года, три года или даже пять или десять лет. И если мне хватит сил, я в конце концов достигну успеха.

Примечания

Глава 1 (3-7) (485:)

[1] Edward Hunter, *Brain-washing in Red China,* New York, Vanguard Press, 1951.

[2] Robert J. Lifton, “Home by Ship: Reaction Patterns of American Prisoners of War Repatriated from North Korea,” *American Journal of Psychiatry* (1954) 110:732-739. Эта книга не интересуется военным заявлением(применением) «Исправление мышления» Гражданам Запада. Много ценной работы на предмете могут быть найдены в содержании и ссылках(рекомендациях) следующего тремя симпозиумами: “Methods of Forceful Indoctrination: Observations and Interviews,” Group for the Advancement of Psychiatry, Symposium No. 4, July 1957; “Brainwashing,” *The Journal of Social Issues* (1957) XIII, No. 3; и “Communist Methods of Interrogation and In-

doctrination," *Bulletin of the New York Academy of Medicine* (1957) 33:599-653. Эдгар Х. Шайн (Edgar H. Schein) сделал особенно всестороннюю работу с американскими военнопленными ("The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War: A Study of Attempted 'Brainwashing'," *Psychiatry* (1956) 19:149-172), также как Hinkle и Wolff ("Communist Interrogation and Indoctrination of 'Enemies of the State'," *Archives of Neurology and Psychiatry* (1956) 76:115-174).

Глава 2 (8-16)

[1] Mao Tse-tung, "Correcting Unorthodox Tendencies in Learning, the Party, and Literature and Arts," в: C. Brandt, B. Schwartz, and J. Fairbank, A *Documentary History of Chinese Communism,* Cambridge, Harvard University Press, 1951, 392.

[2] Этот «аргумент» извлечен и цитируется на основании двух официальных разъяснений по поводу исправления мышления, сделанных ведущим теоретиком партии: Ai Ssu-ch'i, "On Problems of Ideological Reform," *Hsiieh Hsi,* III, January 1, 1951; и "Recognize Clearly the Reactionary Nature of the Ideology of the Bourgeois Class," *Current Background,* No. 179, American Consulate General, Hong Kong, May 6, 1952, переведено из статьи в *Hsiieh Hsi,* March 16, 1952, представляющей более позднюю «самокритику» Ai своей более ранней статьи.

[3] "Reform Through Labor of Criminals in Communist China," *Current Background,* No. 293, American Consulate General, Hong Kong, September 15, (486:) 1954. Этот отрывок был переведен из передовой статьи в *Женминь Жибао (Jen Min Jih Pao — Народный Ежедневник).*

[4] "Regulations Governing Labor Service for Reform of the People's Republic of China," adopted by the Government Administration Council of the Peking Central People's Government, Aug. 26, 1954, tr. in *Current Background,* No. 293. Методы, описанные в этих инструкциях, наверняка применялись задолго до того, как этот кодекс был официально утвержден.

Глава 3 (19-37)

[1] Винсент, как многие из моих западных субъектов исследования, достаточно хорошо знал разговорный китайский язык, чтобы большая часть реформирования могла проводиться на этом языке, и беглость его значительно улучшилась во время этого тяжкого испытания. Однако для китайско-английского перевода всегда имелся под рукой двуязычный сокамерник (или официальный переводчик во время допросов).

[2] Судья на самом деле является тюремным чиновником высокого ранга, и допросы, во время которых он председательствует, являются официальными судебными процедурами; другие тюремные чиновники не столь высоких рангов могут проводить обычное дознание. Этих разграничений придерживаются не всегда.

[3] Курсив, применяемый в цитатах из высказываний субъектов исследования в этой и последующих главах, разумеется, мой собственный.

[4] Здесь, как и в следующем случае, я не могу быть уверенным, что воспоминания о лишении сна являются совершенно точными; я полагаю, что в обоих случаях это было более или менее так, хотя субъекты исследования могли упустить упоминания о кратких периодах дремоты. Чиновники всегда позволяют узникам спать достаточно для того, чтобы быть в состоянии участвовать в допросе, но иногда на раннем этапе заключения им позволяют спать чуть побольше.

Глава 4 (38-64)

[1] Это была часть широкомасштабных перемен в тюремной политике в 1952 и 1953 гг. Некоторые, но не все, крайности в установившихся порядках, особенно в камерах, были обузданы. После этих перемен во многих тюрьмах заключенным запретили обсуждать криминальные подробности своих судебных дел с сокамерниками; их приберегали для сессий с тюремными чиновниками. От заключенного по-прежнему ожидали признания подробностей личного порока в камере, но преимущественно в связи с процессом перевоспитания.

Глава 5 (65-85)

[1] Это было изменено и расширено на базе более раннего анализа, данного в: Lifton, «Thought Reform of Western Civilians in Chinese Communist Prisons,» *Psychiatry* (1956) 19:173-195.

[2] Erik H. Erikson, «On the Sense of Inner Identity,» *Health and Human Relations,* New York, 1953. См. также Erik H. Erikson, «The Problem of Ego Identity, *Journal of the American Psychoanalytic Association* (1956) 4:56-121.

[3] Некоторых заключенных держат в изоляции в течение нескольких недель в главном полицейском управлении, прежде чем определить в какую-то группу в тюремной камере. Они испытывают особенно тревожащие чувства одиночества, безнадежности и заброшенности; их допросы становятся единственной формой прямой связи с другими. Слегка (487:) иным способом они также переживают похожее регрессивное состояние, атаку на идентичность и утрату личной автономии.

[4] Значительная доля интенсивной тревоги, порождаемой на этой ранней стадии, таким образом, оказывается связанной с виной. Но, кроме того, некоторая тревога, возникающая в связи с развивающимся чувством вины, может восприниматься просто как беспокойство, в то время как вина остается неосознанной. Пирс предложил термин «тревога из-за вины» как более точное описание этого явления. Я не использовал его здесь, потому что обнаружил, что он также может быть источником путаницы. См. Gerhart Piers and Milton B. Singer, *Shame and Guilt,* Thomas, Springfield, Ill., 1953. См. также H. Basowitz, H. Persky, S. J. Korchin, and R. R. Grinker, *Anxiety and Stress,* New York, McGraw-Hill, 1955.

[5] Эта аналогия или очень на неё похожая была первоначально предложена Маргарет Мид. См. ее обсуждение в: Lifton, «Chinese Communist Thought Reform,» *Group Processes,* Transactions of the Third Conference, Josiah Macy, Jr. Foundation, New York, 1956, 249.

[6] См. Gert Heilbrunn, «The Basic Fear,» *Journal of the American Psychoanalytic Association* (1955) 3:447. Этот базальный страх похож на то, что Эриксон назвал «эго-озноб... внезапное понимание того, что наше несуществование... является вполне возможным,» Erikson, Young *Man Luther,* W. W. Norton & Co., New York, 1958, 111. Уильям Джеймс также описал «ужас перед вселенной» «больных душ», предшествующий опыту религиозного обращения: William James, *The Varieties of Religious Experience,* Longmans, Green and Co., London, 1952.

[7] Ирвинг Гоффман сообщает, что на языке общества психиатрической больницы психотический эпизод — это «достижение дна»; данное выражение содержит элемент подтверждения — понимания, что пациент, с которым это случилось, «может в некотором смысле выйти из подобной ситуации другим человеком». См. обсуждение Гоффмана в: «Chinese Communist Thought Reform,» *Group Processes, supra,* 265. См. также в этом же издании статью: Goffman, «Characteristics of Total Institutions.»

[8] Чередование добрых и карающих следователей, как и более общее чередование мягкости и нападок, является методикой «исправления мышления», которая также широко используется повсюду в обстановке, связанной с дознанием или с уголовными проблемами. Но всегда существует возможность, что заботливый интерес конкретных должностных лиц — таких, как доктор, упомянутый в этом отрывке, или одного из следователей — является подлинным и не зависит от политики «исправления». Однако, даже если это так, воздействие на заключенного будет точно таким же; он действительно вынужден с большим трудом определять различие между техническим маневром и гуманным чувством.

[9] Эта концепция была первоначально разработана Теодором Райком в его работе: Theodor Reik, *The Compulsion to Confess,* Farrar, Straus and Cudahy, New York, 1959. Она также широко использовалась Жустом А. М. Меерло в книге: Joost A. M. Meerloo, *The Rape of the Mind,* World Publishing Co., New York, 1956, и в более ранних статьях, перечисленных там, в связи с различными формами тоталитарного психического принуждения. Я использую данную концепцию несколько иначе, чем оба эти автора, хотя я извлек пользу из обеих работ. См. также: James Clark Moloney, «Psychic Self-Abandon and Extortion of Confessions,» *International Jour-*

nal of Psychoanalysis (1955) 36:53-60.

[10] Erikson, Young *Man Luther,* 102.

[11] См.: Rollo May, «Contributions of Existential Psychotherapy,» в: Rollo May, E. Angeo and H. F. Ellenberger, *Existence,* Basic Books, New York, 1958, 52-55. Мэй пользуется термином «онтологическая вина», которую он рассматривает как «внедренную в факт самосознания» и которую он отличает от невротической вины. (488:) Он также подчеркивает, как хотел бы здесь подчеркнуть я, что такая вина универсальна, встречается во всех культурах и что при обычных обстоятельствах ее признание может вести к чрезвычайно конструктивным результатам. См. также: Paul Tillich, *The Courage to Be,* New Haven, Yale University Press, 1952, 52.

[12] Некоторые из концепций коммуникации, которые я применяю здесь и в последующих разделах, были предложены работами Юргена Руэша и Грегори Бэйтсона. См.: J. Ruesch and G. Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry,* New York, Norton, 1951; и Ruesch, «Synopsis of the Theory of Human Communication,» *Psychiatry* (1953) 16:215-243.

Глава 6 (86-116)

[1] Эриксон определяет местоположение кризиса идентичности «в том периоде жизненного цикла, когда каждый молодой человек должен выработать из действенных элементов детства и надежд, связанных с предвидимым совершеннолетием, свои главные перспективы и путь, т.е. определенную работающую цельность; он должен определить значимое сходство между тем, каким он предполагает увидеть себя сам, и тем, что по свидетельству его обостренного чувства ожидают от него другие» (*Young Man Luther,* 14. Перевод цитаты из: Эриксон Э. Г. Молодой Лютер: Психоаналитическое историческое исследование. — М.: Московский философский фонд, «Медиум», 1996. — С. 33-34. — *Прим. научн. ред.*).

[2] Огромная личная ценность такого исследовательского подхода в «чрезвычайных ситуациях» трогательно продемонстрирована Бруно Беттелхаймом в сообщении о его наблюдениях, сделанных во время пребывания в нацистском концентрационном лагере. Он описывает это следующим образом: «Изучение этих видов поведения было механизмом, выработанным им [Беттелхаймом — он обращается к себе в третьем лице] *ad hoc (на данный случай*, чтобы он мог… таким способом лучше вооружить себя, чтобы вынести жизнь в лагере. Его наблюдения и сбор данных следует … рассматривать как специфический тип защиты, созданной в такой чрезвычайной ситуации… основанной на происхождении, воспитании, обучении и интересах данного конкретного заключенного. Она была создана, чтобы защитить этого человека от распада его индивидуальности». Эти две ситуации отличались во многих отношениях, но исследовательская позиция была полезна в обоих случаях. См.: Bettelheim, “Individual and Mass Behavior in Extreme Situations,” *Journal of Abnormal and Social Psychology* (1953) 38:417-452.

[3] Мужчины и женщины этой категории были на самом деле нередко способны сразу после освобождения выдавать нечто вроде глубокой (и иногда преувеличенной) критики западных черт характера тех, кто оказался резко отчужденным от их собственных культурных институтов, — и обладали повышенной чувствительностью к недостаткам этих институтов. Таким образом, когда доктор Винсент говорил о времени, потраченном впустую западными жителями, живущими в Гонконге («Тратят по четыре часа ни на что — от одной выпивки до другой сигареты и в ожидании завтрашнего дня»), он, конечно, выражал собственное ощущение неприкаянности; но он также наблюдал через увеличительные эмоциональные линзы реальные проблемы бессмысленности в рамках некоммунистического мира.

Глава 7 (117-132)

[1] Совесть является «негативной», когда основывается на преувеличенном чувстве греха. См.: *Young Man Luther,* 193 (Эриксон Э. Г. Молодой Лютер: Психоаналитическое историческое исследование. — С. .).

[2] Erikson, “Wholeness and Totality — A Psychiatric Contribution,” *Totalitarianism,* edited by

Carl J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954, 156-171. (489:)

Глава 8 (133-151)

[1] Karl Stern, *The Pillar of Fire,* Harcourt Brace & Co., New York, 1951.

[2] В психологической теории важность предчувствия и предупреждающего поведения в человеческом взаимообмене обычно игнорируется. См.: David McK. Rioch, “Psychiatry as a Biological Science,” *Psychiatry* (1955) 18:313-321. Риоч подчеркивает важность предупреждающих влияний в мышлении, в процессах, связанных с мечтами и фантазиями, и в другом субъективном опыте. Он доходит до утверждения, что «именно поведение, связанное с предвидением возможных реакций среды … и изучается в психиатрии в первую очередь».

[3] В китайских тюрьмах уклонение от эмоционального участия было чрезвычайно трудным из-за постоянного требования активного участия со стороны окружающих. Однако в условиях менее интенсивных программ «исправления мышления» в руководимых китайцами лагерях для военнопленных в Корее психологический уход был широко распространенным. Это ассоциировалось с понятием «не терять головы», что означало быть невосприимчивым и минимально коммуникабельным, сотрудничая с тюремщиками, но только в той степени, которая считалась необходимой, чтобы избежать репрессалий. (Один репатриант выразил это для меня в специфически американской автомобильной метафоре: «Я просто поставил свое сознание в нейтральное положение»). Эту полезную форму ухода следует отличать от более глубоких — и нередко более саморазрушительных — форм апатии. См.: H. D. Strassmann, Margaret Thaler, and E. H. Schein, “A Prisoner of War Syndrome: Apathy as a Reaction to Severe Stress,” *American Journal of Psychiatry* (1956) 112:998-1003; Schein, “The Chinese Indoctrination Program,” *supra;* и Lifton, *Home by Ship,* Note 2, Chapter 1.

[4] Тюремные чиновники прилагают громадные усилия для предотвращения мученичества, самоубийств, смертей и необратимых психических расстройств, но узник, тем не менее, неизбежно вынужден ощущать, что на карту поставлено его физическое и эмоциональное выживание. И в такой атмосфере крайностей всегда существует опасность, что сами чиновники утратят контроль над самоограничением до такой степени, что это на самом деле будет угрожать выживанию узника — как это случилось с отцом Лукой.

[5] T. W. Adorno, Elsa Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, and R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality,* Harper and Bros., New York, 1950; см. также: Erich Fromm, *Escape from Freedom,* New York, Farrar & Rinehart, Inc., 1941; *Man for Himself,* New York, Rinehart & Co., 1947.

[6] Это сходство может иметь какую-то связь с результатами наблюдений, проведенных на базе психологического тестирования репатриированных военнопленных: а именно, что две крайние группы — сопротивленцы и коллаборационисты, обе из которых противостояли промежуточной группе нейтралов — проявляли общую тенденцию к действию, активному участию и разыгрыванию ролей под угрозой стресса, тенденцию, которая, по мнению проводивших тестирование исследователей, была связана с их более развитой уверенностью в себе. См. Schein, in “Methods of Forceful Indoctrination,” *supra;* и Margaret Thaler Singer and E. H. Schein, “Projective Test Responses of Prisoners of War Following Repatriation,” *Psychiatry* (1958) 21:375-385. Невозможно сказать, в какой степени эти черты характера у военнопленных могли быть аспектами тоталитаризма, и следует иметь в виду иную природу проблем действия-бездействия и активности-пассивности, существовавших в лагерях для военнопленных. Но, похоже, важно то, что эти исследователи выяснили, как и я, что существует важное психологическое сходство между субъектами на двух различных полюсах реагирования.

[7] Различные паттерны, описанные для этих трех категорий реагирования, также появились в письменных отчетах тех, кто подвергся тюремному «исправлению мышления». Пример явно (obviously) дезориентированного можно увидеть в книге: Arthur W. Ford, *Wind Between the Worlds,* New York, David McKay Co., 1957. Пример видимого (apparent) новообращенного можно увидеть в книге Allyn and Adele Rickett, *Prisoners of Liberation,* New York, Cameron Associates, 1957. А пример видимого (apparent) сопротивленца можно увидеть в книге Harold Rigney, *Four Years in a Red Hell,* Chicago, Henry Regnery, 1956.

Глава 9 (152-184)

[1] См. Lifton, “Leadership under Stress,” *Symposium on Preventive and Social Psychiatry,* Walter Reed Army Institute of Research, Washington, D.C. (U.S. Government Printing Office) 15-17 April, 1957, 365-377. Это гораздо более краткая версия материала, представленного в данной главе.

[2] Такого рода поиски нового подхода постоянно имеют место в социальных и психологических исследованиях. Я не буду пытаться перечислять обширную литературу по данному предмету; следующие два сообщения, как мне кажется, следуют тому же общему направлению, что и мой подход: Fritz Redl, “Group Emotion and Leadership,” *Psychiatry* (1942) 5:573-596; и James S. Tyhurst, “Problems of Leadership: in the Disaster Situation and in the Clinical Team,” *Symposium on Preventive and Social Psychiatry, supra.*

Глава 10 (185-206)

[1] Такая гипертрофированная активность служила отражением его отчаянного стремления «быть свободным». Я не вполне уверен в исключительности той роли, которую она играла, но мы располагаем данными (примером тому — заявление, что он не покидал тюремной камеры в течение полутора лет) о том, что только по прошествии некоторого времени отец Вечтен в полной мере оценил, какие ограничения налагает на человека тюремное заключение, как будто впервые осознав, что значили для него все эти годы физических и эмоциональных лишений. Это посетившее его озарение, и вдобавок, сдерживающие аспекты нынешнего социального окружения — с интеллектуальными, географическими и межличностными ограничениями, ярко контрастировавшими с той веселой и беззаботной жизнью, которую отец Вечтен вел в Китае до своего заключения, а отчасти даже в тюрьме — по-видимому, породило в нем тягостное ощущение духовной клаустрофобии. Он не мог найти применения своим творческим способностям, в частности, умению выступать в качестве посредника; а порывы пуститься в бегство усугублялись тяжким бременем вины.

Глава 12 (222-239)

[1] Sigmund Freud, Beyond *the Pleasure Principle,* Hogarth Press, London (Strachey translation), 1950, 21.

[2] E. H. Erikson, *Childhood and Society,* W. W. Norton & Co., New York, 1950, 189. (Эриксон Э. Г. Детство и общество. — Изд. 2-е, перераб. и доп. — Спб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996).

[3] Процесс, описанный в этих двух последних параграфах, следует общим принципам того, что Фрейд назвал «работой скорби», более или менее нормальной реакции на утрату близкого. Я здесь исхожу из точки зрения, что *тот же самый* процесс может иметь место, когда человек отделен от среды, имеющей для него особое эмоциональное значение. См. Sigmund Freud, «Mourning and Melancholia,» *Collected Papers,* Vol. IV, Hogarth Press, London, 1924. (491:)

[4] Малком Коули в своем описании «потерянного поколения» американских писателей периода после Первой мировой войны *Exile's Return* (Viking Press, New York, 1956) говорит о сочетании их приключений с ностальгией («в Париже или Памплоне, сочиняя книги, пьянствуя, наблюдая бои быков или занимаясь любовью, они продолжали стремиться в хижину на холмах Кентукки, в дом на ферме в Айове или Висконсине, в Мичиганские леса, в голубую Юниату … к дому, в который они не могли вернуться» [9]), затем он приходит к заключению, что «когда все тропинки видятся на расстоянии, они кажутся вплетенными в более крупную модель изгнания (если только мысленную) и возвращения из изгнания, отчуждения и реинтеграции» (292). Мое выражение «возвращение экспатрианта» было отчасти внушено названием Коули, и этот раздел многим обязан его стимулирующим взглядам на свое литературное поколение.

[5] Kenneth S. Latourette, A *History of Christian Missions in China,* New York, The Macmillan Co., 1929, 279-280.

[6] Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese, and Diplomats,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1958, 194.

[7] Joseph R. Levenson, «'History' and 'Value': The Tensions of Intellectual Choice in Modern China,» *Studies in Chinese Thought,* edited by Arthur F. Wright, Chicago, University of Chicago Press, 1953, 151-152. Их политика вступления в китайскую жизнь, однако, иногда приводила их к участию в сомнительной практике, за что их позже серьезно критиковали: например, контроль за изготовлением орудий для использования против врагов правящей династии и предпринимательская деятельность для финансового обеспечения миссий, включая предоставление денежных ссуд под проценты.

[8] Columbia Cary-Elwes, *China and the Cross,* New York, Longmans, Green & Co., 1957, 83.

[9] Loc. cit.

[10] Ibid, 85.

[11] Ibid., 109.

[12] Ibid; 110-111.

[13] Работа Латуре (Latourette, *op. cit.,* 131-155), представляет собой всестороннее обсуждение всего Спора об обрядах. Он высказывает мнение, что папская политика «склонялась к тому …, чтобы сохранять римско-католическую церковь [в Китае] как иностранное учреждение»; но он не верит, что если бы было принято противоположное решение, иезуиты сумели бы добиться успеха — что многие считали возможным — в создании китайской церкви, которая склонила бы всю страну к христианству. Хотя эта ранняя попытка миссии иезуитов потерпела провал в осуществлении задачи обращения в христианство в Китае, тем не менее, благодаря ей достоинства китайского конфуцианства стали известны образованным европейцам и особенно ведущим философам Просвещения. Люди, подобные Лейбницу и Вольтеру, восхищались демократическими и рационалистическими элементами конфуцианства, хотя они не совсем отдавали себе отчет в том, что конфуцианство, о котором иезуиты сообщали в своих письмах в Европу, было скорее классическим идеалом, а не традицией, уже воплощенной в жизнь, или что сами иезуиты имели склонность преувеличивать эти достоинства из-за стремления посредничать между этими двумя культурами. Несомненно, нужно зайти слишком далеко, чтобы называть Конфуция, как это делают некоторые, «святым патроном Просвещения», или утверждать, что «китайская философия была, без сомнения, основной причиной Французской Революции»; но существует немало доказательств, что ранние иезуиты-миссионеры сделали для распространения конфуцианских идеалов в Европе столько же, сколько для распространения христианских идеалов в Китае. См. H. G. Creel, *Confucius, The Man and The Myth,* Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1951, 276-301, (492:), где имеется интересное, хотя и несколько преувеличенное обсуждение этого конфуцианского влияния на Запад.

[14] Harold R. Isaacs, *Scratches on Our Minds,* New York, John Day Co., 1958, 151.

[15] Cary-Elwes, *op. cit.,* 236-240.

[16] Марта Волфенстейн в своей психологической монографии о катастрофах говорит о «пост-катастрофической утопии» (Martha Wolfenstein, *Disaster,* Glencoe, Ill., The Free Press, 1957, 189-221); а Г. П. Азима и Ф. Дж. Карпентер отмечают благотворные результаты реорганизации психической структуры после ее дезорганизации из-за сенсорной депривации, которые пока еще трудно оценивать (G. P. Azima and F. J. Carpenter, *Diseases of the Nervous System,* 17:117, April 1956). Формулировки этих двух исследований не совсем точно совпадают с идеями, которые я выразил здесь, но я уверен, что все эти явления связаны.

Глава 13

[1] См.: Brandt, Schwartz, and Fairbank, *цитируемое произведение,* 19-20 и 475-481; и Maria Yen, *The Umbrella Garden,* New York, Macmillan, 1954.

[2] Chung Shih, *Higher Education in Communist China,* Communist China Problem Research Series, the Union Research Institute, Hong Kong, 1953, 36.

[3] Для описания этих событий помимо вышеуказанных источников и информации, предо-

ставленной мне участниками исследования, я использовал следующие источники: (*Current Background*, перевод китайской коммунистической прессы, American Consulate, Hong Kong) Nos. 169, 182 и 213; “The Communists and Intellectuals”, этапы один, два и три соответственно; и Richard L. Walker, *China Under Communism*: *The First Five Years*, New Heaven, Yale University Press, 1955.

[4] Chung Shih, *цитируемое произведение*, 36.

[5] L. S. Yang, “The Concept of *Pao* as a basis for Social Relations in China,” *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, Chicago, University of Chicago Press, 1957, 291.

Глава 14

[1] Этот обобщенный термин распространяется на три основных разновидности учреждений: те, которые были предназначены, в первую очередь, для интеллектуалов; те, которые предназначались как для интеллектуалов, так и для других категорий граждан; и те, которые были рассчитаны на людей относительно невысокого образовательного уровня. Центр, о котором пойдет речь в этой главе, принадлежит к первой из этих трех категорий. Иногда эти центры называли просто «университетами» или «научно-исследовательскими учреждениями», без приставки «революционные». Эти различия не всегда выдерживались, и поскольку учащиеся всех трех типов учреждений демонстрировали одну и ту же модель эмоционального реагирования, термины «революционный университет» и «революционный колледж» я употреблял в качестве взаимозаменяемых понятий.

[2] Очерк, проливающий свет на фигуру китайского коммунистического функционера — его значение для режима, присущее ему групповое сознание и его подготовку, — см. в: Walter E. Gourley, “Chinese Communist Cadre: Key to Political Control,” Russian Research Center, Harvard University, February, 1952.

[3] Подобные симптомы общего стресса наблюдались повсеместно, но оценить сравнительную распространенность таких «злокачественных» психологических состояний, как суициды и психозы, представляется более сложной задачей. Необходимо помнить, что время от времени они происходили среди молодых людей, обучавшихся в образовательных учреждениях самого разного типа; вместе с тем, вполне вероятно, что прессинг «исправления мышления» сыграл не последнюю роль в возникновении описанных здесь эпизодов.

Глава 15

[1] Помимо авторитетных теоретических постулатов, призванных логически обосновать необходимость «исправления мышления» (процитированных в Примечании к Главе 2, *ранее*), в начале своей деятельности Ай Шучьи публиковал работы, в которых пытался популярно изложить идеи марксизма. Наиболее известная из этих работ, к которой Ху, судя по всему, обращался, на самом деле называлась «*Популярная философия*». Поначалу адресованная сравнительно малообразованному среднестатистическому читателю, эта книга стала весьма популярна среди старшеклассников и студентов университетов, и в течение двенадцати лет с момента первой публикации в 1936 году с успехом выдержала тридцать два переиздания. Отчасти успех этой монографии объясняется простотой изложения материала и провозглашенным в ней обещанием всеобщего спасения, залогом чему, по мнению автора, является марксизм; см. Gourley, *цитируемое произведение*, Прим. 2, Глава 14, 45-50.

[2] Эриксон Э. Г. Молодой Лютер: Психоаналитическое историческое исследование, в частности, Главы III, IV и VI.

[3] Интересно отметить, как много аспектов жизненного пути Ху уходят своими корнями к универсальному мифу о герое, существующему в мифологиях самых разных мировых культур: герой — это ребенок выдающихся родителей (или, как в случае с Ху, выдающимся можно считать одного из родителей), его появление на свет сопряжено с существенными трудностями; в детстве его вверяют заботам других людей, зачастую его «вскармливает проститутка»; он ощущает «тягу к подвигам» (когда другие студенты впервые признали за Ху статус

лидера); затем он сталкивается с рядом «сложных задач» или идет «дорогой испытаний» (у Ху это произошло до и во время «исправления»), и, наконец, достигает «примирения с отцом» и согласия, в котором соединились отмщение, покорность и ослабевающий страх. В мифах последний подвиг заключается в том, чтобы восстановить справедливость и исправить зло, причиненное народу, снискав герою высочайший успех и мудрость. Кое-что из этого Ху уже совершил, но его нынешняя судьба, по-видимому, сулила ему особый путь. См. Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces,* New York, Meridian Books, 1956; и Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero,* New York, Vintage Books, 1959; и Clyde Kluckhohn, "Recurrent Themes in Myths and Mythmaking", *Daedalus,* Spring, 1959, 268.

[4] Таким образом Gourley, *цитируемое произведение,* ii-iii, утверждает: «Функционер — это «активист», динамичный элемент, который выступает в качестве приводного ремня между партией, государством и массами. Во все времена он… был связан с деятельностью партии и выражал ее точку зрения».

Глава 16

[1] Я предлагал выполнить Тест Тематической Апперцепции всем участникам китайской группы, и полученные результаты помогли мне разобраться в данных, которые я собрал в ходе наших интервью. Я не пытался отдельно проводить систематическую интерпретацию ответов на стимульный материал ТАТа, и упоминал о них только в тех случаях, когда они иллюстрировали нечто важное, что не было отражено в материалах интервью.

[2] Подробное обсуждение проблемы исключительной адаптивности к изменениям как черты современного характера см в: David Riesman, Nathan Glazer and Reuel Benny, *The Lonely Crowd,* New Heaven, Yale University Press, 1950; и Allen Wheelis, *The Quest for Identity,* New York, W.W.Norton & Company, 1958.

Глава 17

[1] Анализ методов, с помощью которых китайские коммунисты добивались подобных признаний по поводу «бактериологической войны», см. в работах: Biderman, West, and Hinkle and Wolff, опубликованных в сборниках, о которых мы упоминали в Главе 1.

[2] См. работу Рене Шпица (Rene Spitz) по проблемам младенческой депрессии, особенно "Anaclitic Depression", *The Psychoanalytic Study of the Child,* Vol. II, International University Press, 1946, 313-342.

[3] Alfred Kazin, "Lady Chatterley in America", *The Atlantic Monthly,* July, 1959, 34.

Глава 18

[1] Университет Йенцин был основан в 1919 году и впоследствии получил поддержку со стороны организаций американских миссионеров-протестантов. В течение нескольких лет, предшествовавших коммунистическому перевороту, он сотрудничал с Гарвардским Университетом.

[2] Дополнительные упоминания об этом широко известном событии см. в: Maria Yen, *цитируемое произведение,* Прим. 1, Глава 13, 260-261, и *Current Background*, № 182, 14-15 и № 213, 3-4; о том, как коммунисты поначалу относились к университету Йенцин, см. в *Current Background*, № 107, «'Cultural Aggression' in American Missionary Colleges in China».

[3] Очевидно, органы здравоохранения Китая воспользовались всеобщей паникой, связанной с угрозой бактериологической войны, для того, чтобы провести программу вакцинации.

Глава 19

[1] Исторические вопросы, затрагиваемые в этой главе, мы будем рассматривать избирательно, в зависимости от того, какую роль они сыграли в генезисе психологических проблем, которым посвящена настоящая книга. Поэтому мне бы хотелось подчеркнуть, что сыновняя почтительность — это только один из элементов традиционного китайского конфуцианства —

принципиально важный элемент, имеющий ключевое значение для всех моделей власти, но ни в коем случае не исчерпывающий все многообразие общественного и философского мира традиционного Китая. Точно так же, говоря об основных психологических тенденциях, я не хотел бы упускать из внимания различия и противоречия, неизбежно присущие традиционному Китаю; они описаны в уже упоминавшихся томах Wright and Fairbank, посвященных особенностям китайского мышления, и в третьем томе этой серии, *Confucianism in Action*, edited by David S. Nivison, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1959.

[2] Fung Yu-Lan, "The Philosophy at the Basis of Traditional Chinese Society", *Ideological Differences and World Order*, edited by F. S. C. Northrop, New Heaven, Yale University Press, 1949, 18.

[3] Rev. Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese*, New York, Harper & Bros., 1865, Vol. I, 456-457. Хотя на представителей своей культуры эти истории, возможно, не оказывали такого эмоционального воздействия, как на нас, чужестранцев, их символический смысл не внушает ни малейших сомнений.

[4] *Hsiao Ching* (*Book of Filial*) в переводе Ivan Chen, London, J.P.Murray, 1908, приведена в Fung, *цитируемое произведение,* 27. Цитаты, приведенные ниже в этом же абзаце, тоже заимствованы из статьи Фунга, и представляют собой его интерпретацию моделей сыновней почтительности, предписываемой классической моралью традиционного Китая.

[5] Однако, могут возникнуть противоречия между двумя полярными нравственными позициями – почтительным сыном и преданным служителем. Именно так и произошло с Чао Пао, который занимал пост правителя приграничной провинции во втором веке нашей эры. Враги взяли в плен мать Чао и пригрозили предать ее мучительной смерти, если его армия не отступит. Оказавшись пред такой нравственной дилеммой, он пошел в наступление и разбил врага, пожертвовав жизнью собственной матери. Говорили, что после войны Чао умер от горя на ее могиле. Но впоследствии (уже больше тысячи лет этот эпизод нередко фигурирует в дискуссиях по вопросам нравственности) Чао резко осуждали, называя его «экстремистом», который принимал во внимание только один аспект ситуации, и обвиняя его в том, что он даже не попытался, пусть безрезультатно, спасти жизнь матери. Доминирующий принцип (получивший подтверждение в работах Мен-цзы) гласил, что, если возникает такого рода противоречие, то почтительный сын обязан отдать предпочтение первой модели. (Fung, in Northrop, ed., *цитируемое произведение*, 29-30).

[6] Сегодня можно встретить упоминания об акциях протеста против коррумпированности властных структур и неэффективности их работы, которые организовывали студенты Императорского училища в периоды правления династий Хань (25-220 н.э.) и Южной Сунь (1127-1279 н.э.); и политических антиправительственных выступлениях ученых, достигших широкого размаха на определенных этапах периода правления династии Минь (1368-1644 н.э.). Но, в сущности, все они выдвигали требование следовать идеалам традиционной морали — иными словами, это было не молодежное сопротивление в современном понимании этого термина, а скорее пример того, как ученые могут стоять на страже установленных принципов. См. Wen-han Kiang, *The Chinese Student Movement*, New York, King's Crown Press, 1948, 8.

[7] См. Marion J. Levy, Jr., *The Family Revolution in Modern China*, Cambridge, Harvard University Press, 1949, 63-208.

[8] Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Heaven, Yale University Press, 1946, 10.

[9] *Book of Rites* в *Scared Books of the East*, под редакцией F. M. Muller, Oxford, Vol. XXVIII, 428, приводится в Fung, *цитируемое произведение*, 33.

[10] *The Dream of the Red Chamber*, New York, Pantheon Books (перевод Kuhn), 1935, 88.

[11] C. P. Fitzgerald, *China, A Short Cultural History*, London, The Crescent Press, 1935, 88.

[12] Fung, в Northrop, ed., *цитируемое произведение,* 20.

[13] Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1934, 110.

[14] Doolittle, *цитируемое произведение,* Vol. I, 140.

[15] *Book of Rites*, приводится в Fung, *цитируемое произведение,* 22. В. М. Теодор Де Бари тоже подчеркивал «фундаменталистские» и «реставрационистские» особенности конфуцианства; см. его работу: "Common Tendencies in Neo-Confucianism," в Nivison, ed., *цитируемое*

произведение, 34-37.

[16] Ch'en Tu-Shiu, *The New Youth*, Vol. I, 140.

[17] См. R. Bunzel and J. H. Weakland, *An Anthropological Approach to Chinese Communism*, Columbia University, Research in Contemporary Cultures, мимеограф.

[18] Tsi C. Wang, *The Youth Movement in China*, New York, New Republic, Inc., 1928, 6-7.

[19] Levenson, "'History' and 'Value'... ," в Wright, ed., *цитируемое произведение*, 156.

[20] K'ang Yu-wei, *Ta-tung Shu (The Book of Great Unity)*, приводится в Lang, *цитируемое произведение*, 111.

[21] Lang, *цитируемое произведение*, 110.

[22] Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, 9.

[23] Hu Shih, *цитируемое произведение,* 44.

[24] Pa Chin, *The Family*, приводится в Fung, *цитируемое произведение,* 297-298.

[25] Levy, *цитируемое произведение*, 294-302.

[26] Conrad Brandt, *Stalin's Failure in China,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, 48.

[27] "Dairy of a Madam" *Ah Q and Others, Selected Stories of Lu Shun*, в переводе Wang Chi-shen, Columbia University Press, 1941, 205-219. Герой этой книги А Ку, чье имя упоминается в названии, превратился в символическое воплощение протеста. Он являл собой карикатуру на все без исключения атрибуты китайской культуры, к которым Лу Синь относился критически: он воплощал в себе присущие ей тенденции сохранять пассивность, оказавшись под гнетом поработителей, философски рационализировать события и срывать злость на нижестоящих. Появившийся термин «А Ку-изм», означает склонность сетовать, оправдывать себя чем-то, чаще всего, влиянием давних традиций, и является антонимом идеала «современного студента» — эталона *активного* отстаивания собственных прав, чувства собственного достоинства и участия в реализации социальных изменений.

[28] Schwartz, *цитируемое произведение,* 9.

[29] Lu Shun, в Wang, ed., *цитируемое произведение,* 16.

[30] Не только истории жизни, составляющих основу настоящего исследования, но и упоминавшиеся выше социологические исследования Леви и Ланга изобилуют данными, свидетельствующими о наличии эмоционально насыщенных внутрисемейных конфликтов, а также конфликтов между семьями.

[31] Две последние цитаты взяты из Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение,* 19-20.

[32] Юношеские эмоциональные переживания нередко не только опережали партийные программы, но и зачастую даже заходили дальше, чем предписывали коммунисты. Образованию Коммунистической Партии предшествовало формирование Социалистического Союза Молодежи, впоследствии превратившегося в Китайский Коммунистический Союз Молодежи: даже когда была организована коммунистическая партия, комсомол сохранил значительную самостоятельность (Brandt, *цитируемое произведение,* 46-49).

[33] Schwartz, *цитируемое произведение,* 21.

[34] См. *Current Background*, Nos. 315 и 325; и Theodore Hsi-en Chen and Sin Ming Chiu, "Thought Reform in Communist China," *Far Eastern Survey*, 24:177-184.

[35] Mao Tse-tung, "Opposing Party Formalism," Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение,* 386.

[36] Ai Ssu-ch'i, "On Problems of Ideological Reform," Примечание 2, Глава 2.

[37] *Там же*.

[38] Mao Tse-tung, "Correcting Unorthodox Tendencies in Learning, The Party, and Literature and Arts," Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение*, 386.

[39] Ai, *цитируемое произведение*.

[40] Hu Hsien-chin, "The Chinese Concept of 'Face'" *American Anthropologist* (1944) 46:45-65.

[41] Это указание со стороны Ай можно отнести и к тем, от чьих пытливых умов не скры-

лись расхождения между политикой компартии и классическими работами по марксизму-ленинизму, или кому не удавалось смириться со стараниями официальных органов примирить их между собой.

[42] Ai Ssu-ch'i, "Recognize Clearly".

[43] *Там же.*

[44] Mao Tse-tung, "Correcting Unorthodox Tendencies," Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение,* 382.

[45] Mao Tse-tung, "In Opposition to Liberalism," в Boyd Compton, *Mao's China: Party Reform Documents,* 1942-44, Seattle, University of Washington Press, 1952, 184-185.

[46] *Там же,* 187.

[47] Из Hu Shih-tu, "Confession," перепечатано в *Hong Kong Standart,* от 24 сентября, 1950 года, а также в Edward Hunter, *Brainwashing in Red China,* 303-307.

[48] Liu Shao-chi, "The Class Character of Man," написан в июне 1941 года, вошел в недатированное издание *How to be a Good Communist,* Foreign Languages Press, 109-110.

[49] "The May 4 Movement," *Selected Works of Mao Tse-tung,* London, Lawrence & Wishart, 1954, Vol. III, 11. Рассказ Мао о его собственной трансформации был записан во время одной из его речей и приводится в Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение,* 410-411.

[50] Ai Ssu-ch'i, "Recognize Clearly", *ранее.*

Глава 20

[1] Raymond A. Bauer, "Brainwashing: Psychology or Demonology?", *Journal of Social Issues* (1957) 13:41-47. См. также, тот же автор, The New Man of Soviet Psychology, Cambridge, , Harvard University Press, 1952.

[2] Тяжкие испытания, выпавшие на долю этих людей, рассматриваются в Nathan Leites and Elsa Bernaut, *Ritual of Liquidation,* Glencoe, ill., The Free Press, 1954. С филигранной психологической точностью их живописал в своем романе «Слепящая тьма» Артур Кёстлер (Koestler, *Darkness at Noon,* New York, Macmillan, 1941). Обе эти книги посвящены отголоскам «прежнего большевизма». F. Beck and W. Godin, "*Russian Purge and the Extraction Confession,* " New York, Viking Press, 1951, ярко повествует о тяготах пребывания в советской тюрьме иностранцев, схваченных в ходе большой чистки.

[3] *The Great Learning,* в *The Four Books,* в переводе James Legge, London, Perkins, 310-313. Все последующие ссылки на работы Конфуция приводятся в переводе этого же автора.

[4] *The Doctrine of the Mean,* Legge, 394.

[5] См. David S. Nivison, "Communist Ethics and Chinese Tradition," *The Journal of Asian Studies* (1956) 16:51-74; и другую работу этого же автора, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," *Studies in Chinese Thought,* 112-145.

[6] Lily Abegg, *The Mind of East Asia,* Thames and Hudson, London, 1952, Главы 2 и 3.

[7] С точки зрения логики, и те, и другие действовали в соответствии с «законом противодействия», а отнюдь не с традиционным для западной культуры «законом идентичности»; но различие между ними определяется тем, что в этом противостоянии китайцы делают акцент на «приспособление», в отличие от марксистов, ключевым понятием для которых является «борьба». См. Chang Tung-sun, "A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge," *The Yenching Journal of Social Studies* (Peking, 1939) 1:155-189.

[8] Robert Van Gulik, *The Chinese Bell Murder,* New York, Harper Bros., 1958, 258.

[9] Boyd Compton, *цитируемое произведение,* xv-lii; и Brandt, Schwartz and Fairbank, *цитируемое произведение,* 372-375.

[10] Compton, *цитируемое произведение,* xlvi.

[11] Weston LaBarre, "Some Observations on Character Structure in the Orient: II. The Chinese," *Psychiatry* (1946) 9:215-237.

[12] Однажды в разговоре с одним из моих китайских переводчиков я упомянул о том, что американские психиатры занимаются изучением проблемы межличностных взаимоотношений. Он тут же спросил: «А что еще в них *есть*?» Интерес к происходящему между людьми,

неотъемлемо присущий каждому китайцу, выдает в них нечто салливанианское. См. также John H. Weakland “The Organization of Action in Chinese Culture,” *Psychiatry* (1950) 13:361-370.

[13] *Confucian Analects,* Legge, 94.

[14] *The Great Learning,* Legge, 326.

[15] *The Text of Taoism,* в переводе James Legge, London, 1891, Часть 1, 70.

[16] Ronald Knox, *Enthusiasm,* London, Oxford University Press, 1950. См. также William Sargent, *Battle for the Mind,* New York, Doubleday, 1957, где представлен принципиально иной подход к рассмотрению взаимосвязей между «исправлением мышления» и экстатическими религиозными практиками.

Глава 21

[1] В этом смысле программа «исправления мышления» напоминала первобытную церемонию инициации; в результате инициации человек вступал в мир китайского коммунизма. См. Branislaw, Malinowski, *Magic, Science and Religion,* New York, Doubleday, 1955, 37-41.

[2] *Current Background,* № 376, от 7 февраля 1956 года.

[3] См.: Theodore Hsi-en Chen, “The Thought Reform of Intellectuals,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (1959) 321:82-89, 86. Для описания эпизода Ста Цветов, я также воспользовался следующими источниками: “Contradiction” и “The Storm”, буклетами, напечатанными в *China Viewpoints,* Hong Kong, 1958; Benjamin Schwartz, “New Trends in Maoism?”, *Problems of Communism* (1957) 6:1-8, и “China and Communist Block: A Speculative Reconstruction,” *Current History* (1958) 35:321-326; Michael Walzer, “When the 100 Flowers Withered,” *Descent,* Осень 1958 года, 360-374; и публикациями в китайской коммунистической прессе, переведенными в генеральном консульстве США в Гонконге и появлявшимися в *New York Times,* с апреля 1957 года на протяжение всего следующего года.

Глава 22 (419-437)

[1] Личностная «закупоренность» подразумевает отказ от присущих человеку стремлений к внешнему объективному миру, а также от многого из его восприимчивости к собственным внутренним импульсам, и отступление к тому, что Эрнест Шэхтель назвал «закрытым паттерном связанности с миром, институциализированном в … [какой-то] конкретной культуре или культурной подгруппе» (Ernest Schachtel, *Metamorphosis,* New York, Basic Books, 1959, 75).

[2] Helen Lynd, On *Shame and the Search for Identity,* New York, Harcourt Brace & Co., 1958, 57. (499:)

[3] Alex Inkeles, «The Totalitarian Mystique: Some Impressions of the Dynamics of Totalitarian Society,» *Totalitarianism,* edited by Carl Friedrich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, 88 and 91.

[4] *Ibid.,* 91.

[5] В романе Камю *Падение* (Camus, *The Fall.* New York, Alfred A. Knopf, 1957, 127) (Камю А. Избранное: Сборник. — М.: Радуга, 1989. — С. 326, перевод Н. Немчиновой) Кламанс заявляет: «А глубочайшая моя мысль вот какая: надо прощать папе. Во-первых, он больше, чем кто бы то ни было, нуждается в прощении. А во-вторых, это единственный способ встать выше его…»

[6] Helen Lynd, *op. cit;* 57.

[7] Camus, *The Fall,* 120 (Камю А. Избранное. — С. 323).

[8] *Ibid.;* 8 and 138 (Камю А. Избранное. — С. 279 и 330-331).

[9] Похожая точка зрения выражена Ханной Арендт в ее всеобъемлющей монографии «*Происхождение тоталитаризма»* (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* New York, Meridian Books, 1958, 468-474).

[10] В этом отношении «исправление мышления» — явное дитя своего времени, так как Уивер утверждает, что «прогресс» — ««термин бога» нынешнего века», а также перечисляет

слова «прогрессивный», «наука», «факт» и «современный» как другие широко используемые «термины бога» (Weaver, «Ultimate Terms in Contemporary Rhetoric,» *Perspectives* (1955), 11, 1-2, 141). Все эти слова занимают похожее положение в «исправлении мышления». «Термины дьявола» «исправления мышления» являются более специфически коммунистическими, но также включают таких общих фаворитов, как «агрессор» и «фашист».

[11] Edward Sapir, «Language,» *Culture, Language and Personality,* Berkeley, Calif., University of California Press, 1956, 17.

[12] John K. Fairbank and Mary C. Wright, «Documentary Collections on Modern Chinese,» *The Journal of Asian Studies* (1957) 17:55-56, intro.

[13] Camus, *The Rebel,* New York, Alfred A. Knopf, 1954, 141.

[14] Benjamin Schwartz, *op. cit.;* 4-5.

[15] Erik Erikson, «Wholeness and Totality,» in Friedrich, ed., *op. cit.;* 165.

[16] Mao Tse-tung, «On the People's Democratic Dictatorship,» Brandt, Schwartz, and Fairbank, *op. cit.;* 456-457.

[17] *Ibid;* 457.

[18] Я позаимствовал термин «пиковый (вершинный) опыт» у А. Х. Маслоу (A. H. Maslow, Presidential Address, Division of Personality and Social Psychology, American Psychological Association, Chicago, Ill., September 1, 1956, mimeographed), хотя мое применение данного термина, возможно, несколько шире, чем у него. Согласно его терминологии, он мог бы рассматривать навязанный «пиковый опыт» как лишенный подлинного «познания существования».

[19] «Открытость к миру» («openness to the world») или «мирооткрытость» («world-openness») и «вмурованность» («embeddedness») осмысляются Шэхтелем (Schachtel, *Metamorphosis,* 22-77), как постоянно антагонистические эмоциональные тенденции человека.

Глава 23

[1] Bettelheim, “Individual and Mass Behavior,” Примечание 2, Глава 6.

[2] Anna Freud, *Ego and Mechanisms of Defense,* New York, International University Press, 1946.

[3] Эрик Фромм в своих работах часто употреблял термин «самореализация», характеризуя конечную цель процесса психотерапии и человеческой жизни как таковой. Курт Гольдштейн в этом же ключе подчеркивал свойственную организму «тенденцию актуализировать самого себя».

[4] C. M. Bowra, *The Greek Experience,* New York, World Publishing Co., 1957, 198-201.

[5] Michael Polanyi, *Personal Knowledge,* Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 300-303.

[6] George Orwell, “Such, such Were the Joys,” *A Collection of Essays,* Doubleday Anchor Books, New York, 1954, 9-55.

[7] Lionel Trilling, *The Liberal Imagination,* Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1954, 6 и 10.

[8] В этой части своей работы я не буду касаться давнишних споров между психоанализом и психоаналитической терапией, или между медицинскими и немедицинскими подходами к психоаналитической и психотерапевтической работе. Я полагаю, что упомянутые здесь принципы, по крайней мере, в качестве основной тенденции, касаются всех этих агентов психологического перевоспитания. То, что я высказываю по поводу психоаналитической подготовки, наиболее характерно именно для ситуации такой подготовки, однако, пусть в меньшей степени, может касаться и других форм психологической и психиатрической (или медико-психологической) подготовки. Соответственно, изложенные здесь мысли о переносе, сопротивлении и принципе реальности касаются всех видов терапевтической деятельности, осуществляемых в психоаналитическом ключе, тогда как мысли о средовой терапии касаются, главным образом, больничных условий. Мысли о теории относятся ко всем систематическим попыткам познания человека.

[9] Erik Erikson, “The First Psychoanalyst,” *Freud and the 20th Century,* под редакцией Benjamin

Nelson, New York, Meridian Books, 1957, 80.

[10] См., например, Franz Alexander, *Psychoanalysis and Psychotherapy,* New York, Norton, 1956, Главы IX-XII (включая не только рассуждения автора, но и мнения ведущих психоаналитиков); Erikson, *Young Man Luther,* 151-154; Leslie Farber, "The Therapeutical Despair," *Psychiatry* (1958) 21:7-21; Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission,* New York, Harper & Bros., 1959, Главы VIII-X; Thomas S. Szasz, "Psychoanalytic Training — A Socio-Psychological Analysis of its Story and Present Status," *The International Journal of Psychoanalysis* (1958), 39:598-613; Clara Thompson, "A Study of the Emotional Climate of Psychoanalytic Institutes," *Psychiatry* (1958) 21:45-51; и Allien Wheelis, *цитируемое произведение,* Главы II, V и VII.

[11] *Young Man Luther,* 152.

[12] *Там же,* 152.

[13] В чем-то схожие идеи высказывал George Winokur, "'Brainwashing' — A Social Phenomenon of Our Time," *Human Organization* (1955) 13:16-18; и J. C. Moloney, "Psychic Self-Abandon," *выше;* и Meerloo, *Rape of the Mind, выше.*

[14] В своем президентском обращении к Американской Психоаналитической Ассоциации (*Psychoanalysis and Psychotherapy,* 177-178), Александер сказал: «Они [психоаналитики] должны отступить от своей оборонительной позиции меньшинства, приверженцев *Weltanschaung* (идеологии), отвергнутых всем миром и находящихся с ним в вечном антагонизме. Из сеятелей назидательной морали им надлежит перерodиться в ученых, способных критично относиться к самим себе. Что касается психоанализа в целом, то мы приходим к простому, но неизбежному выводу о том, что чем скорее психоанализ как «движение» прекратит свое существование, тем лучше».

[15] Szasz, *цитируемое произведение.*

[16] Thompson, *цитируемое произведение.*

[17] См. рассуждения Джона П. Спейгела (John P. Speigel) о взаимосвязи культурных ценностей с понятиями сопротивления и принципа реальности в работе "Some Cultural Aspects of Transference and Countertransference," *Individual and Familial Dynamics,* под редакцией Jules H. Masserman, Grune and Stratton, 1959, 160-182.

[18] См., например, Robert Waelder, "The Problem of Genesis of Psychological Conflict in Earliest Infancy," *International Journal of Psychoanalysis* (1937) 18:473; Mable Blake Cohen, "Countertransference and Anxiety," *Psychiatry* (1952) 15:231-243; и Leo Berman, "Countertransference and Attitudes of the Analyst in the Therapeutical Process," *Psychiatry* (1949) 12:159-166.

[19] Janet Mackenzie Rioch, "The Countertransference Phenomena in Psychoanalytic Therapy," в *An Outline of Psychoanalysis,* под редакцией Thompson, Mazer, and Witenberg, New York, The Modern Library, 1955, 498, 500, 501.

[20] Merton M. Gill and Margaret Brenman, *Hypnosis and Related States,* New York, International University Press, 1959, сравнивали гипноз с «промыванием мозгов», преимущественно, в связи с тем, что в основе и того, и другого процесса лежит искусственно вызванный регресс. Я бы особенно подчеркнул тоталитаризм, присущий и тому, и другому явлению, о чем более подробно я размышляю в главе 21, и поставил бы вопрос о том, может ли тоталитаризм быть одним из фундаментальных аспектов гипнотического процесса.

[21] См. работы D.O.Hebb, E.S.Heath, and E.A.Stuart, *Canadian Journal of Psychology* (1954) 8:152; и John C.Lilly, *Psychiatric Research Reports* (1956) №5,1; общий обзор см. в P.Solomon, H. Liederman, J.Mendelson, and D.Wexler, *American Journal of Psychiatry* (Октябрь, 1957) 114:357.

[22] См., например, Paul Sivadon, "Technics of Sociotherapy," в *Symposium on Preventive and Social Psychiatry, выше,* 457-464; Kai T. Erikson, "Patient Role and Social Uncertainty — A Dilemma of the Mentally Ill," *Psychiatry* (1957) 20:263-274; D. McK. Rioch and A. H. Stanton, "Milieu Therapy," *Psychiatry* (1953) 16:65-72; A. H. Stanton and M. S. Schwartz, *The Mental Hospital,* New York, Basic Books, 1954; и William Caudill, *The Psychiatric Hospital as a Small Society,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.

[23] *Malleus Maleficarum,* в переводе Montague Summers, London, The Pushkin Press, 1951. См.

также Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (в трех томах), New York, S. A. Russell, 1956; и Giorgio Di Santillana, *The Crime of Galileo,* University of Chicago Press, 1955.

[24] L. B. Smith, "English Treason Trials and Confessions in the Sixteenth Century," *Journal of the History of Ideas* (1954) 15:471.

[25] См. Эрик Фромм, *Бегство от свободы.*

[26] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium,* London, Secker and Warburg, 1957.

[27] Ronald Knox, *цит.,* 580.

[28] См. также Hadley Cantril, *The Psychology of Social Movements,* New York, John Wiley and Sons, 1951, Глава 6.

[29] S. Radhakrishnan, *East and West,* New York, Harper & Bros., 1956, 41.

[30] Erick Fromm, *Psychoanalysis and Religion,* New Heaven, Yale University Press, 1950, высказывает аналогичную точку зрения.

[31] Camus, *The Rebel,* 269.

[32] См. Edward A. Shils, *The Torment of Secrecy,* Glencoe, Ill., The Free Press, 1956. Я бы хотел подчеркнуть, что в данном случае я имею в виду лишь один из вопросов американского популизма; в отличие от Шилса (Shils), я бы не торопился причислять к маккартизму движение популизма как таковое.

[33] Michael Polanyi, "The Two Cultures," *Encounter* (1959) 13:61.

[34] Dr. T. F. Fox, редактор издания *Lancet,* опубликовано в *New York Times* от 22 октября 1959 года.

[35] Тесная взаимосвязь между божественностью и демонизмом имеет древние традиции: Маргарет Мюррей (Margaret Murrey) в своей работе *The God of the Witches,* New York, Oxford University Press, 1952, доказывает, что дьявол, на самом деле, никто иной, как Рогатый Бог, культ поклонения которому был широко распространен в Бронзовом и Железном веках в дохристианской Европе, и что «Бог прежней религии стал Дьяволом для новой». Это утверждение имеет неоценимое значение для «исправления мышления» и тоталитаризма в целом.

[36] Albert Einstein, *Out of My Later Years,* New York, Philosophical Library, 1950, 21-23.

[37] J. Robert Oppenheimer, *The Open Mind,* New York, Simon & Schuster, 1955, 93-94.

[38] J. Bronowski, *Science and Human Values,* New York, Julian Messner Inc., 1956.

Глава 24 (462-472)

[1] J. L. Talmon, "Utopianism and Politics," *Commentary* (1959) 28:149-154, 153.

[2] Я ориентировался на работы Шэхтеля, Эриксона, Фромма, Рисмэна и Уилиса, о которых я уже упоминал; а кроме того, на недавно опубликованную работу Margaret Mead: *New Lives for Old,* New York, William Morrow Co., 1956; "Cultural Discontinuities and Personality Transformation," *The Journal of Social Issues* (1954) 8:3-16; и "The Implications of Culture Change for Personality Development," *American Journal of Orthopsychiatry,* 17:633-646.

[3] Camus, *The Rebel,* 19.

[4] William James, *Varieties of Religious Experience,* 163-185.

[5] Schachtel, *Metamorphosis,* 6.

[6] Mark Schorer, *William Blake: The Politics of Vision,* New York, Vintage Books, 1959, 27.

[7] Joseph Campbell, *Hero with a Thousand Faces,* 26.

[8] Germaine Brée, *Camus,* New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1959, 21; 20-46.

[9] William James, *цитируемое произведение,* 242 и 371.

[10] Michael Balint, "The Final Goal of Psychoanalytic Treatment," в *Outline of Psychoanalysis,* 434.

[11] В последнее время появилось достаточно много литературы по вопросам «социального влияния» и «внушаемости». В частности, см. описания уже ставших классическими экспериментов Эша: S. E. Ash, "Effects of Group Pressures upon the Modification and Distortion of Judgment," *Readings in Social Psychology,* New York, Henry Holt, 1952. См. также E. T. Borgetta, and R. F. Bales, *Small Groups,* Knopf, 1955; и C. Hovland and I. Janice, редакторы, *Personality*

and Persuasibility, New Heaven, Yale University Press, 1959; и Herbert C. Kelman, *Compliance, Identification, and Internalization: A Theoretical and Experimental Approach to the Study of Social Influence* (монография находится в работе).

[12] John Dewey, Letter to Corinne Chisholm (Mrs. Frank G. Frost), 7 декабря, 1949, опубликован в *Daedalus* летом 1959 года, 558.

[13] William James, *цит.*, 196.

[14] См. Margaret Mead, *цит.*

[15] Camus, *The Rebel*, 19.

[16] Campbell, *цит.*, 388.