

беседа 3



беседа

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

3

Ленинград-Париж

1985

Журнал "Беседа" ставит себе целью публикацию статей на религиозные, философские и общекультурные темы. Журнал намерен печатать работы авторов, живущих как в Советском Союзе, так и в эмиграции. Журнал будет стремиться также знакомить русского читателя с тем новым, что происходит в религиозной и философской жизни Запада.

Статьи авторов, живущих в Советском Союзе, печатаются без их согласия.

СОДЕРЖАНИЕ

ПО ТУ СТОРОНУ УТОПИИ И АНТИУТОПИИ

- И.С.* "Борьба с сознанием" 6
Б.Гройс. По ту сторону утопии
и антиутопии 16
А.Пятигорский. Утопия как незажившая
интрига. 41
Т.Горичева. В поисках рая. 61

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

- Оливье Клеман.* Вопросы о человеке 79
Игумен Геннадий Софийность творения
(*Эйкалович*) по учению о. С.Булгакова . 100

РЕЛИГИЯ И ЛИТЕРАТУРА

- Архимандрит Киприан* О религиозном пути
(*Керн*) Александра Блока . . 126

РЕЦЕНЗИИ

О "Критике цинического разума"	167
Социологическая редукция христианства. (рецензия на книгу Рене Жирара "Древний путь извращенцев")	173

ИНТЕРВЬЮ

Интервью с президентом Католического университета Айхштетт проф. Николаусом Лобковицем.	178
Интервью с итальянским философом Массимо Серетти	191

ИЗ ПИСЕМ	196
---------------------------	-----

НАША ПОЧТА.	201
------------------------------	-----



АДРЕС РЕДАКЦИИ:

T.Goritceva, P.Rak
47, rue Raspail
92300 Levallois-Perret, FRANCE



ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО В ФРГ:

B.Groys
Schwalbacherstr. 17
5000 Köln 51, BDR



по ту сторону утопии и антиутопии

Время утопии отошло в прошлое.

Даже на Западе, где еще несколько лет тому назад умами левой молодежи владела утопическая философия надежды и фантазии (Эрнст Блох, Г. Маркузе), теперь считается цинизмом призывать к осуществлению утопии: перед глазами всего мира победившая "Утопия у власти" – не только СССР, но и Куба, Камбоджа...

Предлагаемые читателю статьи не дают систематической и единой точки зрения на проблему утопии. Но, несмотря на различие авторских установок, все статьи стремятся выйти за пределы только политического понимания проблемы и бросить взгляд "по ту сторону утопии и антиутопии".

Редакция

И.С.

”БОРЬБА С СОЗНАНИЕМ”

Александру Моисеевичу Пятигорскому

Что утопия занята упразднением отчуждения, известно уже из марксистской традиции.

Одна утопия отличается от другой тем, какую форму отчуждения отменяет данный проект жизнеустройства.

Модель государства, построенная Томасом Мором, потому и оказалась исходным образцом для большинства утопий нового времени, что она предусматривала ликвидацию всевозможных (по возможности всех) разновидностей отчуждения. Сыновья, вступая в брак, не покидают родительскую семью. Супружеская неверность карается каторжным трудом. Нельзя бродить из города в город без разрешения властей. Наряжать и украшать себя, дабы выделиться из толпы, не принято. Чужеземцы не уживаются в обществе, из которого изгнана инаковость. Священники возносят молитвы Высшему существу

так, чтобы удовлетворить любого верующего, какую бы религию он ни исповедывал. Князья избираются и переизбираются. Войны не влекут за собой отторжения иноземной территории. Золото расходуется на изготовление ночных горшков (мотив, подхваченный у Томаса Мора Лениным). Частной собственности нет и в помине: будь она, как тогда избежать появления бедняков и нищих?

Итак, Томас Мор описывает общество без родовой, семейной, социопространственной, социосимволической, национальной, религиозной, иерархической, территориальной, экономической и тому подобных форм отчуждения.

Правда, он допускает рабство. Рабом становится тот, кто совершает действия, отчуждающие его от коллективных ценностей (кто бродяжничает, бунтует и пр.). Отверженность в ее худшем проявлении выступает как наказание за самоотчуждение индивида от социума.

Утопия, подтвержденная Платоном в качестве одной из возможных тем философствования, получила у Томаса Мора права самостоятельного дискурса. Повышение в ранге было достигнуто утопической мыслью за счет того, что она усмотрела в снятии отчуждения всеприменимый принцип, всеприложимую операцию. То есть операцию, способную стать мироорганизующей, мироохватывающей и потому допускающей одно-однозначное соответствие между текстом и реальностью.

После того, как Томас Мор попытался исчерпать перечень областей, в которых этот принцип мо-

жет проводиться, перед утопией открылись по меньшей мере два пути эволюции.

Первый — это гипостазирование и абсолютизация какой-то одной из областей, включенных Томасом Мором в его парадигму. Так, Маркс вычленил экономическое отчуждение, чтобы придать ему характер каузирующего прочие формы отчуждения.

Второй путь — дополнение парадигмы, содержащейся в тексте, который задал традицию утопического дискурса. Так, подлинно утопическая задача, по Федорову, состоит в воскрешении из мертвых. Преодоленным должно быть не отчуждение, существующее между живыми, но отчужденность существующих от несуществующих.

То обстоятельство, что утопия делает упразднение отчуждения задачей, поставленной перед человечеством, превращает утопические сочинения в неприемлемые для церкви, которая рассматривает эту задачу как разрешимую для всякого верующего. Церковь снимает экзистенциальное отчуждение, посредуя между Богом и человеком как таковым, и если не игнорирует утопию, то объявляет ее апокрифом (как это имело место в рамках православия относительно, скажем, "Хождения Зосимы к рахманам" — памятника XIV века).

И наоборот: утопия склонна ниспровергать церковь (на деле — по ходу революций — и на словах). Не случайно Ницше обратился к антицерковной проповеди вслед за тем, как завершил утопическое сочинение о сверхчеловеке. В "Антихристе", написанном вдогонку за "Так говорил Заратустра",

Ницше упрекал христианство за то, что оно являет собой религию "порабощенных и подавленных". Ницше уличал церковь в том, что она избавляет от отчуждения лишь социально неполноценных, тогда как отчуждение охватывает весь людской род, представляя собой определяющий человека признак, и может быть отринута лишь в той мере, в какой человек преодолет самого себя (еще один пример переосмысления изначальной утопической парадигмы).

Антиутопия (Замятина, Орвелла) конституируется как жанр постольку, поскольку она реабилитирует отчуждение. Антиутопия оценивает позитивно поступки тех, кого Томас Мор наказал рабством. Внебрачная половая связь становится здесь геройством. Антиутопия "исторического авангарда" — это жанр-лицемер, не способный выработать логику, иную, чем утопическая, но тем не менее проливающий крокодиловы слезы над жертвами утопического мышления.

Мучениками как вымышленными, так и реальными. Антиутопия возникла тогда, когда утопическая речь стала претендующей на глобальность социальной практикой. Когда обобщенный бродяга оказался конкретным цыганом, а абстрактный инородец — жидом; когда перевоспитание беспризорников сменилось поначалу "перековкой" преступников, очищением городских улиц от калек, пострадавших во время Второй мировой, а затем, с приходом "оттепели", и охотой на "тунеядцев". Утопический дискурс спасался, отрицая себя перед лицом утопической действительности, спровоцированной претен-

зией текста на то, чтобы охватить одной смыслопорождающей операцией весь человеческий мир.

Массовый террор, сопровождающий реализации утопий, развязывался и развязывается в качестве средства, предназначенного аннулировать те общественные группы, которые конституируются в силу их отчужденного статуса. Террор утопичен. Утопия террористична.

* * *

Понять утопическую речь как отмену отчуждения, — значит, определить тот результат, которого достигает эта разновидность мироотношения. В сфере текстопроизводства результат предполагает намерение. С какой интенцией утопия конструирует общество без отчуждения?

Но тогда: что есть отчуждение? Не есть ли оно свидетельство сознания? И возможно ли сознание без отчуждения?

Если я хочу осознать себя, то сознающее "я" должно дистанцироваться от "я" сознаваемого. Если я надеюсь осознать Другого, то он, следовательно, предполагается в чем-то чуждым "мне". Перефразируя Пастернака, скажем, что сознание является индивиду "в образе неминуемой смерти". Сознание рождается в тот момент, когда "я" обретает способность отрицать самое себя, когда "я" перестает глядеть на себя в зеркале, то есть когда "я" теряет роль единственно легитимной психической инстанции ("зеркальная стадия" в развитии ребенка служит,

по Лакану, формирующим началом нашей психики) и признает право на существование за "тенью", за "не-я".

Да простятся автору эти суждения, которые кажутся ему ходовыми. Их было трудно избежать, подводя читателя к мысли о том, что утопия представляет собой критику сознания, отрицание культуры, не делимой на "свою" и "чужую", — культуры в целом. Взятая в этом аспекте, утопия может быть названа антидискурсом. Она борется не с каким-то определенным дискурсом, но с дискурсивностью. Как раз поэтому утопия жаждет смерти искусства — гибели на себя обращенной, внецелевой, неутилитарной дискурсивности ("вакансия поэта" в идеальном государстве "пуста"). И поэтому же утопия самоопустошается в эстетически отмеченных текстах -- в антиутопических романах.

Есть лишь одна позиция, заняв которую, можно начать критиковать сознание. Культура поддается опровержению только с точки зрения природы. Неспроста Томас Мор так настойчиво подчеркивал "естественность" порядков, установленных в выдуманном им идеальном государстве, которое, между прочим, считало охоту недозволенным промыслом, отправляло рабов на скотобойню и принуждало горожан собирать урожай, выращенный крестьянами.

С социологической точки зрения, утопия — это мятеж деревни против города или ностальгия горожан по земле, по "почве". Носитель утопической программы — лицо, помимо своей воли перемещенное из деревни в город или раздавленное наступлением города на деревню.

Под психологическим углом зрения утопия не что иное, как деградация сознания в сторону первичной психичности: утопически мыслящий индивид отбрасывает себя в "зеркальную" фазу становления психики. У субъекта утопического мира нет объекта, отличного от него самого, — он существует в своего рода антисреде, где объекты потеряны. Иначе говоря, утопия не ведает действий; как текст, она не нарратив, а дескриптив.

Субъект утопии попадает в страну зеркал, во всемирную Венецию, которую Хлебников описал в стихотворении "Город будущего":

О ветер города, размерно двигай
Здесь неводом ячеек и сетей,
А здесь страниц стеклянной книгой (...)
А здесь на вал окутал вал прозрачного холста,
Над полом громоздил устало пол,
Здесь речи лил сквозь львиные уста
И рос, как множество зеркального излома.

"Львиные уста" — это, конечно же, венецианская щель для доносов. "Солнцестан" (так Хлебников именуется, вслед за Кампанеллой, утопический город) выстроен из прозрачных домов. Знающий лишь собственное отражение субъект не в состоянии *признать* право другого субъекта на самостоятельную жизнь.

Первым, кто связал утопию и "борьбу с сознанием", был Достоевский. В "Сне смешного человека" он вывел героя, становящегося все более смеш-

ным по мере обретения сознания. Приведем длинную выписку:

Я всегда был смешон, и знаю это, может быть, с самого моего рождения. Может быть, я уже семи лет знал, что я смешон. Потом я учился в школе, потом в университете и что же — чем больше я учился, тем больше я научался тому что я смешон. Так что для меня вся моя университетская наука как бы для того только и существовала под конец, чтобы доказывать и объяснять мне, по мере того как я в нее углублялся, что я смешон. Подобно как в науке, шло и в жизни. С каждым годом нарастало и укреплялось во мне то же самое сознание о моем смешном виде во всех отношениях. Надо мной смеялись все и всегда. Но не знали они никто и не догадывались о том, что если был человек на земле, больше всех знавший про то, что я смешон, так это был сам я. и вот это-то было для меня всего обиднее...

Как явствует из цитаты, сознание, нарастающее по ходу овладения со-знанием. отчуждает индивида от него самого и превращает его в предмет самоосмеяния. По Достоевскому, эту ситуацию можно разрешить двумя способами — посредством самоубийства, то есть убийства отчуждаемого сознанием "я", или же за счет возвращения в "Золотой век" человечества — в мир, живущий в согласии с природой и не стремящийся "к познанию жизни", то есть за счет отказа от сознания.

Если утопия критикует сознание, то критика утопии обращается к аргументам, призванным доказать, что сознание автономно, самодостаточно. В ста-

тье "Символическое описание", опубликованной в 1922 г. в альманахе "Феникс", Флоренский писал:

Изображения, выдвигающиеся за плоскость рамы; натурализм живописи до "хочется взять рукой"; внешняя звукоподражательность в музыке; протокольность в поэзии и т.п., вообще, всякий подмен (так!) искусства имитацией жизни, – вот преступление и против жизни, и против искусства, соответствующее расплывчатости рубежей между научными образами и изучаемой действительностью. Не только оживающий портрет (Гоголь) или отделившаяся тень (Андерсен), но и материализовавшаяся схема науки, вроде, например, ... общественно-го класса, самоопределившись, могут присосаться к жизни и души ее.

В этом высказывании знаменательно и то, что инкарнация марксовской утопии порицается наряду с попытками искусства выйти "за рамку", в жизнь (самодовлеющий эстетизм как исходный пункт в полемике с утопизмом), и то, что отец Павел Флоренский повторяет эстетический трактат Ницше "Антихрист", где христианство было заклеено за намерение воплотить абстракции в жизнь (у критики утопий нет иных доводов, нежели те, которыми утопия обосновала критику церкви).

"Современная идиллия" эксплицировала в утопии ее глубинный античеловеческий смысл. Утопия возродилась в доктрине экологического движения, оценивающей человека как злостного эксплуататора природы. Человек плох не потому, что удался от природы (романтизм), но потому, что свел

природу на нет. Природа превратилась из ценностного критерия утопии в отсутствующую ценность. Экологическая утопия отличается от всех остальных тем, что она обнаружила опасность исчезновения утопического идеала.

Не свидетельствует ли это о конце утопического дискурса?

Gerhard Wehr
CARL GUSTAV JUNG
München: Kösel, 1985

Герхард Вер
КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ

”Я давно уже всей душой стремлюсь найти связь между двумя дисциплинами, каждая из которых одинаково озабочена душевным состоянием человека, между богословием, с одной стороны, и медицинской психологией, с другой”. Эти слова Юнга как нельзя лучше выражают смысл всей его научной деятельности.

Книга Вера подробно рассказывает о том, как сын протестантского пастора стал основоположником аналитической психологии. Его собственная жизнь может быть примером того, что Юнг называл ”индивидуацией” или обретением целостности.

Б. Гройс

ПО ТУ СТОРОНУ УТОПИИ И АНТИУТОПИИ

Тема утопии не является для европейской философии лишь одной из многих тем — в известном смысле можно сказать, что философия и есть по своей сути утопический дискурс. Действительно, философия традиционно ставит своей целью подняться надо всем сущим, надо всем преходящим, т.е. надо всем, что определено условиями пространства-времени, и достичь такого пункта, из которого все сущее раскрылось бы как осмысленное неким всеобщим и вечным смыслом. Этот пункт, в котором стремится оказаться философ, и есть утопия — как у-топос, т.е. пункт вне пространства, вне топоса, в чистой идеальности, осмысливающей целое бытия, но не принадлежащей более самому бытию и, следовательно, не подверженной угрозе уничтожения, которую несет с собой неизбежный ”диалектический” двойник бытия — ничто.

Не случайно первая великая философская утопия принадлежит Платону, чье творчество является

также первой в европейской истории завершенной манифестацией философского проекта как такового. Платоновский миф о философе помещает источник философского знания в пространство засмертного опыта: душа философа созерцает в потустороннем мире божественные идеи, и воспоминание, которое философ хранит затем о них в своей душе, есть у-топос — радикально иное по отношению к опыту мирской жизни, протекающей в пространстве-времени. У-топический опыт философа, его у-топическое знание позволяют ему узнать в проходящих вещах те черты, которые принадлежат вечности — эта способность и делает философа философом. Отсюда возникает проект платоновской утопии, нашедшей себе выражение в его диалоге "Государство": социальная действительность должна покориться философу и тогда она получит вечную и, в этом смысле, истинную форму. "Топос" реальной жизни через подчинение и организацию соединится тогда с у-топосом чистого мышления и сам станет в известном смысле вечным и истинным, т.е. утопичным. В этом смысле слово "утопия" обычно и употребляется в европейской традиции — как имя нового пространства, в котором "топос" организуется вокруг "у-топоса", вокруг места обнаружения вечной истины всего сущего.

Нетрудно, однако, заметить, что благодаря такой организации у-топос внутреннего философского знания — его чистая идеальность — становится элементом вновь возникшего "расширенного пространства" и получает в нем свой "топос". Про утопию

можно сказать, что, организуя пространство реальности вокруг чисто идеального пункта, она "дереализует" всю реальность, делает ее сплошь нереальной. Но можно также сказать, что утопия опредмечивает философское сознание, превращая его в точку реальности, в некий конкретный – пусть и наивысший и организующий – топос реального пространства и тем самым подчиняет внутреннее, "экстerrиториальное" философии бытию (как сказал бы Делез, "тerrиториализует" самого философа). Эта двойная критика утопии обычно ведется так, что обе ее линии как бы не знают друг о друге, но обе они имеют общий исходный пункт, а именно, заботу о сохранении границы между посясторонним и трансцендентным, реальным и идеальным, внутренним и внешним и т.д.

Между тем то обстоятельство, что в самом начале европейского философского движения в "Государстве" Платона оказывается возможным соединить у-топос философского мышления с топосом социальной практики, может быть расценено также как косвенное признание того, что у-топос философии с самого начала был соединен с пространством жизненного опыта скрытой связью, которую философ лишь ре-конструирует, но ни в коей мере не создает в своем утопическом проекте заново. В этой перспективе само философское мышление теряет свою первичность и, следовательно, свою истину. Оно оказывается неким топосом, выдающим себя за у-топос, только потому, что топология внутреннего пространства, в котором осуществляется философ-

ское мышление, оказывается от него самого скрытым. Пространство же утопии, которое проектирует затем философ, организуя его вокруг у-топоса внутреннего опыта, обнаруживает себя как фиктивное не вследствие своей "идеальности", а вследствие своей "идеологичности", т.е. поскольку сам у-топос философского пребывания в истине выясняется как фиктивный. Фиктивность его заключается именно в том, что он провозглашает себя нереальным, чисто идеальным — на деле же является реальным и погруженным в нечто сущее, причастное бытию.

Увиденная в этой перспективе философская утопия обнаруживает себя как анти-утопия. Анти-утопичность утопии определяется тем, что она устанавливает между истиной и миром, между внутренним и внешним, между реальным и идеальным и т.д. чисто искусственную, "надуманную" — в смысле философски продуманную — связь и в результате скрывает, вытесняет естественную топологическую связь между у-топосом и топосом — т.е. философия сначала искусственно разрывает (не сознавая этого), а затем вынужденно соединяет. Эта истинная внутренняя изначальная связь оказывается носителем истины — но ее эпифания наступает не вследствие конструирования и философской работы, а как результат воздержания от философствования, как возврат к реальности, лежащей глубже, чем та реальность, которая в философской традиции противопоставлена идеальности.

В утопической перспективе философ наделяется способностью перестраивать реальность по плану,

который открывается его внутреннему взору в тот момент, когда он достигает у-топоса. Философ не творит реальности сам — он предоставлен силам, оперирующим в той точке, из которой он философствует. Этими силами могут быть Разум, Идея, Абсолютный дух и т.д. Эти силы "вдохновляют" философа изнутри, он становится рупором этих сил, медиумом, через которого они себя являют. Но в то же время эти силы творят в свободном согласии с философом, они являют себя философу такими, каковы они поистине суть, и лишь затем философ облекает свои видения в слова, которые он может вновь и вновь уточнять, сопоставляя их с оригиналом.

В антиутопической перспективе философ превращается в лжепророка. Его речь остается речью человека, доверяющего тому, что он созерцает. Но "на деле" видение, которое ему открывается, есть не более, нежели мираж, т.е. некий эффект, производимый скрытой от созерцания философа силой, заставляющей философа философствовать. Иначе говоря, истина оказывается побочным продуктом речи о ней, а речь о ней диктуется силами, имеющими способность изначально связывать имманентное и трансцендентное, тождественное и иное, внутреннее и внешнее и т.д. Источник философской речи, философского творчества оказывается не в точке, в которой пребывает философ, а в невидимых его зрению связях, которые соединяют эту точку с мировой топологией. Этими силами могут быть производственные отношения, соединяющие философа с

миром производства и продуцирования как такового еще до того, как философское продуцирование обособилось в специфическую активность, сексуальность философа, "сублимировавшаяся" в специфическую "любовь к мудрости", являющуюся лишь некоторой специфической модификацией Эроса как такового, наконец, внутренних структур языка, для которых философская речь является лишь одной из возможных модификаций и т.д. Во всех этих случаях, однако, утопия оказывается "антиутопичной", поскольку она окончательно скрывает то, что призвана обнаружить: тем, что философ проецирует утопию, он делает источник своего собственного творчества — свой истинный топос, выдаваемый им за у-топос, — окончательно непрозрачным. В результате организованная вокруг у-топоса реальность из идеальной становится репрессивной. Она как бы все время цензурирует сама себя, делая реальное во все большей степени фиктивным.

Соответственно двойному характеру критики утопического мышления антиутопический проект также оказывается двойным — и также оба его варианта осознают себя как противоположные друг другу. С одной стороны, протест против дереализации реальности приводит к требованию "разоблачить" обман, в котором живет философия. Этот проект оказывается, однако, снова двойным: с одной стороны, упраздняется всякая "идеальность" и, с другой стороны, упраздняется реальность как нечто, противостоящее идеальному. И во-вторых, протест против опредмечивания идеального как бы "удваи-

вает” реальность, делая ее в то же время идеальной. Эти варианты становятся яснее, если рассмотреть их исторические реализации.

Как известно, уже классическая утопия эпохи Просвещения обнаружила в себе некоторую амбивалентность, которую можно заметить уже у Вольтера или Свифта. Однако окончательную двусмысленность утопический проект приобрел у романтиков. Фауст стремится ”остановить мгновение” с помощью нечистой силы и строит ”светлое будущее”, долженствующее стать его могилой. Любую идеальность сопровождает у романтиков ”материальное” — как демоническая тень. Демоническое порождает и реальное и материальное — и рыцаря и его слугу, — но само демоническое есть лишь вечное раздвоение, которое не позволяет себя соединить иначе как в чистом созерцании по ту сторону всяких возможностей исторического — в том числе и утопического — действия, как это имеет место у Гегеля. В своем пределе идеальное совпадает у романтиков с реальным — Нирвана тождественна Сансаре — хотя между ними и остается необъективируемое различие (Киркегор). По существу эта интуиция продолжает действовать и позже в философии Хайдеггера и Витгенштейна. Критерием принятия этого взгляда на мир является отказ от проектирования утопии, от речи, в которой оно совершается — поддержание молчания. Здесь идеальное оказывается бесконечно — абсолютно — далеким от реального именно потому, что между реальным и идеальным оказывается невозможным установить никакого различия. Сама

реальность становится абсолютно недостижимой утопией.

Вторым вариантом является, как уже было сказано, снятие дистанции между реальным и идеальным, предполагающее одновременное "преодоление" реальности и "разоблачение" идеальности. Характерным в этом отношении является марксизм. Вопреки часто встречающемуся мнению марксизм является не утопическим, а как раз типично антиутопическим интеллектуальным движением. Теория Маркса возникла из полемики с французским утопическим социализмом и запрещала своим последователям всякое проектирование будущего. Будущее в марксизме не создается — оно "наступает". Его наступление осуществляет себя как военное наступление, как атака сил исторического движения, которые марксизм развязывает, которым он дает дорогу. Марксистские партии и интеллектуалы становятся медиумами той скрытой реальности, которая соединяет реальное и идеальное — через них эта скрытая реальность обнаруживает себя. Но не в том смысле, что она оказывается созерцаемой и поддающейся описанию, как это было в классической утопии. Скрытая реальность лишь действует, осуществляя себя, постоянно продолжая оставаться скрытой в том числе и от тех, через кого она себя осуществляет.

Марксизм сохраняет, впрочем, хотя бы в своей классической форме, утопическую надежду на раскрытие истины в конце истории. Более современные течения ориентирующиеся на критику идеологии,

полностью отбрасывают эту надежду — высшим состоянием сознания для них является не созерцание, а "выражение", манифестирующее себя в смехе, слезах, в прямом действии, параноидальном или шизофреническом бреде. Силы бессознательного, или космическое переживание, или витальное начало и т.д. раскрываются таким образом непосредственно, минуя всякое "представление", т.е. всякую теорию. В этом раскрытии, впрочем, еще сохраняется утопическое измерение, ибо скрытая связь между топосом и у-топосом, хотя и не дается созерцанию и, следовательно, перестает быть коммуницируемой, все же изнутри "переживается" в некоем внутреннем состоянии, о котором можно сказать, что оно является как бы персональной утопией.

Известным завершением антиутопической программы может считаться поздняя философия Хайдеггера, развитая и систематизированная в наше время Деррида. Здесь совпадают оба направления критики утопии — а именно: то, которое стремится развести топос и у-топос, т.е. реальное и идеальное, и то, которое устанавливает между ними изначальную связь. Совпадение это достигается тем, что устанавливается изначальное и несводимое различие между онтологическим и онтическим, т.е. между скрытой реальностью, в которой идеальное и реальное пребывают в единстве, и данным нам реальностью, в которой они пребывают разведенными — так называемая онтологическая дифференция, — и затем это более глубокое различие, нежели различие между реальным и идеальным, интерпретируется как связь меж-

ду онтологическим и онтическим уровнями. Т.е. соединение двух типов критики осуществляется тем, что различие – дифференциация – понимается в то же время как связь. Дистанция между реальным и идеальным оказывается таким образом укорененной в более глубоком различии между, условно говоря, сознательным и бессознательным, т.е. между той скрытой и неиллюзорной реальностью, в которой этого различия нет (и которая может быть понята как архетип, подсознательное влечение, внутреннее устройство языка, и т.д., но не редуцируется ни к какому из этих позитивных определений), и той данной нам и иллюзорной реальностью, в которой это различие есть. Характер связи между онтологическим и онтическим уровнями, который устанавливает онтологическая дифференция между ними обнаруживает себя в том, что онтологическая дифференция постоянно дифференцирует также и на онтическом уровне, что и делает, в свою очередь, преодоление онтических дифференций невозможным. В этом фундаментальное отличие хайдеггеровского антиутопизма от антиутопии, скажем, в духе Орвелла.

Орвелловская антиутопия продолжает прежде всего быть утопией в том отношении, что она признает утопию возможной, хотя и нежелательной. Орвелловская антиутопия описывает мир, построенный вокруг у-топоса, вокруг чистой идеологической схемы, как реальный мир. Тем самым она, в свою очередь, стирает грань между реальным и идеальным. Это обстоятельство хорошо демонстрируется

возможностью интерпретировать и использовать Орвелла как слева, так и справа. Так если критика справа видит источник орвелловского кошмара в той точке у-топоса, вокруг которого он организован, критика слева видит его источник в самой реальности, как бы постоянно по своим имманентным законам собирающейся вокруг этой точки, и в результате оказывается в состоянии прилагать орвелловские описания к общественным структурам, не ориентирующимся сознательно на утопию, приписывая им "скрытую идеологию". Можно сказать поэтому, что Орвелл остается в пространстве марксистского типа утопического мышления, которое отрицает утопию вместе с реальностью и таким образом надеется на наступление скрытой реальности по ту сторону различия реального и идеального. Хайдеггеровская критика, в противоположность этому, говорит не о том, хороша или плоха утопия, она утверждает невозможность как утопии, так и антиутопии, поскольку скрытая реальность не может "наступить" — между ней и "нашей" реальностью осуществляет себя дифференция, которая постоянно дифференцирует также реальное и идеальное.

Онтологическая дифференция, однако, не только препятствует осуществлению утопии — она же впервые порождает утопический проект. Онтологическая дифференция как бы постоянно отслаивает от онтологического единства его онтические подобия, которые человек склонен принимать за подлинное единство, но которые в конечном счете лишь вводят в заблуждение, заставляя бытие — т.е.

изначальное единство — отступать все далее и далее, заставляя человека все более ”забывать бытие”, как писал Хайдеггер. Представляется, что мышление под знаком онтологической дифференции способно объяснить все, что подлежит объяснению: невозможность утопии и невозможность антиутопии, принудительность, с которой утопический проект овладевает человеческим сознанием, разрыв между топосом и у-топосом и в то же время связь между ними, неукорененность человеческого сознания и в то же время его подчиненность бытию и еще многое другое. Проблема, однако, состоит в том, что это совершенное в своем роде объяснение продолжает быть не более, нежели объяснением. Или, иначе говоря, различие между онтической дифференцией (т.е. невозможностью утопии) и онтологической дифференцией (т.е. невозможностью скрытого единства стать явленным) — это различие есть по существу онтическое различие или, точнее говоря, некая словесно выраженная противоположность.

Но это означает, в свою очередь, что и мышление под знаком дифференции не преодолевает в конечном счете утопического проекта. Фактически сама онтологическая дифференция и выступает в этом случае как утопия. Это обстоятельство хорошо иллюстрируется известными словами Хайдеггера о том, что ”молчание собирает речь”. Молчание здесь выступает как у-топос, вокруг которого собирается топос речи. Утопический проект здесь — это проект такой речи, в которой молчание не получает знаков эквивалента, т.е. не выступает как ход в словесной

игре: предполагается, что тогда молчание становится знаком онтологической дифференции (здесь, разумеется, имеется в виду не "онтическое молчание", т.е. не пауза в речи, а "онтологическое молчание", т.е. тот скрытый фон, который дает возможность речи звучать, который ее "несет". (Но поскольку молчание таким образом стало знаком, оно уже оказалось нарушенным — а сказать, что молчание и в этом случае "отступило" и что теперь оно окружает и речь о себе самом, означает впасть в порочный круг и дурную бесконечность все новых итераций "молчания", которое становится в этом случае бесконечной болтовней.

Причина неудачи, которую постигает преодоление утопического проекта с помощью онтологической дифференции, состоит в том, что непреодоленным оказывается фундаментальное для всей философско-утопической традиции представление о том, что человек — скрытый, сокровенный человек — изначально стоит в у-топосе, в зоне действия абсолютных сил, что он изначально приобщен к истине и таким образом изначально соединяет топос и у-топос. Классическая традиция мыслила это изначально положение таким образом, что связь между у-топосом и топосом — между внутренним и внешним, идеальным и реальным, духовным и материальным и т.д. — осуществляется человеком "сознательно" в том смысле, что он, созерцая внутри себя идеальное, оказывается в состоянии затем претворить его в реальное.

Современная критическая традиция полагает,

напротив, что связь между внутренним и внешним осуществляется не в сознании человека, а в его бессознательном, которое выступает для человека как внешнее, ибо определяет его мышление извне, но для "внешней" реальности выступает как внутреннее, ибо не регистрируется никакими объективными методами исследования. В результате человек оказывается посредником не между внутренним и внешним, а между бессознательным и сознательным, причем, под понятие сознательного подпадает и реальное и идеальное, различие между которыми провозглашается производным от более глубокого различия между бессознательным и сознательным. Разумеется, соответствующее изменение в понимании посреднической роли человека чревато многими важными последствиями, однако ключевое представление о человеке оно оставляет без изменений. Специфически человеческим действием признается в этой традиции акт творчества, который понимается как обнаружение скрытого, объективация духовного, манифестация бессознательного и т.д. Иначе говоря, деятельность человека понимается как перевод содержания у-топоса в содержание топоса, т.е. утопическая деятельность. И если даже полагают, что у топос есть "ничто", то это неизбежно приводит к убеждению, что и в основе человека лежит "ничто" и творчество понимают как творчество "из ничего".

При этом не следует упускать из виду, что творцом оказывается во всех этих случаях не сам человек. Он служит здесь лишь медиумом, посред-

ством которого силы, оккупирующие у-топос, обнаруживают себя в топосе. Этими силами могут быть как Идея, Разум, Трансцендентальная субъективность, Субъект феноменологического опыта, Ничто, так и Воля к власти, Эрос, Язык как таковой, Онтологическая дифференция и т.д. Все эти силы вместе взятые образуют своего рода топологию у-топоса — однако топологию особого рода. Каждая из них понимается таким образом, что все остальные как бы выталкиваются ею в обычный топос, т.е. во внешнее, в реальность. Между ними нет, таким образом, различия, дифференции, но есть отношение противоположности. Этого отношения не избегают ни Гегель, ни Хайдеггер, ни Деррида в той мере, в которой они, определяя положение своего философствования среди многообразия других философских конструкций, настаивают именно на этом месте в противоположность другим возможным.

В этой перспективе само различие между внутренним и внешним начинает представляться проблематичным, ибо оно предполагает, что реальность не распадается, так сказать, на куски вследствие разделяющих ее противоположностей. Топология реальности обычно признается дифференцированной, но непрерывной. Между тем справедливо и то, что реальность изначально собирается как реальность вокруг у-топоса, хотя бы потому, что вне различения внешнего и внутреннего говорить о реальности не приходится. Отсюда кажется справедливым сделать вывод, что на деле и нет никакой реальности, кроме утопии, точнее, кроме множества утопий, не

соединенных между собой ничем, кроме закона исключенного третьего, т.е. кроме принципа логической несовместимости.

Действительно, нам дана реальность социального мира, физического мира, психического мира и т.д., которые все очевидным образом не сводимы друг к другу. Каждая идеология, философия, мировоззрение, теория — в этом смысле обо всех них можно говорить, их не различая, — порождают миры, фрагменты реальности, которые взаимно исключают друг друга и которым всем в равной мере присуща структура утопии, ибо в них предполагается и внешнее, и внутреннее, и связь между ними, и место человека, осуществляющего эту связь. Утопия не есть нечто, чего нет, чего не может быть, что нас ожидает в будущем или то, что мы оставили в прошлом, — утопия есть то, в чем мы повседневно живем с того момента, как мы вступили в эпоху философствования.

Утопия, в которой мы живем, не оставляет места ни для внешнего, ни для внутреннего, ни для посредника между ними, ибо все это уже интегрировано в саму структуру утопии. Утопия, следовательно, не оставляет места и для традиционной роли человека, как медиума, через которого в творческом акте внутреннее превращается во внешнее. Это не означает, что человек является полностью пленником утопии — хотя бы потому, что утопий, как уже сказано, много и человек живет одновременно во многих из них. Но это означает, что мы не вправе предполагать, что человек "изнутри" и "изначально" при-

частен чему-то такому, что подлежит выявлению. Свобода, позволяющая человеку маневрировать между различными утопиями — и которую можно определить как абсолютный цинизм — не может быть редуцирована ни к какому внутреннему и, следовательно, не может найти себе ни выражения, ни воплощения, ни завершения ни в какой утопии. Преодоление утопического мышления возможно, таким образом, только на основе признания утопии реальностью и, следовательно, на основе признания невозможности преодоления утопии как реальности.

Маневрирование между различными типами утопии не может быть, однако, признано единственно возможной перспективой для человека. Для него очевидным образом открыта также возможность творчества. Но эта возможность уже не может быть обоснована посредством признания природы человека двойственной: частью определенной "внешним" и частью соединенной с чем-то "внутренним", что и объективируется, овнешняется в творчестве. Свобода манипулирования и ориентирования в мире утопии не есть нечто внутреннее, противостоящее внешнему. Эта свобода имеет свои приемы, навыки и уловки, известные человечеству с того момента, как оно возникло — или точнее, когда оно было этой свободой конституировано. Не в меньшей степени известна и техника творческого акта.

Возможность творчества, возможность утопического проектирования открыта уже тем, что утопий много и что известно, как они создавались. Между тем обстоятельством, что мышление челове-

ка всегда замкнуто в рамки определенной идеологии, определенного мирозерцания и т.д., и тем обстоятельством, что человек способен как к манипулированию этой идеологией, так и к созданию нового, "собственного" мировоззрения, нет никакого противоречия, которое для своего разрешения требовало бы признания причастности человека чему-то "иному", нежели это его заключенное в рамки определенного мирозерцания сознание — будь это "иное" сознательным или бессознательным. Причина этому лежит в том, что во внутреннюю структуру каждого мировоззрения уже входит история его создания, возможного манипулирования им в комбинации с другими мировоззрениями, а также и его возможного преодоления. Это было бы, разумеется, не так, если бы мировоззрения — как реализованные мировоззрения, как воплощенные утопии — действительно порождались бы таинственными силами, оперирующими в у-топосе, для которых человек выступал бы лишь как медиум, т.е. если бы социалистическая идеология создавалась бы теми же самыми производственными отношениями, онтологический приоритет которых она провозглашает (как и предполагается этой идеологией), мышление Хайдеггера и Деррида порождалось бы онтологической дифференцией, платонизм возник бы вследствие воздействия идей на душу Платона и т.д. В этом случае процедура изгнания бесов, которую практикует современная мысль — т.е. доказательство того, что, скажем, и идеи, и онтологическая дифференция являются буржуазными идеями, производными от

производительных сил, что концепция производительных сил порождена онтологической дифференцией, равно как и платонизм и т.д. — вся эта процедура имела бы смысл. Но если предположить, что мы всегда уже живем в утопии, т.е. что разделение внутреннего и внешнего, а следовательно, поиск такого внутреннего, которое лежит ”глубже” этого разделения, является погоней за фикцией, то в этом случае естественным является только вопрос: как и какими средствами сформирована эта утопия, как надо с ней обращаться и т.д.?

Природа творческого акта в этом случае радикально переосмысливается. Творческий акт понимается не как непонятно как происходящее ”овнешление внутреннего” — все равно сознательное или бессознательное — а как создание человеком, живущим в рамках своего мира и замкнутого в нем, нового, другого мира по образцу создания того мира, в котором он живет. Т.е. творческий акт состоит не в воспроизведении каких-либо внешних сторон уже имеющегося и не в реализации того, что уже пребывало внутри, но оставалось скрытым, а в создании принципиального нового по аналогии с тем, как было создано старое. Творческий акт происходит не изнутри, а извне или, точнее, в ситуации, при которой это различие осознается как фиктивное.

Сказанное, разумеется, ни в коей мере не означает, что творческий акт редуцируется к чисто техническому оперированию с наличной действительностью. Прежде всего никакое техническое новшество не является в достаточной мере радикальным в том

смысле, что оно всегда в той или иной мере остается в рамках мимезиса, т.е. неизбежно воспроизводит какие-то внешние черты того, что уже есть. Творческий акт тоже является миметичным — но он подражает не чему-либо в наличной действительности, а самому акту создания того, что есть, что в свою очередь является возможным, поскольку все, что есть, обнаруживает свою тварность. (В этом смысле так называемый "материализм" и критика идеологии играют большую положительную роль, ибо они обнаруживают тварность того, что "идеализм" склонен рассматривать как вечное и спонтанное.)

Кроме того, творческий акт отличается от технического изобретения тем, что меняется прежде всего структура "внутреннего", субъективное или сам у-топос, в то время как техника прогрессирует в иллюзии, что меняется только внешнее, а внутреннее остается неизменным. Эта иллюзия, впрочем, систематически разрушается самой жизнью, т.е. постоянным обнаружением того факта, что мы всегда уже живем в утопии. Из-за этого в технике человеку всегда чудится какая-то угроза, какой-то внутренний сдвиг, который техника совершает в душе того, кто ею пользуется, но природу и направление которого человек не может понять и который поэтому делает человека неуверенным: техника мистифицируется и начинает казаться ареной проявления демонических сил, т.е. техника начинает становиться символом бессознательного, синонимом иррационального внутреннего скольжения, в результате которого человек неожиданно оказывается незнакомым для самого себя.

Однако, не следует думать, что тот разрыв в значении, то внутреннее неузнавание, которые являются всем столь знакомыми, суть проявления скрытых сил, противостоящих рациональному. Как раз признание наличия и возможность описания этих сил — даже само название их — есть не только их рационализация, но и доказательство того, что эти силы имеют в рацио свой источник, что они возникают как средство описания тех проблем, которые встают перед рацио и вне этой своей роли не имеют и не могут иметь никакого автономного существования. На деле, как было показано выше, разрыв не возникает сам собой, но является результатом творческого акта, творящего новый мир, вместе с его объективностью, субъективностью и связью между ними. Рацио принадлежит исключительно каждому из этих миров, т.е. рацио по природе своей фрагментарно. Разрыв же в рацио создается творческим актом, являющимся, однако, не иррациональным, а сверхрациональным, ибо этот акт имеет своим источником знание о тварности и конечности всего сущего во всех мирах, которое поэтому само по себе не принадлежит никакому миру, т.е. принципиально нерационализуемо — хотя бы в форме иррациональности.

У-топос утопии таким образом окончательно обнаруживает себя как некий определенный топос внутри пространства утопии. Разделение на внешнее — топологичное — и внутреннее — у-топичное — возможно и осмысленно только в том случае, если мир признается неким единством, все точки которого

соединены между собой, — кроме одной точки — точки идеального, духовного, внутреннего. Тогда соединение внутреннего со внешним или, точнее, обнаружение внутреннего во внешнем становится великим утопическим проектом (лишь откорректированным современной критикой, стремящейся обнаружить внешнее во внутреннем). Однако мир, в котором мы живем, нельзя описать как такое сплошное "внешнее" пространство. В нем наличествуют многочисленные разрывы, которые невозможно рационально преодолеть — разрыв между миром современной физики и обыденным миром может служить тут не менее ярким примером, чем разрыв между миром религиозного и профанного. Эти разрывы имеют более фундаментальный характер, нежели оппозиция между топосом и у-топосом, поскольку эта последняя оппозиция относится к каждому из этих различных миров в отдельности — или, иначе говоря, каждый из этих миров может быть описан как утопия.

Но как раз разрывы между мирами служат, однако, предпосылкой и основанием их внутреннего единства. Попытка мыслить плюрализм миров как таковой, столь частая в современной философии, не удастся и не может удалиться, поскольку такое плюралистическое видение неизбежно приводит к построению некоторых дифференцирующих отношений между этими мирами, что далее, в свою очередь, приводит к постулированию единого мира дифференциальных отношений, который осознается как источник всех остальных миров, в результате чего

их плюрализм оказывается чисто фиктивным. На деле же в основе всех миров лежит их тварность и конечность, не сводимые ни к чему другому и в то же время сообщающие всем мирам единую основу в творческом акте.

Творение мира из ничего понимается здесь таким образом со всей радикальностью. В Боге нельзя предположить наличия каких-либо идей или даже "ничто", которые бы объективировались в творении. Абсолютная трансцендентность Творца по отношению к его творению предполагает, что то "ничто", из которого творение создается, есть обозначение того, что внешне тому бытию, которым обладает творящий, но к которому творящий, так сказать, "имеет доступ". Для конечного сознания этот доступ открывается через традицию, через унаследованное знание о том, как были созданы миры, в которых он живет. Конечное сознание творит в перспективе этого знания. Но этим своим творческим актом конечное сознание указывает на творческий акт по ту сторону всего сотворенного. Таким образом снимается традиционная противоположность между утопическим и эсхатологическим сознанием.

Конечное сознание живет в мире, который всегда уже есть утопия. Если, однако, человек не удовлетворяется этим тождеством Нирваны и Сансары, в котором философия большей частью видит вершину мудрости, то только потому, что, пускаясь в проектирование новой утопии, он не столько тоскует по новому миру, по новой утопии — такая вечная тоска сделала бы человека только несчастным и есть ти-

пичный признак так называемого "несчастливого сознания", — сколько стремится пережить акт творчества, идущий глубже всякого сотворенного мира, а следовательно, и того мира, который человек творит. Аутентичный утопический проект тем самым возможен только в эсхатологической перспективе, т.е. в переживании тварности и конечности всех миров. Если же утопический проект утрачивает эту эсхатологическую перспективу, то он неизбежно превращается в проект тоталитарный, т.е. в проект утвердить за каким-либо из миров значение нетварного и вечного. Тоталитарный проект часто смешивался и в теории и в практике с утопическим, так что они стали в общественном сознании почти неразличимы. Их глубокое внутреннее различие может быть, однако, увидено на примере судеб тех утопистов, которым довелось жить в созданных ими утопиях.

И еще одно. Эсхатологическая перспектива не означает перспективу всеобщего конца, перспективу смерти. Такое понимание эсхатологии, часто встречающееся в наше время, продолжает оставаться по существу традиционно утопическим. Смерть понимается здесь как конечное откровение, как окончательное возвращение во внутреннее, в идеальность, как предельное созерцание, в котором, как учил Платон, всякая философия и всякая утопия имеют свое последнее основание — короче, как окончательный переход из топоса в у-топос. Но если у-топос и топос всегда изначально соединены, то это означает, что эсхатологическая перспектива указывает не на

смерть как на последнее откровение, а на Преображение, т.е. на новый мир за пределами наличного мира, чья природа в то же время остается не в меньшей степени тварной, хотя сам переход к которому содержит в себе недвусмысленное указание на Творца.

J.L. Chrétien
L'ŒUR DU SECRET
L'Herne 1985

Ж.-Л. Кретьен
СВЕТ ТАЙНЫ

Молодой французский философ и недавний неопифит Жан-Лук Кретьен написал книгу о Тайне. Тайна — это не просто "загадка", которая умирает, будучи разгаданной. Открытие тайны только углубляет ее, делает еще более недоступной. Кретьен пишет, что Слава Божья раскрывает себя полнее всего на Голгофе. "Бог обнаруживает себя всегда противоположно тому, что мы от Него ожидаем", — эта мысль Лютера развивается католическим философом. Кретьен подробно останавливается на "диалектике" теофанического и теокриптического, исследуя Евангелие от Марка, тексты Оригена (разбирая тему о гневе Божьем и о любви), "богословие Креста" Лютера.

При всех достоинствах книги православный читатель (да и не только православный) найдет в ней опасность субъективизма.

А. Пятигорский

УТОПИЯ КАК НЕЗАЖИВШАЯ ИНТРИГА

"Неправда-ли, если есть время (и племя), то должна же наличествовать и какая-нибудь территория? Ведь то, что было затеяно, не может происходить нигде? Набоков в гнусном романе "Ада" должен же был изобрести какую-то физическую географию для своего незавершенного прошлого."

Майк Кедем, из "Письма бывшему другу"

Тема утопии нашего времени интригует нас своей внутренней связью с интригой. Здесь не ужас и страх настоящего переносится (проектируется) в будущее и не золотой век пред-прошлого переживается как необретенный в настоящем. Современная утопия конструируется по совсем иному принципу — так мне, во всяком случае, кажется. В ней прошлое (реальное и не идеальное), мое собственное пережитое прошлое обретает свою конечность и выполненность — плохую или хорошую, все равно. Мы давно уже не живем в мире достижений и недостатков, открытий и ошибок, побед и поражений. Ги-

гантские проекты 20-х годов (как и предостерегающие предсказания Римского Клуба 70-х) канули в Лету не из-за их невыполнимости — они были вполне выполнимы, не говоря о тех, что были вполне выполнены — а из-за слишком быстрого исчезновения того настоящего, из которого они проектировались в будущее. Люди, проектировавшие утопии, уходили или менялись так быстро, что утопия не фиксировалась, не осознавалась как "у-топия": при отсутствии "топии" не с чем и некому было сравнивать и изумляться, быстроте ли перемен, гению ли утописта.

Поэтому-то угрожающий бердяевский эпитаф к "Brave New World" Хаксли кажется теперь столь непоправимо банальным. Ведь так они думали тогда в 20-х: наше время, их время, новое время, старое ("мирное", "до войны") время и т.д. — все, что не успело осуществиться в действительности, не успело "выдуматься" в их головах, все, что не имело места в жизни, почти автоматически переносилось (проектировалось) во время. В единственно им оставшееся время — в будущее.

Конечно, их понимание утопии — как и ваше — ошибочно, ибо они думали, что есть время и его ошибки и что есть они с их безошибочностью. Они не знали (времени им на это не хватало, должно быть), что одно время отличается от другого не своими ошибками и даже не ошибающимися, а характером "думания". Во всякое время одни думают, другие — нет (многие от занятости и от гордости занятостью). Но в какие-то времена думать — для тех,

кто это делает, легче, а в другие — труднее. Время Бердяева и Хаксли для думания было гораздо труднее нынешнего.

Сейчас — феноменальная передышка. Сейчас понимание (и реализация) утопии как "переброса" того, что не существует еще, в будущее, прошлое или "не-место" — не ошибка, а тривиальность, нечто неинтересное, то есть, не составляющее "события в мышлении".

Когда я современную утопию понимаю как "до-работку", "до-думывание", "до-рассказ" прошлого, я не имею в виду особой моей *концепции* утопии. Для меня утопия не литературный жанр, не метод эстетического конструирования и не фантастический социальный или культурный проект. Я вижу во всякой нынешней утопии особый, специфический (т.е. не универсальный) *случай мышления*. В этом именно случае я думаю о конкретных ситуациях прошлого, которые не получили своего разрешения, не были выполнены, не потому, что были неразрешимы, или невыполнимы, или недостижимы (как идеал — все равно, положительный или отрицательный), а потому, что *тогда о них не было мышления*. Теперь — другое время (настоящее) и нет прошлой ситуации — но теперь есть мое думание, в котором я "довожу" ту ситуацию до конца, мною тогда недомысленного.

Классические утопии прошлого (где их прошлое или настоящее переносилось в их же будущее) были неизменно *объективны* — герой, описыватель, оставался *случайным* зрителем или невольным

участником идеальной ситуации. Но в Уинстоне Смите Оруэлла уже виден автор автобиографии: что-то случилось не столько с "человечеством" или "человеком вообще", а со мною самим (Джорджем Оруэллом). Да, я не был убит в Испании в 1937-м и не погиб во время лондонской бомбежки. Теперь все, вроде, обошлось и я погибаю от своей чахотки, но что-то в конце 30-х "оборвалось", какая-то линия, и не "линия судьбы" (это совсем другое дело). Я замыслил выжить, а... победил. Но победа пришла как результат этого "обрыва", который тогда, в 30-х, не был осмыслен. Оруэлл *знал*, за чем он поехал в Испанию, но вернулся оттуда не с *тем*, за чем поехал. Однако здесь мы видим личный замысел, а не реализацию "объективного" идеала (как у Уэллса в "Люди как боги") или анти-идеала (как в утопии Хаксли). Обрыв не нарушил замысла, просто оборвался ход, порядок его реализации ("интрига"). Для меня смысл утопии Оруэлла в том, что не только ее герой в 1984-м, но и сам автор в 1937-м не знали не только о том, что они проигрывают *свою* войну в Испании (молодцу не в укор), но и о том, что сама интрига останется незавершенной. Завершенность интриги есть не "идеальное состояние", проектируемое в будущее, а фиксация незавершенного прошлого в думании настоящего. Говорить об Оруэлле, что он "предсказывал", "предостерегал" — глупо. Он точно чувствовал, что "к этому можно бы придти", по личной интриге его жизни, но и в 1938-м он не думал еще, что все *в нем самом* пойдет по-иному.

То, что происходит с утопией нашего времени — не кризис жанра и не неудача научного (или художественного) проектирования. Утопия переходит из общего будущего в *личное* настоящее. Я почти уверен в том, что только *биографически* ориентированный писатель, или вообще человек, может сейчас создать утопию.

Писатель не "уходит в личное". Скорее, сама объективность осознания переходит с универсального на индивидуальное: становится важным не то, чем *они* будут — если все пойдет так, как оно идет — а то, кем был бы ты сейчас, если бы все пошло тогда, как ты сам замыслил, но ... недомыслил. Недомысленное восстанавливается в невременном описании меня, а не в повествовании обо мне. Но что же отсутствует? Где же "утопия" как "нигде"? — Отсутствует само место, где все происходило — сам субъект недомысленного замысла, я сам. Меня *того* здесь сейчас нет. В "теперь" рассказа я поместил не того, кто был, а его в его никогда не бывшей довершенности мною теперешним (а "себя сейчас" — я не вписываю). Но почему же интрига? — Оттого же, от *личности* современной утопии. Ибо только в личном, "моем", может иметь смысл того, чего не только не было, но и "не было бы". Человек не движется от возможного к невозможному. Невозможное сразу дано ему в первоначальном *его* замысле, но путь к невозможному не может быть прямым, ведь *все возможное* — объективно против него. И здесь-то и возникает то, что я бы назвал "логическим соблазном утопии" — человек очень часто

из факта, что чего-то не произошло, заключает о его невозможности. На этом строились классические утопии прошлого (и не только социальные, но и эстетические). Но когда что-то произошло, он не всегда способен осознать уникальность происшедшего, его ситуационную неповторимость, его невозможность в другом месте. И так — он хитрит (“интригует”). Он хочет “жить как все”, но *быть* уникальным — он же идет к невозможному, а это для каждого свое. Он вертится и выкручивается и знает это — ведь он не к “идеалу” стремится (и не “анти” страшит). Он — не Гете, не Бетховен и даже не Томас Мертон. Потом (“потом” условно и ко времени не относится), если он еще на некоторое время останется в живых (что-то все-таки случается), все становится на свои места и... интрига прекращается. Точнее, он сам забывает о конце, теряет его осознание — жизнь становится “единой” (возможное победило). Но место обрыва болит. Он восстанавливает интригу в рассказе (романе), но не как *историю жизни*, а как до-осознание “бывшего себя”. Невозможное, утерянный конец, становится образом несуществующим и одновременно той позицией автора, с точки зрения которой он будет писать уже не только о себе, как он есть сейчас, но и других, как они были тогда, когда личная интрига еще плелась. И здесь мы подходим к еще одной странной особенности современной утопии в литературе — ее *отход от мифа* или, скажем так, ее переход от мифа как сюжета к мифическому образу (последний сомнителен как понятие, ибо миф по определению есть обязательно

длящееся "событие сознания", а не только состояние сознания). Тоска по золотому веку, сожаление о себе вчерашнем или страх перед неотвратимым будущим исчезают из утопии, как когда-то исчез из трагедии ее важнейший элемент — знание о судьбе героя, что и обусловило превращение европейской трагедии в социально-психологическую драму.

Я думаю, что именно эта "демифизация" европейской трагедии позволяет нам видеть современную утопию в ином ее контрастном качестве: после того, как из трагедии исчезла (вместе *со знающим хором*) судьба, из утопии исчезла *генеалогия*. Время в утопическом рассказе настолько спрессовано, что, скажем, "отец тебе не предшествует" (ни как в "Эдипе" по судьбе и генетике, ни как в "Гамлете" по генетике и идеологии). Ты его сознательно фиксируешь в твоём *современном* состоянии, ибо он фактически не присутствовал. То есть, *он к тебе* имел отношение по крови, но ты к нему не имел никакого отношения по интриге своей жизни; она началась ведь без него (или вопреки ему) и оборвалась без его ведома, ибо неведома была ему и вообще отцам нашим. Даже в "Аде" Набокова, не говоря уже о "Sound and Fury" Фолкнера — в этих двух шедеврах утопии, современных отцам нашим, — генеалогия абсолютно двусторонняя и полностью взаимная. Более того, она там абсолютно генетична — как наследственное безумие любви в первом и как наследственная шизофрения и безумие любви (опять же) во втором романе. Когда наши отцы (и их братья и сестры) отрекались от собственных

отцов в 20-х и 30-х годах, то им было от чего отречься — кровь, жизнь и детство (так мой любимый дядя отрекся от своего отца-банкира, чтобы поступить в университет и стать впоследствии крупнейшим русским генетиком). Ты же плевать хотел на кровь, нет тебе крови без личной интриги (зато и от отца бы не отрекся ни ради какой там е...ой генетики или даже романа, да и к чему?). Отец живет в тебе как *тогда не присутствовавший*, в несуществующей пред-истории твоей жизни. И если еще оскомины у тебя на языке, то не от съеденного им кислого винограда. И если горечь во рту с похмелья, то не от им перепитого. Замысел отцов был прост: выжить, жить, быть, стать... Твой — хитер: поймать змею за хвост (так ведь укусит!). Точнее, поймать ее за хвост в тот момент, когда она сама готова свой хвост схватить зубами. Законы контраста и ассоциации не определяют современную литературную утопию. Доплести *тогда* интригу — не значило бы победить; скорее, произошло бы появление еще одного мифологического романа (как "Сто лет одиночества" Маркеса или "Симур — Введение" Сэлинджера — где все прежние связи сохраняются). Интрига — не в "выжить" и не в "победить". Она — в предельной концентрации "сознательного", в спрессовывании не-бывшего ("у-топического") опыта, обретающего свое искусственное завершение в мысли и прозе настоящего.

То, о чем я говорю здесь, не "господствующая тенденция", не стиль и не мода. Какой-то, может

быть, незначительный сдвиг в современной апперцепции (эстетической, философской, научной даже) мог переместить что-то ближе к фокусу сознания, отдалив от него что-то другое. Но "фокус сознания" не есть место, где все "начиналось". У набоковской Русляндии никогда не было настоящего, но и вся интрига "Ады" — всегда в прошлом. У Игоря Померанцева — в рассказе, приложенном как "пример" — прошлая страна реальна, но... неопределенна. ("В Греции и на Западной Украине. Начинать следует отсюда". То, что "Дрогобыч — столица мира" — понятно даже дураку, если, конечно, он не из Черновиц). Настоящее время сознания не нуждается в месте (самолет, ванная, что угодно). Южане Фолкнера знали (верили), что можно было бы переиграть прошлое, потому что в своем настоящем они оставались все в прежнем же месте. У Пруста прошлое необратимо и закончено. Для обеих культура, как место сознания в настоящем — продолжается (как для Замятина — гибель культуры, но это все равно). Для Померанцева (как и для меня) прошлое — не коллективно, то есть не-культура. "Индивидуальная культура" — просто дурная метафора. Поэтому англичане — у которых нет культуры (Бог миловал), но зато есть цивилизация (Божьим же попущением) — думают, что это "чистый русский модернизм". Они с восторгом переводят померанцевские рассказы и даже читают их по радио с музыкальным сопровождением, не подозревая, что это — Джи Эйч Уэллс наоборот. Только Уэллс приходил в ужас от того, что сам думал (как в "Мысль на последнем преде-

ле”) о будущем *общем*, а Померанцев даже испытывает удовольствие от ”вытягивания” конца интриги из прошлого в настоящее. Потрясающая серьезность утопических конструкций 20-х — 30-х годов сменяется лишенной пафоса забавностью игры современного утопического сознания.

Rocco Buttiglione

IL PENSIERO DI KAREL WOJTYLA

Jaca Book, Milan, 1982

Рокко Буттильоне

МЫСЛЬ КАРЕЛА ВОЙТЫЛЫ

Эта книга о современном Папе Иоанне-Павле II. как мыслителе. В ней содержится анализ самых крупных его философских сочинений: ”Любовь и ответственность”, ”Личность и акт”, ”Источник обновления”; говорится о связях этой мысли с католической традицией (с Фомой Аквинским, Иоанном Креста и т.д.) и с современной культурой (Кант, Гуссерль, Маркс, Шелер, Сартр). Мыслитель Войтыла стремится придти к творческому синтезу традиции и современности.

Автор книги — известный в Италии католический философ Рокко Буттильоне. Он преподает политическую философию в университете Урбино, со-редактор журнала ”Communio”, участник движения *Comunione et liberazione*.

Игорь Померанцев

ИЗ ДНЕВНИКА

Всех людей, которые носят траурные повязки, я бы убивал. Даже если забыть, что они лишили меня беззаботного, безоглядного, без единой морщинки детства, прощения им нету. Черной лентой окольцована моя детско-отроческая радость. Счастье приходило, когда ему потакало пространство. Все в тебе хочет петь, хочет приплясывать, но лишь когда выходишь наружу, из подъезда в переулок, с узкой улицы на проспект, с проспекта на площадь, с площади на вокзал, все в тебе и впрямь поет или пляшет. Человек с траурной повязкой, мелькнувший в переулке или на площади, означал "замри". Праздник кончался. "Горячо" переходило в "холодно", и эта игра обретала реальную анатомическую температуру. Хорошо, что этот человек никогда не был твоим подлинным соотечественником. Что-то всегда его выдавало: венозный нос, покрой плаща, акцент во взгляде. Сам факт креповой околесицы на рукаве роднил с тем или тою, кто не расслышал, не внял

плачам и причитаниям. Человек самолично, графически, зримо приобщался, образно говоря, к иной жизни. Всем своим видом утонченного выскочки он показывал, что до срока посвящен в тайну. Целой школе не хватило бы промокашек, чтобы промокнуть его брызжущее соком горе. Щеки пухлы, живот торчком. Хлеб и мясо поминок никому не идут впрок. Бесстыжее изящество, элегантность бросают встречных в бледность. Черное разлучальное колечко, черные круги под глазами, соскользнувшие на руку. Как легко угадывается безделка мастера метонимии: вместо того, чтобы стянуть кольцом все туловище, он набросил повязку на плечо. В ней нет — как и подобает обстоятельствам — даже намек на усилие, на мускул. Она держится не понятно на чем: на памяти или на слезе. Глаза сужаются под стать, манжеты подыгрывают узине, вертикаль фигуры лишь подчеркивает плоскую проекцию вязки. Приближающиеся и удаляющиеся тоже соотносятся с нею. Все связано черным шнурком, и кто потянул его, пересек границу.

Тех, кто сочувствует людям с траурной повязкой, умерщвлять слудеует безотлагательно. Они не только посмели заметить, но и присоединились к чужому торжеству. Украдкой они подливают себе соленое вино из ворованной бочки. На дне их сочувственных глаз чернеет зависть. У них ведь тоже есть бабушка, дедушка, мать, отец. Кто же не мечтает о смерти ближнего? Человека, переночевавшего в одном помещении с покойником, невозможно не уважать. Эта ночь позволяет ему снова стать язычником.

Отдаться такому или такой — почет. Однажды и мне выпало счастье завешивать зеркала. О нет, я лишь помогал. Маленькое настольное зеркальце для бритья я любовно завесил своим носовым платком. Свет померк, и мы тотчас бросились в объятия, вгрызаясь друг в друга зубами, когтями, кадыками. Пока дом обходили стороной, чтобы и звуком не разрушить мемориальной тишины, за его темными окнами клетот исклевывал рычание, а рычание перегрызало глотку клетоту.

Но тех, кто не замечает траурных повязок и потому не испытывает сочувствия, должно выжигать каленым железом. Раз ничто не полоснуло им по глазам, значит они слепы. Раз их барабанную перепонку не пронзил вопль, значит они глухи. Они не любят своих ближних, ибо не желают им смерти. С такими меня ничто не связывает: ни детские воспоминания, ни юношеская страсть.

Больше всего людей с траурными повязками в Греции и на Западной Украине. Начинать следует оттуда.

— Папа, это смешно?

Вопрос постыдный. "Смешно" не бывает само по себе. Это всегда встречное движение, стык, перехлест. Судить о том, что смешно, можешь только ты сам. Без тебя оно не может стать смешным. Самое чистое выражение смешного — в музыке. Смеясь музыке, невольно оглядываешься. Быть пойманным на таком смехе, все равно, что быть уличенным в безумии. Но, кажется, пора отвечать. Рука уже в полете. Сейчас раздастся звонкая, как смех, пощечина.

Сухость и влажность лучше всего получались у итальянских и голландских мастеров. У итальянцев — сухость, но не та, когда облизываешь губы или ломаешь гребешок о волосы, слепленные песком. Это сухость любимой ладони, которой нечего бояться. Когда к ней ни прикоснешься, она всегда приветлива, гостеприимна. Она ничего не стесняется. Она в теплой тени любви. Так итальянская сухость всегда в тени моря. Назовем ее влажной сухостью. У голландцев — влажность. Сдавленные улицы, скользкие, как рыбы. Кривые рыбы, скользкие, как брусчатка. Пальцы кухарок еще не вытерты о тряпку. Губы девушек еще блестят от воспоминания о поцелуе. В отсыревших складках одежды солнце не днюет, не ночует. Запекшаяся кровь на фазаньем крыле мягка и липка. Пятно с прозеленью (даже солнечное), тень со свинцовым отливом никогда не просыхают. Влажность не зависит ни от времени года или погоды, а от колорита. Мечта о Голландии — это мечта о сырости. Если снова спросишь, за что я люблю тебя, отвечу: "За ладонь и за губы".

Как только Бруно ушел, я бросился в ванную. Это можно выразить только слезами. При всем моем отвращении к заговорщичеству с Бруно я чувствую себя заговорщиком. На месте окружающих я бы просто уничтожил нас. В нашем обмене жестами, позами, улыбками заключена душераздирающая тайна. Я бы хотел, чтобы он был намного старше или младше меня. Тогда моя жизнь была бы намного длиннее. Но мы погодки. Мы знаем всех, абсо-

лютно всех. Однажды мы просто взяли ручку и подсчитали. Оказалось, шестьдесят семь. Один из них — в Дрогобыче. Если учесть, что дрогобычан не так уж много, то Дрогобыч — столица мира. Жена колотила в дверь, но я не открыл. Правильно делает, что неистовствует. Как глупа была бы она, если бы не рыдала.

Медленно, чтобы чуть что — отпрянуть, отпрыгнуть, исчезнуть в ближайшем подъезде. Осторожно-осторожно, почти на цыпочках, чтобы не успела: пока дрожащей рукой расстегнет ридикюль, откинет вуаль — тебя и след простыл. Она может ждать за каждым углом. Она ждет. В ридикюле — пузырек с серной кислотой. Еще хорошо, что предупредили. Иначе — нет, даже подумать страшно.

В эту блеклую линиялую пору у меня начинается глазная цинга. Тоска по цвету так невыносима, что в течение двух месяцев я живу с крепко сомкнутыми веками. Эти два месяца я словно провожу на Средиземноморье. Мой мир объят синими, оранжевыми, зелеными лоскутками. На зубах похрустывает цедра. Колени, бедра в ссадинах и царапинах. Я постоянно натываюсь на стулья, комод, ударяюсь об углы. В эту пору подружки жены и одноклассницы сына невозмутимы и великодушны. Страдальцу все позволено, все его, грешного, прощают. Но самое лучшее средство от глазной цинги — коньяк. Его горячие лучи просвечивают и пронизывают все тело насквозь. Ликующий голос сына — ”Папа, папа, снег

выпал!” — всегда застаёт меня врасплох. Прощай, Адриатика! Скоро, скоро мы встретимся, чтобы никогда не расставаться впредь.

Из окна виден лишь кусок площади. После дождя она блестит. Сбоку, с невидимой части, доносятся детские голоса. Дети хохочут, грызут каштаны, на-свистывают, прицокивают. Потом разом въезжают на коньках, чтобы тотчас разъехаться кто куда. У блеска минусовая температура. Звонкость спорит с тонкостью и на этот раз не терпит поражения. У каждого точильщика своя площадь. Наперегонки с искрами дети несутся по кругу. Когда их не было видно, я различал сполохи итальянского. Но стоило им встать на коньки, как они сразу же перешли на датский и норвежский.

Больно, когда ощущение себя, собственный образ не совпадают с твоей же жизнью, когда между ними зазор. Значит, неправильный размер. Как с обувью. Либо жизнь жмет, либо она велика на тебя. Что делать? Вопрос нелепый. Ответа на него нет. Это уж ты сама решай. Попробуй разобраться, почему упорно носишь не свой размер. Твое восприятие мира не соответствует миру. Вон тот человек высокий, а этот маленький. Это не моя точка зрения. Если их померить, то можно даже узнать, насколько один длиннее другого. У тебя как в старой живописи: перспективы не существует. Ты не видишь, что кто-то дальше, кто-то ближе. Если постороннему или почти чужому ты вдруг говоришь, что тебя тошнит от фиолетового цвета, он ставит диагноз и разгова-

ривает с тобой еще вежливей. Ты и себя не видишь со стороны. Должно быть, это у тебя с детства. Так ты понимаешь женскую прелесть. Неведение и непосредственность. В жизни принцесса похожа на опереточную героиню. Свою детскость ты поощряешь и развиваешь. Конечно, это срабатывает, но лишь благодаря самой жизни. Когда мы к ней не приспособливаемся, она приспособливается к нам. Принцип компенсации. Люди с нарушенной координацией движений редко с кем-либо сталкиваются. Это благодаря сноровке встречающих. Я не уверен, что тебе следует что-то менять. Хотя, если больно, попробуй. Начни с поведения. Просто веди себя как принято, как пишут в книжках о хорошем поведении. Это удобно — и окружающим и тебе самой. Чувства обретут какую-то форму. С лицом еще не все потеряно. Но лет через пять будет поздно. Нет, на твоём лице не хаос, а слабость. Слишком уж потекаешь себе. Пожестче с собой. Настоящие принцессы выносили. Нет, это не история болезни (или здоровья). Я мог ошибиться. Мы ведь почти не видимся. Нет, никому не скажу. Кроме тебя, все это едва ли кому интересно.

Маленькая страна, усыпанная апельсинами, как ребенок корью. В траве валяются апельсины-паданки. Ребятишки бросаются мандаринами, подростки — апельсинами. Роль апельсинов в истории этой страны, в ее искусстве и религии определяющая.

Одну комнату я полностью заставил кувшина-

ми, бутылками, жбанами. Прежде она была нема. Теперь зазвучала. Когда кто-нибудь приходит в гости — а в гости никто никогда не приходит — я веду гостя в комнату с кувшинами и спрашиваю: "Слышите?" Только сумасшедший ответит "нет" или "что слышу?". У каждого сосуда свой голос. Молчит лишь один. Его хрупкое горло навсегда впечаталось в мои ладони. Но эта тягучая, персидская, тягучая песнь...

Почему? Как решали: собравшись вместе или порознь? Думали о детях, внуках, правнуках? Отдавали себе отчет, насколько это важно? Прожили все четыре поры года и уже тогда решили? Или вовсе не решали, понадеявшись на своих идолищ? Что же они наделали? Куда глаза их глядели? Черт с ними самими, но дети, внуки, правнуки? Или блажь какая нашла? Или думали, что лишь тому будет хорошо, кому поначалу плохо? Почему этот каменистый тусклый берег? Эта безучастная хвоя? Это сирое небо? Разве не чуяли, что где-то дальше рыхлый пушистый воздух, сладкий колер, берег нараспашку? А может, и вправду не чуяли? Но если так, то ведь это еще хуже, еще невыносимей, да?

В комнату входит стюардесса. У нее движения и поступь хозяйки. Мы пристегиваем ремни. Мимически она объясняет, что следует делать в случае аварии. Ее пантомима возмутительна: весь трагизм сведен на нет формальностью и топорностью жестикуляции. Отстегнув ремни, мы возвращаемся к шах-

матам. Сын снова проигрывает. Присутствие стюардессы не отвлекает. Она позвякивает на кухне. Наконец, приносит обед. Я ворчу, что нет соли. К вечеру мы чувствуем себя утомленными: продолжительность путешествия все же дает себя знать. Пора спать. Я раздеваюсь и ложусь в кровать. Близость звезд будоражит. Стюардесса ложится со мной. Когда она успела раздеться? Утром я вижу ее снова в форме. Сок. Тосты. Кофе или чай? Нас явно подталкивают к решительным действиям. Сын возвращается из школы. Улучив момент, рассказывает, что все все знают. Первые страницы утренних газет целиком о нас. Ночью в моих объятиях она шепчет: "Не поддавайся. Это провокация". Голова идет кругом. Кто же с кем и кто против кого? Я принимаю самое мужественное решение: ждать.

Как же он смел возложить на меня — почему на меня? — это бремя! Памятуя о давнишней записи отца, я вырядился в костюм, чтобы надеть траурную повязку. Лицо мое сдавлено мыслью о том, что теперь мой черед продолжать. Я далеко не молод. Рядом сквозь августовский зной движется беременная глыба жены. Не щеке до сих пор еще звенит пощечина. Может, начать — но ведь это не начало, переход не должен быть заметен — с эпизода пощечины? В этом была бы не только логика, за которую он едва ли похвалил бы меня, но и звуковая переключка — за это похвалил бы. Что еще он мог мне оставить? Это и вправду единственный шанс. Завтра у меня встреча с Бруно. Отчего отец предпочел меня ему?

Конечно, из-за возраста. Интересно, знает ли Бруно? Лицо мое чернее повязки. Прохожие испуганно уступают мне дорогу. Им и в голову не приходит, что я убиваюсь не по отцу, а по себе. В моем возрасте уже непозволительно делать это дурно. Мой вкус не выдержит корявости собственной руки. Но ведь не напрасно он был моим отцом?!

Уже не скажешь скоро осень вот ты идешь по парку как по сердцевине витражного стекла там где оборвется ограда нищета красок лютеранство света здесь листья маленькие как дети дети маленькие как листья трогать каштан леденеть от головокружительного ритма его впадин и вздутий и тут же вспомнить Лику чередование холодных и горячих мест на ее теле и тут же забыть вдыхать настоенный на вине и лепестках ребячьих голосов воздух услышать лепет проклятых строк пожалуйста не улетай о госпожа моя перенестись на них в мир по имени о бабочка о мусульманка бог с ним с тем фарсом с чего все началось настроить ограду сквозную длинную красивую как цитата но все же препону дотронуться до графического образа ограды не отрывая взгляда от порхающего поодаль и в сторону образа бабочки плавно глотать вино настоенное на осени подозревать себя в любви листья и дети всплески голосов осень и вино понять еще вчера не жил кошунствовал

Т. Горичева

В ПОИСКАХ РАЯ

“Если человек действительно хочет достичь бедности, то он должен в такой степени избавиться от своей сотворенной воли, как будто бы он еще не появился на свет... Когда я был в своем первоначале, у меня не было Бога, тогда я был началом для самого себя. Я ничего не хотел, ни о чем не думал. Но когда я вышел из себя свободным усилием воли и воспринял свое сотворенное бытие, тогда у меня появился Бог. Ведь прежде, чем появились тварные существа, Бог не был еще Богом: Он был гораздо более того, чем Он был... Поэтому будем просить Бога, чтобы мы лишились Его и чтобы мы нашли истину и вечно наслаждались бы ей, истину, в которой равны друг другу высшие Ангелы, мухи и наши души, Истину, в которой я бы пребывал и хотел быть тем, чем я был, и был, чем я хотел быть”.

Мейстер Экхарт

“Достоевский, который бывал здесь и сживал на этом кресле, говорил о Макарию, что раньше ни во что не верил. “Что же заставило Вас повернуть к вере?” – спрашивал его о Макарий. – “Я видел рай. Ах, как там хорошо, как светло и радостно! И сельники его так прекрасны, так полны любви...”

Беседа оптинского старца Варсонофия.

Русская мысль всегда искала рая. Можно говорить о бесконечном многообразии этих поисков, ча-

сто утопических, с тяжелой "кармой" нигилизма, но нередко и глубоких, мощных, вдохновленных Святым духом.

Наше время отличается особой чуткостью к излишней активности, идеологичности и агрессивности. Всему этому противостоит поиск сокровенного, внутреннего человека, человека райского.

Один из самых "сокровенных" людей русской литературы — Василий Розанов. Розанов — гений софийной, райской субъективности. "Глубочайшая моя субъективность (пафос субъективности) сделала то, что я всю жизнь прожил за занавескою, не снимаемую, не раздираемую". (Здесь и дальше цитаты из "Уединенного"). Он может написать и еще более резко: "Да, просто не имею формы (*causa formalis* Аристотеля). Какой-то "комоч" или "мочалка". Но это от того, что я весь — дух, и весь субъект: субъективное, действительно, развито во мне бесконечно, как я не знаю ни у кого. "И отлично..." Я наименее рожденный человек, как бы еще лежу комком в утробе матери (ее бесконечно люблю, т.е. покойную мамашу) и "слушаю райские напевы" (вечно как бы слышу музыку — моя особенность). "И отлично! Совсем отлично!" На кой черт мне "интересная физиономия" или еще "новое платье", когда я сам (в себе, комке) бесконечно интересен, а по душе бесконечно стар, опытен, точно мне тысяча лет и вместе юн, как совершенный ребенок... Хорошо! Совсем хорошо..."

Утробная "субъективность" Розанова никак не

”субъект” европейской философии. Ведь задача субъекта стать объектом, Розанов же не может найти формы, не может и не хочет ”объективироваться”. Его субъективность бежит от всех социальных и исторических ролей. Это состояние райского человека, с незатвердевшей субстанцией, без ”кожаных риз”.

Конечно, велик соблазн понять розановское нежелание активной деятельности по-фрейдистски, тем более что он сам использует традиционно психоаналитическую терминологию (”в утробе матери” и т.д.). Было бы слишком легко трактовать его нежелание ”рождаться” как нежелание мужать и взрослеть, как нарциссизм и недоразвитость. Все как раз наоборот: Розанов ищет не инфантильности, не потенциальности и небытия (нирваны), он жаждет противоположного — полноты и космичности, свободы и тепла, жаждет рая. Этот рай он находит в церкви: ”Да чем была бы земля без церкви? Вдруг обесмыслилась бы и похолодела”. Его сыновство у Бога столь интимно, что от полной потери собственной воли и беззащитности он неожиданно переходит к дерзкому тону избалованного ребенка: ”Все будет дозволено, потому что все будет замолено”. Розановское пребывание в утробе матери и означает эту неизбывную уверенность ребенка, знающего мир только со стороны любви. Как Адам в раю, он не отчужден от Творца: ”И всегда мысль ”Бог со мной”.

И здесь мы обнаруживаем одну из самых сокровенных черт русской философии, ее особую апо-

фатичность, связанную, конечно, с апофатичностью православной мысли.

Русские философы (особенно Розанов и Шестов) часто говорили: сила человеческой личности, ее свобода не в выборе между добром и злом, а в такой неотчужденности от Бога, которая исключает сам выбор, ибо зло не может вторгнуться в мир, где царит только Дух Святой.

Если у Фихте, Ясперса и др. европейских философов выбор был основой свободы и залогом созревания человека, то у Шестова, например, выбор — ничто иное, как паралич воли, свидетельство несвободы.

”Несомненно одно: протянувши руку к дереву познания, люди навсегда утратили свободу”. (Здесь и дальше: ”Афины и Иерусалим”). ”Люди, по-видимому, совершенно забыли, что в определенную, быть может, мифическую пору своего существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть”. ”Свободному существу принадлежит суверенное право нарекать все вещи своими именами и, как он их назовет, так они и именоваться будут. Свободный человек мог не допустить зло войти в мир, а теперь он может только ”выбирать” между злом, которое ему не подвластно, и добром, которое тоже ему не подвластно”.

На первый взгляд кажется, что позиция Шестова (и Розанова) внутренне противоречива: ведь живет он в мире ”змея”, т.е. в не-райском мире выбора, и что бы он ни делал, вернее, как бы ни бездей-

ствовал, он обречен совершать выбор. Тем не менее рассуждения о райской свободе — не фикция и не сказка. Не утопия и не мечта, потому что указывают на путь и метод, при помощи которого можно достичь древа жизни. Как мы уже сказали, это метод философской апофатики. Следуя ему, можно безошибочно узнать, что *не* есть рай, что *не* есть свобода. Мы найдем омертвелость, инерцию и ложь там, где большинство усматривают истину.

Пафосом апофатичности жили и другие русские писатели. Разве не этим пафосом объясняется та неумолимая настойчивость, с которой разоблачал лицемерие и ложь Лев Толстой? Разоблачал даже там, где их не видел никто. В каждом слове, жесте, в каждом человеческом проявлении есть доля лживости, нечестности. Казалось, человек не может и шага ступить без лицемерия, и сама форма жизни несет смерть.

В толстовском "срывании всех и всяческих масок" скрыта тоска по подлинности, чистоте и простоте изначально райской жизни, где не было инертной и жесткой формы, где все происходило впервые.

К той же свободе, "свободе сверх свободы", стремится и Бердяев. Он не только ненавидит социальное, космическое, этическое, эстетическое и пр. "рабства", но не выносит саму "объективацию", т.е. то, без чего человек не смог бы существовать в нашем мире.

В этом же духе можно взглянуть на "злого, больного и неприятного" человека из подполья Достоевского. Тогда мы увидим, что его желание "по

своей глупой воле пожить” вовсе не означает индивидуализма. Перед нами не какой-то невротик, а герой, несущий тайну человеческой свободы. Подполье, в которое он бежит от ”жизни”, означает нелюбовь к форме, инерции и видимости. Ненависть к очевидности, к непреложной скуке $2 \times 2 = 4$. Герой Достоевского не терпит самодовольства до такой степени, что любит унижение (”Ни о чем я так не тосковал, как об унижении” — Розанов). Это в основе своей глубоко религиозное чувство, далекое от мазохизма. В христианстве, особенно в русском православии за главный грех почитается гордость, фарисейское самопревозношение, а за царицу всех добродетелей — неустанное покаяние. Человек из подполья Достоевского чувствует себя постоянно холодно в мире, он жаждет забиться в угол, плоть его по-райски гола. Но он никогда не напялит на себя размалеванные и лживые одежды мирских ролей и ”достоинств”.

Такой человек с ”содранной кожей” ищет даже не Отца, а Мать, чтобы обрести надежное, тепло-утробное, безусловное убежище.

Успокоение такая душа могла бы найти под покровом Царицы Небесной, что возвращает нам сыновство и райскую защищенность детства. В Ней раскрывается материнство Церкви, знание о том, что Церковь — возвращенный рай. И об этом хорошо знали и Достоевский, и Розанов.

Бердяев говорил о несвободе, Толстой — о лицемерии, Шестов — о принудительности разума, герой Гончарова Обломов назовет это — скукой, под-

черкнув тем самым бессмысленность внешнего, не-райского мира.

В русской культуре скука была синонимом ада. Знаток "инфернального" Свидригайлов признается Раскольникову: "Я Вам откровенно скажу... очень скучно". "Исполинский образ скуки" никогда не покидал Гоголя: "Скучно на этом свете, господа!" Дьявол, как ни хитер на выдумки, абсолютно бесплоден. Все, что он делает, лишено новизны. Ад, при своей "всесмешливости", может только воспроизводить подобию и копии, а это скучно.

Церковь отвечает на вопрос о скуке райской первозданностью и творческой мощью Святого Духа. В Церкви творится "все новое". Бессмысленность повторяющихся будней Церковь поднимает до праздника.

И Обломов мечтает о празднике. Он — великий апофатик, с чистой душой и любящим, "бездонным" сердцем.

"Обломов" стало именем нарицательным, неким архетипом. "Я вечный Обломов", сказал о себе Розанов. (И не ошибся). В наше время вновь заговорили об этом "ленивце", "вегетативном" существе, которому "скучно даже двигаться" (Иванов-Разумник).

"Ходить в присутственное место", "писать записки" — деловой мир Волковых и Судьбинских навеивает на Обломова смертную скуку. Скучна ему "общественность", скучны и развлечения, балы и театр, поездки за границу и созерцание нездешних красот. Жизнь для него разделена на две половины.

Одна — труд и скука, другая — покой и мирное веселие. Обломов в буквальном смысле слова отрицает всякую деятельность — ”Лежание было его нормальным состоянием”. Если сравнить Обломова с другим знаменитым лентяем — с героем Эйхендорфа, то ясно, что на фоне Обломова немецкий лентяй покажется чуть ли не Фаустом, неутомимым предприимчивым деятелем: герой Эйхендорфа пускается в рискованное путешествие, переживает невероятные авантюры, проносит огонь безнадежной любви через все испытания и благополучно женится в конце рассказа. Ленивец Эйхендорфа ”историчен”, имеет свою биографию.

У Обломова же полное отсутствие интереса к самореализации, отсутствие ”воли к бытию”, великое антиисторическое ”не хочется”.

В образе Обломова совсем нет романтизма, его жизнь неразрывно связана с мягким халатом и неподвижной, застывшей тишиной домика на Выборгской стороне. Он так безразличен к событиям внешней жизни, что смотрит на вселенную теми же удивленными глазами, что и на свою собственность, как будто спрашивая: ”Кто сюда натащил и наставил все это?”

Но его, этого ленивца, волнуют совсем не праздные вопросы. ”Когда же жить?” — спрашивает Обломов. ”Какое безобразие этот сплошной шум! Когда же настанет райское, желанное житие? Когда в поля, в родные рощи? — думал он”. И радовался, ”что лежит он беззаботный, как новорожденный младенец, что не разбрасывается, не продает ниче-

го". Можно сказать, что подобная безмятежность напоминает Манилова. Однако такое сравнение неверно. Манилов — жертва скуки и пошлости. Обломов же не просто жаждет раствориться в вечном лете и веселии. Он ищет смысл. Он мечтает не только "о родных рощах" и солнышке, но и о полноценном, любимом Богом человеке. "Человека, человека дайте мне". "Любите его", — говорит он с непривычной патетичностью. У Обломова сокровенная и райская душа, он хочет жить "изнутри" и не может сделать внутреннее внешним, пробить кожаные ризы бессмысленного, тупого существования. Его бессилие делает его ленивым, но не скучным. Напротив, он ненавидит скуку как смерть, как самое ужасное состояние мира.

Высшее напряжение жизни и выход во "внешний" эон ему удастся найти в любви. Эта любовь полна, когда спрятана от мертвящих взглядов людей, когда Обломов и Ольга встречаются среди цветов аллей и тихой прохлады сада. Но душа Обломова сжимается и увядает при появлении "общества".

Обломов может только мечтать об утраченном рае, об Обломовке, где "вечный праздник". Он бежит из истории с ее линейностью и детерминированностью. Бежит в чудесное и беззаботное время праздника, он вспоминает о рассказах няни, что "в какой-то неведомой стране, где нет ни ночей, ни холода, где все совершаются чудеса, где текут реки меду и молока, где никто круглый год ничего не делает, а день-деньской только и знают, что гуляют все добрые молодцы, такие, как Илья Ильич, да красавицы,

что ни в сказке сказать, ни пером описать”. Рай смахивает на сказку, на наивную утопию. Обломовка не только пирует, но и погружена в апатию — все это, несомненно, принижает образ Обломова, но не лишает его значительности. Не зря нынешний испанский король сравнил Обломова с Дон-Кихотом: и в том, и в другом случае идеальное, райское начало говорит с такой силой, что утопия хоть на секунду и становится истиной. Да и вряд ли здесь уместно само слово ”утопия”. Ведь и Обломов и Дон-Кихот ведут в мир *невыдуманный*, более того, их ”идеал” реальнее бытовых сентенций.

Можно продолжить сравнение и сказать, что Обломов похож и на русского Дон-Кихота — князя Мышкина. Князь Мышкин пришел в тяжелый, наполненный страстями и расчетом мир из некоей неведомой, райской страны. Ведь он уже пережил смерть и встречался там, в другом мире, с вечной, софийной красотой — поэтому он сразу же узнает ее в земном и поруганном виде, когда встречает Настасью Филипповну. Князь Мышкин хочет наполнить этот мир любовью, он говорит с людьми на прямом и неожиданном языке сердца. Но и князь Мышкин (как Обломов, как Дон-Кихот) не может разрушить стенку между двумя зонами, соединить внутреннее с внешним. Он не святой, в нем нет силы воскрешать из мертвых. Он сам оказывается жертвой страстей и стихии.

Прикоснувшись к теме рая, нельзя обойти молчанием и гоголевских ”Старосветских поме-

щиков”. Присоединимся к мнению Ремизова, написавшего: ”В ”Старосветских помещиках” дано в математически-чистом виде блаженное райское состояние человека, освобожденного от мыслей и желаний, над которыми тяготеет первородное проклятие *время-смерть*, показано высшее и единственное: любовь человека к человеку. ”Мы скоро увидимся на том свете!” — говорит перед смертью Пульхерия Ивановна”. ”Положите меня возле Пульхерии Ивановны”, — последнее слово Афанасия Ивановича”. (”Огонь вещей”).

Действительно, мы привыкли относиться к нашим русским Филимону и Бавкиде с некоторой иронией. Помнится, еще в школе мы небрежно и высокомерно называли этих героев ”мещанами”, следуя мнению Белинского: ”Среди пошлости, гадости жизни животной, уродливой, карикатурной, двух пародий на человечество...” — такими словами выражает свое негодование неистовый Виссарион. Имеющий уши, да слышит. Белинский и другие деятели слишком активны и ”заведены”, слишком одержимы ”идеями”, чтобы услышать внутреннюю мелодию вечности. ”Как груб и посему как несчастен”, — мог бы сказать Розанов в этом случае.

Райский писатель, без сомнения, Андрей Платонов. Его чудесные и чудаковатые персонажи, открывая каждую секунду мир заново, несут на своих лицах отблеск рая. ”Жалел он об одном, что немного постарел, нет чего-то нечаянного в душе, что бывало раньше”. Сокровенный и одухотворенный человек живет в неслыханном напряжении и каждую

секунду выигрывает бой не с обществом, а со смертью (второй, окончательной), побеждает вязкую бессмысленность бытия. Он выигрывает этот бой не только для себя, но и для всей вселенной. У Платонова не раз встречается святоотеческая мысль о том, что человек, изгнанный из рая, должен теперь воссоединить (через любовь) все живущее, примирить с Богом каждую тварь: Назар Фомин "почувствовал немое горе вселенной, которое может понять, высказать и одолеть лишь человек, и в этом его обязанность".

Поиск рая не прекращен и в советско-русской литературе. Может быть, именно в советское время ностальгия по блаженному и свободному, детскому бытию стала еще сильнее.

И чем меньше реальная жизнь похожа на рай, тем настойчивее поиск.

Русская литература 19 века могла бежать от пустоты и лживости общественной жизни в природу, к "казакам и цыганам", в свои родовые поместья, — советскому же писателю бежать некуда — государство повсюду. Исчез не только прежний безмятежный уклад помещицкой жизни, но и сама возможность жить обособленно, частным способом. За "лентяйство" и неучастие в "общем деле" сажают в тюрьму.

Рай новой русской литературы — это рай посреди ада, потому что в основе всех вещей лежит благодать. Само существование — благодать. Это глубоко православная идея и всплывает в сознании, когда читаешь, например, Евгению Гинзбург — "Кру-

той маршрут”. Мы находим там благодарение за вздох, за жизнь, за возможность ”смотреть и говорить”, ”читать стихи”. От ”скуки” излечиваются Гулагом и рай находят там, где раньше никому бы в голову не пришло его искать.

Венедикт Ерофеев, автор ”Москва-Петушки”, срывает райские цветы в блаженном забытии пьянства: ”О сладость неподотчетности! О, блаженнейшее время в жизни моего народа — время от открытия до закрытия магазинов!”

Символ надутой трезвенности — это Кремль: ”Все говорят: Кремль, Кремль. Ото всех слышал я про него. Сколько раз уже (тысячу раз), напившись или с похмелья, проходил по Москве с севера на юг, с запада на восток, из конца в конец, насквозь и как попало — и ни разу не видел Кремля”. Кремлю, воплощающему тяжелое, серьезное и анти-райское начало (власть, центр, внешняя сила) противопоставлены Петушки, ”локализованный” рай: ”Петушки — это место, где не умолкают птицы, ни днем, ни ночью, где ни зимой, ни летом не отцветает жасмин. Первородный грех, может, он и был — там никого не тяготит. Там даже у тех, кто не просыхает по неделям, взгляд бездонен и ясен”.

Пьяный человек смешон и неопасен, поэтому его и оберегает судьба, как оберегает она Иванушку-дурака в русской сказке: кто, как не провидение, позаботится о нем? ”Сакральный смех в истории человеческого духа представлял и представляет глубинное позитивное начало. Очищение от предыдущего ”серьезного цикла”, обновление жизненных

сил, возвращение к изначальному акту творения. Глобальный смех (не юмор и сатира тощего реализма) — есть сила живородящая... И всегда карнаваль- ный мирозозидающий смех сопровождается буйным криком: *Nic Bibitur! — дерябнем!*” (П. Вайль, А. Генис ”Страсти по Ерофееву”, в ”Эхо”, 4).

Пьяный Венечка издевается над громкостью лозунгов, затасканностью цитат; книга ”Москва — Петушки” — одна тотальная цитата, вернее — одно сплошное юродствование над цитатой. Цитата как нечто вторичное и опосредованное (чего не может быть в раю!) обнаруживает свою комическую пустоту: ”О если бы весь мир, если бы каждый в мире был бы, как я сейчас, тих и боязлив и был бы также ни в чем не уверен: ни в себе, ни в серьезности своего места под небом — как хорошо бы! Никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости, — всеобщее малодушие. Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы прежде мне показали уголок, где не всегда есть место подвигам”... (подчеркнуто мной — Т.Г.).

”Это не должно повториться. Я обращаюсь ко всем родным и близким, ко всем людям доброй воли...”

Пьянство не знает причинно-следственных цепей, даже если они и скреплены моралью: ”а что и где я пил? и в какой последовательности? во благо ли себе я пил или во зло? никто этого не знает и никогда теперь не узнает. Не знаем ли мы вот до сих пор: царь Борис убил царевича Дмитрия или же наоборот...”

Венечка — певец и пророк пьяного мира, и он не один.

Тема "пьяненьких", когда-то так занимавшая Достоевского, открывшего в пьянстве глубинное желание русского человека пострадать, смириться, изобличить свое ничтожество перед Богом, обнаруживает сегодня и другие грани.

"От дурости он немного запел. Прошел по переулку — вперед, вперед, к таинственным бабам, у которых непомерна была душа. И еще увидел мертвый зрак ребенка в окне. Этого с ним никогда не бывало раньше, даже когда скука вдруг превращалась в озарение, от которого он шалел. Но теперь все было иное. Точно глаз инвалида осветил его, или просто душа его стала ему в тяжесть, выйдя за пределы всего человеческого.

И тогда Саня опустошенно-великой душой своей увидел внезапный край. Это был конец или начало какой-то сверхреальности, постичь которую было никому невозможно и в которой само бессмертие было так же обычно и смешно, как тряпичная нелепая кукла.

И всевышняя власть этой бездны хлынула в сознание Сани. Для мира же он просто пел, расточая бессмысленные слюни в пивную кружку".

(Ю. Мамлеев, "Гроб").

Пьянство здесь — внешняя форма перехода в другой, высший мир. Герои рассказов Мамлеева — не только пьяницы. Встречаются здесь и персонажи пооригинальнее: вампиры, "недотыкомки", упыри. Встречаются и другие носители зла, те, что действу-

ют не в силу своей демоничности, а из-за великой ностальгии по вечному.

Непотребства они творят из непомерного отращения к миру среднего человека, к скуке повседневности. Мамлеев как бы говорит нам: нет предела человеческой свободе, даже это зло может быть допущено Богом, который любит свое дитя до сумасшествия, до абсурда.

Мамлеевские ужасы не уступают кафкианским. Но по настроению и метафизическому колориту — это противоположные писатели. У Кафки все невозможно, кругом — табу и пределы, все люди — виноваты. У Мамлеева, наоборот, возможно все, и даже на дне самой злой души притаилось зерно блаженства, спрятана возможность спасения.

Завершая эту статью, нам хотелось бы остановиться и на другом образе рая, не менее русском, не менее популярном.

Есть рай — как ностальгия по нескончаемой любви Божьей. Но есть и рай как утопия, утопия, построенная уже не на самоумалении, а на самоотречении, даже на самоубийстве. В этой утопии "рай" совпадает с безудержным анархизмом и нигилизмом, с сумасшествием страсти. Рай, праздник и революция соединены здесь в одно — "Ах, эта извечная русская потребность праздника! Как чувственны мы, как жаждем упоения жизнью, не просто наслаждения, а именно упоения, — как тянет нас к непрестанному хмелю, к запою, как скучны нам будни и планомерный труд!.. Однако разве не исконная мечта о молочных реках, о воле без удержу, о празд-

нике была одной из главнейших причин русской революционности? И что такое вообще русский протестант, бунтовщик, революционер, всегда до нелепости отрешенный от действительности и ее презирающий, не в малейшей мере не желающий подчиниться рассудку, расчету, деятельности невидимой, неспешной, серой! Как! Служить в канцелярии губернатора, вносить в общественное дело какую-то жалкую лепту! Да ни за что — "карету мне, карету!" (И. Бунин "Жизнь Арсеньева").

Что и говорить, дорого обошлась нам эта страстная потребность "праздника". Попытались построить рай на земле, воздвигнуть Царство Божие без Бога, собственными усилиями. "Видимо, в начале всех революций люди заглядывают за грань грехопадения". "Фридрих Шлегель говорил: "Лень — это единственный богоподобный фрагмент, завещанный нам раем. "В начале революции все ленятся", все — "дезертиры", сама революция — дезертирство из культуры" (Б. Парамонов, "Континент", 35).

Для революции необходимы бунтарский, анархический дух, любовь к хаосу и ненависть к рутине. Не только идеология лежит в основе революционности, но и извечное стремление русского духа перешагнуть все границы, выйти за пределы истории и культуры, оказаться в царстве "невинности". Излишним было бы писать здесь, что эти утопические попытки обрести рай приводят на самом деле к самым невероятным зависимостям, что человек оказывается рабом стихий и адских сил, что вместо древа жизни он находит "нирвану" и застывает в экзис-

тенциальном параличе.

Итак, в этой статье мы попытались рассказать об одной из ведущих линий в русской литературе — о литературе райской, противостоящей литературе и практике утопий.

Утопия — это ложный, одномерный и нигилистический *поиск* рая. Как движение к раю она ориентирована на будущее.

”Райская” литература уже обладает раем или как вневременной реальностью, или как реальностью утерянной. Утопия частична, райская литература закончена, полна и совершенна. Утопия — путь земной и внешний, герой райской литературы находится в лоне Бога, вечность — его дом.

CONTACTS

Paris

КОНТАКТЫ

(Журнал французского православия)

Париж

Основан в 1949 году. Публикует богословские статьи, литургические и экзегетические исследования, статьи об истории церкви; интересуется и проблемами современного мира, и учением Отцов Церкви, и религиозной философией 19-20 вв.

Вышел в свет 130 номер журнала.

религия и философия

Оливье Клеман

ВОПРОСЫ О ЧЕЛОВЕКЕ (Главы из книги. Перевод с французского)

ПЕРЕВОРОТ

Бог ждет от нас прежде всего призыва, крика доверия, который бы шел из глубины души, *de profundis*, — или просто секундного головокружения, страха, вспышки и пробуждения, ломающего уверенность счастья и добродетельности: вспомним о частых выпадах Христа против фарисеев. Вспомним сцену из "Преступления и наказания": дрожь, которая нападает на Соню, кроткую проститутку, когда она читает Раскольникову сцену воскресения Лазаря. Вспомним и монолог пьяного Мармеладова, отца Сони, который губит свою семью трусливым и пьяным поведением. И он, незадолго до своей смерти, говорит о последнем суде: "И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: "Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!" И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: "Свиньи вы! Образа звери-

ного и печати его, но придите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: ”Господи, почто сих приемлещи?” И скажет: ”Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем! Тогда все поймем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да придет царствие твое!”

Вступление в христианскую жизнь основано на этом одновременном открытии того, что человек — конечен и слаб, с одной стороны, но что в нем живет тоска по бесконечности — с другой, что он не может довольствоваться только самим собой, что там только он не найдет источника радости, что он каждую секунду должен искать милостивой длани Отца — в этом слове ”Отец” одновременно скрыта глубина непознаваемого и чудесное доверие ребенка, открывающего свое происхождение. В Евангелии постоянно подчеркивается, что корень греха — претензия человека на спасение собственными силами, — самоуверенность. Это грех не только индивидуальный, но и коллективный — речь идет, например, о строгом соблюдении закона, как это было у фарисеев. Чтобы спастись, нужно забыть о всякой самоуверенности и самодовольстве, нужно уметь удивляться всякому существованию и с благодарностью принимать таинственную и исполненную бесконечного смысла жизнь. И чтобы все становилось откровением: мир, истории, другой и я сам, потому что через все это на нас смотрит лик Воскресшего, Того, кто

тайно делит с нами хлеб страдания и вино радости. На парадокс Непознаваемого, который дал себя распять, чтобы показать, что "Бог есть любовь", нельзя ответить иначе, как со смирением и доверчивостью, переходящей все границы. Если мытари и проститутки придут в Царство раньше праведников, то это потому, что они знают, что не могут спастись собственными заслугами, и именно их ничтожество откроет им, что есть Любовь, доходящая и до них. Обращение — это не только моральное чувство вины. Это сознание того, что во мне живет ненасытное стремление, некая пустота, ставшая призывом, какое-то предчувствие неслыханной полноты. "Сердце человека было создано таким большим, что оно может вместить в себя даже Бога", — говорит Николай Кавасила. (Жизнь во Христе, II, E). И если это сердце не заполнено Абсолютом, но обращено к реальности сотворенной, то из него исходит только пустота, ведь человек — это пустота, желающая быть наполненной Богом.

Покаяться — это сознательно стать "мужем желания". И одновременно понять, как ничтожны все идолы, при помощи которых я хотел бы обмануть это желание, это значит — разглядеть ничтожество этого мира, эту сеть из страстей, которой человечество хотело бы поймать и поработить творение и забыть о Творце, это значит — понять, как ничтожна и моя роль (роли) в большом спектакле этого мира.

Итак, я открываю, что я любим. Что я существую, потому что любим. И любовь отвечает на любовь. Сознание быть любимым и ответ, который

возникает как реакция на любовь, — вот что является единственным критерием покаяния.

”Тут книжники и фарисеи привели к нему женщину, взятую в прелюбодеянии и поставивши ее посреди, сказали Ему: Учитель, эта женщина взята в прелюбодеянии, а Моисей в законе заповедовал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось в нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышавши то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши”. (Ин, 8, 3-11).

Невероятный текст! Его нельзя обнаружить во множестве рукописей. Человек моральный или религиозный отказывается наказать эту женщину, которая молчит и даже не раскаивается. Ее взяли в прелюбодеянии, она совершила одно из самых тяжких из известных закону преступлений, не только потому, что поставила под сомнение патриархальную структуру еврейского общества, но нарушила закон супружеской верности, а символизм супружеской верности и неверности определял отношения между избранным народом и его Богом.

Христос смущает обвинителей, напоминая им об универсальности зла. ”Кто из вас без греха...”.

Нет такого человека. И Христос заключает: "Иди и впредь не греши", открывая тем самым двери будущему. Сознание своей отделенности и жажда не быть, видно, необходимы, чтобы разбилось и потерпело крах мое поверхностное "я", чтобы сердце каменное стало сердцем плотяным. Иначе Христос во мне не воскреснет. Вот почему монахи говорят о покаянии как о "смертной памяти", как об экзистенциальном осознании нашей отделенности. "Ограничивать покаяние лишь сознанием индивидуальной вины — это рисковать впасть в суетное тщеславие", — говорит св. Иоанн Лествичник. Превращать грех в осознание индивидуальной вины — значит пройти мимо Бога, потому что в этом случае было бы вполне достаточным соблюсти закон. Но, как говорит ап. Павел, закон не порождает жизнь (Гал, III, 21). Для того, кто каждый день умирает смертью любви, лишь победа Христа над адом и над смертью может "породить жизнь". Человек, перешагнувший порог великого обращения и почувствовавший "откровение смерти", наполнен с этих пор "скорбной радостью". Он испытывает нежность ко всякой твари, ибо тварь уже преображена Господом. Он может принять другого не просто как врага, но как брата — в этом заключается таинственная "любовь к врагу", которую мы находим в Евангелии — принимать врага без всякого осуждения и, по возможности, найти слова, которые разбудили бы его. Сам не замечая того, твой "враг" изменяется: изменяются его жесты, манера говорить, вся его повседневная жизнь. И в конце концов он, может быть, найдет

смысл, узнает, что смерти не принадлежит последнее слово.

Нельзя иначе понять христианство, как только через покаяние и молитву. Тогда уже можно будет говорить о главном, но говорить, только исходя из определенного молчания, в котором заключены и поклонение, и внимание, и способность видеть в другом — в человеческой судьбе и в человеческой истории — обет жизни и возможность красоты.

Слова, исходящие из очищенного сердца, могут оплодотворить сердце другого. Подобно тому, как Моисей на Синае не мог видеть ничего, кроме "задняя" Бога, слова становятся обратной стороной молчания, обратной стороной мира. И этот мир — с момента появления Воскресшего перед учениками и по сегодняшней день, в праздновании литургии — "Миром Господу помолимся" — свидетельствует о присутствии Воскресения. Кротость делает человека деревом мира: "И будет он как древо при источнике вод, которое приносит плод свой во время свое, и листь которого не вянет" (Пс. 1).

Деревья вырубали под тем предлогом, что они бесполезны. И сегодня люди убедились, что без деревьев земля не может плодоносить. Наше время нуждается в людях, которые были бы как деревья, тяжелые тишиной и миром, укорененные и в земле, и в небе.

ЛИЧНОСТЬ ПО ОБРАЗУ БОЖЬЕМУ

Человек как тварь

Личность не может довольствоваться только самой собой, она не может быть зрелой без обращения к Неизвестному, которое является ее источником, потому что основа веры — осознание своей созданности, своей тварности.

Здесь раз и навсегда следует отказаться от употребления статичных понятий. У нас есть тенденция противопоставлять Творца и тварь, тогда как, напротив, нужно осознавать, что тварь существует только в Боге. Так или иначе мы откроем для себя чудесную молитву Достоевского, вложенную им в уста старца Макария: "Все в тебе, Господи, и я сам в Тебе, и прими меня!" Бог всегда ждет человека, но нужно, чтобы человек сам пожелал быть принятым.

"Твари, — писал митрополит Филарет Московский, — пребывают в творческой воле Бога, как на мосте из алмазов, между пропастью божественной бесконечности и пропастью ничто". Ничто, соответственно определению, не может быть "чем-то". Это понятие указывает на границу, оно означает, что человек не существует сам по себе, что Бог образует "его источник, его центр и его цель" (Св. Максим Исповедник), что Он ему дает жизнь — как сказал ап. Павел в Афинах — "Ибо мы Им живем и движемся и существуем" (Деян, 17, 28).

Итак, человек не может существовать ни без Бога, ни вне Бога. Самой своей жизнью человек укоренен в Единосущем. В исламе есть предание, что первый крик новорожденного и последний вздох умирающего содержат имя Божье. Каждое биение нашего сердца — уже акт веры. Жизнь не может не быть служением Богу. Вот почему, когда Алеша Карамазов пытается отвратить своего брата Ивана с пути нигилизма, он умоляет его любить жизнь, осмелиться отдаться этой большой любви, которая есть в нем, и лишь тогда сможет он понять, зачем живет. Вот почему даже сегодня, несмотря на очевидную победу нигилизма, не так уж много самоубийств.

Любить жизнь — это и значит чувствовать ее изначальную благодатность, осознавать, что мы можем существовать только в Боге, поскольку жизнь неотделима от благодати. "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою", — говорит Бытие (II, 7).

Этот отрывок был бесконечное количество раз комментируем святыми Отцами: нетварная благодать, говорят они, которая есть огонь и свет, заключена в самом творческом акте. Человек одновременно получает и жизнь, и благодать. Благодать и заключается прежде всего в самом акте существования.

Св. Григорий Великий идет еще дальше, когда он говорит, комментируя это место, о "вбрасывании божественности" ("О душе", P.G. XXVII, 452).

Следуя ему, само дыхание Бога, Дух Святой, образует принцип нашего существования. Он носится над водами, преобразуя первобытный хаос; Он, кроме того, сгущается в личном существовании человека, в котором достигает кульминации жизнь всего космоса и в котором она превосходит сама себя.

Там, где расцвел гений Православия, возникает литература, свидетельствующая об этой изначальной благодати, пусть даже сегодня эта литература называет себя порой атеистической. Рассказы Казакова, песни Теодоракиса говорят о том, как благодатно бытие. Благодатью преображен "трагический нигилизм" Казантцакиса. В мире восточного христианства остаются божественные энергии, и они чувствуются даже тогда, когда отрицается Бог.

Призвание человека и заключается в том, чтобы свободно и сознательно стать участником великой мистерии. Естественен лишь тот человек, который признал себя сотворенным и несомым благодатью, человек, призванный к единству с Творцом.

В нашем мире нет ничего нейтрального. Современный гуманизм не мог бы существовать, если бы не был втайне движим христианским откровением Богочеловеческого. Смерть Бога ведет к смерти человека. Св. Григорий Нисский сказал однажды, что тот, чье лицо не освящено Святым Духом, вынужден носить маску демона: и маска может стать плотью, прирасти к коже. Уже в наше время Бердяев сказал: смысл истории все более и более сводится к выбору между "Бого-человечеством" и "зверечеловечеством".

У истоков понятия личности. Тринитарное богословие

Человек, будучи тварью, представляет собой не только созданную природу — он является и бытием личностным.

Нам кажется, что мы знаем, что такое личность. Но богослов, знакомящийся с тем, что до него говорили о личности философы и психологи, не может избавиться от впечатления, что речь у них идет лишь об улучшенном индивидууме, индивидууме, стремящемся стать личностью. Тайна личности открывается нам только в созерцании Св. Троицы.

Об этом сказано в священнической молитве Христа: "Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино". (Ин. 17, 21-22).

Лишь в 4-м веке начало формироваться великое тринитарное богословие. Оно развивалось как реакция на попытки ложных интерпретаций. Одна из этих интерпретаций смешивала божественные лица, другая — резко разделяла. Между Первым Экуменическим Собором, происходившем в Никее, и Вторым, Константинопольским, св. Афанасий ведет борьбу за признание единой сущности Сына и Отца. Сын *homoousios* в отношении к Отцу, не из-за "той же" сущности, поскольку "та же" может означать простую схожесть, но из-за сущности абсолютно *идентичной*.

Немного позже каппадокийское богословие — св. Василий Великий, св. Григорий Великий, св. Григорий Нисский — усилят другой полюс антиномии, — неслиянное различие между Отцом и Сыном: Сын в сущности равен Отцу, но в то же время Он абсолютно уникален, как уникален и Отец.

Каппадокийцы также показали, что Святой Дух участвует в "единосущности", сохраняя при этом полностью свою таинственную уникальность.

Чтобы более сознательно поклоняться живому Богу, Отцы 4-го века произвели настоящую революцию в языке и в мысли.

Другой и Я, великое библейское откровение "Я" и "Ты" остаются слишком сложными понятиями для античной философской мысли. Эта мысль металась между крайностями: то в традиции "инициации", систематизированной Плотинем, Другой и "Ты" растворялись в бесконечности Единого, то индивидуумы, которые казались схожими, совершенно отделялись друг от друга. Даже словарь нес в себе следы этой неуверенности. Греческое *prosopon*, как и латинское *persona* первоначально означали маску в театре. Вот почему Отцы отвергли эти термины и выбрали другие. Они предпочли банальный термин, который уже не употреблялся в философии, но встречался в повседневной жизни. Чтобы ухватить вещь в ее особенном, греки употребляли термин "hypostase". Мы переводим его как "лицо", употребляя с заглавной буквы, чтобы избежать смешения с терминологией философов.

Ипостась была почти что синонимом усии (мы

находим в "гомоусиос"), и она означала сущность, природу, проще — вещь. Но, как мы уже говорили, первое из этих слов означало скорее нечто особенное, второе же — общее. Отцы стали говорить об *ипостаси* Отца, Сына и Духа, каждого в своей несравненной оригинальности. Они же называли единство ипостасей "*усией*".

Итак, Отцы Церкви оставили нам антиномию, которая приближает к тайне любви.

Логика падшего мира противопоставляет или спутывает. Догма о Троичности настаивает одновременно и на абсолютном единстве и на абсолютном различии. Троица в данном случае является "метаматематическим" числом (Св. Василий Великий). Она, будучи всегда идентична с Единицей, означает бесконечное преодоление оппозиции не через растворение в безличном, но в полноте любви.

Каждое Лицо Троицы производит в своей уникальной манере единую Сущность, вступает в общение с другими Лицами, чтобы образовать "неподвижное движение любви", о котором говорит св. Максим Исповедник. Совершается нечто вроде танца любви, где каждый пытается сделать другого совершенным и этим самым также поднимается на высоту совершенства. Итак, Троичность означает равенство различных: она означает и их полноту, и то, что источник личного существования — в любви.

Личность и природа

Я постараюсь остановиться вначале на тайне со-

творенной личности в ее вертикальной перспективе, т.е. в ее отношении с призывающим Богом, с одной стороны, и с человеческой природой — с другой. В следующих главах мы исследуем "панчеловеческое" и "космическое" измерения личности.

Как это хорошо показал Владимир Лосский, сверхъестественный характер личности четко выражен в Халкедонском Символе Веры. В этом Символе подчеркивается единство человеческого и божественного. Христос — это истинный Бог и истинный человек, Он совершенен в своем человечестве. Это всеобъемлющее человечество объемлет видимое и невидимое человека, т.е. "умную" душу и тело. Слово "умное" — плохой перевод с греческого, оно означает в своей более аутентичной форме — открытость человека Духу.

Итак, во Христе мы находим полное человечество, составленное из духовной души и тела. И все же Христос не является человеком, поскольку Он — воплощенное Слово, Сын, со-вечный Отцу, следовательно, Божественная Личность. Это значит, что человеческая личность не сводима ни к телу, ни к душе, ни к духу.

Фундаментальное различие христианской антропологии — это не различие души и тела и не различие души и духа. Мысль Отцов остается верной библейскому наследию и, несмотря на влияние эллинистического дуализма, она понимает человека как единство, которое радикально трансцендируется Богом и полностью Им преображается. Следовательно, истинно христианский подход вполне соответствует

современному состоянию науки о человеке, представлению о его психосоматическом единстве... Подлинное различие — это не различие души и тела, а различие *природы и личности*.

Природное отвечает на вопрос: что это такое? Вопрос нейтрален или нейтрально-концептуален. Личность же выше любого выражения. Личность не позволяет определить себя, она не концептуализируется.

Личность, по выражению Лосского, — это "несводимость человека к природе". Личность не редуцируема.

Нехристианский Восток редуцирует личность благодаря аскезе, пост-христианский Запад — благодаря науке. Восток методически срывает мертвую кожу космических, биологических, социальных, психологических наслоений и показывает человека в его сверх-естественном. Запад методически исследует условный срез бытия и ожидает спасения от межличностных отношений: от психоанализа и социальной революции.

Но личность стремится к Бого-человеческому. Ее связь с живым Богом выражается в том, что она, как и Он, таинственна, загадочна, непостижима. Бездна бездну призывает. К тайне Бога живого можно приблизиться только путем "негативной" теологии, которая отрицает всякое ограниченное знание о Боге. Даже к тайне сотворенной личности нельзя приблизиться иначе, как через "негативную" антропологию. И в этом плане нам дороги как аскетика Востока, так и наука Запада: не потому, что они опреде-

ляют личность, а потому, что они нам помогают понять, чем личность *не* является.

Чтобы приблизиться к тайне личности, нужно выйти за пределы ее природных определений, всех ее космических, коллективистских, индивидуалистских и пр. характеристик, за все, что можно заключить в понятие.

Природу можно концептуализировать всегда, личность — никогда. Заключить в понятие можно лишь объект, лишь он вполне познаваем. Личность не может быть объектом познания, также как и Бог. Как и Бог, личность несравнима, неистожима, "безосновна".

Серию можно сфабриковать только из индивидуумов, лишь их можно принудить к общности. Личность же всегда уникальна. Она вырывается из общности, она — разрыв в самом универсуме.

Чтобы приоткрыть тайну личности, нужно немного остановиться на параллели между негативной теологией и негативной антропологией. "Бог сверх Бога" находится не только по ту сторону всякого утверждения, но и по ту сторону всякого отрицания. Бездна открывается перед Любящим, который трансцендирует за пределы своей собственной трансценденции, чтобы отправиться искать "заблудшую овцу" — все человечество и каждого из нас — и стать для всех — "хлебом жизни". Имя собственное Бога Живого — это имя, отданное в жертву. Любовь проявляет себя в крестной смерти. Отрицательное богословие приходит к парадоксу Распятия, в котором Недосягаемый отдает себя в жертву и в то же время остается скрытым.

Чем более мы ищем Бога и приближаемся к Нему, тем более мы входим в неистощимое взаимодействие между Единицей и Троицей.

Бытие Троицы во Христе являет нам образ познания ближнего. Личность, не поддающаяся анализу из-за избытка своего света, раскрывается в любви. Восприятие откровения переступает границы познания человеческого существа, оно требует молитвы, внимания и даже готовности умереть или отрешиться от самого себя. Познание личности фактически является уже чем-то обратным познанию объекта. Познание — это просветленная тьма любви. Вначале, на мгновение, нам открывается лицо человека, здесь природа пропускает через себя личность. Она отражается прежде всего в прозрачности глаз. На мгновение лицо теряет свою природную гяжесть и сияет Божьим светом. Тогда все меняет свой смысл. Уже не личность определяется окружающим миром, а присутствие личности освещает мир и придает ему значение. Гнет времени и трудов, усталость, морщины увядания — все становится чудесным признаком личной судьбы. Нам сообщается новая и свежая способность к удивлению.

”Она была наполовину в снегу, наполовину в обмерзших листьях и ягодах, и простирала две заснеженные ветки вперед навстречу ему. Он вспомнил большие белые руки Лары, круглые, щедрые, и, ухватившись за ветки, притянул дерево к себе. Словно сознательным ответным движением рябина осыпала его снегом с ног до головы. Он бормотал, не понимая, что говорит, и сам себя не помня:

– Я увижу тебя, красота моя писаная, княгиня моя рябинушка, родная кровинушка.” (Борис Пастернак ”Доктор Живаго”).

Мы постоянно искушаемся осуждением вместо того, чтобы принимать человека. Мы непрерывно навязываем ближнему свой этикет. Навязывать этикет – это значит – более не видеть. Знание и прежде всего знание других – это способ самонасыщения или оправдания страсти. Коллективная ненависть оправдывала любой садизм. Палач и любовник-извращенец имеют общую черту – они хотят овладеть личностью. Но владеть можно только трупами. Подлинное знание другого – т.е. его незнание – предполагает наличие риска и уважения. Бог познал в совершенстве человека тогда, когда оказался на кресте. *Бесконечная ранимость – условие этого незнания, или: чем больше мы познаем, тем более обнаруживается, что предмет не познаваем.*

Нет, христианский Бог – это не вершина пирамиды, выпретенная и самоуверенная. Он – пропасть, которая повсюду открывает пропасти и делает близким непознанное бытия. Мы же, как опьяненные открытием спелеологи, обнаруживаем в каждом лице скрытую тайну земли.

И нас охватывает изумление.

”Не пытайтесь судить, что достойно и что недостойно. Пусть в ваших глазах все в одинаковой степени будет равным и достойным любви и служения. Разве Господь не делил стол с мытарями и женщинами порочной жизни?.. Итак, делай те же благодеяния, оказывай ту же честь... неверному, убийце, тем

более, что он твой брат, потому что участвует в единой человеческой природе” (Св. Исаак Сирий).

Призвание Святой Терезы Малой определилось благодаря молитве за убийцу, об ужасной участи которого говорили газеты. Она чувствовала себя как бы его матерью. Убийцы принадлежат к разряду людей, который мы предпочитаем игнорировать. Но первый, кому Господь сказал: ”Сегодня вместе со Мной будешь в раю”, был убийца на кресте. Там освятилась тайна личности.

В 20-м веке философские редукции стали редукциями историческими. Об этом говорит связь между Ницше и Гитлером, Марксом и Сталиным, Павловым, Фрейдом и обществом ”пустоты и счастья”. Кровь мучеников, которая пролилась в Советском Союзе и в нацистских лагерях, молитва мучеников за своих палачей свидетельствуют о неуничтожимости личности.

В настоящее время множество людей бунтуют и протестуют, казалось бы, по ничтожным причинам. На самом деле, это доказывает, что человек стремится к радости, а не к тому затаस्कанным счастью, которое напоминает счастье хорошо откормленного, вымытого и подвергнутого психоанализу, напичканного приятными впечатлениями и научно обоснованными оргазмами скота. Чтобы избавить человека от покаяния, ему даже можно предложить рецепты экстаза.

Но человек создан по образу Божьему, а образ всегда стремится к своей модели.

По образу и подобию

Человек имеет образ и подобие Бога, это значит, что он имеет образ и подобие Христа. Лишь в Христе человек находит себя самого. Лишь Христос в полной степени является человеком блаженным и человеком бедным, которому Отец без конца оказывает свою милость. Он — "чистое сердце". Всмотревшись в Христа, как всмотревшись в зеркальную поверхность озера, каждый находит в Нем свое истинное лицо. Он — свидетель справедливости перед Богом и брат всем тем, кто борется против конформизма силы и гордости. Он распят за то, что нес мир. Он отдает свою жизнь за други своя и воскрешает недругов.

Именно во Христе Воскресшем человек вновь открывает смысл земли и цель творения. Лицо Христа — это лицо человека в Боге и Бога в человеке; только это лицо никогда не закрыто от нас, поскольку оно бесконечно прозрачно; только этот взгляд не парализует, а освобождает. Лицо лиц, ключ ко всем остальным лицам.

Все творение создано Словом в виду Его божественной инкарнации. "Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле... все Им и для Него создано" (Кол., 1, 16). В Христе открывается тайна "сокрытая от веков..." (Кол., 1, 26). "Именно с этой целью, — говорит, комментируя Апостола св. Максим Исповедник, — т.е. с целью соединения во Христе божеского и человеческого, Бог создал всю тварь". (P.G., XC, 621A).

В самой Троичности Сын появляется как вечный архетип человека, как тот небесный человек, о котором говорят визионеры Старого Завета. В этом небесном человеке они увидели Человека вообще и завершеного Адама. Ведь "Бог создал человеческую природу лишь для того, чтобы эта природа стала плодоносящей матерью" (Николай Кавасила, Свадебная проповедь). Бог создал человека в перспективе Бого-человечества. Вся судьба человечества христологична.

Человек, в котором через крещение поселяется Христос, вновь обретает образ Божий. Но он должен обрести и подобие, должен пройти сквозь огонь Духа и найти свой неповторимый образ быть во Христе. "Бог стал носителем плоти, чтобы человек стал носителем Духа", — говорит св. Афанасий Александрийский (P.G., XXVI, 996). Лишь единство в нас свободы и Духа, единство, завоеванное в любящей борьбе, сможет достроить образ Божий в нас до подобия. Бог открыл нам во Христе пути жизни. Теперь Он ждет свободного ответа человека...

"Таким образом Господь дал нам возможность стать сынами Божьими для вечности: с этих пор наше спасение в нашей власти". (Св. Максим Исповедник, P.G., XC, 953B).

Тайна образа, восстановленного во Христе, и подобия, завоеванного в свободе Святого Духа, объединяются в одной тайне Матери Божьей, — первого человека, поднявшего человеческую плоть до сияющих вершин Царства. Николай Кавасила отва-

жился даже сказать, что Бог, не найдя себе матери, был, как король "в ссылке", как чужестранец "без города". И вот молодая дева совершает полностью свободный шаг, она приемлет весть Ангела о том, что Бог может воплотиться, вернуться в самое сердце творения, перевоссоздать мир изнутри. Ведь тело — это не что иное, как мир, ставший внутренним содержанием личности. И вот, первый раз со дня грехопадения прародителей, новая Ева приводит к развязке трагедию человеческой свободы.

Тайна Пресвятой Девы Марии вырастает сегодня в тайну Церкви Святого духа...

Молодой греческий богослов Панайотис Неллас заметил как-то, что в мировой истории можно найти даже атеистов, которые утверждали, что человек может стать Богом, но никто не осмеливался думать, что человек может породить Бога. И это делаем мы, христиане, когда возносим хвалу Божьей Матери, когда, всматриваясь в лица святых, ждем славного пришествия Господа Иисуса Христа.



Игумен Геннадий (Эйкалович)

СОФИЙНОСТЬ ТВОРЕНИЯ ПО УЧЕНИЮ О.С. БУЛГАКОВА

Творение Богом мира "из ничего", по православному вероучению, предполагает прерыв ("хиатус") между Творцом и тварью; православное учение антиномично, антимиристично и тевматургично. Всякие попытки заполнить этот перерыв будь то в восходящем, будь то в нисходящем порядке, Церков отвергает. Творение есть чудо и тайна, до конца неисследимая и до конца рационально непостижимая. Церковь, однако, позволяет посильно объяснить это чудо, приближая наше постижение к тому, что окончательно непостижимо, в порядке, сперва, рациональных построений, а затем на путях интеллектуальной (и мистической) интуиции.

Отцу Сергию Булгакову это было известно и он сам много писал об этом. И тем не менее, вопреки православной догматической традиции, да и вопреки своим собственным, рассеянным здесь и там строго-церковным декларациям, он неуклонно

устремлялся к этому "хиатус", пытаясь разными рациональными построениями заполнить его.

О. Сергей создал три варианта объяснения акта творения.

Первый из них, в котором София еще не выступает, окрашен в панэнтеистические тона, до такой степени, что заставляет предполагать, что о. Сергей учит о рождении Божеством мира, о изведении его из Своей природы, о некоем самопогружении Божества в стихию времени, пространства и становления. В *такой* форме этой концепцией не был удовлетворен, по всей вероятности, сам ее автор. В своих "Докладных записках" он прямо говорит, что некоторые построения раннего периода, изложенные в "Свете Невечернем", его уже более не удовлетворяют. Жаль, конечно, что он их не перечислил, это облегчило бы задачу кропотливого исследования его "софиологических нюансов".

Второй вариант — это концепция Софии, как "третьего начала". Автор книги "Бог и мир", посвященной апологии булгаковской софиологии, пишет: "В словосочетании "Бог и Мир", логическое ударение падает... на союз "И". Он не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знаменует собой их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность; он не привходит к существующим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия. В устной беседе о. Сергей сказал однажды, что в слове "и" сокрыта вся тайна мироздания..."¹

Задаче узрения сущности этого "и" посвящено

все творчество отца Сергия. "Ибо принцип всеобъемлющего единства, мировое "и", носит в его мышлении имя Премудрости Божией – Софии, каковая является, таким образом, центральным понятием его мышления", пишет Л.А. Зандер.²

О. Сергий признает, что это понятие "третьего начала", названного Платоном расплывчатым понятием "мэтакси", имеет свою историю. "Душа мира, Божественная София, Плирома, Натура Натуранс, целокупное человечество – под разными именами и под разными личинами выступает это начало в истории мысли: оно занимает видное место в учениях Платона и затем Плотина, оно знакомо стоикам, получает исключительное место в христианской философии, в мистических откровениях Я. Беме, воспринятых Фр. Баадером... оно занимает центральное место в философской системе Вл. Соловьева... положено в основу гносеологии кн. С.Н. Трубецкого и разделяется связанными с ним идейной преемственностью современными русскими философами".³

Добавим от себя, что эту родословную можно продолжить в сторону лже-гностиков, от которых о. Сергий отрешивается, упомянув Филона, Симона Волхва, его ученика Менандра, Саторнила, школу офитов, Василида, Валентина... Это имена наиболее известных мыслителей, пытавшихся на различных путях решать эту проблему, от которой не может отступить философская мысль.

Об интуиции софийности говорит Л.А. Зандер, выражая, несомненно, интенцию о. Сергия:

"... софиологическое видение есть некоторый

ответ на вопрос разума о смысле мира, — вернее, не самый ответ, но то жизненное содержание, на основании которого этот ответ может быть дан. Логически, софиологическое умонастроение не может быть выведено ни из каких теоретических предпосылок; последние могут только постулировать его необходимость...”⁴

Если восточная христианская мистика стремится к ”сухости”, ”трезвению”, ”безобразности” религиозных переживаний (”психия”, ”апатия” и ”какарсис” — родственные понятия), а западной мистике присуще именно визуальное, эмоциональное и даже сенсуальное переживание ”медитаций” и ”контемплиаций”, то в области философии дело обстоит наоборот. Западная философия, под влиянием аристотелизма, имеет концептуальный, системный, рационализаторский характер, тогда как платонизирующий восток, напр. в лице русской философии, отличается склонностью к символизму, мифичности и эстетизму. Здесь идет речь, ясное дело, о *преобладающей* тенденции. Типичным представителем последней является о. Сергей Булгаков, у которого философия, богословие и эстетика переплетаются так тесно, что иногда становится трудно различить, с какой позиции он выступает.

”Небо, склонившееся к земле и объемлющее собою землю — всеохватывающее единство и покой вечности” — вот что является предметом всех ”созерцаний и умозрений” отца Сергия, — свидетельствует Л.А. Зандер.⁵

То, что о. Сергей во главу угла своего миросо-

зерцания кладет образ, а не понятие, своеобразно окрашивает все его дальнейшие построения.

Мы уже цитировали раньше слова А.В. Карташева, высказанные им по отношению к о. Сергию Булгакову: за мыслями больших людей не легко угнаться. И действительно, в многочисленных трудах о. Сергия есть много высказываний, которые иногда кажутся трудно согласуемыми. О его терминологической невыдержанности, напр., пишет о. Василий Зеньковский в "Истории русской философии", поясняя это текстуальными примерами. Этим о. Сергей напоминает Вл. Соловьева, за которым — тоже "трудно угнаться". Чтобы упростить задачу комментатора и критика, нам показалось пригодным не идти следом за о. Сергием по его многочисленным трудам, в которых он иногда меняет, если не основную позицию, то, во всяком случае, формулировку ее и соответственные развития, а для простоты изложения воспользоваться систематизированным изложением Л.А. Зандера, тем более, что эта систематизация была проверена самим о. Сергием и им одобрена. Двухтомный труд его под названием "Бог и мир" представляет собой *окончательную* редакцию софиологии о. Сергия. Обилие цитат и преемство стиля создает иллюзию при чтении этого труда, что перед читателем находится текст самого о. Сергия, лишь высказанный устами его ученика и друга.

Перед лицом теокосмогонической апории, требующей либо признать полный разрыв между Богом и миром, либо заключить об их тождестве, о. Сергий

заявляет, что "терциум датур" существует и в прямом смысле, и в косвенном: между этими двумя гетерогенными реальностями имеется связующее их звено, "третье начало", которому усваивается имя Софии.

В связи с этим, Л. Зандер пишет: "Усвоение же ему (т.е. общему началу, — и.Г.) имени "София" утверждает его бытие, ибо имя необходимо предполагает своего носителя" (стр. 183).

Так ли это? Здесь желаемое и искомое принимается за действительное. То, что о. Сергей приписывал некое магическое значение словам-именам, мы знаем из его "Философии имени", но это объективной убедительностью не отличается. Анти-софианист готов назвать это третье начало трансцендентальной иллюзией и потребовать, чтобы его существование было доказано еще до его наречения.

Мало ли названий дается вымышленным существам из научной фантастики?

Мы уже упоминали о смещении стилей у о. Сергия Булгакова. Иногда он покидает строго логическое мышление и предается поэтическому творчеству... ибо как определить, если не поэтической метафорой, определение им Софии:

"Как приемлющая свою сущность от Отца — она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть Невеста Сына (Песнь Песней) и Жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и, вместе с тем, становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердце Церкви, и она же есть

идеальная душа твари, Красота. И все это вместе: Красота, Св. Троица в мире есть Божественная София”.

Вот тут и оправдывается сокрушение В.В. Вейдле о том, что о. Сергей имел склонность писать *слишком красиво!* Понятие, способное к таким различным объективациям, уже *перестает быть понятием*. Ничего удивительного поэтому, что его софиология, не будучи ни философией, ни богословием в чистом виде, а чем-то средним между ними — уязвима и со стороны философии, и со стороны богословия.

Но проследим дальше, *что* следует понимать под понятием софиологии у о. С. Булгакова.

”Софиологическое мирозерцание можно определить как видение в мире Бога, как усмотрение в творении Творца, как непрестанное ощущение того ”добро зело”, которое составляет самую суть всего сотворенного мира” (...) ”В философии и в богословии софиологическая установка находит себе *двойное* выражение; с одной стороны, она воплощается в тех или иных учениях о Божественной Софии, — это есть область софиологической доктрины в собственном смысле слова; с другой же стороны, она определяет собой содержание всех областей мысли, являясь их логической и онтологической предпосылкой, служа как бы общим знаменателем софиологической гносеологии, софиологической космологии, софиологической антропологии и т.д. Можно поэтому сказать, что в области теоретической мысли софиология играет роль и существительного, и при-

лагательного, и субъекта, и предиката; о ней можно говорить как о таковой — в воплощении ее в той или иной конкретной софиологической доктрине; и о ней можно говорить, как о характере той или иной дисциплины, разрабатывающей в свете софиологии свое специальное содержание. В последнем случае софиологический мотив связывает эти дисциплины между собой и является основанием их систематического единства, принципом целостного философского мирозерцания. В основе всего этого лежит единая установка, которая не изменяется в своем существовании, и это чрезвычайно важно иметь в виду, чтобы не ошибиться и не принять те различия и даже противоречия, которые характеризуют разные моменты развития софиологической доктрины, за разрушение самой идеи софиологии”.⁷

”Софиологическая установка, — пишет дальше Л. Зандер, — безусловно противоположна монизму, ибо она предполагает различие Бога и мира, тогда как монизм этого различия не знает. Она, далее, противоположна и дуализму, ибо Бог и мир мыслятся в ней во взаимной связи и единении, тогда как дуализм полагает между ними непроходимую бездну. Но монизмом и дуализмом, по-видимому, исчерпываются логические возможности онтологического мышления, ибо понятия эти находятся между собой в отношении прямой контрадикторности и без нарушения закона тождества и противоречия между ними ”терциум нон датур”. Но здесь-то и обнаруживается подлинная природа софиологии, всегда опирающаяся на аксиому ”терциум датур”, даже

в том случае, когда это "терциум" не вмещается в границы логической закономерности и разрывает собою ткань дискурсивного мышления. Ибо, — поскольку софиология мыслит мир и *одновременно в различении и в сопряжении* (выделено нами — и.Г.), она должна быть охарактеризована как моно-дуализм, как тео-космизм, как Богочеловечество".⁸

Несколько мыслей — в порядке комментария.

"Софиоцентричность" или "софиенастроенность", как определение соответственного мировоззренческого *темперамента*, возражений не должны вызывать. Бывают люди с аналитическим складом ума, бывают люди и с синтетическим — по преимуществу. Как существуют различные психологические типы, так и в философии имеются излюбленные установки, обыкновенно диалектически-полярного противостояния. Реже встречаются типы синтеза, иногда выражающиеся в духе синкретизма и эклектизма. Последние характерны для завершительного периода данной культуры мысли. Софиология принадлежит к этому третьему типу мышления, но и она, согласно законам развития и истории, выделит из себя по крайней мере два направления, как это случилось, напр., с гегельянством.

На первый взгляд вызывает недоумение многообразие софийных точек приложения, если можно так выразиться. Но, как нам кажется, можно оправдать и это, дав особое истолкование самому понятию софийности. Но еще до того, как мы к этому перейдем, мы хотели бы привести оправдание следующего порядка. Космос *есть* некое целое и каж-

дая его часть не только определяется всеми остальными его частями, но и в свою очередь, пропорционально определяет их самих. Ведь можем же мы сказать о человеке, что он и отец и сын: сын своего отца, и отец своего сына. Одна сотая метра — это дробь, а один сантиметр — это единица, состоящая в свою очередь из дробей... В абсолютном же смысле мы говорим об одной и той же величине, единице протяжения.

Софийный строй ума и сердца есть дар аналогичного порядка, как дар музыкальности. Но не всем эти дары даны в одинаковой степени, а кое-кто лишен этих даров и совершенно. Однако, претендуя на звание дисциплины, *софиология* не может, наподобие искусства, быть совершенно свободной в своих построениях и должна избегать ничем не ограниченной произвольности. Поскольку она "логия", в ней должен быть какой-то структурный, логический костяк. Если же это невозможно, то надо избегать названия "софиология", и пользоваться понятиями "софиографии" и "софиофании", о которых пишет Л. Зандер.

Относительно парадоксально звучащего выражения "терциум датур":

Логика сама по себе условна и существует под разными "видами" в зависимости от системотворческих конвенций и полей прагматического применения. С.Ч. Козловский пишет на эту тему: "... *научная* логика является синонимом логики формальной и поэтому не может заниматься сутью "истинности" или "ложности". *Интуитивная* логика поль-

зуется априорными правилами, которые школьная логика или наука открывает лишь апостериори. Основатели логики поли-квалитативной не создали нового типа мышления, а лишь только формулировали доселе неопределенные модусы мышления, правильного, но не вмещающегося в рамки аристотелевской логики. Наш разум может избрать любую из существующих логических систем и рассматривать ценность ее законов в свете некой высшей системы, метасистемы и т.д.”⁹

Поэтому при сопоставлении двух понятий, принадлежащих к двум разным областям (а такими несравнимыми по существу являются реальности Бога и мир), и получается, что ”терциум датур”, равно как оно ”датур” в любом синтезе гетерогенных начал в акте, т.е. когда мы две реальности разных планов рассматриваем с перспективы третьей, высшей.

О. Сергей Булгаков не рекапитулировал своего учения о Софии, хотя признал, о чем мы уже упоминали выше, что некоторые ранние построения его уже не удовлетворяли. За него сделал это Л.А. Зандер, с молчаливого (ибо не указавшегося в печати) одобрения о. Сергия. Тексты, которые мы процитируем ниже, очень важны, так как они снимают ответственность о. Сергия за действительно неудачные формулировки, давшие обильную пищу его полемическим оппонентам. Принятие *итогов* мысли о. Сергия позволит нам не обращать внимания впредь на его неудачи, и судить его по окончательным достижениям.

Л.А. Зандер, рассматривая эволюцию софиологических построений о. Сергия, не выделяет особо варианта первого, "панэнтеистического", о котором была речь в конце предыдущей главы, вероятно потому, что там о Софии, по существу, еще не было речи.

Первый *софиологический вариант* (изложенный в "Философии хозяйства", в "Свете Невечернем" и в примыкающих к ним работах, "может быть охарактеризован, — пишет он, — как *монистическая* софиология (выделено нами, — и.Г.), ибо мы имеем в нем учение о единой тварно-нетварной, небесно-земной Софии; но, начиная с "Агнца Божия", это понятие как бы расщепляется, и о. Сергий говорит о Софии Божественной, противопоставляя ее Софии тварной, как иному образу ее бытия, имеющему свою природу и свою судьбу. Таким образом, второй вариант может быть назван софиологией *дуалистической*, причем водоразделом между ними являются "Главы о Троичности", проливающие новый свет на понятие божественной природы (усии) и тем устанавливающие более тесную связь между софиологией и учением о Св. Троице. Это последнее обстоятельство определяет место обоих вариантов в общем контексте философских и богословских проблем. Единая София есть понятие по преимуществу космологическое. Она является ключем к пониманию божественной основы мира, объясняет собой проблему космодицеи, "одинаково центральную, как для платонизма, так и для христианского богословия". ("С.Н.", стр. 216). Но она остается посто-

ронней проблемам триадологии, поскольку "София находится *вне* Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту" ("С.Н.", стр. 212), поскольку "грань между нею и Богом должна быть установлена столь же безусловно, как и между Богом и тварью" ("С.Н.", стр. 215).

"Однако последующие исследования о. Сергия, посвященные природе Св. Троицы, показали, что и здесь мы имеем дело с той же проблематикой откровения, и что Премудрость Божия, понятая как самооткровение Божества, не может ограничиваться областью мира. Она есть и в Боге, и является Его природой, безличной усией, Божеством Бога, онтологически не отделимым, но логически неизбежно противопоставляемым божественным Ипостасям. Это введение понятия Софии в недра Пр. Троицы влечет за собой его разделение (ибо, в противном случае, мир оказался бы частью Бога). И от Софии Божественной отделяется София тварная, как иной образ ее бытия, как идеальная основа мира, единая с Софией Божественной в своей сущности, но различная в образе своего существования. Антиномичность единой Софии превращается, таким образом, в проблему соотношения двух Софий, и то, что в монистической софиологии было формулой логической непостигаемости, получает характер разрешимой философской проблемы".

"Этому различию соответствует и другое более радикальное изменение софиологической доктрины, касающейся самой природы Премудрости. В первом варианте Божественная София "обладает личностью

и ликом, есть субъект, лицо, или, скажем богословским термином, ипостась” (“С.Н.”, стр. 212). Но, начиная с исследования об “Ипостаси и ипостасности” (1924 г.), о. Сергей отказывается от такого понимания Софии и в дальнейшем не устает повторять, что София, как Божественная, так и тварная, не есть ипостась, не обладает личным началом, хотя и пребывает с ним в постоянной онтологической связи. (Выделено нами — и.Г.).

Причиной этого изменения в софиологической доктрине явилось то обстоятельство, что до “Глав о Троичности” о. Сергей не мыслил возможности безипостасной любви (...). “И София — предмет любви Божией — Сама любящая Бога ответной любовью” — “любовь Любви и любовь к Любви” — неизбежно должна была мыслиться как личность, эту любовь осуществляющая. Но в дальнейшем, когда для о. Сергия стала ясна возможность не-ипостасной любви — и при том, как в отношении объекта любви, так и ее субъекта (...), то отпала необходимость мыслить Софию как личность, и она приобрела характер умопостигаемой сущности, онтологического начала жизни, как Бога, так и мира”¹⁰.

Из этих слов мы видим, на каких зыбких, произвольных и субъективных основаниях иногда строил о. Сергей свои концепции и насколько “озарения” и “интуитивные восприятия” могут оказаться несогласуемыми с трезвой гносеологией.

Итак, отказавшись от концепции единой, нетварно-тварной и небесно-земной Софии, исполняющей роль звена между Богом и миром, о. Сергей

формально вернулся на ортодоксальную позицию *прерыва* между Творцом и тварью. Союз "и", в который он так пристально вглядывался, растаял как видение в магическом кристалле, и перед взором его снова заияла бездна небытия между Богом и миром. Это – во-первых. Во-вторых, он отказался от персонификации Софии. Выдержал ли он эту линию? Это мы проследим на нижеследующих текстах.

Как же *теперь* стал определять Софию о. Сергей? Чтобы дать ответ на этот вопрос, надо начать издалека, с учения о Боге.

"Природе духа, – писал о. Сергей, – присуще личное самосознание, "я". Безличный (бессознательный) дух есть противоречие. Но это "я" не есть абстрактное, ни с чем не связанное, само для себя пустое самосознание. Оно есть живое и живущее "я": Аз есмь Сый, как субъект некоторой объектности, подлежащее некоего сказуемого, вместилище некоего содержания... Это значит, что личный дух имеет в себе свою природу, в которой живет, непрестанно чрез нее себя для себя реализуя, определяясь, себе самому открываясь. Это нерасторжимое единство личного самосознания, "я" и природы, обосновывающее жизнь личного духа, есть *предельная интуиция* духа о себе и, вместе, исходная онтологическая аксиома. Она содержится в Откровении и она же засвидетельствована Церковью в основном догматическом учении, что Богу свойственна личность и природа, "ипостасис" и "физис" или "усия".¹¹ (...)

"Дух имеет личность и природу, и Божественный Дух также имеет триипостасную личность и

Свою единую природу... Она есть *мир Божественный* в Боге, Который, как живой и живущий, имеет Свою собственную жизнь и ее источник в Божественной природе или "глубинах Божиих"... Природа Божия не умалется в своем бытии от того, что вся она исчерпывающе реализуется в Божественном сознании. Она существует не только для этого самосознания, но и по себе, как "энс реалиссимум", как "усия". Эта усия может быть понята как жизнь Божия и сила Божия... но она есть не только сила жизни, но и содержание — абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее "свойствами" — свойство всех свойств. Этому содержанию соответственно включать в себя Все, ибо никакие ограничения не приличествуют в отношении к Божеству, причем это Все не может быть понята как агрегат или рядоположение бесконечного числа элементов Всего, но как их органическая внутренняя целостность, целомудрие в единении, — Все, как единство, и единство, как Все, Всеединство. Жизнь Божия есть это положительное Всеединство, Всеединство есть природа Божия. В этом качестве, природа Божия как абсолютное содержание жизни Божией, есть то, что в слове Божиим зовется: Премудрость Божия, София. Таким образом, Божественная София есть не что иное, как природа Божия, усия, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство. Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую — самую жизнь, причем и источ-

ник жизни и сама жизнь — тождественны, как тождественны Усия и София. Обычно Усия мыслится как Божественная реальность, София же, как свойство или совокупность свойств, присущей этой реальности, возникающих или проявляющихся только при наличии определенного отношения именно к тварному миру. Для такого различения и разделения нет оснований. Божество, и как София, есть "энс реалиссимум" в той же мере, как и Усия, насколько источник жизни ее может быть отделен от ее раскрытия или ему противопоставлен. Усия, как София, и есть Всеединство, которое есть жизнь Божия и которое само живет в Боге всей Божественной реальностью, и Бог, имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию".¹²

Итак, кратко: Бог есть Три-ипостасная Личность, имеющая свою *единую природу*, а она и есть *София*. Или — *София есть природа Божества*. Бог есть Три-ипостасный Субъект, а София есть Его Ему же соравный Предикат. Иными словами: *Кто?* — Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Св.; *как?* — София. Такой вывод непреодолимо следует из вышесказанного. Но, вот, несколько дальше, дело снова начинает осложняться.

Отождествив Усию с Софией, вернее, наоборот, Софию с Усией, о. Сергей пишет, что "... Бог, имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию"¹³. Что это значит? Если Усия и София суть два различных аспекта одной и той же сущности, то спрашивается, какова их "дифференция специфика"? Если таковой нет, то нельзя употреблять два термина для

означения одного и того же, ибо, мысль философии имени того же автора — каждое имя имеет своего особого носителя. Единственный выход напрашивается в том смысле, чтобы Усией считать внутреннюю природу Божества, а Софией — ее обращенность "ад экстра". Но против этого привычного понимания и различения восстал о. Сергей в одной из вышеприведенных цитат. И снова о. Сергей определяет Софию целым набором понятий: она есть Всеединство, Премудрость, Слава, Любовь и Богочеловечество.¹⁴

При такой расплывчатости понятий софилология становится умонастроением, в свете которого можно сказать любую вещь и цепью силлогизмов оправдать сказанное.

Целый ряд трудностей возникает при рассмотрении отношения так понимаемой Софии к тварному миру. Вернемся снова к Л.А. Зандеру. "... если София входит в состав Божества, есть Его природа, то каким образом может она одновременно быть основанием твари, принадлежать миру относительному и преходящему?" — задает справедливый вопрос автор "Бога и мира". Это было возможно, когда она занимала среднее место и принадлежала одновременно Богу и миру, будучи существом тварно-нетварным, абсолютно-относительным. Но, включенная в Бога, воспринятая как "*абсолютное содержание абсолютной жизни*", как она может быть причастной относительному?"

"На этот вопрос о. Сергей отвечает учением о тварной Софии, как *ином образе* Бытия Софии Бо-

жественной, ее повторении в категориях относительности и становления”.

”Это не вторая София, не новая сущность (и тем более не новое существо, ибо София не есть лицо), но инобытие Софии Божественной — тот же всеединый Божественный мир, та же полнота, но уже не как предвечно сущая, а как становящаяся во времени. ”Все едино и тождественно по своему содержанию в Божественном и тварном мире, в Божественной и тварной Софии. Единая София открывается в Боге и творении” (”А.Б.”, стр. 148). Понятие Софии мыслится, таким образом, двуединым: она — едина, поскольку сущность ее всегда остается той же, поскольку ”природа” мира в своих последних основаниях является божественной; она — двойственна, поскольку между Софией Божественной и Софией тварной лежит непроходимая грань, в вечности преодоления которой заключается смысл бытия. Монодуализм, имевший своим первоначальным выражением тварный-нетварный, абсолютно-относительный характер единой Софии, получает теперь новую форму в учении о единстве сущности в Софии Божественной и в Софии тварной, о их внутренней сообразности, соответствии и сходстве. При этом возможна разная степень акцентуации каждого из этих начал: подчеркивая единство Божественной и тварной Софии, мы приходим к системе панэнтеизма (...), склонного созерцать мир ”как бы под видом вечности”; обратно, — подчеркивая различие обоих образов Софии, мы погружаемся в стихию становления, временности, творчества, истории, и получаем

динамическое мирозерцание "философии хозяйства".¹⁵ Л.А. Зандер добавляет, что о. Сергей сохраняет в равновесии оба аспекта и, говоря об одном, имеет перед глазами второй, чем достигает в этом применении сохранение духа халкидонской формулы: "неразлучно и неслитно".

Переменив ориентацию, выправил ли о. Сергей свою софиологическую линию? На наш взгляд — он это сделал лишь отчасти. Правда, он отказался от идеи Софии, как личности, как существа, как ипостаси; но он сохранил имя, привычно ассоциирующееся с женским именем Софии. Он отказался от идеи "третьего начала", признав, что между обеими Софиями имеется "непреодолимая бездна", но в то же время соединил обе Софии, Божественную и тварную, единством природы... Да и разделение это имеет формальный характер, так как София — все-таки у него остается одна, хотя и в двух ликах. Отказавшись от первого варианта теокосмогонии, в котором Бог творит мир из Своей природы, погружаясь кенотически в стихию становления, он сохраняет этот же мотив в ином словообразовании, ибо у него природа—усия—София отождествляются. И к тому же, даже в более поздних трудах, он снова и снова возвращается к практике образных выражений, от чего философское значение их делается расплывчатым, а богословское — становится несколько соблазнительным. Приведем примеры.

Выражение "Единая София открывается в Боге и творении" невольно приводит на мысль ту Софию, которая еще считалась личным существом.

Ибо *открываться* может только субъект откровения.

Можно ли называть Софию "Божеством в Боге"? Св. Григорий Палама утверждает, что существо Божие есть Сам Бог, а Божество есть Его энергия. Отцы и учителя Церкви тоже считали, что "Бог — Сущность — Существо", "Бог — усия по преимуществу".¹⁶ Если же говорить, что Усия — это Бог, а София — Усия, то получается, что София есть Бог, а это уже "удвоение" Бога.¹⁷

И снова противоречивость: "Премудрость Божию... надо строго отличать от сущности Божией или природы (у́сия или физис)¹⁸, "Хотя эта Премудрость и не отделена от существа Божьего, однако, она есть особая живая сущность и занимает среднее положение между Богом и Миром".¹⁹

Называя Софию тварную "инобытием" Софии Божественной, о. Сергей никак не рассеивает сомнений, которые уже были высказаны. "Инобытие", по нашему пониманию, не есть "иное бытие", а лишь модальность, иная модальность того же самого бытия. "Иное бытие" уже есть "другое бытие", а "инобытие" предполагает того же самого его носителя. Актер, например, вживаясь на сцене в роль, может сказать о своем временном "инобытии" в лице (личине) героя пьес; то же самое можно сказать о человеке, ведущем двойную жизнь — порядочного человека и человека подземного мира. Говорить, что в обеих Софиях "тот же всеединый" Божественный мир, "та же полнота", но уже не как предвечно сущая, а как полнота становящаяся (в Софии твар-

ной) значит молчаливо отвергать идею творения, ибо какое здесь творение, если речь идет о *том же*, а не о другом. Ведь сам о. Сергей в других местах говорит, что Бог творит мир потому, что хочет любить не только Себя, но и "другое". Если же это "другое" есть только "инобытие" Его Самого, то получается как бы закамуфлированное само-и-себя-любие.

Если же держаться тезиса "единосущия", то как с ним согласовать понятия "падшей Софии", употребляемое о. Сергием по отношению этого "инобытия"? "... душа природы, — также пишет он, — мир ... отделившийся в образе своего бытия от Софии Божественной и ставший некоей *лже- и анти-Софией* — Ахамоф" (выделено нами — и. Г.)²⁰.

Подобным образом выражается о. Сергей и в следующих местах: "Свой собственный божественный мир" Бог срастворил с ничто, "погрузив в становление мира, как *иной образ* бытия одного и того же божественного мира". "София Божественная стала и Софией тварной. Бог, так сказать, повторил Самого Себя в творении"²¹.

Нам кажется, что если еще можно говорить о *подобосущии* двух Софий, то тезис единосущия их с церковных позиций не защитим.

В этой связи полезно припомнить себе слова Н.О. Лосского: "Мир есть система множества элементов, связанных друг с другом отношениями тождества и противоречия. Такая система возможна не иначе, как благодаря тому, что мир есть творение Сверхмирового начала, Соотносителя мировых элементов. Такое начало есть *Сверхсистемное* сверхбы-

тие. Быть системой элементов, соотнесенных друг с другом отношениями тождества и противоречия, оно не может потому, что в таком случае возник бы вопрос, какое еще более высокое начало есть творец его. Итак, Бог есть начало *металогическое*, стоящее выше законов тождества и противоречия не в смысле нарушения их, что невозможно, а в том смысле, что в нем нет ничего, к чему эти законы могли бы быть применены” (...) ”Все, что мы говорим о Боге, мы говорим по аналогии и притом отличной от логической аналогии, согласно которой два аналогических предмета имеют *тождественный* аспект: это аналогия *металогическая*, потому что никакого тождественного аспекта между Богом и миром нет: сверхбытие Бога и бытие мира обособлены друг от друга онтологической пропастью”.²²

Мысль Н.О. Лосского, выраженная в последнем предложении, перегибает уже в другую крайность, из апофатизма в агностицизм, ибо все-таки какие-то общие точки должны быть мыслимы между Творцом и тварью; не бытийного, правда, характера, а ведного. На наш взгляд он повторяет также ”раннюю” ошибку о. Василия Зеньковского, утверждая: ”нельзя согласиться с учением некоторых Отцов Церкви, думающих, что идеи, согласно которым Бог сотворил мир, входят в состав бытия Бога: они уже суть *тварное внебожественное бытие*” (выделено нами — и.Г.).

В заключение этой главы перечислим основные тезисы, которые, на наш взгляд, следует поставить относительно софиологии о. Сергия Булгакова.

1) Известная расплывчатость и невыдержанность софиологической терминологии.

2) Зависимость от основных концепций — через Вл. Соловьева — от софиофемы Якова Беме.

3) Слишком сильный упор на *связь* Бога с миром и рассматривание этой связи *sub specie entis*, а не *sub specie mentis*. Если *ens* является принципом индивидуальности, то *mens* есть принцип универсальности и именно в этой универсальности следует искать сути связи Бога с миром, как ВСЕединства: не в софийно-онтическом тождестве, а в логосно-волюнтаристическо-творческом плане.

4) Софиологический детерминизм, присущий построениям и Соловьева, и Булгакова, дает основание их оппонентам упрекать их в скрытом пантеизме, если не по доктринальному исповеданию, то по формально-логической сути их учения, и, в частности, делает их попытки теодицеи — неубедительными.

Однако, если принять во внимание, по праву аналогии, в и виде метафоры, что:

1) На войне, чтобы продвинуться по неисследованному полю к осаждаемой крепости, надо трасировать беспечные подступы. Иногда случается, что прокладыватели пути взрываются на минах. Они, жертвуя собой, спасают соратников.

2) Горный поток, вытекая из-под глетчера, постепенно устремляется к океану. Далек и разнообразен его путь. Собирая по этому пути "сопутствующие" воды, он набирается мощи, делается полноводнее, петляет, иногда, заполнив горную ложбину, со-

здает величественное озеро, но снова, иногда невидимым, подспудным течением, неутомимо стремится к своей цели. На первый взгляд может показаться, что создание этого озера было ненужным и лишним с точки зрения этой цели образованием. Но это только иллюзия: кажущееся неподвижным озеро *питает собой* дальнейшее течение...

3) Человеку не дано вместить Абсолютное. Но, идя от построения к построению, от мифа к мифу, от системы к системе — он продвигается к нему. Отдельные звенья этой цепи, протянутой от нашего "я" к Абсолюту, подобны кочкам на трясине: отталкиваясь от одной к другой, мы держимся *над* хаосом небытия и бессмыслицы, — относительно софиологии о. Сергия Булгакова следует сказать, что она является самым величественным построением из доселе созданных софиологом и из нее, как из горнего озера в вышеприведенном сравнении, будут питаться все последующие софиологические течения. Колоссальный богословский и философский материал, вложенный им в это строение, имеет и будет иметь непреходящее значение как в области образовательной, так и в области вдохновения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Л.А. Зандер, "Бог и мир", Париж, Имка-Пресс, 1948, т. 1, стр. 181.
2. Там же, стр. 182.
3. С.Н. Булгаков, "Философия хозяйства", стр. 120.
- 4) "Бог и мир", стр. 186.

- 5) "Бог и мир", стр. 181.
- 6) С.Н. Булгаков, "Свет Невечерний", стр. 214.
- 7) "Бог и мир", стр. 185, 189-190. Т. 1.
- 8) Там же, стр. 192.
- 9) "Проблема Реальности, Бытия и Знания в философии Гознэ-Вронского", "Философемы и Теологумены", тетр. 1, 1974, стр. 20.
- 10) "Бог и мир", стр. 194-195.
- 11) "Агнец Божий", стр. 112.
- 12) Там же, стр. 124-125.
- 13) Там же, стр. 125.
- 14) Там же, стр. 126.
- 15) "Бог и мир", т. 1, стр. 206.
- 16) Митрополит Макарий, "Догматическое богословие", т. 1, пар. 14, стр. 93, прим. 217.
- 17) Так это понимает, напр., автор статьи, помещенной в "Ирениконе", т. XIII, Нр. 2, 1936, 170-198, не говоря уже о прямых оппонентах о. Сергия Булгакова.
- 18) "Ипостась и ипостасность", стр. 360.
- 19) Там же, стр. 363, 364. "Свет Невечерний", стр. 212.
- 20) "Агнец Божий", стр. 176.
- 21) "Агнец Божий", стр. 149. "Невеста Агнца", стр. 52.
- 22) "Учение о. Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией, и о Всеединстве", стр. 10, 11.

религия и литература

Архимандрит Киприан (Керн)

О РЕЛИГИОЗНОМ ПУТИ АЛЕКСАНДРА БЛОКА (Печатается с сокращениями)

“Я заблудился как овца потерянная: взыщи раба твоего, ибо я заповеди твои не забыл”.

(Псал. 118, ст. 176)

Один близкий Блоку человек¹ назвал его как-то одной из своих “безнадежных любовей”. Думается, что все мы “дети страшных лет России” можем же сказать об этом поэте нашего времени. Мы выросли под обаянием его поэзии и приняли его, приняли до конца в каком-то порыве безнадежности.

Излишне говорить о том, что Блок признанный художник, что он уже вошел в русскую литературу, вошел со славою и встал в ряд с лучшими русскими поэтами. Блок — не просто поэт и драматург, критик и художник; он глубокий мистик, дерзно-

1. Е.В. Аничков в письме к Пясту (Пяст. “Воспоминания о Блоке”, Петербург. 1923 изд. Атений, стр. 106, примеч.).

венный пророк, он поэт-теург. Религиозный характер его творчества, столь богатый по спектру своих настроений, не может быть так просто и легко обнаружен. Подходить к этим его настроениям с какой бы то ни было упрощенной, схематизированной меркой никак нельзя. Религиозный характер творчества Блока заслуживает более внимательного анализа, которого мы вправе требовать от будущего историка и критика, когда к тому представятся все возможности. "Блок, — говорит Андрей Белый, — душа столь огромная, что, овладей она тайными знаниями, она озарила бы светом Россию".¹

Религиозные мотивы заметно пронизывают творчество Блока на всем протяжении его пути. И в стихах о "Прекрасной Даме", и в его драматических произведениях, в статьях и дневниках, письмах и заметках его записных книжек глубоко заложены религиозные интуиции. Правда, эти настроения не всегда равноценны.

В одном из писем к отцу (4, VI, 1902) студент-филолог Блок пишет: "... я приобрел большой плюс в виде знакомства с Мережковскими, которые меня очень интересуют с точки зрения религии и эстетики".² В это время в Религиозно-философском обществе ставится "Ипполит" Еврипида в переводе Ме-

1. А. Белый. "Воспоминания о Блоке", гл. IV. Эпопея, III, 156.

2. Письма Блока к родным. Ленинград. Академия, 1927, стр. 75.

режковского, и это для Блока "религиозное дело"¹. Немного позднее он пишет отцу о занятиях на филологическом факультете и между прочим замечает: "Прежде всего существует черта, на которую ни один из моих профессоров до смерти не переступит; это религиозная мистика. Живя изо дня в день ею, я чувствую себя одно время нещадно гонимым за правую веру. Лучшее, что предлагалось взамен религии, была грамматика"². Блок думает писать зачетное сочинение "Сказания об иконах Богоматери". Это его годы исканий, приводивших его порой к мысли о самоубийстве. Записки об этом попадают в дневниках. Но и тут он не теряет веру. Мысль о насильственном прекращении жизни свидетельствует у него не о бунте против Бога, а об усталости в исканиях. Он не отступает от Бога в минуты даже самых мрачных своих переживаний. Нота религиозной веры, своеобразная, трагическая, полная боли звучит, как мы это увидим дальше, всегда. В архиве сохранилась одна записка на случай самоубийства (повидимому 1901-02 гг.). "В моей смерти прошу никого не винить. Причины ее вполне "отвлеченны", и ничего общего с "человеческими" отношениями не имеют. Верую в Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века, аминь". Это годы наиболее сильного на него влияния поэзии и философии Владимира

1. Письма Блока к родным. Ленинград, Академия, 1927. Стр. 75.

2. Там же, стр. 97.

Соловьева, время близости с Сергеем Соловьевым и Андреем Белым. Они трое летом 1904 г. в Шахматове мечтательно ожидают "зори", бесконечно долго разговаривают о "Вселенском Соборе", "теократии", о грядущем Завете. В этом есть что-то от Иоакима дель Фьоре.

"Верю в солнце Завета,
Вижу зори вдали,
Жду вселенского света
От весенней земли"¹ (I, 121).

Но этот период проходит, настроения меняются. После "зорь" вырастают "пузыри земли"; после "Прекрасной Дамы" — "Незнакомка", "Балаганчик", страшные прозрения III тока, глубина каких-то бездонных падений, отчаяние отступления. Как бы осуществляются опасения прежних светлых лет: "боюсь души моей двуликой" (I, 131). Муза теперь оборачивается к нему своим другим, исподним ликом. В напевах ее уже "роковая о гибели весть" и "проклятье заветов священных", "смех над верой" (III, 11), и вообще какой-то демонический привкус. В статьях и заметках также замутняется былой лазурный цвет его прозрений. Острый кризис овладевает всей душой Блока. Потом: война, шквал революции, мучительное восприятие крушения старого мира, надрыв "Двенадцати", томления последнего года жизни, опустошенность дерзаний и испепеленность души. Вот он страдальческий духовный путь

1. Все стихи Блока цитирую по изданию "Эпоха" Берлин, 1923 г.

поэта. Так ли уж легко разобраться в нем? Каково его религиозное качество?

Блок по происхождению, по связям и по культурному уровню принадлежат к избранникам в русской интеллигенции. Сын ученого-юриста и мыслителя Александра Львовича Блока; внук известного ботаника и ректора Петербургского университета в его наиболее славные годы Андрея Николаевича Бекетова и его жены, известной переводчицы и писательницы Елисаветы Григорьевны, рожденной Корелиной; через свою двоюродную бабушку Коваленскую он — дальний родственник Соловьевых. Сам А.А. женат на Любви Дмитриевне Менделеевой, дочери известного химика. Он неотделим от своей культурной среды.

Часто любят говорить об исключительно отрицательной роли интеллигенции в русском прошлом. Но огульные осуждения опасны и неверны. Очень рискованно, впрочем, на себя брать и труд защиты интеллигенции, как и вообще труд оправдания русского прошлого. Но сама историческая действительность вынесла свой приговор всем нам, приговор, может быть, гораздо более суровый, чем бы мог вынести самый строгий философ истории. Да и сама интеллигенция в лице своих наиболее чутких представителей беспощадно себя не раз осуждала.

Излишне поэтому повторять горькие истины об отступничестве интеллигенции, об ее выпадении из русла русской истории, удалении от Церкви, позитивизме. Как нигде здесь опасны обобщения и

безусловные утверждения. В частности безбожие и индифферентизм не суть качественный признак нашего культурного класса. Искания интеллигенции, ее способность к жертвенному подвигу, отвержение себя, страдальчество за униженного, врожденный идеализм, чуждый мещанскости — все это свидетельствует о великой мощи ее духа. Искания Небесного Града и весь долгий и мучительный путь вспять от подполья к Церкви говорят о такой красоте и величии ее религиозного пафоса, пред которым нельзя не преклониться. В данной связи путь Блока — путь русской интеллигенции.

Богоискательство в те годы проходило вне стен нашей официальной духовной школы. Официальное богословие стояло в стороне от того, чем жила свободная религиозная мысль. Она томилась, волновалась, предчувствовала, дерзала на домыслы, но все это не проникало за высокие монастырские стены Академий. Очаги богословствовавшей мысли загорались вне границ патентованных учебников.

Хомяков, Федоров, Вл. Соловьев, Бердяев и Булгаков, Религиозно-философские собрания в Петербурге, Московское Религиозно-философское общество в Зачатьевском переулке, такие же общества в Петербурге и Киеве, Кружок, посвященный Владимиру Соловьеву, так называемые "среды" Астрова, Христианское братство борьбы и со всем этим в теснейшей связи символисты в разных "Аргонавтах", "Грифах" и "Мусагетах" — все это яркий пламень искания в начальные годы века.

Глубина переживаний некоторых проблем,

острота восприятия Евангелия в его полноте, апокалиптическое настроение некоторых мыслителей — все говорило о тоске по подлинной, живой и свободной религиозности. Тут был и уклон к сектантам и искателям, ко всем не дремлющим и духовно не успокоившимся; тут могли быть протесты против официальной церковности, против бытового характера ее, отвращение от эмпирической плоти Церкви. Но все это вопияло о глубоко заложенной любви ко Христу, к Евангелию, о подлинном религиозном пафосе. Уж не в духовной спячке и равнодушии нам винить этих людей.

Но тут нельзя не поставить сего вопроса: сколь положителен был этот ренессанс? Да и был ли это только ренессанс? Не было ли в нем гораздо больше чего-то больного, упадочного, декадентского?

Не были ли все эти символисты, предшественники и современники Блока и Белого, потерявшими свой путь людьми, с разбитыми жизнями, с неосуществившимися мечтаниями и испепеленными надеждами? Нельзя не признать, что глубоко несчастными и искалеченными были все эти мечтатели, искавшие какую-то особую реальность вне реальной жизни, тосковавшие по подлинной религиозной интуиции, и так и не прилепившиеся к церковной благодатной жизни, это были люди, потерявшие правильное направление и не нашедшие сами себя. Достаточно вспомнить несколько трагических судеб: С. Соловьева, Надежда Львова, Муни (С.В. Кисин), Есенин и Нина Петровская (эта последняя уже в годы эмиграции) — покончили самоубийством, Брю-

сов, отдавший дань спиритизму и морфию, Федор Сологуб — несомненно нечистый в смысле демонизма, Андрей Белый, мучимый навязчивой идеей отцеубийства, — и почти все они беспутно и страстно прожегшие свою жизнь в "Бродячих Собаках". В религиозных исканиях — что особенно важно для моей темы — они все исходили из какой-то тоски по длинной евангельской жизни, но обязательно вне исторической Церкви, и блуждали в мучительных поисках: одни искали правду у сектантов, другие чаяли "Третьего Завета", иные кончили католичеством (Вяч. Иванов, Петровская, Эллис), некоторые опустошили себя в исканиях антропософской правды у врат Штейнеровского Дорнаха. Беспощадно и зло сказал о них, да и о себе самом Владислав Ходасевич: "Маленькие ученики плохих магов (а иногда и попросту шарлатанов), мы умели вызывать мелких непослушных духов, которыми не умели управлять".¹ Редко кто из этих "детей страшных лет России" пришел к Церкви, смиренно вошел в нее и принял весь ее двухтысячелетний опыт как Единое на потребу, как истинное и единое мерило вечной и Негибнущей Красоты.

Созвучно с этой частью русской интеллигенции был настроен и Блок в начальные годы века. Весь первый том его стихов наиболее проникнут религиозными исканиями и настроениями. Приводить примеры значило бы почти целиком переписать цикл стихов о "Прекрасной Даме". Тут Блок наиболее

1. Влад. Ходасевич. Некрополь. Брюссель. 1939 г. стр. 103.

мистичен, может быть и сам того не замечая, как он это и высказал Белому летом 1904 г. в Шахматове: "Ты же напрасно так думаешь; вовсе не мистичен я; я не понимаю мистики".¹ Как будто бы мистики боялся он и после. Так в дневнике под 19 марта 1912 г. он заносит: "Реальности надо нам; страшнее мистики нет ничего на свете".² А вместе с тем всего через несколько дней, в Страстную субботу 24 марта, снова записывает: "я хочу сказать, что самоубийств было бы меньше, если бы люди научились лучше читать небесные знаки".³

Нет, Блок мистичен, временами и обостренно мистичен, как в годы "Прекрасной Дамы", так и позже, в 1910 году, например, когда он пишет свою замечательную статью "О современном состоянии русского символизма". Конечно, эта мистика далека от духовности и на ней нет печати церковного помазания.

Я не углубляюсь в самую тему о Прекрасной Даме. Это меня отвело бы слишком далеко. Напомню лишь, что "так просто" к ней не подойти. А она как символ особого этапа в духовном пути Блока далеко не безразлична. Белый замечает: "Прекрасная Дама непроницаема без вольфильства, без вольного философствования; в ней огромная философская тема".⁴ Искания Блока в этой бласти — верное

1. Воспоминания о Блоке. "Эпопея" I, стр. 264.

2. Дневник А. Блока (1911-1913), стр. 88.

3. Там же, стр. 89.

4. Воспоминания и Блоке. "Эпопея" II, стр. 111.

следование философской традиции Соловьева, имевшей тогда на него особенно сильное влияние.

Для всего пути Блока существенно важно одно: искание Бога.

Еще в 1899 г. написано стихотворение, не вошедшее в последнее издание цикла о "Прекрасной Даме" и кончающееся строфой:

"А я ничтожный смертный прах
У ног твоих смиренно буду
Искать в глубоких небесах
Христа, учителя Иуды".

К тому же году относится и стихотворение "Неведомому Богу", свидетельствующее о тех же исканиях пути из мрака к свету. Оно заканчивается так:

"Не ты ли в дальнюю страну
В страну неведомую мне,
Введешь меня. Я в даль взгляну
И вскрикну: Бог! конец пустыне". (I, 25)

Блок и дальше без отдыха несет свое тоскование о Боге (I, 28), и дух "летит навстречу помыслам Творца" (I, 31).

Поэт иногда с особым упорством повторяет какую-нибудь излюбленную тему, стремление, например, уйти вон из этого мира, подальше от этой земли. Это настроение достигает порой особо сильного напряжения. У Владимира Соловьева есть такие строки:

"И с криком ужаса и боли,

Железом схваченный орел, —
Затрепетал мой дух в неволе
И сеть порвал и ввысь ушел”.

Так и Блок, как орел чувствует свою возрастающую мощь, решительно взмахивает крыльями, забирает ввысь, но все же сила земного притяжения сильнее его, тянет долу, и, срываясь, он падает на лono любимой Матери Земли. Вслушайтесь (22, X, 1900 г.) :

”Пора вернуться к прежней битве.
Воскресни дух, и плоть усни!
Сменим стоянием на молитве
Все эти счастливые дни!” (I, 44)

И через несколько дней (I, XI, 1900 г.) :

”Отрекись от любимых творений,
От людей и общений в миру,
Отрекись от мирских вожделений,
Думай день и молись ввечеру”. (I, 45)

И снова также мысль (15, XI, 1900 г.) :

”... пусть прошедшему забвенье,
Не в настоящей жизни смысл”.

И Блок, ”все тот же гость усталый земли чужой” (I, 51) посвящает О.М. Соловьевой (25.XI. 1900 г.) свое известное ”Ищу спасенья”.

Но наряду с этим в те же ноябрьские дни 1900 года мы находим у него и такие далеко влекущие признания :

”Где новый скит? Где монастырь мой новый?
Не в небесах, где гробовая тьма,
А на земле...” (I, 47)

Крылья вдохновенья слабеют, земля привлекла, орел опустился вниз. И как раз в те дни пишет Блок следующее свое замечательное признание:

”Измучен бурей вдохновенья,
Весь опален земным огнем,
С холодной жаждой искупленья
Стучался я в Господний Дом.
Язычник стал христианином,
И, весь израненный, спешил
Повергнуть ниц перед Единым
Остаток оскудевших сил.
Стучусь в преддверье идеала,
Ответа нет... А там вдали,
Манит, мелькает покрывало
Едва покинутой земли...
Господь не внял моей молитве,
Но чую, силы страстных дней
Дохнули раненому в битве,
Вновь разлились в душе моей.
Мне непонятно счастье рая,
Грядущий мрак, могильный мир...
Назад! Язычица младая
Зовет на дружественный пир!” (I, 45-46)

Это стихотворение объясняет очень многое и предопределяет будущее на долгие годы. Правда, это не конец исканий. Решительное ”назад” сменит-

ся еще не раз другими настроениями. Но эти томительные блуждания как бы заранее обречены на неудачу после постигшего разочарования, которого не забыть. На стук в Господний Дом ответа не последовало, — это надо твердо помнить, — и Блок так, кажется, и не нашел того, что искал. Но по-видимому и на дружественном пиру у язычников ”эллины, боги бессонные”, не дали ответа, не ”разлили солнца”. Бога он не нашел, не встретил. Блок сам признается через шесть лет (24.IX.1906) :

”И сам не понял, не измерил,
Кому я песни посвятил,
В какого Бога страстно верил,
Какую девушку любил”. (II, 103)

То же повторяет он и еще через год (24.X.1907)

”И встречаю тебя у порога
С буйным ветром в змеиных кудрях,
С неразгаданным именем Бога
На холодных и сжатых губах”. (II, 238)

И с неразгаданным именем Бога признался Блок В. Пясту, что Христа он не встретил.¹ Но разве это значит, что он Его и не искал? В ”Песни Судьбы” Герман перед своим уходом из дому говорит Елене эти волнующие слова:

”Я увидел огромный мир, Елена: синий, неизвестный, влекущий. Ветер ворвался в окно — запахло землей и талым снегом. И еще будто цветами, хо-

1. В. Пяст. Воспоминания о Блоке, стр. 30.

тя ведь нет еще цветов. Солнце закатывалось, и холмы стали красные; а за холмами — синий, мгlistый простор, точно большое озеро раскинулось вдали... Там плыла большая белая лебедь, с сияющими перьями... грудь прямо на закат..." (V, 161).

Герман — это сам Блок, и Блоку в его пред-
рассветные годы привиделось чудное, зовущее ви-
дение, и он ушел от своего дома, от обыденности, от
Елены, но и после встречи с Фаиной продолжал то-
миться и искать. Не всю ли жизнь напролет в ночном
мраке блуждал он в поисках того чудного, синего
неизвестного мира, в поисках Бога; искал, прель-
щался, обманывался, но не переставал жаждать Бога
и Вечного Света.

* * *

Путь Блока — повторение пути всей русской
интеллигенции, мятущейся и алчущей. Мы присут-
ствовали при великом моменте в истории русской
культуры. Нам было дано видеть и пережить возвра-
щение русской интеллигенции к Церкви. Это путь
долгий, нелегкий и полный препятствий. Нужно бы-
ло разочаровываться, отрекаться от всех своих ку-
миров: от просвещенства, от гегельянства, от пози-
тивизма, от Писарева и Чернышевского, от Евгения
Базарова и Марка Волохова. Долгий путь из "стра-
ны далече", из кружков и подполья.

Велика вина тех, что ушли в свое время от
Церкви и что долго в своих исканиях предпочитали
рожки вечной духовной пище, но и велика и тяжела

была расплата за грех. Изживание его в течение долгих лет было сопряжено с тяжелым угаром. Но, если и велика была вина в уходе, то и при возвращении своем они не всегда встречали те широко открытые объятия, о которых мечталось, и той радости, что были они духовно мертвы и ожили, пропадали и нашлись. Очень часто на пороге Отчего Дома вместо радостного голоса Отца слышался горделивый упрек привратника. Тяжело было отношение некоторых официальных носителей церковности, подобное отношению приточного старшего сына.

Вернувшись к церковной паперти, не смогли войти внутрь храма. Оттолкнул их холодный голос: "оглашенные, изыдите!", голос, не пускавший их таких, какие они пришли из своего скитания: пыльных, искалеченных, *запоздавших*. И многое в этом Отчем Доме сильно резануло по сердцу и разочаровало.

Шли-то ведь к простоте Христовой, к свободе апостольской, к нищете евангельской, к Церкви катаномбной. Во все это поверили после стольких блужданий; это именно, а не что иное полюбили, как самую дорогую свою мечту. А на деле оказалось другое: вместо нищеты — сытость и сановность иерархии; вместо свободы — пленение государством и полное ему подчинение, и даже служение его интересам; вместо катаномб — богатейшие лавры в центре столицы с необъятными угодами. Церковь стала ведомством; ее представителей осыпали милостями и почестями. Между живым словом апостольским и живыми душами стала мертвящая мысль цензора,

по странной иронии названная духовной. Церковь, которая по самой сущности своей должна быть гонимой, стала заодно с гонителями. И многие церковники на пришедшую интеллигенцию взглянули свысока и только как на отщепенцев; ее духовного опыта не приняли; ее самое взяли под подозрение; на ее искания не смогли ответить.

Особенно было горько и обидно прислуживание иерархии государству и нередкое соприкосновение духовенства с Союзом Русского Народа и полицией. Блок замечает (26.XII.1908 г.): "мы ненавидим православную черную сотню"¹, и в одном письме к матери пишет: "единственный общий враг наш — российская государственность, церковность, кабаки, казна"². Наряду с этим коробило довольство и сытость официальных носителей церковности, сановитость князей Церкви. Конечно, многое обобщали; не замечали загнанных и полуголодных захолустных священников, а благополучие столичных кафедральных батюшек возводили в общее правило и сребролюбие некоторых в синоним духовного звания. Также и великую колыбель старчества — Оптину знали не все. За Киреевскими и Леонтьевым не многие пошли искать туда ответа на свои проблемы. Простеца из какой-нибудь захолустной пустыньки не сумели разглядеть за лаврскими образцами благополучия. Да и вообще не видели в церковной эмпирии многое светлое, что в ней было. Не найдя своей мечты в цер-

1. Записные книжки Блока. Ленинград 1930, стр. 102.

2. Письма А. Блока, стр. 257.

ковной обыденности, не увидели и того, что сияло светом, святостью и чистотой.

Вот осенью 1904 года Андрей Белый после своей поездки в Саров и Дивеев пишет: "Саров оставил в душе моей ноту какого-то гложащего разочарования: грубости монахов, открыто построивших благополучие жизни на слухах о чудесах, шесть гостиниц, наполненных людьми; все это осталось каким-то базаром; но сосны Сарова и прядущий животворный источник остались в памяти".¹ Далее он тепло пишет о Дивееве.

Этим следует объяснить многие резкие выпады Блока против духовенства, и надо понять, что это не бунт против Церкви. Это направлено не против священства как такового. Это лишь слово раздражения против отдельных конкретных фактов. И немало его у поэта, что и говорить! Но это возмущение против эмпирической плоти Церкви, а не против благодатной жизни в ней. Это против жречества и левитства написал Блок свою памятную строфу в "Двенадцати":

Что нынче невеселый,
Товарищ поп?
Помнишь, как бывало
Брюхом шел вперед,
И крестом сияло
Брюхо на народ? (IV, 12)

В статье "Интеллигенция и революция" поэт пишет не менее резко: "почему дырявят древний со-

1. Воспоминания о Блоке. Эпопея II, стр. 109.

бор? Потому, что сто лет здесь ожиревший поп, икая, брал взятки и торговал водкой” (VII, 132). В Церкви, конечно, взятки не брали и водкой не торговали, но ”ожиревший поп” — это символ священников, примиривших в своей пастырской совести Евангелие с полицейским режимом.

Немало у Блока горьких слов и по поводу ”платы за требы”, которые часто превращаются в известной обстановке в гонорар профессионалу и стоят на границе чего-то грубого.

”Умереть легко: умирать можно безболезненно; сейчас в России как никогда. Можно даже без попа; поп не обидит отпевальной взяткой” (VII, стр. 130). Разве, в самом деле, не коробит в минуту соприкосновения со святейшим таинством смерти вся отвратительная бутафория бюро похоронных профессий и равнодушие священника-профессионала?

В дневнике записано о панихиде по деде Н.Н. Бекетове (1.XII.1911): ”на вчерашней панихиде, несмотря на мерзость попов и певчих, было хорошо; неуютно лежит маленький, седой и милый старик”¹. И по поводу другой панихиды сказано: ”Днем (19. III.1912 г.) я на панихиде по А.П. Философовой. Опять зверогласование попов”². Или в ”Исповеди язычника” еще резче: ”Не знаю, надолго ли, но русской церкви больше нет. Церкви нет, но храмы не заперты и не заколочены; напротив, они набиты тор-

1. Дневник Блока, стр. 47.

2. Там же, стр. 88.

гующими и продающими Христа... Церковные мазурики опаснее для меня кофейных... И я тоже ходил когда-то в Церковь. Правда, я выбирал время, когда церковь пуста, потому что обидно и оскорбительно присутствовать при зверогласовании нестриженных и озабоченных наживой людей" (IV, стр. 144-145).

Но тем не менее это не богоборчество и не осмеяние святости, ибо наряду с этим у Блока можно найти глубокие размышления о символике таинств; или же он способен умиляться "немноголюдной и трогательной панихидой" в углу Исаакиевского собора и обрядами при крещении. Даже некоторые бытовые мелочи ему не чужды. Он записывает (14. XI.1911) в дневник: "я возвращаюсь домой, по старой памяти перекрестясь на Введенскую церковь"¹, и пишет матери об устройстве своей семейной квартиры, про заботы об образах, лампадах и т.д.²

Не только то, что Блок, подобно массе интеллигенции, был при встрече с исторической Церковью разочарован ее удаленностью от того, что предносилось в их мечтах, отдалило его от Церкви. Интеллигенция чувствовала и свою идеологическую обособленность от официальных представителей церковности и богословской науки. Прекрасно понимали, что проблемы, волнующие сознание многих, часто были совершенно не созвучны с направлением мысли церковных богословов. Особое направ-

1. Дневник, стр. 33, 110, 174, 38.

2. Письма к родным, стр. 92.

ление русской религиозной мысли, воскресившее в религиозном сознании наилучшие традиции православного гнозиса, не влилось в церковно-академическое русло. Известные религиозно-философские объединения интеллигенции в начале этого века были лишь продолжением этой традиции, и наряду с духовной школой бился очень мощный пульс религиозной мысли, свидетельствующий о глубоких источниках духовной жизни в интеллигенции. Эти искания и напряжения мысли накопили немалый опыт для будущих дерзаний, но канонизованная наука этот опыт и эти дерзания отвергла.

Интеллигенция прекрасно чувствовала, что она далека от церковных традиций и что для сближения трудно найти общую почву. Но и официальные богословы не сумели подойти с достаточным доверием к ищущим истины мыслителям и не нашли понятного им языка. Вот как жалуется Блок в своей статье "Ирония": "И все мы, современные поэты, у очага страшной заразы. Все мы пропитаны провокаторской иронией Гейне. Той безмерной влюбленностью, которая для нас самих искажает лики наших икон, чернит сияющие ризы наших святых. Некому сказать нам спасительное слово, ибо никто не знает силы нашей зараженности. Какой декадент, какой позитивист, какой православный мистик поймет всю обнаженность этих моих слов. Ведь это крик о спасении" (VII, 112). И пастыри не расслышали этот крик о спасении.

В своих исканиях немногие из интеллигентов, повторяю, нашли дорогу в монастырь, и не повторили

лось в те дни в Оптиной пустыни встречи новейших мыслителей со старцами, как во времена Леонтьева и о. Амвросия. Среди столичного духовенства мало было таких, которые были бы с доверием приняты интеллигенцией. И не многие из наших выдающихся иерархов оценили это религиозное возрождение нашего культурного класса и ответили на него с достаточной пастырской чуткостью. Иногда они даже и отпугивали "блудных сынов" своими заявлениями и действиями. С одной стороны, памятно сотрудничество архиеп. Сергия (митроп. Московского) с петербургскими религиозно-философскими собраниями; с другой, вспоминается не создавшая единомыслия и созвучности переписка между еп. Антонием (Храповицким) и авторами сборника "Вехи" (собственно с Н. Бердяевым).¹

Этот разлад между церковью и обществом Блок переживал очень остро. Интересно то, что, не будучи сам церковно настроенным, или, как он говорил, "истинно христианствующим", Блок не уходил ни в какую официальную оппозицию церкви, ни в какую секту. Ему были чужды фрондирующие против церкви группировки. Они могли лишь на короткое время заинтересовать и возбудить любопытство. Но в них, по-видимому, поэт не мог найти себе утешения и разрешения волнующих его вопросов. Во всяком случае, ему был органически про-

1. Полное собр. сочин. архиеп. Антония. СПб. 1911, т. 3, стр. 552-568, и открытое письмо Н. Бердяева в "Московском Еженедельнике" в № от 13.III1909.

тивны бесконечные словопрения "по поводу" христианства и религии. Вначале он как будто еще верит в какую-то миссию интеллигенции и ждет от нее чего-то. В статье "Вопросы, вопросы, вопросы" он пишет: "Религ.-философскому Обществу надо забыть свои распри с церковью, забыть свои вероисповедные разногласия и мужественно начать "миссию" среди интеллигенции, твердо веруя, что последняя преисполнена воистину религиозным пафосом, что, м.б., и бессознательно, она носит в сердце своего живого Бога" (VII, 48). Поэт не ошибся, что интеллигенция поистине носила в себе своего живого Бога, но он переоценил ее способности в то время. Он иногда очень резко критикует отвлеченные споры о христианстве и бесплодность умственных потуг некоторых новых "учителей"; он сам становится в оппозицию к интеллигенции. Он главным образом сознавал, что социальное зло и историческая действительность слишком громко вопиют о том, что никак нельзя согласовать ни с благополучием и сытостью проповедников Евангелия, но и ни с доктринерством некоторых оппозиционеров и теоретиков христианства. Вот как картинно пишет он в статье "Религиозные искания и народ" (1907 г.) об этих собраниях интеллигенции:

"Теперь они (т.е. писатели и интеллигенты) опять возобновили свою болтовню; но все эти образованные и обозленные интеллигенты, поседевшие в спорах о Христе, их супруги и свояченицы в приличных кофточках, многодумные философы и лоснящиеся от самодовольства попы знают, что за дверя-

ми стоят нищие духом, которым нужны дела. Вместо дел — уродливое мелькание слов. Тоненький священник в бедной ряске выкликает Иисуса, — и всем неловко, "неприлично" — переглядываются. Честный социал-демократ с шишковатым лбом злобно бросает десятки вопросов; в ответ — лысина, елеем помазанная: нельзя, дескать, сразу ответить на столько вопросов. Все это становится уже модным, доступным для приват-доцентских жен и для благотворительских дам. А на улице — ветер, проститутки мерзнут, люди голодают, их вешают. И в стране реакция. А в России жить трудно, холодно, мерзко. Да хоть бы все эти болтуны в лоск исхудали от своих исканий, никому на свете, кроме "утонченных натур", ненужных, — ничего в России бы не убавилось и не прибавилось!" И несколько дальше добавляет: "Но ведь они говорят о Боге, о том, о чем можно плакать одному, или... мало как; но не в этой безобразной, разваливающейся людской каше, не при этом обилии электрического света... Это тоже своего рода потеря стыда" (VII, 73-74).

В одной из своих записных книжек в 1908 г. Блок замечает: "Я знаю, что здесь (т.е. в Рел.-Философ. Обществе) соберутся цвет русской интеллигенции и цвет Церкви. У Церкви спрашивать мне решительно нечего. Я чувствую кругом такую духоту, такой ужас во всем происходящем..." И затем замечает: "нечего радоваться тому, что два-три человека, как В.В. Розанов и В.А. Тернавцев, интересуются друг другом и слушают друг друга. Их спор — заме-

чательный спор, но его можно слушать только в более благополучное время. Теперь все слишком неблагоприятно”.¹

Блок в то время уже ясно ощущает нависший над миром мрак грозowych туч. Настроение его все более становится тревожным. Андрей Белый говорит о нем: ”Блоку была вовсе чужда историческая проблема религии, особенно историческое христианство; апокалиптическое настроение преобладало в нем явственно; апокалиптическое настроение было формой всегда ему свойственного максимализма; наоборот, Мережковский, рыкающий громко: гряди! апокалиптизировал схемами; история перевешивала в нем все прочее”.²

Блок не сумел найти в Церкви пророческого огня. Он не угас, но, подернутый мягким слоем пепла, он был скрыт от взора поэта. Казалось, да, впрочем, разве и не кажется временами и теперь, что и самого христианства уже больше нет? Но оно под спудом, под мягким, пушистым слоем исторической обыденщины. Его надо искать; и жаждущие его находят.

”Господь не внял молитве” поэта, на стук в Господень дом никто, казалось, не ответил. И Блок отходит от него; но отход не есть отречение, а только лишь новое и мучительное искание. Жажда Церкви, не как эмпирической организации, а как мистической жизни, не умерла; мистическое не перестало

1. Записные книжки Блока, стр. 92, 93.

2. Воспоминания о Блоке, II, 189.

звучать в душе и звать искать эту тайну. Больше того: была жажда служения и какого-то активного участия в этой таинственной, теургической жизни. В год Прекрасной Дамы он как "отрок зажигает свечи и огонь кадилный бережет" (I, 145) или "он их хранил в приделе Иоанна, Недвижный страж, хранил огонь лампад..." "..." здесь один хранил и теплил свечи. Один пророк дрожал в дыму кадил". (I, 173)

В годы "Возмездия" эти теургические дерзания его крепнут еще больше, и тогда становятся понятными следующие строки его неоконченной поэмы:

"Пусть церковь темная пуста,
Пусть *пастырь спит*; я до обедни
Пройду росистую между
Ключ ржавый поверну в затворе,
И в алом от зари притворе
Свою обедню отслужу". (IV, 58)

Сон пастыря, ржавый ключ, алая заря притвора и *своя* обедня — все это слишком ясные символы, подтверждающие сказанное.

* * *

Трудные личные переживания Блока также оставили свой глубокий след на его религиозном облике. Его личный путь, полный ухабов и раскатов, одарил нас стихами напряженной музыкальной

страстности и нотами звенящей лирической тоски. Известно, что годы служения Прекрасной Даме сменились другими жизненными встречами: Незнакомка, Фаина, Кармен. Это были годы блуждания по загородным кабачкам и трактирам последнего разряда, ночи хмельной песни и пляски, частая смена увлечений.

”Влюбленность расцвела в кудрях
И в ранней грусти глаз.
И был я в розовых цепях
У женщин много раз”. (II, 120).

Черный шлейф, забрызганный звездами, как хвост кометы, цыганская шаль, траурные страусовые перья — такова костюмировка этого акта его жизни. Исступленные взвизги смычков, бряцание мониста, гармоника и доминирующий бубен — вот аккомпанемент этих лет. ”Пьяницы с глазами кроликов”, трактирная стойка, ресторанная игра зеркал, ”золотое, как небо, Ай”, тройка взвившаяся над бездной, разгул и ”всемирный запой”.

”Стертые лица и пьяные бредни,
Карты... Цыганка поет”. (II, 121)

Это те годы, когда

”Летели дни, крутятся проклятым роем...
Вино и страсть терзали жизнь мою...” (III, 65)

Это те годы, когда безысходная тоска сменялась хмельным весельем, а похмелье смертельным отчаянием:

”Все на свете, все на свете знают
Счастья нет.
И который раз в руках сжимают
Пистолет” (III, 68).

Иногда, впрочем, это сменяется совсем иными настроениями. Так матери он пишет (19.I.1904) из Москвы: ”хочется святого, тихого, белого”¹ или же предпосылает целому II тому такие слова:

”О, исторгни ржавую душу!
Со святыми меня упокой” (II, 11).

А вот снова тяжелый период хмеля и раскаяния. Он записывает почти с отчаянием (20.I.1910): ”Грехи мои так тяжки, что утром пришла мысль об исповеди. Когда умру, все это прекратится”.² Это не могут быть слова христорадца и уж во всяком случае не тепло-хладного религиозного обывателя. А подобно этой — немало заметок у Блока. ”Вечером (30.X.1911) напали страхи. Ночью проснулся, пишу, слава Богу, тихо, умиротворюсь, помолюсь. Мама говорит, что уже постоянно молится громко и что нет никакого спасения, кроме молитвы”.³ Или еще (27.XI.1911): Господи, благослови, Господи благослови, Господи благослови и сохрани”.⁴ По-видимому, опять какая-то новая душевная борьба

1. Письма, стр. 110.

2. Записные книжки Блока, стр. 135.

3. Дневник Блока, стр. 28.

4. Там же, стр. 47.

после темных ночей, и в дневнике (6.XII.1911) записано: "Знаю все, что надо сделать: отдать деньги, покаяться, раздарить смокинги, даже книги. Но не могу, не хочу..."¹ Какая характерная для нас, русских, нотка! А через некоторое время она срывается с лиры поэта вот в таком аккорде:

"Славой золотеет заревою
Монастырский крест издалека.
Не свернуть ли к вечному покою?
Да и что за жизнь без клобука?" (III, 241)

Это, между прочим, посвящено матери; той, которая была особенно близка Блоку. Ей же пишет в одном письме (10.IV.1908): "Христос воскрес. Крепко целую тебя и Францика. Хочу вас обоих перекрестить".² И опять грустно-покаянные заметочки (27.XII.1911): "Лампадка у образа горит – моя совесть"³; (29.XII): "Приближается Новый Год. Господи, дай мне быть лучше"⁴; (24.II.1913): "Да будет тих и светел великий пост"⁵; (23.XII.1913): "Совесть как мучит! Господи, дай силы, помоги мне".⁶ Такими словами заканчивается его дневник 1913 года. А там война, революция, пафос новых переживаний, новые увлечения и новые разочарования, "Двенадцать", "Скифы"...

1. Дневник Блока, стр. 50.

2. Письма к родным, стр. 203.

3. Дневник, стр. 60.

4. Там же, стр. 64.

5. Там же, стр. 186.

6. Там же, стр. 214.

Я подхожу к рассмотрению одной весьма яркой стороны религиозного облика поэта. Я говорю об некоторых специфических переживаниях его, которые правильно было бы назвать "демоническими". Эта сторона его творчества не укрылась от внимательного взора критики. Были даны очень отрицательные оценки творчества Блока с этой стороны. Иногда его хотели бы представить просто сатанистом. Но мне кажется, что о тех минутах в жизни поэта, которые окрасились поистине темными, inferнальными тонами, можно говорить с несколько большей любовью и состраданием. Бесспорно, что Блок был "обожжен языками преисподнего огня" (III,80), оно закоптило inferнальным дымом его внутренний облик. Не прошли безнаказанно для него минуты, в которые он, наклонившись над адской бездной, заглянул в нее и увидел то ужасное, что на всю жизнь осталось неизгладимым из внутренней памяти сердца.

Не приходится доказывать или оспаривать то, что сам поэт мучительно переживал и в чем откровенно признавался. Ужасом веет от такой, например, заметки (Флоренция, 15.V.1909): "опять дьявол настиг и растерзал меня сегодня ночью".¹ Блок одно время серьезно читает "Добротолубие", особенно преп. Евагрия и Антония Великого и все там имеющее касательство к демонологии.² Самое его твор-

1. Записные книжки Блока, стр. 110.

2. Воспоминания А. Белого, I, 234. М.А. Бекетова, "А. Блок" стр. 210-211.

чество в известные годы проникнуто этим особым инфернальным привкусом, и нельзя поручиться, что он в годы близости с Белым не отдал дань какой-то очень не просветленной мистике и чему-то оккультно очень темному. Он пишет в статье "О современном состоянии русского символизма": "Жизнь стала искусством, я произвел заклинания, и передо мной возникло, наконец-то, то, что я лично называю "Незнакомкой": красавица-кукла, синий призрак, земное чудо... Незнакомка. Это вовсе не просто дама в черном платье со страусовыми перьями на шляпе. Это — дьявольский сплав из многих миров, преимущественно синего и лилового. Если бы я обладал средствами Врубеля, я бы создал Демона; но всякий делает то, что ему назначено" (VII, 187).

Несомненно, что Блок очень остро переживал эти свои демонические минуты. Он совершенно ясно ощущал дьявола как живую, реальную силу, а не только как какой-то отвлеченный принцип или абстрактную идею. Если рационализм мирится с мыслью о существовании Бога, то с мыслью о дьяволе ему весьма трудно свыкнуться. В лучшем случае он его допускает как отвлеченное понятие. Мы не знаем переживания реальной силы дьявольской. Это знают только подвижники, вступившие в единоборство с ним, всю свою жизнь отдавшие этой аскетической борьбе. Но знают, впрочем, и такие мистически чуткие натуры, как Блок и Врубель. Блок переживал дьявола именно как живую реальность, и в этом ужас Блока. Забыть этот раз увиденный ужас он уже никогда не мог. Он впечатлелся в его взоре навсегда.

Для всякого, кто хотя бы перелистал Блока, очевидны эти настроения. Были у некоторых толкователей Блока¹ попытки нарисовать сатанинскую схему всего творчества Блока и цитатами из Добролюбия доказать демонический образ поэта. Хотели даже в самой последовательности распределения стихотворных циклов Блока увидеть пародию на структуру православного богослужения, а в "Двенадцати" предел и завершение блоковского демонизма и пародию на Христа и апостолов с именами красноармейцев: Ванька, Петруха, Андрюха, т.е. апостолов Иоанна, Петра и Андрея. Все это, м.б., и так; несомненно, что Блок был в "прелести" и знал подлинные бесовидения. Но все же за всем этим нельзя забывать и всего остального в его творчестве. Как-то хочется другого суда над Блоком, более справедливого и сочувственного. Тем, кто любит поэта и знает в нем, кроме этих темных теней, еще и другого Блока, лазурного, светлого и детски-нетронутого, такие обличения кажутся односторонними и жесткими. Его хотели бы многие причислить к сатанинскому воинству, сославшись для подтверждения того на аскетический опыт отцов Добролюбия, но хочется верить, что аура Блока все же более светлая. Блок искал, следовательно, впадал и в противоречия, но не переставал искать и под конец жизни нашел и Бога и Христа. Часто с бесспорностью констатируется демонизм поэта в его признании:

1. Я имею в виду доклад "Петербургского священника" в "Пути" № 26, за 1931 год, производящий своим обличительным тоном очень тягостное впечатление.

”Боюсь души моей двуликой
И осторожно хороню
Свой образ дьявольский и дикий
В сию священную броню”. (I, 131),

но забывают или просто не дочитывают следующих слов:

”В своей молитве суеверной
Ищу защиты у Христа...”

Сатанист так, конечно, не сказал бы. Думается все же, что Блок не был падшим Ангелом. Он был изгнанником из Рая, Рыцарем-певцом Радости-Страданья, был сам глубоко страдающим человеком.

Творческие порывы Блока несли его на сильных крыльях куда-то ввысь над страшными бездонными пропастями. Он искал Красоту, верил в нее, но сам, не будучи достаточно духовно силен, иногда не различал видов этой красоты и в поисках, он, зачарованный колдовскими чарами красоты темной, непросветленной, прельщался ею и поклонялся этой лже-красоте. Крылья орла были слишком слабы, и он срывался в темные пропасти, разбивался об острые камни и со сломанными крыльями трепетал на дне этой мрачной бездны. В этом трагедия Блока. Он погнался за призраком, и лучшие его произведения, как Прекрасная Дама, оборачивались лживым темным оборотнем Незнакомки, — ”дьявольского сплава” иных низших миров. Потому-то и слышен у него вместо небесных песен часто дьявольский хохот. Блок в своих исканиях не дорос до духовности,

и от поклонения Красоте не имел сил подняться до поклонения Духу. В этом его эротичность, его прелесть, его непреображенность. Но это не умаляет его исканий, не уменьшает ценности его страданий. Надо согласиться с тем, что Блок "изменялся, но не изменял"¹, и в роковых исканиях не вина, а глубокое страдание Блока.

Все это очень созвучно нашей русской душе. И этот демонический привкус, если хорошенько вспомнить, знал у нас не один только Блок. Вспомним столь же двуликого Лермонтова, исповедавшего в Демоне надежду на то, что падший ангел захочет и с небом примириться, любить, молиться, веровать добру и раскаяться; проблема Демона очень характерна и для творчества Рубинштейна и Врубеля. Реальность личной встречи с дьяволом знал ведь и Владимир Соловьев. Им всем было дано на их творческом пути соприкоснуться с демоническим. В их творчестве это им *потускалось*, как потускаются духовно сильным подвижникам такие встречи на пути их аскетического делания. Аскеты побеждали это своим внутренним деланием; думается, что ни Врубель, ни Соловьев, ни Блок не остались пассивными в этой борьбе. Разве не суть преодоления демонизма реальные встречи Соловьева с "Вечной Подругой — Софией", иконописные дерзания Врубеля, Ангел Лермонтова и "святые, тихие, белые" прозрения Блока.

В одном из томов Добротолюбия Блок под-

1. Путь, № 26, стр. 112.

черкнул среди многих мест, говорящих об унынии и помыслах, также и слова о том, что демон — "дух печали" и что он символизируется ехидной, яд которой в малом количестве уничтожает другие яды, а принятый неумеренно убивает. На полях приписка Блока: "этот демон необходим для художника".¹

Этот демон его давил и преследовал, и самое веселье поэта делал невеселым. "Унылое" увидел он и в христианстве, и яд ехидны отравил его восприятие Евангелия. Примирение с Христом произошло уже только перед смертью.

Близко знавшие Блока вспоминают о нем, как о ребенке. Как-то мирилось в его душе и эта детскость, и громадный опыт трудной жизни: и простодушный младенец² и "высокий, сгорбленный старик". Особенно дорого то, что все ухабы жизни, "вино и страсть", цыганщина не осквернили его души. Это все к нему пристало. Это трудно приемлемо для ригористической морали. Блок до конца остался каким-то чистым младенцем.

Его чистота проявлялась и в отношении к смерти. Он по свидетельству близких любил, например, сам класть в гроб покойника и, хотя иногда и боялся смерти³, но воспринимал ее с большой зрелостью. Есть разные подходы к смерти. Или трусли-

1. А. Белый "Воспоминания о Блоке" I, стр. 234.

2. Бекетова. "Веселость и юмор Блока". Сборник о Блоке, Москва, 1929, стр. 7; 3. Гиппиус, "Мой лучший друг". Сборник "Окно", стр. 108-117.

3. Записные книжки, стр. 131.

вое, паническое, отчаянное, и оно свидетельствует о беспокойной совести, о власти нераскаянного греха, или вызывающее, наигранное. Это бретерский подход: стоя под дулом пистолета, поплевывать косточки черешен. Но это не свидетельствует о примиренной с Богом душе. Есть тихий, трезвый, без ломания рук и без истерических воплей взгляд в лицо смерти. Так переживают смерть в монастыре или люди очень чистого сердца. И пусть это парадоксально и не совместимо с ригористической моралью законников, но падения Блока не осквернили чистоту его сердца. Он смотрел спокойно в лик смерти.

В статье о символизме он говорит: "Мы пережили безумие иных миров, преждевременно потребовав чуда... Но есть неистребимое в душе — там, где она младенец. В одном месте панихиды о младенцах дьякон перестает, но говорит просто: Ты дал неложное обетование, что блаженные младенцы будут в Царствии Твоем" (VII, 193).

И хочется вместе с Блоком верить: "не погибнет, а воскреснет", верить с блаженной младенческой верой:

"Те, кто достойней, Боже, Боже,
Да внидут в Царствие Твое" (III, 347).

Долг всех, кто любит Блока, а нарочито пастырский долг — молиться о нем и том, чтобы облегчился его вход в вечное Царство, где нет болезни, печали и воздыхания. Это было бы завенчанием его духовного пути, пути противоречий, исканий и страданий.

О КНИГЕ МИШЕЛЯ СЕРРА "ПАРАЗИТ" *

Французский философ Мишель Серр долго был известен только как серьезный эпистемолог и историк наук. Его основная работа "Гермес" — объемистый, пятитомный труд, посвященный проблемам накапливания и коммуникации сознаний. А после "Гермеса" вдруг "Паразит"! — книга о паразитировании. Имеет ли эта тема какую бы то ни было связь с предыдущей работой Серра?

Еще бы. Конечно, имеет. "Гермес" — это книга и о вестнике богов, и о защитнике купцов и воров. Уже последний том "Гермеса" большей частью был посвящен шуму — паразиту в процессе коммуникации, неизбежному сопроводителю любого известия. Эффект шума, более или менее разрушительного, неразрывно связан с любым научным открытием, художественным творчеством, философским трудом. Шум — это один из составляющих элементов коммуникации, паразит — один из составляющих элементов жизни.

* Michel Serres "Le Parasite". Editions Grasset et Fasquelle, 1980.

О каких же паразитах пишет Серр?

Во-первых, о паразите-модели, о том, которого биологические науки признают паразитом в полном смысле слова: это глист, удобно разместившийся в кишках человека, он и не смотрит, и не мыслит, и вообще ничего не делает, сося в темном и теплом своем укрытии то, что уже разжевано, никогда ничего не дает, всегда берет.

Второй паразит — это вариация на ту же тему — это крыса на пиру. Всегда незванный гость, в удобной теплоте ночи грызет она чужой плод, ничего не дает, только берет с трапезы или со стола, на который забралась в отсутствии хозяина.

Но и хозяин крысы-паразита — человек — тоже паразит: уютно завалился он в чужие тела — шкуры, волокно, дерево — ест других, раскапывает и грабит землю, все время берет, все, что ему нужно (и гораздо более того, что нужно), при этом ничего не дает ни растениям, ни животным, ни земле.

И т.д. Мир переполнен паразитами, что сидят друг у друга на шее, квартируют друг у друга в кишках.

Паразитизм — самый распространенный вид существования, вездесущее отношение, самая простая реляция, стрелка, повернутая всегда только в одном направлении. Брать. Не давать. Паразитировать. Ужаснувшийся всеприсутствием этого отношения, Серр посвящает ему толстую книгу.

Но работа Серра не была бы философской, если бы ограничивалась только тем, что все видят: что выжить можно только, поедая других и не давая

этим другим ничего взамен. Ценность книги Серра в том, что он анализирует паразитизм там, где мы его и не ожидаем увидеть, или там, где под его лупой, это отношение оказывается более универсальным, чем мы думали, более глубоким, чем мы предполагали, более систематическим и более неизбежным.

От места энергии и богатства к месту, где всего этого нет, текут токи. Паразит заставляет течь токи в направлении своей глотки и своего кармана. Паразит — это тот, кто занимает выгодную позицию и пользуется ею для изменения направления токов.

Серр открывает важность позиции, места.

Место паразита — чужая спина, чужое чрево. Как разместиться в чужом чреве? Серр напоминает нам историю о слепце и хромом: хромой находит свое место на спине слепого, так что за его энергию, за его ноги он платит информацией, болтанием, шумом. Хромой ведет слепца, на чьей спине он сидит. Хромой — это вождь. Чтобы он смог обменять свою болтовню на энергию другого, необходимо, чтобы этот другой был слепым. Поэтому хромые в борьбе за место и за позицию должны превратить всех остальных в слепых и держать их в состоянии слепоты. В этом заключается искусство политики: водить тех, которые не видят, куда идут.

Но нельзя ли сказать, что в каком-то смысле богатство, которое хромой дает слепцу, это тоже энергия? Почему бы не прийти к выводу, что награда, которую получает хромой, достойна его трудов?

К этому выводу нельзя прийти потому, гово-

рит Серр, что хромой — это посредник, проводник чужого, который выживает на первоначальном течении, размещаясь между источником и потребителем, занимая позицию паразита. Посредник — он и не изобретатель, и не творец. Его роль — быть между.

Творчество — редчайшая вещь в мире паразитов. И творчество всегда непосредственно. Языки пламени, спустившиеся на головы Апостолов в день Пятидесятницы — вот сущность творчества. Это речь и откровение, которые каждый слышит на своем языке, без переводчика, без паразита в середине. Творчество есть пламя, неожиданный блеск света во тьме, великое и единственное событие. Творчество есть проблеск гения.

Целые армии ученых, копошащиеся в своих лабораториях, всегда уже пережевывают проблеск, оставленный науке гением, разрабатывают открытие, которое уже случилось, разделяют его на куски и демонстрируют его всем другим. Ученые посредничают. Это другая сторона медали великого современного мифа о всемогущей науке. Настоящий изобретатель, говорит Серр, — это танцовщик, пламя, самый тонкий флюид, который никогда не находит себе покоя. Он изобретает все новые и новые фигуры, но ни на одной не задерживается, не остывает, не каменеет.

Изобретатель, открыв что-то, продолжает открывать дальше, а на его открытие набрасываются тысячи паразитов и застывают вокруг него, пока от открытия ничего не остается. Из события делают объект, энергию организуют в сеть токов, открытие

превращают в систему отношений, где каждая информация сопровождается шумом паразитов. Речь идет о самой всеобъемлющей системе — о человеческом обществе, эта система превосходит границы науки и политики.

Хороша ли эта система или плоха — не о том сейчас идет речь. Серр только описывает, как она функционирует. Он пишет, что шум, что паразитизм имманентны системе.

Философия всегда занималась не только проблемой открытия и сообщения знаний, но также и проблемой шума. Рационализм постоянно старался очистить каналы коммуникации, отклонить шум и внести в систему как можно более света. Но, говорит Серр, с принятием всякого радикального решения, мрак только перемещался в другое место. Освещалась какая-то точка, но на другом конце системы тьма становилась еще гуще. И это потому, что рационализм слеп в отношении к этому вечно паразитическому характеру системы.

На повторяющиеся неудачи рационализма часть современной философии отреагировала всеобъемлющим скепсисом. Истины нет, ничего нельзя открыть, потому что ничего и нет. Предмет не существует вне речи, которая его конструирует. Нельзя высказать ничего, что бы не присутствовало уже в языке. Всякий текст — ни что иное, как повторение уже написанного. Всякий текст есть паразитирование, деконструкция, перестановка данных или украденных элементов. Серр показывает, что современная философия своеобразно занимается пробле-

мой паразитизма. Этой скептической паразитодицее Серр противопоставляет пламенные языки Святого Духа: не-паразитизм — явление редкое, но он существует. Без этого первичного пламени паразиты не были бы возможны. Без творения не может быть и деконструкций. Вопрос здесь встает не мета-логический: что старше — курица или яйцо — встает вопрос конкретного опыта. Паразит не видит и не хочет видеть, что он только паразит. Поэтому он провозглашает, что любой не-паразитический опыт в принципе невозможен.

Свой паразитический шум паразит считает вершиной ясной речи. Кстати, в "Паразите" Серр не цитирует ни одного философа и не называет ни одной философской работы. Серр только пересказывает, комментирует старые сказки о паразитах — от Лафонтеновых басен до Одиссеи и "Пира" Платона.

Серр не полемик. Он странный, художественно настроенный аналитик. Аналитик страстного, ритмизированного, очень эмоционального стиля. Но Серр ни в коем случае не "ругатель", который вторгался бы в модные сегодня споры. Он не принадлежит ни к одной из партий современной философской идеологии. Серр — одинокий путешественник, искатель и танцор. Арабеской своих тонко сплетенных фигур он пробуждает у нас воспоминание о гениальности.

П.Р.



О "КРИТИКЕ ЦИНИЧЕСКОГО РАЗУМА"*

Немецкий философ Петер Слотердайк стал известен в Западной Германии и за ее пределами благодаря своей последней книге о цинизме. Тема цинизма уже давно занимает западных интеллектуалов, достаточно вспомнить работы Делеза, Глюксмана, Фуко. Но труд Слотердайка нам представляется наиболее фундаментальным.

Слотердайк продолжает линию Просвещения, а к Просвещению всегда относилась своя собственная критика: "Мы просвещены, мы апатичны. Мы уже не можем дальше говорить ни о какой *любви* к истине. Нет более такого знания, которое заставляет быть его другом (филос). Мы уже не любим наше знание, мы только спрашиваем себя, как нам прожить с этим знанием, как прожить и не окаменеть" (8).

Гробовщиком философии стало высказывание "В знании сила". С этим высказыванием кончилась всякая любовь к истине и начались современные науки и теории власти: политология, теория классово-вой борьбы, технократия.

Критикой власти уже занимались Критическая Теория (Франкфуртская школа: Адорно, Хабермас и т.д.). С одинаковым чувством презрения, ярости и боли упрекала эта теория всех и все, связанное с грязным миром прибыли, наживы, господства.

* Peter Sloterdijk, "Kritik der zynischen Vernunft". 2 Bände Suhrkamp 1983.

”Она категорически отрицала мужской мир. Она вдохновлялась архаичным протестом, предъявленным миру Отцов, законодателей, предпринимателей”. (22) Но как раз в этом и была ее ограниченность, пишет Слотердаjk, в ней ”мазохистический элемент пересилил творческий”. (22)

Слотердаjk не хочет повторять ошибки Франкфуртской школы, в своей критике власти он пойдет дальше, минуя утопию ”вечно женственного”. (У Адорно отрицание мужского было столь сильным, что он оставил себе от фамилии отца лишь одну букву ”W”).

Слотердаjk пишет: ”Прежних объектов критики ложного сознания — лжи, заблуждения, идеологии — недостаточно, сегодня мы нуждаемся в прибавлении еще и четвертой структуры — цинизма”. (34) Цинизм стал распространеннейшим явлением нашего времени. Быть циником сегодня совсем не оригинально, скорее это общее место. ”Психологически циник — это пограничный случай меланхолика, который контролирует свои депрессивные симптомы и еще в некоторой степени способен продолжать работу”. (37) Это даже существенно для современного циника: работать, несмотря ни на что, работать.

Как же определяет цинизм Слотердаjk?

”Цинизм — это просвещенное несчастное сознание”. (37) ”В новом цинизме продолжает действовать просветительское отрицание, которое уже не надеется ни на что, но которое относится к себе еще немного с иронией и состраданием”. (39) ”Быть ум-

ным и все же делать свою работу — вот форма несчастного сознания в его сегодняшней просвещенной ипостаси”. (40)

Слотердаjk с необыкновенной наблюдательностью описывает мир, ставший абсолютно банальным; здесь разыгрываются давно известные игры; религиозники критикуют атеистов и наоборот; здесь давно известны все аргументы, высказанные марксистами против либералов и либералами против марксистов, военными против пацифистов и пацифистами против военных и т.д.

В наше время умерли надежды как-то изменить мир. Много пишет Слотердаjk о поражении студенческого, левого движения в Европе: ”Мы должны заинтересоваться исчезновением студенческого движения, поскольку оно совершило переход от надежды к реализму, от протеста к умной меланхолии, от великого политического ”нет” к стотысячному и мизерному субполитическому ”да”, от политического радикализма к среднему курсу интеллигентного существования”. (182) Но поражение студенчества, поражение левых (разве можно после ГУЛа оставаться наивным утопистом?) не привело еще к концу просвещения. Это был лишь конец маскарада: ”Я не думаю, что пришел конец просвещению, пришел конец только спектаклю”. (182) ”Лишь мужественные чувствуют, что они потеряли мужество, лишь просветители замечают, что настала темнота, лишь моралисты могут быть деморализованы. Одним словом — мы еще существуем”. (183)

Но если "мы еще существуем", то нужно идти в просвещении дальше. "В поисках потерянной дерзости" — так называется одна из глав книги, где Слотердаик обращается к цинизму "снизу" и, собственно, не к цинизму, а к *кинизму*. С гротесковой пантомимы Диогена начинается в европейской философии борьба против обкатанных "дискурсов" мысли. Отчаянно смело набрасывается Диоген на "обговаривание" космического универсализма, выступает против монологической и занудной философской говорильни. Он выдумывает *не-платонический* диалог. Здесь бог света Аполлон показывает свое второе лицо, лицо Сатира, лицо комедианта. "Отсюда легко показать, что такое дерзость. С тех пор, как философия способна прожить то, что она говорит, только лицемеря, нужно быть дерзким, чтобы сказать то, чем кто живет". (206) С Диогеном не могут справиться ни Сократ, ни Платон, потому что он ведет диалог своей кожей и волосами.

"Вилли Хохкеппель провел недавно параллель между античным цинизмом и современным движением хиппи, вообще современными альтернативными движениями. Неокинические моменты формируют буржуазное сознание по крайней мере, начиная с 18 века. В них артикулируют себя запасы жизненного чувства, противостоящего политике, как абстрактной, ложно натянутой форме жизни. Ведь политика сегодня совсем не та, которую переживали киники в разваливающимися греческих государствах, сегодня — это угрожающе принудительное отношение людей друг к другу, сфера сомнительных карьер

и амбиций, механизм отчуждения, область войны и социальной несправедливости, одним словом, тот ад, в который нас загоняет существование могущественных других”. (213)

В сегодняшнем обществе нет эффективной моральной альтернативы царящему цинизму, все потенциальные противники этого цинизма немедленно заглываются в той или иной форме аппаратом власти. ”Если раньше циниками становились только самые смелые политические умы, то сегодня любой заурядный функционер может сравниться в своем цинизме с Таллейраном, Меттернихом и Бисмарком”. (225) ”Днем колонизатор, вечером колонизированный; официально циник-функционер – в частной сфере чувствительный малый; по службе охранитель порядка, в идеологии спорщик; вовне реальный политик, вовнутрь гедонист; функционально слуга капитала, интенционально демократ; объективно разрушитель, субъективно пацифист...” (225) У шизоидов все возможно, даже просвещение и реакция более не отличаются друг от друга.

Чтобы перевернуть и обновить этот мир, раньше существовал карнавал. Теперь же, если и хотят создать что-то подобное, то лишь для бегства в опьянение и забытие. Даже богема исчезла в Западной Европе, по крайней мере со времен Гитлера. Все провокации, кажется, уже исчерпаны, усталая, шизофренически измотанная интеллигенция играет в реализм.

Просвещение в этом контексте должно бороться

ся с шизоидностью и поддерживать все антишизоидные движения.

Слотердайт "мечтает" о возникновении индивидуумов и групп, несущих кинический импульс. Где можно найти таких людей? Только не в сегодняшних университетах.

* * *

В этих двух томах "Критики цинического разума" можно прочесть еще и о многом другом, Слотердайт пишет о разных видах цинизма — военный цинизм, сексуальный цинизм, медицинский цинизм, религиозный цинизм, анализирует феномен фашизма, как феномен массового цинизма.

В мире, где нет более ценностей — ни хороших, ни плохих — вопрос "переоценки" ценностей и их отрицания, т.е. вопрос нигилизма, сам собой отпадает. Встает вопрос цинизма. За смертью Бога (проблема нигилизма) умерли и человек, и природа, и сама реальность. Осталось лишь обманчивое облако двусмысленностей и шизофрении. Потеряв опору, сегодняшние западные интеллектуалы спрашивают: живем ли мы еще? Некоторые прямо отвечают: мы живем после смерти (Бланшо, Будриар, Кунерт и др.). Сегодня и для людей, далеких от христианства (часто далеких лишь на словах), встает вопрос смерти второй, вопрос ада и Воскресения.

Т.Г.

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ ХРИСТИАНСТВА *

В своем последнем труде "Древний путь извращенцев" Рене Жирар дает новое прочтение библейской книги Иова. Центральная мысль Жирара состоит в том, что страдания Иова не таинственного происхождения и не последствие наития демонических сил, — это вполне конкретные, социальные страдания. Жирар предполагает, что на Иова набросилось общество, как на козла отпущения.

Здесь Жирар повторяет точку зрения, уже содержащуюся в более ранних его работах, следуя которой механизм коллективного преследования козла отпущения является фундаментальным законом всех времен. Смысл этого механизма в том, что общество периодически приходит к кризису, который порождает конфликты, и "вылечивается" тем, что заново объединяется против тщательно подобранной жертвы. Жертва должна быть выбрана так, что за нее никто не заступится, поэтому ее смерть не вызовет новых конфликтов внутри общества. Антропология знает классические примеры подходящей жертвы: сирота, иностранец, а также (реально или символически) жертвенный король. Бывший идол, который объединял вокруг себя, когда был в славе, может через день вызвать всеобщую ненависть и стать преследуемым козлом отпущения. Это и есть случай с Иовом.

* René Girard «La route antique des hommes pervers», Grasset 1985.

Чтобы доказать свою мысль, Жирар был вынужден "очистить" библейскую книгу о Иове. Для этого он отбрасывает пролог и эпилог, которые, как он думает, вставлены позже с целью прикрыть основной смысл книги. Остаются диалоги Иова с "друзьями", которые для Жирара представляют собой яркий пример диалога преследователей и преследуемого.

В диалогах открываются две идеи о Боге: друзья Иова говорят о Боге, как о непогрешимом мстителе, который медленно и через множество посредников, но зато сильно и безошибочно наказывает всех неправедных; по другой идее, выраженной Иовом, нет божественного возмездия, а есть несправедливое преследование жертвы, и Бог — не наказыватель, а сторонник невинных. Иов не перестает говорить о своей невинности и этим разоблачает сурового Бога своих друзей. Но в условиях преследования разоблачение остается цензурированным и прикрытым.

Даже и сам Иов повинуетя иногда суровой человеческой логике, которая позволяет ему не быть одиноким, которая требует, чтобы он заново стал таким, как все, даже если тем самым он выступит со всеми против себя. Находя такие самообвинения в тексте, Жирар претендует на объяснение фактов самых современных: причин признания невинных жертв тоталитарных процессов. Они поставили себя на сторону преследователей и облегчили свое отчаянное одиночество тем, что признали за собой несуществующую вину. Друзья Иова также имеют себе

параллель в современности: наказание, приходящее от Бога, партии и т.д., не может быть подвержено сомнению — любое сомнение в справедливости этого наказания вызывает справедливый гнев Божий и должно закончиться уничтожением богохульника. Друзья Иова (тогдашние кагебешники) должны усугубить борьбу против Иова, говорящего, что он невинен и отрицающего тем самым непогрешимость партии.

Диалоги книги Иова (т.е. их нецензурированная часть) являются одним из первых документов мировой истории, разоблачающих коллективное зло. Но окончательное изобличение насилия над невинными жертвами мы имеем только в Евангелии. По мнению Жирара, это и есть основанная идея Евангелия — разоблачить зло и тем самым спасти от него мир. Мир без преследования козла отпущения Жирар и считает Царством Небесным. И это Царство Небесное приходит к нам реально в человеческой истории. В качестве доказательства Жирар приводит то, что после Евангелия невозможно больше верить в аргументы зла, что они бывают разоблачены прежде или позже. С проникновением евангельских истин (а это длинный процесс, не завершённый и всей историей христианства) мир окончательно освободится от насилия, которое далее не будет способным осуществлять свою функцию объединения общества, которому угрожает кризис. Однажды пронзённые евангельской истиной о козле отпущения, немцы больше не смогут объединиться против евреев, американцы — против русских, советские люди —

против "империализма".

Христос — это первый Бог всех невинных жертв, Бог, который побеждает наглядностью своей жертвы. Но для Жирара награда не является чем-то фиктивно "мистическим", Жирар говорит о том, что Христос уже побеждает в современном обществе: "Та идея, что поражение Христа стало Его победой, уже осуществляется на этой земле в сокрушении марксо-фрейд-нищешанской культуры, в тяжелом кризисе ценностей, которые были "победоносно" противопоставлены христианству в течение всей т.н. пост-христианской эпохи".

Книги Жирара легли в основу многих современных исследований по литературе, его влияние все более ощущается в современной французской мысли, но его методология дает плоды повсюду, только не в анализе религиозного феномена как такового. Работы Жирара не проникают внутрь религиозного феномена, даже когда касаются религиозных текстов. Провозглашая борьбу против коллективного насилия единственной сущностью христианства, Жирар лишает христианство всякого трансцендентального измерения. Он редуцировал религиозное до социального. Как считает Жирар, предхристианские религии были механизмом оправдания насилия, а христианство является механизмом освобождения от насилия. Это рационалистическая редукция религии, которая делает саму религию ненужной. Знание, а не вера освобождает человечество. Это знание, по Жирару, принес Христос. Но если бы его принес Сартр, то эффект был бы тем

же, потому что важно именно знание, а не Христос. Но скудны идеи того христианства, которое не имеет другой цели, кроме социального мира.

3.С.

André Glucksmann
LA BETISE
Grasset 1985

Андре Глюксман
ГЛУПОСТЬ

Новая книга Андре Глюксмана рассказывает о "глупости" как о двигателе истории.

Философы обычно недооценивали глупость, пытаясь объяснить ее недостатком знания. Бергсон и Гегель "смеялись" над глупостью, смотря на нее свысока, хотя ясно, что глупость гораздо "хитрее", чем полагает как обыденное, так и "просвещенное" философское сознание.

В своей новой книге Глюксман дает очень широкий "спектр" человеческих глупостей. Он находит также глупость в пост-тоталитаризме, который уже не хочет, чтобы люди верили в какую-то идеологию, а хочет лишь, чтобы они слепо и совершенно пассивно принимали все то, что скажет партия, чтобы привыкли не мыслить.

На обложке книги, рядом со словом "глупость", помещена рука, держащая розу (эмблему французских социалистов), которым тоже достается от автора книги.

Глюксман обличает далее весьма распространенные на Западе глупости: глупость неверия в зло и дьявола, глупость механического, "машинного" мира, глупость "опьянения" и т.д.

ИНТЕРВЬЮ С проф. НИКОЛАУСОМ ЛОБКОВИЦЕМ Президентом Католического университета Айхштетт

1. Как Вы рассматриваете — в качестве Президента католического университета — соотношение между наукой и верой в современном мире?

Н. Лобковиц: Мое отношение к этому вопросу определено традицией христианского Запада. После краткого периода враждебности, когда философия и вместе с ней наука понимались как "безумие мира сего", сначала греческая, а затем латинская патристика усвоили знание своего времени — процесс, который в существенной мере был облегчен тем, что уже св. апостол Павел (напр., в послании к Филиппинянам) и св. апостол Иоанн (в особенности в начале своего Евангелия) перешли к тому, чтобы говорить в понятиях греческой философии. Можно вспомнить и о сне св. апостола Павла, в котором ему явился македонянин и воскликнул: "Приди и спаси нас." Бог призвал христианство посредством этого сна спасти лучшее из греческой культуры, т.е. вершину ее философии и науки для христианского будущего Запада и Востока.

Правда, эти философия и наука были в особенной степени предрасположены к тому, чтобы быть понятыми в христианском духе — т.е., в частности, с точки зрения тварности мира. Вся западная христианская традиция от Августина до Фомы Аквинского немыслима без греческого наследия, причем исторически она привела к весьма необычному синтезу неоплатонизма, аристотелизма и стоицизма. Различие между склоняющимся к неоплатонизму Бонавентурой и мыслящим более по-аристотелевски Фомой Аквинским, долгое время почитавшимся католической Церковью за воплощение теолога и христианского философа, представляется в исторической перспективе не столь уже существенным.

Для западного мира мне представляется основным то, что христианство позволило возникнуть "современной науке" — науке, которая мыслит в терминах "если-то-законов" и, следовательно, может быть технологически использована. Христианство "обезбожило" эмпирический мир и, в первую очередь, природу, т.е. изгнало из природы богов, демонов и т.д., представление о которых помешало античности, несмотря на ее глубокие научные прозрения (эвклидова геометрия, аристотелевская механика), мыслить технологически. На античность также повлияло то, что греки понимали делание как следствие действия, причем последнее основывалось не на теоретической науке, а на опыте; эта модель была также перенесена на изготовление. Христианское представление о Боге-Творце, который несет в себе "идеи" всего реального, Им создан-

ного, привело к мысли, что изготовление может также основываться на теоретических умозрениях. Это представление, разумеется, привело в Новое время — начиная с Гоббса — к тому, что праксис, т.е. практическое мышление, к которому относится также мышление об обществе и политике, было недолжным образом полностью подчинено теории. (Я описал это развитие в моей книге "Теория и практика. От Аристотеля до Маркса", вышедшей в Лондоне в 1967 г.).

Эволюция Нового времени может быть описана в этой перспективе тремя различными способами, которые все в своем роде соответствуют истине. Можно сказать, что западное христианство осуществило — в основном вследствие своего монотеизма — секуляризацию мира, которая в конечном счете обратилась против него самого. Проблема западного христианства заключается в том, что оно действует в условиях им самим "расколдованного" мира, который именно вследствие этого не находит в нем самом, т.е. в христианстве, ответа на свои нужды и томления. Одним из аспектов этого развития является повсюду наблюдающаяся редукция христианской веры к этике "межчеловеческих отношений".

Можно также описать это развитие таким образом, что Новое время, наука которого стала возможной в решающей степени под влиянием христианского монотеизма, т.е. веры в единого и по отношению к эмпирическому миру радикально трансцендентного Бога, вытеснила эту свою основу и от-

бросило ее. Вследствие чего осталась только одна секуляризованная наука, которая потеряла с верой всякую связь.

И, наконец, можно сказать, что современная технологически применимая наука отказалась от того, чтобы "понимать" мир и, в первую очередь, природу. Эта наука мыслит в категориях, которые обеспечивают "делание" и, следовательно, не проникает в суть вещей, которую она затем отвергает как иллюзорный концепт. Можно как-то "обращаться" с природой, можно ею "манипулировать", в ней что-то производить — без того, чтобы понимать ее в более глубоком смысле. Это имеет опасные последствия. Достаточно обратиться к факту разрушения природы посредством технического прогресса: мы с трудом вновь начинаем понимать — и при ужасающих потерях — что природа представляет собой нечто самостоятельное и имеет собственную жизнь творения, которое не только должно эксплуатироваться человеком для его нужд, но также должно оберегаться и быть предметом заботы. Хайдеггер справедливо указывал на то, что слово "культура" происходит от слова "colere", т.е. "оберегать", "ухаживать", "заботиться". Когда я с этих позиций рассматриваю современное соотношение между наукой и верой, то мне бросается в глаза некоторое отсутствие связности, характерное для западного мира. Было вложено много остроумия в доказательство того, что наука не противоречит вере. Это вполне оправданная и полезная работа — но она остается в рамках чистой апологетики. Задача образованного

христианства будет состоять в ближайшие века в том, чтобы показать, что и в какой степени осмысленно связывает между собой содержание веры и результаты науки. Для этого требуется философия, которая делает понятным, что наука и вера, мир, наше мышление о нем и наша перешагивающая через мир вера — все коренятся в единой божественной истине. Предпосылки к этому имеются в неоплатоновско-аристотелевской традиции, а именно та мысль, что мы извлекаем из эмпирического мира содержания, о которых мы на основании нашей веры в Творца знаем, что он их "вложил" в этот мир. Это представление должно быть, разумеется, вновь продумано в связи с основаниями современной науки, а также, разумеется, на основании нашего нового понимания того обстоятельства, что артикулированная вера (и в первую очередь, теология) исторична и поэтому включена в определенную культуру. Здесь возникает специфическая проблема, которая образованными христианами — и даже теологами — недостаточно принимается во внимание, а именно, что Евангелие Иисуса Христа содержит Откровение, которое сверхвременно в том смысле, что оно имеет силу для всех времен, но что оно несомненно внутри истории и толкуется в зависимости от исторических условий времени. При этом становится ясным громадное значение для христианина традиции: то, что он получает из традиции христианской мысли, есть мудрость, которую он не вправе легкомысленно выбрасывать за борт. Также вследствие этого мне кажется очевидной необходимость такого ин-

ститута как Церковь — община верующих в Иисуса Христа, которым требуется руководство Св. Духа, чтобы не потеряться в истории, но при каждом общении к миру — и при этом также к науке — находить дорогу к исходной истине.

Парадоксальным образом именно протестантский теолог профессор Ульрих Виккерт из Евангелической Высшей школы в Берлине обратил мое внимание на то, что в поисках синтеза между верой и наукой особое значение может приобрести католический догмат о телесном вознесении Марии на небо. В "принятой на небеса" Богородице мы почитаем часть творения, человеческую личность, которая отмечена особенной печатью Божьего избрания. Она предшествует нам и представляет осуществление творения, как оно увидено и повелено Богом в конце истории. Она есть истинное и завершенное творение и вследствие этого — так интерпретирует Виккерт — не только мать Иисуса Христа, но также в известном смысле "родительница Космоса" (*kosmotokos*). Поэтому мне представляется, что желаемый мною синтез науки и веры может также содержаться в мариологическом варианте размышлений о Софии, характерных для восточного христианства.

2. В чем заключается своеобразие Вашего Университета, в особенности принятой в нем системы образования?

Н. Лобковиц: Католический университет Айхштетт представляет собой довольно своеобразное учреждение. Он ведет свое происхождение от духовного училища с научной ориентацией, основанного в

1564 г.. Католическим Университетом в современном смысле этого слова он стал, однако, только примерно 10 лет назад, а формально — с 1981 года. Это один из очень немногих частных университетов Германии, и в то же время он почти на 90 % финансируется из средств Земли Бавария (остальное платят баварские епископы), а именно на основании нового варианта конкордата между Баварией и Ватиканом. Прямое финансирование осуществляет фонд, организованный баварскими епископами под председательством епископа Айхштетта, который, в согласии с католическим церковным правом, является также гроссканцлером университета и назначает, например, профессоров и ассистентов.

Католический университет Айхштетт является единственным католическим университетом в странах немецкого языка и сравним с католическим университетом в Любляне, в Польше, с католическим университетом во Фрибурге, в Швейцарии, или с университетом Св. Сердца в Милане, в Италии. В нем работают в настоящее время около 100 профессоров, 150 ассистентов и учатся около 2000 студентов. В нем имеются семь факультетов: теологический с большим духовным училищем, философско-педагогический, историческо-социологический и математико-географический, а также высшие курсы по религиозной педагогике и социальным наукам.

На первый взгляд университет немногим отличается от других мелких университетов: студенты — за исключением, разумеется, теологического факультета, — не обязательно должны быть католика-

ми, и даже не обязательно должны быть христианами, а также и среди профессоров есть протестанты и даже православные. Разумеется, все профессора и ассистенты письменно обязуются поддерживать цели католического университета — а именно делать в изучении наук явной католическую веру — студенты должны эту цель по меньшей мере уважать.

Своеобразие университета становится яснее в результате более длительного знакомства. То обстоятельство, что большинство профессоров и студентов являются сознательными христианами, проявляется как в преподавании, так и в общественной жизни. Этому способствует также атмосфера Айхштетта — очаровательного городка с большим готическим собором и многими барочными церквями. Это один из немногих немецких городов, оставшихся неповрежденными во время войны.

Таким образом, особенной системы образования нет, но есть особая атмосфера, которая определяется выбором персонала и которая характерна для университета Айхштетт.

3. Этот номер нашего журнала посвящен в первую очередь утопическому мышлению. Как Вы оцениваете привлекательную силу этого мышления и его отношение к религии?

Н. Лобковиц: Это отчасти зависит от того, что понимается под утопическим мышлением. На Западе утопии имели две функции: с одной стороны, критика современного состояния дел посредством описания мира, которого нигде (*u-topos*) нет, как в "Утопии" Томаса Мора, а с другой стороны, проек-

ции в будущее некоего спасенного мира, который должен быть вызван к жизни определенным действием, как это имеет место в марксизме. Я предполагаю, что Вы имеете в виду этот второй тип утопии, поскольку первый не представляет собой ничего большего, чем просто литературный стиль.

Утопии западного мира находятся в некоторой определенной естественной близости к религиозным представлениям: в конечном счете и христианское откровение говорит о "Новом Иерусалиме". Кроме того, утопические проекции Запада были почти всегда секуляризованными религиозными представлениями и все они — сознательно или бессознательно — находились под влиянием учения средневекового монаха Иоахима Флорского, который делил историю на три периода: эпоха Отца (Ветхий Завет), эпоха Сына (Новый Завет) и Эпоха Св. Духа (Будущее). Иоахим Флорский не случайно вызвал этой теорией большое смущение, в результате чего (как это описал в своем гениальном культур-детективном романе "Имя Розы" Умберто Эко) в 14 веке почти весь францисканский орден находился под угрозой отколоться от Церкви.

И все же между утопиями и христианскими представлениями о "последних вещах" имеется фундаментальное различие. Видение будущего, разворачиваемое утопией, должно быть реализовано исключительно силами человека, в то время как Новый Иерусалим св. Иоанна есть деяние Господне. Поэтому, с христианской точки зрения, утопии должны быть оценены негативно: они соблазняют людей пре-

следовать идеал, который, если он начинает осуществляться, кончается кровью и слезами. Этому иногда противопоставляют различие "абстрактных" и "конкретных" утопий: в то время как "абстрактные утопии" перешагивают границы возможного в нашем мире и поэтому обычно завершаются катастрофами, "конкретные" утопии обеспечивают реальный переход к лучшему. Это различие имеет, разумеется, свое оправдание. Однако оно склонно не замечать, что Зло, равно как и Добро, в этом мире основывается не на "условиях" и "структурах", а "приходит из людских сердец". Практически все общественные структуры, изобретения, культурные ситуации и т.д. могут быть использованы людьми во зло или в добро. Поэтому смысл общественных институтов — в первую очередь таких, как государство, — состоит в том, чтобы препятствовать людям совершать зло — злоупотреблять властью, причинять другим убытки, отстаивать только личные интересы и т.д. Почти все современные утопии — и в первую очередь марксизм — исходят из того, что идеальные условия делают людей добрыми. Это основополагающее заблуждение: это воззрение противоречит христианскому взгляду, видящему в человеке, каким мы его знаем, падшее существо. Весь наш исторический опыт указывает на то, что человеку следует конкретным образом препятствовать творить зло, поэтому "репрессивные мероприятия", как их тонном обвинении называет Маркузе, представляют собой необходимую часть этого мира. Должна существовать армия, которая защищает страну от врага,

должна иметься полиция, чтобы ловить преступников, и суды, которые их судят и сажают за решетку, должно иметься правительство, которое решает, как наилучшим образом достичь общественного блага, должен иметься контроль за правительством, чтобы оно не злоупотребило своей властью — Парламент, избранный на законном основании, разделение властей, Верховный суд и т.д. Большинство общественных утопий хочет все это ликвидировать — и, как показывает пример Советского Союза, они превращают светлое будущее в абсолютно бесчеловечную ситуацию.

К тому же большинство современных утопий представляют собой искусственно сконструированные мифы. Так, например, марксизм представляет собой научно украшенный — точнее псевдонаучный — миф на частично гегелевской, частично социалистической основе. От этого происходит его привлекательность: в духовно обедневшем мире люди рвутся к мифам, сколь бы безумными они ни были.

Христианство, напротив, не является мифом. В нем хотя и нашли воплощение древнейшие мифы — как это показал, например, Рене Жирар в своем анализе мифа о козле отпущения или Вальтер Буркерт в своей книге о человеческих жертвоприношениях — спасение человека ожидается христианством не от человека, а от Бога. Поэтому "утопию" христианства нельзя сравнить с мирскими утопиями: христианин не ожидает, что ему удастся существенно изменить мир к лучшему — он надеется на то, что Бог сам его преобразует — но не в пределах эмпирической истории, а в "конце времен".

4. Какое значение имело для Вас знакомство с русской философской традицией?

Н. Лобковиц: Я должен с самого начала признаться, что я не очень хорошо знаю русскую философскую традицию. Много лет тому назад я прочел Соловьева, Бердяева, Чаадаева, Лосского, но это по существу и все — за исключением, конечно, Достоевского. Но Вы должны учесть, что для человека Запада понять русскую философскую традицию не так просто: она следует своей собственной "логике", которая является значительно менее рационалистической и более интуитивной, чем та, к которой мы привыкли на Западе. В то же время я могу сказать, что для моей собственной мысли русская философская традиция имеет тройное значение: во-первых, она в значительно большей степени, чем западные традиции, определена мудростью греческой патристики — в первую очередь поздней. Достаточно вспомнить здесь об исключительном влиянии так наз. "отцов-пустынников" на православное мышление — в противовес католическому и протестантскому мышлению. Во-вторых, русская философская традиция мыслит значительно космичнее, чем западная: мысль, что все сотворено в Иисусе Христе, ей, в частности, значительно ближе, чем западному мышлению, что показывает и влияние на нее оставшегося на Западе относительно незамеченным Шеллинга (Шеллинг знал также талмудическую традицию, которая в той же мере космически ориентирована). Наконец, в-третьих, для русского философского мышления характерна тенденция к всеохва-

тывающему единству, которая чужда западному мышлению с его распадом на профессиональные компетенции, простирающемуся также и на философию. Я благодарен Вашему журналу за то, что он продолжает эти христианские философские традиции России. Они могут послужить обогащению в высшей степени обедненного современного западноевропейского и американского мышления.

Clément Rosset
LE PHILOSOPHIE ET LES SORTILÈGES
Les editions de Minuit, 1985

Клеман Россе
ФИЛОСОФ И КОШУНСТВА

В своей новой книге "Философ и кошунства" Клеман Россе рассматривает распространенные сегодня различные формы негативного описания реальности, попытки определить ее через Другое. "Другое" может быть не просто негацией, но и ложным удвоением бытия. Поэтому истинное бытие не дублируется: "Счастье — это все счастье сразу, два счастья — это как будто счастья и не было вовсе". Отсутствие объекта, или реальности — один из основных признаков современной литературы. Ностальгия по настоящему, бесконечный отказ "жить действительно" встречается в творчестве Пруста, Гомбровича, Руссела, Беккета. Современная философия от Лакана до Дерриды тоже постоянно говорит о "Другом".

ИНТЕРВЬЮ С ИТАЛЬЯНСКИМ ФИЛОСОФОМ

МАССИМО СЕРРЕТТИ

Ред.: Расскажите о работе Вашего религиозно-философского семинара в Урбино.

М.С.: Вот уже несколько лет, как при Свободном университете в Урбино существует группа молодых философов, принадлежащих к католическому движению "Comunione e Liberazione". Это люди из разных городов Италии. Их философское призвание тесно связано с молитвой и медитацией, как индивидуальной, так и общей. Молитва — надежный фундамент, на нем можно развить свою творческую активность и почерпнуть силы для борьбы в сфере культуры, там, где сегодня христиане так мало активны. Мы убеждены в том, что вера сама по себе имеет силу преобразовывать жизнь и мир.

Семинары, организованные этой группой, происходят два раза в год. Они открыты для студентов и профессоров других университетов. Их цель — восстановить единство между верой и культурой.

Вне этого единства начинается шизофрения. В этом единстве открывается вся красота и высота веры, без чего вера кажется ущербной. Нас собрала вместе не философия, а именно вера.

Очень важным в этом году было присутствие на наших семинарах православных, с которыми началось обсуждение различных философских и богословских тем. Это присутствие — большая радость для нас, повод к размышлению и духовному обогащению.

Ред.: Расскажите подробнее о Вашем отношении к православию.

М.С.: Мой первый контакт с православием совершился за чтением Достоевского. В этих романах с невиданной ранее силой проявляет себя единство между принятием человека и откровением Божественного, способность питать великие чувства и не принимать слезливости за последнее слово о человеке. Лишь потом произошла встреча с православной литургией. И еще позже встреча с восточными Отцами Церкви.

Если я говорю о своей встрече с православием, я прежде всего имею в виду свою встречу с литургией. Вся полнота жизни — в литургии. В ней человек поставлен перед Богом. В опыте литургии православие мне раскрылось как некая шкатулка, наполненная драгоценными камнями. Частично содержимое этой шкатулки оставалось для меня неизвестным, но оно явно стоило того, чтобы его изучить.

Сияние святости, красоты и величия (чем от-

личается православная служба) заставило меня тут же прийти к мысли — каким бы мощным потоком стало христианство, если бы соединились две его ветви: католицизм и православие. Слова 132 псалма передают радость этого единства: "Как хорошо и как приятно жить братьям вместе".

Справедливо замечание Иоанна-Павла II: "Вопрос, который мы должны поставить перед собой, состоит не столько в том, чтобы создать совершенное единство, а скорее в том, имеем ли мы право оставаться разделенными". Христос молился об этом единстве: "Да будет едино, как Мы едино".

Конечно, речь не идет о религиозном синкретизме или культурной и даже теологической унификации, речь идет о Таинстве единства. Уже диалог, построенный на любви, помогает приближаться к этому единству, нужно, чтобы к этому диалогу прибавилось и ощущение неразстворимости тайны, "превосходящей всякое разумение" (Еф. III, 19), поскольку данное всем христианам единство находится за пределами познания. Нельзя было бы стремиться к единству, если бы оно каким-то образом уже не было дано (С. Булгаков).

Ред.: Как, по Вашему мнению, можно объединить философию и богословие? И возможно ли это в принципе?

М.С.: Можно сказать, что трагедия Запада с самого начала связана с разделением между философией и богословием, но причины этого разделения так затерялись в нашей памяти за давностью лет, что сегодня вряд ли стоит задаваться целью простой ре-

конструкции утерянного единства. В Западной Европе сегодня можно наблюдать измельчание философских и богословских интересов. Само единство человеческой личности стало проблематичным.

В первые века существования христианства богословские сочинения пытались выразить общую надежду всех христиан, они находились в прямой связи со святостью, ставшей жизнью, и, вырабатывая фундаментальные богословские истины, вели борьбу с ересями.

Совершенно другое представление о теологии вошло в жизнь со времен Лютера. В его эпоху теология стала отождествляться с эгзегезой и с филологией Священного Писания. Это ложное представление о теологии все больше и больше распространяется и среди католиков.

Если мы остановим наш взгляд на сегодняшнем состоянии вещей, мы должны будем констатировать, что в области богословия, за исключением нескольких имен, невозможно найти достаточно строгий подход, и даже там, где он существует; речь идет о видимости, скрывающей совсем другое содержание. Цветение множества различных "теологий" не свидетельствует об интенсивности духовной жизни, а всего лишь о незаконном применении философских доктрин в сфере богословия. Беда в том, что утерян опыт. Богословие невозможно там, где отсутствует свидетельство и пророчество.

Опыт веры — это опыт благодатный и опыт, основанный на свободе. Одна из основных ересей нашего века сводится к тому, что христианство не ка-

сается человека в целом, а апеллирует только к его внутренней жизни или сознанию. Это предпосылка и обуславливает противопоставление философии и богословия, когда философия становится совершенно автономным сектором, который касается человека, свободного от религии. Но истина говорит о другом. Иисус Христос заполняет собой всего человека. Это не значит, что христиане мыслят безошибочно, но ясно, что христиане располагают опытом, способным лечь в основу философского познания. Опытom одновременно и богословским, — это не только опыт познания человеком Бога, но познание того, что совершает Бог с человеком.

Можно сказать, что философу не обязательно быть христианином, но христианин-то должен быть философом, поскольку христианство не уничтожает в нем общечеловеческое.

Tzvetan Todorov
CRITIQUE DE LA CRITIQUE
Editions du Seuil, 1984

Цветан Тодоров
КРИТИКА КРИТИКИ

Панорама критической мысли 20-го века: анализ мысли Сартра, Бланшо, Деблина и Брехта, Якобсона и Бахтина, Барта, Уотта и Бенишу.

Владимир Френкель — богослов, философ, поэт из Риги. В июне 1985 года был приговорен к полутора годам лагерей. Как страшен этот порядок абсурда! — пишет Елена Березина в статье о Владимире. Именно *кротких* хватают и "привлекают к ответственности".

Мы печатаем выдержки из писем Владимира Френкеля на Запад.

Рига 2.7.82

"... Особенно заинтересовала всех Ваша встреча с Иоанном-Павлом II. Мы уже знали о покушении, и все молились за Папу. Как и весь мир. Удивительно, как здесь все сошлось! Наверно, и впрямь какое-то особое устройство Божие было в том, что Папой стал именно этот человек — принадлежащий и к Западу, и к Востоку. И вот только словно мученичества, пролитой крови за нас, "за други своя" — ему и не хватало. И эта любовь и молитвы всех христиан (и даже не только христиан), эта волна после покушения. И то, что покушался на Папу именно террорист (неважно, "левый" или "правый"). А в

терроризме еще Достоевский угадал что-то самое страшное, сатаническое — ”кровь по совести”. По-моему, это в духовном смысле хуже всего, хуже водородной бомбы, хуже загрязнения среды и т.д. Убить врага (хотя это, конечно, не по-христиански), по-моему, куда меньший грех, чем убить человека, лично тебе ничего не сделавшего, но которого ”надо” убить. Убивая врага, убиваешь человека (т.е. сознаешь это). А тут человек перестает для тебя как бы быть самим собой, превращается в ”знак”. В этом году был печальный юбилей — 1 марта — убийство Александра II. Говорят, Желябову, в ответ на его ”Мы целились в монархию”, сказали: ”Да, но попали-то вы в человека”. Мне кажется, что Иоанн-Павел II должен себя чувствовать на Западе, как взрослый среди детей. Думаю, Вы правы — не потеряно ли там людьми чувство трагичности бытия, реальности зла? Они столкнулись с реальнейшим злом: тоталитаризмом, террором — и не знают, как нравственно ответить на это. Думают отделаться компромиссами, ”добрыми делами” и т.д. Нам ли не знать, к чему это ведет. Конечно, я почти не знаю Запада и, дай Бог, если неправ. Но мне кажется, что там есть соблазн слишком уж благодушного, ”розового” христианства. Зло, если и признают, то как природное или социальное, т.е. безликое, не как зло, поселившееся в конкретных людях. А ведь Христос бесов изгонял из *людей*. Я недавно посмотрел кадры фильма о матери Терезе из Калькутты. Конечно, ничего плохого о ней и ее подвижничестве не хочу сказать: помоги ей Бог и дальше! Но именно в самом

фильме, во взгляде на дело матери Терезы мне и показалось что-то "розовое", уж очень наивно оптимистическое. Конечно, все идут ей навстречу в ее деле, но ведь и работает она не в тех странах, где за помощь страдающим людям судят по известной статье. Особенно наивен эпизод с палестинскими террористами: на один из госпиталей в Иордании нападают феддаины, хотят расстрелять монахинь, но кто-то из мусульман заступает — они лечат наших детей! — в результате "феддаины извинились и ушли". То есть, дескать, милосердие и их "проняло". На самом деле ничего, конечно, не проняло, и вряд ли они извинились. А ушли совсем по другой причине: террористы — люди с уголовной психологией, скорее даже с психологией шпаны (эту публику я с детства знаю), вот и здесь нечто вроде: "не трогай этого, он с нашего двора". Оснований для оптимизма немного.

По нашему-то, русскому опыту известно, как непробиваемо бывает зло, какой броней покрывает оно человека — не достучаться до души. А иначе не было бы ни палачей, ни жертв, ни мучеников, ни мучителей. "Невозможно не придти соблазнам, но горе тому, через кого они приходят" (Лк. 17, 1), и дальше про мельничный жернов. В Евангелии есть страшные слова, не оставляющие места для розового оптимизма. Странно, ведь у Запада есть свой опыт зла: нацизм. Неужели забыли? И ничему не научились? Благодарствуют.

А, впрочем, научились ли мы сами, поняли ли что-нибудь за наши 60 с лишним лет? Меня часто

охватывает сомнение: не слишком ли охотно и часто говорим мы о нашем мессианстве, о преимуществе перед Западом: мы ведь прошли через смерть и *поэтому* — уже на пороге Воскресения. Мы страдали, и потому — святы. А так ли? Разве всегда и всех страдание очищает? Рядом с Христом было распято два разбойника, а покаялся лишь один. И непременно ли за смертью следует Воскресение? Мы еще по-настоящему не начали каяться, а столько уже толков о русском мессианизме! Да, мы прошли через смерть (да и сейчас большинство наших соотечественников пребывает в духовной смерти) и, действительно, поэтому *можем* явить миру такое чудо Воскресения, какое никто другой явить не может. Но можем явить и только смерть, мерзость запустения, тоже ни с какой другой не сравнимую. Да, если бы эти 60 лет были переполнены только физическими страданиями — как татарское иго — это б еще было благом! Беда в нашем духовном разладе, пустыне и смерти...

И я тоже думаю, что у нас есть подлинная, прошедшая через смерть святость и вера и в этом смысле свет придет из России. Но вот беда — будет ли существовать к тому времени еще Россия, как живой, национально-культурный феномен, или — какое-нибудь "дикое поле"?.."

Рига 13.12.84

"Сейчас в Риге снег, скоро колокола в костелах и кирхах будут звонить — Рождество — а потом

и у нас в церквах, благо здесь мы Рождество два раза в году встречаем, как и все другие праздники. Тебе желаю мира Господнего в душе, радости, как и всем изгнанным правды ради, и нам, здесь предстоящим и молящимся...

В Питере когда был, посетил Смоленское. Там, мне показали где, поклонился могилам расстрелянных в 18 году монахинь.

Вообще-то я живу сейчас, слава Богу, тихо, но тишине не верю, все под Богом ходим, впрочем, как и те, кто нам зла желают, прости их Господь! Сандр — в психушке, знаешь? Молись о нем..."

Constantin Andronikof
LE CYCLE PASCAL
L'age d'Homme 1985

Константин Андроников
ПАСХАЛЬНЫЙ ЦИКЛ

В этой объемистой книге можно прочесть о доктринальном, ритуальном и символическом аспектах пасхального цикла. Книга принадлежит ко второй серии "Смысла праздников". Автор — профессор Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже, богослов и переводчик.

Уважаемая редакция,

Во втором номере Вашего журнала опубликована статья И. Кабакова, в которой автор допустил по крайней мере три неточности.

1. Утверждение: "...появление работ Комара и Медамида относится к концу 70-х" — неверно. Наша первая совместная выставка состоялась в ноябре 1967 года, в кафе "Синяя птица". В обсуждении работ участвовали: В. Бахчанян, Э. Неизвестный, Ю. Соболев, Ю. Соостер и другие хорошо знакомые Кабакову люди — "Синяя птица" была местом популярным — в те годы там выставлялись и Булатов, и сам Кабаков. Кроме абстракций в манере старых мастеров, которые мы называли "ретроспективизмом", на этой выставке были жанровые картины в духе соц-арта, две из которых: "Уборщица" и "Поздравление с наградой" (пионерка протягивает цветы пи-

джаку с орденом) были сделаны ("появились") за два года до выставки. К сожалению, с каждым годом становится все труднее понимать оставшихся "там" — возможно, словом "появление" Кабаков называет не время создания и не выставку для круга друзей и любителей, а публикацию во вселенной Гуттенберга (позиция естественная для художника книги). В таком случае нам придется отослать любознательного читателя к еще более ранней, чем выставка в "Синей птице", дате. Наши первые публикации в советской прессе относятся к концу 50-х годов, а с 1974 г., после так называемой "бульдозерной выставки", большое количество репродукций соцарта начало появляться и в западных изданиях. Но если работы, опубликованные в 1959 г. (юмористические рисунки на театральные темы), не были сделаны в соавторстве, то одна из наших первых совместных работ была включена в программу конференции СНО, изданную в 1965 году.

Всегда приятно вспомнить молодость, поэтому позволим себе подробно остановиться на этом раннем образце соц-арта, тем более, что его концепция наглядно опровергает важный тезис Кабакова "Идеологические продукты... все время были какими-то новациями..." 20 лет назад, сопоставляя композиции официальных памятных медалей XVIII-XIX вв. с хрестоматийными образцами соцреализма, мы показали чрезвычайное их сходство. "Развитие некоторых композиционных особенностей русских медалей" по форме была работой, типичной для концеп-

туального искусства — белый, двухметровый планшет, поделенный на квадратные клетки, напоминая ящички, употребляемые обыкновенно коллекционерами монет или медалей. Некоторые квадраты оставались пустыми, в других помещались фотографии и рисунки, в иных — авторские тексты и чертежи композиционных схем. Пользуясь этим "станковым искусствоведением" как наглядным пособием, мы давали свои первые театрализованные лекции-перформансы сначала в музее Строгановского училища, и затем в Вильнюсской академии художеств на Всесоюзной конференции СНО.

То, что Кабаков осторожно называет "обращением к идеологическому материалу", мы называли в 1972 году "соц-артом", имея в виду сочетание массовых (соц-) и личностных (-арт) образов в своих собственных работах. Но такова "магия называния" — сегодня у разных художников мы находим черты соц-арта. Так, открытия импрессионистов находят задолго до импрессионизма. Так, "Дон-Кихоты" и "Олимпии" перестают быть пародиями... Так сочетание интимного и социального перерастает рамки абсурда и очертания соц-арта становятся шире и неопределеннее.

Поэтому, выделяя серьезность Булатова, Кабаков не отделяет его от соц-арта, а неосознанно лишает своего друга титула первооткрывателя, делает его последователем наиболее серьезных пионеров советского искусства, не всегда шедших путем Дей-

неки и Соколова-Скаля. Как можно забыть написанные еще в 1924 году "Заседание сельячейки" Чепцова или "Первый лозунг" Терпсихорова?

2. Память изменяет автору и далее — цитируем: "Человек не с хохотом говорит "кладь взад", как у Зощенко, и мы все над ним смеемся, — он это говорит с полным сознанием того, что это важная и лирическая человеческая речь". Здесь все напутано — у Зощенко не "кладь", а "ложь взад" — человек говорит не с хохотом. Именно он — зощенковский герой — говорит это серьезно и "с полным сознанием того, что это важная и лирическая человеческая речь". Свойство, согласно Кабакову, отличающее позицию Булатова от позиции Зощенко, оказывается свойством героев. Таким образом получается, что избегая зощенковской позиции, Булатов превращается в зощенковского героя. Надо надеяться, что автор подводит читателя к этому выводу так же неосознанно, как неосознанно в другом месте своей статьи называет Пивоварова нулем, помещая коллегу в центре пересечения осей координат... Так допущенные в тексте неточности приводят читателя к комическому выводу, прямо противоположному авторским утверждениям.

3. В статье, где на 30 страницах автор ни разу не употребил таких слов, как "советский" и "социалистический", смешно читать следующее: "Булатовым вскрыто важное — язык, на котором говорят все вещи — от самых высоких до самых низких — от са-

мых бытовых до самых мировых — все эти тексты говорятся на идеологизированном языке, на языке современной идеологии. От нее некуда деться, она всепоглощающее, всеформирующее начало — вот открытие и спокойное и поразительное свидетельство, впервые произведенное Булатовым”.

Мы не знаем, кому принадлежит честь открытия “насмешки неосознанной”, но уверены — неосознанные насмешки Кабакова — есть новейший тип иронической ситуации. Если раньше ироник представлялся неким приbedняющимся мудрецом, одиноким среди профанов и нарциссов, сегодня профан и нарцисс может попасть в толпу ироников, пренебрегающих разницей между серьезностью его откровений и пародией на эти откровения. Читая похвалу Кабакова Булатову, Пивоварову и другим, мы несколько раз ловили себя на мысли, что, может быть, имеем дело не с неосознанной иронией, а со скрытой насмешкой. Но есть признак, по которому мы всегда узнаем нашего Нарцисса — он неспособен к самоиронии. И это сказано отнюдь не в обиду Кабакову. В известном смысле все современное искусство можно отнести к иронической ситуации этого типа. У истоков модернизма стоят серьезно воспринятые пародии Эдуарда Мане и травести Сизанна. Их реликты обнаруживаются в политеистическом смешении критериев высокого и низкого. Но это тема для особого долгого разговора под старым абажуром, когда за окном зимний вечер, а на столе бутылка — разговора “на троих”, которого у нас с Кабаковым так и не произошло.

В заключение заметим только, что для нас (может быть потому, что мы соцарствуем вдвоем) — ирония — это прежде всего самоирония — “отречение лица от собственного эгоизма” (В.Соловьев), в то время как Булатов и Кабаков отождествляют иронию с насмешкой над другими, и в этом, возможно, главное различие между “соц-артом Комара и Меламида” и соц-артом: “В сущности говоря, для меня нет дистанции между мною и изображаемыми тут людьми. Потому что иначе это была бы как раз ирония, а здесь в сущности — одни автопортреты” (“А-Я” № 1, интервью Булатова с Гройсом). Как видите, возможность иронического автопортрета не обсуждается. А вот как Кабаков доказывает отсутствие у Булатова насмешки над “продукцией идеологического содержания”: “Им впервые эта продукция понята, во-первых, не как внешняя по отношению к человеческому сознанию, а как являющаяся одним из главных и существенных пластов его сознания и его культурного обихода”. Итак, иронизировать можно только над внешним и соблюдая дистанцию.

Вот почему после знаменитых слов: “Чему смеетесь? Над собой смеетесь” смех стихает — увы — не только на сцене.



Комар

Мелаמיד



Elisabeth Behr-Sigel
ALEXANDRE BOUKHAREV
Editions Beauchesne, Paris 1977

Элизабет Бер-Зижель
АЛЕКСАНДР БУХАРЕВ
Диалог теолога русской православной церкви
и современного мира

Западная цивилизация, грозящая стать планетарной, выродилась в некое "арианство", забыв о божественной природе Христа. Православная же церковь, верная основным тайнам христианства, весьма часто замыкается в литургическом пие-тизме, давая на откуп безбожному миру сферы политики и культуры.

Бухарев один из первых попытался преодолеть это противоречие. Поразительно, что как раз в то время, когда Ницше разрывался между Дионисом и Распятым, Александр Бухарев писал: "Ни в чем не отрекаясь от Христа, остаться верным земле". Павел Евдокимов сказал как-то, что мысль Бухарева будет раскрыта вполне только в будущем.

Бухарев, оказавший влияние на Бердяева и Булгакова, был также одним из предшественников русского религиозного ренессанса.

Исследование Элизабет Бер-Зижель основано на оригинальных документах и бросает новый свет на один из самых драматичных эпизодов в истории русской церкви.

LA LUMIERE DE THAVOR

Paris

СВЕТ ФАВОРА

(Журнал братства св. Григория Паламы)

Париж

В № 5 можно прочесть:

Святой Никодим Агиорит — "Молитва соединяет нас с Богом".

Юстин Попович — "Тайна личности митрополита Антония Храповицкого".

Александр Каломирс — "Слава матери".



Анри Волохонский

"БЫТИЕ И АПОКАЛИПСИС"

(Комментарий к книгам Бытия, Творения и
Откровения Иоанна)

1984 г. — Иерусалим

